

REPUBLICANISMO

Clásico

Tres enfoques filosóficos
sobre libertad & virtud
Diego Jadán - Heredia

REPUBLICANISMO clásico

Tres enfoques filosóficos
sobre libertad & virtud

REPUBLICANISMO CLÁSICO:
TRES ENFOQUE FILOSÓFICOS SOBRE LIBERTAD & VIRTUD

© del texto: Diego Jadán-Heredia

© de esta edición: Universidad del Azuay. Casa Editora, 2025

ISBN: 978-9942-577-10-8

e-ISBN: 978-9942-577-11-5

Diseño y diagramación: Sebastián Ramón Lazo

Corrección de estilo: Franklin Ordóñez

Libro arbitrado por pares: Pamela Jijón Larco, César Solano Ortíz

Impresión: PrintLab / Universidad del Azuay
en Cuenca del Ecuador

*Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin
la autorización expresa del titular de los derechos*

CONSEJO EDITORIAL / UNIVERSIDAD DEL AZUAY

Francisco Salgado Arteaga
Rector

Genoveva Malo Toral
Vicerrectora Académica

Raffaella Ansaloni
Vicerrectora de investigaciones

Toa Tripaldi
Directora de la Casa Editora

Diego Jadán-Heredia

REPUBLICANISMO clásico

Tres enfoques filosóficos
sobre libertad & virtud



Casa
Editora

ÍNDICE

PRÓLOGO	13
INTRODUCCIÓN	21

CAPÍTULO I

La tradición republicana en Cicerón

La crisis de la Roma tardorrepublicana	39
La <i>libertas</i> republicana	47
La <i>virtus</i> cívica	55
El arpinate y el pensamiento griego	71

CAPÍTULO II

El republicanismo en Maquiavelo

Contexto histórico de su obra	91
Peculiaridades de la obra maquiaveliana	97
La <i>virtù</i> política	105
El «filósofo de la libertad»	117

CAPÍTULO III

El republicanismo liberal en El Federalista

Comunitarismo nostálgico o modernidad liberal	133
<i>Cívica virtue</i> o public spiritedness	141
<i>La libertad y el temor a las mayorías</i>	151

CAPÍTULO IV

Conclusiones 163

REFERENCIAS 179

SOBRE EL AUTOR 191

PRÓLOGO

Van ya para cinco años que apareció por mis clases de una asignatura que impartía en el master de Filosofía y cultura moderna en la Universidad de Sevilla, titulada Filosofía y Teología Política, un alumno de allende los mares que desde el principio de las sesiones destacó, aparte de ser algo mayor de edad que sus compañeros, por una madurez y una base formativa que lo hizo sobresalir desde los comienzos del curso. Aparte de ellos mostró tal interés por los contenidos de la materia que, a día de hoy, tiene muy avanzada la redacción de la tesis doctoral, que me enorgullezco en tutelar sobre la incidencia de la religión en la filosofía política presente.

Hoy me alegra mucho poder leer y poner estas palabras previas a este libro breve, pero enjundioso y claro, de este antiguo alumno y doctorando mío, Diego Jadán, sobre el republicanismo.

Se ha hablado mucho sobre republicanismo, aunque a veces y en algunas latitudes con notable desconocimiento y sobre todo con perspectiva de añoranza emocional, y sin adentrarse realmente en las auténticas esencias y desarrollo histórico de qué sea realmente el republicanismo. Si se echa una breve ojeada a las formas más clásicas y convencionales de entender las formas de organizar la convivencia política, inmediatamente vienen a la mente de todas las tres variantes arquetípicas: liberalismo, comunitarismo y republicanismo.

Sobre la variante liberal han corrido auténticos ríos, por no decir océanos, de tinta sobre su esencia, variantes,

desarrollo e incluso sobre su posible decadencia tras alcanzar un período cenital. El fenómeno comunitario ha tenido un notable desarrollo teórico, de forma especial en la segunda mitad del pasado siglo, sobre todo a partir de aportaciones teóricas como las de MacIntyre, Charles Taylor y Michael Sandel, aunque desde la perspectiva de la realidad cotidiana, ya a lo largo de todo el siglo XX y en estos albores del XXI ha tenido un desarrollo inusitado, sobre todo proyectado inicialmente en los fenómenos de nacionalismo y últimamente en las distintas variantes de hechos identitarios diversos.

Quizás sea el republicanismo la variante que ha tenido menor desarrollo teórico, no obstante, podemos encontrar notables y también abundantes estudios sobre esta forma de pensamiento político y su proyección como modelo a las distintas sociedades del presente, y de forma llamativa en los últimos decenios. No obstante, pienso que para poder hablar con garantías de una determinada forma política o de cualquier institución, siempre parece necesario, y yo lo afirmo desde mi formación esencialmente historicista, buscar y sondear en los distintos momentos histórico-teóricos que han ido perfilando y contorneando dicho acontecimiento hasta darle la forma con la que lo conocemos o como ha llegado hasta nosotros.

Por ello, creo que resulta de extraordinario interés hacer unas determinadas catas en ciertos autores o momentos históricos que resultan a la par centrales e imprescindibles para comprender adecuadamente cualquier corriente o institución política. Diego Jadán no ha tenido el menor temor en acercarse a tres autores claves para poder comprender adecuadamente el desarrollo teórico-práctico del republicanismo.

Es cierto que hablar de republicanismo en sus albores nos hace pasar ineludiblemente por un autor cuya grandeza e importancia creo que no ha sido valorada suficientemente desde la perspectiva filosófica. Me refiero a Cicerón. Su importantísima figura en campos que van desde el pensamiento hasta el foro, pasando por la política, entendida desde el ejercicio y el compromiso de ella, hay que considerarla como verdaderamente seminal en el campo del republicanismo. En los cursos que se imparten de historia de la filosofía o de la teoría política, habitualmente el detenimiento en la figura del Arpinate suele ser reducido, ya que se encuentra todavía relativamente cercano a la sombra de los grandes genios griegos del pensamiento, pero los encargados de analizar dichas materias no inciden en algo muy llamativo en Cicerón. Algo hay de común entre él y su gran inspirador, Aristóteles, pero en el romano vamos a encontrar un especial subrayado de los aspectos jurídicos de la condición de la vida política –por otra parte, connatural a esa filosofía romana o *philosophia togata*, como la denominan Griffin y Barnes, en expresión muy acertada–, ya que su visión incide en la importancia del hecho jurídico, tanto como sostén de las garantías político-jurídicas de los ciudadanos –esa libertad neo-romana de la que habla Quentin Skinner– como del subrayado de los deberes de estos para con la cosa pública, con la *res publica*. Además, Jadán insiste en este su libro en la consideración de Cicerón respecto de las bondades del régimen político mixto, en el que destaca cómo en él se posibilita la compatibilidad de lo mejor de cada una de las distintas variantes de los regímenes políticos, lo que a su vez favorece que con estas peculiaridades se evite la concentración de poder y se vaya hacia un equilibrio entre los distintos estratos o segmentos del poder político.

La sombra de Roma es muy alargada y en el momento ulterior, clave asimismo para entender adecuadamente el desarrollo teórico del republicanismo, cual es la Florencia del siglo XV y la figura de Maquiavelo, como gran actor teórico de ese momento cenital del republicanismo, es la parada siguiente en la que Jadán he decidido, con extraordinario acierto, detenerse.

En Maquiavelo se puede partir de su radicación dentro de esa corriente de pensamiento político que Hans Baron rotuló con gran acierto *humanismo cívico florentino*. Con ello, y al margen de su análisis como anatomista del poder, es bien llamativo el papel del florentino como arquetipo renacentista del pensamiento republicano, como destacó en su obra mi recordado amigo el brillante teórico político Rafael del Águila.

Es cierto que, siguiendo un poco el hilo conductor del libro de Jadán, cual es la distinta consideración que se presta a la virtud en los tres momentos que analiza en él, cuales son la *virtus* romana, la *virtù* maquiaveliana y la *virtue* que es básica en el pensamiento americano de los padres fundadores, se va a poder analizar cómo el mismo término castellano se presta –como muy bien lleva adelante nuestro autor– a una posible consideración heterogénea, dependiendo del momento y de las circunstancias históricas. Esta visión, propia de la metodología contextualista o del análisis conceptual, presta magníficos resultados al estudioso, ya que, aunque pueda encontrarse una especie de hilo de Ariadna, es bien cierto que las diferencias evolutivas del término merecen toda la atención del investigador.

Si, como hace Jadán, se parte del concepto neopagano del término *virtù* maquiaveliana, a primera vista parece

que el mismo, en cuanto proyector del concepto griego de *areté*, se acomodaría más bien a la virtud heroica propia del príncipe, el gobernante que lucha por conseguir o mantener el poder. Pero esta visión, que a primera vista resulta ser la más convencionalmente aceptada, debe ser completada con la perspectiva de la *virtù* asimismo entendida como aquel rasgo o prenda que el ciudadano debe poseer y desarrollar para una idónea convivencia dentro de la ciudad, de la *città*, de la república de la que forma parte como gobernado, pero asimismo como partícipe cotidiano en el gobierno de la misma. No hay que olvidar y que hace suya aquella idea tan ciceroniana, que incluso da título a una de sus obras, de los deberes de los ciudadanos para con la ciudad.

Por último, el apartado final del presente libro, siguiendo ese desarrollo cronológico-conceptual tan acertado elegido por el autor, lo lleva a detenerse en el concepto de *virtue*. Quizás en este tercer apartado del libro, a pesar de lo muy interesante que resultan los dos previos, es donde se pone de manifiesto de manera más clara el profundo sedimento de formación y lecturas del autor.

Es bien sabido que los primeros colonos que llegaron a Estados Unidos lo hacen con dos libros bajo los brazos; la *Biblia* y el *segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke. La incidencia de la religión estará omnipresente en todo el pensamiento de los padres fundadores, así como también planteamientos liberales claros derivados de la filosofía lockeana.

Pero, al margen de estos datos bien conocidos y reiterados, Jadán se centra además en dos aspectos asimismo nodales en todo el pensamiento americano de aquellos momentos, en los que por una parte se van a confrontar

planteamientos federalistas y antifederalistas, así como diversas sensibilidades intelectuales, unas derivadas, como acabamos de referir, del liberalismo de Locke y otras inspiradas por el pensamiento rousseauiano. Y así nuestro autor destaca el dato de que, mientras los planteamientos de corte federalista están más influidos por la obra del inglés, los de orientación antifederalista los están más por la obra del ginebrino.

Además, hay que destacar como en este tercer apartado el autor se detiene, con buena razón, en la obra de Montesquieu para ver en ella, no sólo una continuación y “puesta al día” de algunos planteamientos de Maquiavelo, sino también para enfatizar la importancia de este autor para garantizar los instrumentos que aseguren la separación de poderes, pero, por las circunstancias especiales de Estados Unidos, hubo que complementarlo, como muy bien trae a colación Jadán, con la “teoría de la representación múltiple”, por utilizar la terminología de Pocock.

En este breve libro su autor realiza un recorrido por tres momentos cenitales en las tesis republicanas, y lo hace además de la mano de tres autores, aunque el último paso sea colectivo, en el sentido de englobar en él a los denominados padres fundadores, sin los que difícilmente podríamos comprender el itinerario teórico seguido por el republicanismo hasta nuestros días. Además, en los tres momentos y autores elegidos lo hace centrándose en el detenido estudio del concepto de *virtud*, y contempla cómo la evolución de éste ha ido conduciendo el desarrollo y permanencia de ese ideal republicano que conlleva la compatibilización de la libertad con la profunda e íntima participación del ciudadano en la vida pública.

Hace ya años que el republicanismo como forma política ha tomado papel protagonista en la filosofía y en la teoría política actuales, en cuanto ha buscado, en momentos de distanciamiento y divorcio entre la clase política y la ciudadanía, el instrumento o camino para que los grandes protagonistas de lo político –los hombres como ciudadanos, como base y sedimento de la *pólis*– sigan siendo los grandes protagonistas de la *res publica*.

Este libro de Diego Jadán, al que ponerle estas palabras preliminares resulta para mí extraordinariamente gozoso, creo que puede ser, y así se lo auguro y se lo deseo, el primer eslabón de una carrera académica que espero llena de éxitos, como su formación y laboriosidad merecen.

Pablo Badillo O'Farrell
Profesor Emérito de Filosofía Política
Universidad de Sevilla

En Sevilla, a 14 de marzo de 2022.

INTRODUCCIÓN

La segunda mitad del siglo XX tuvo como novedad, en el campo de la filosofía política, la recuperación del debate en torno a la teoría política republicana como *alternativa* entre el liberalismo y el comunitarismo, en parte debido al estudio del filósofo norteamericano John Rawls, las obras de Hannah Arendt y las de Jürgen Habermas, que respondían a un contexto en el que estas teorías políticas sufrían las consecuencias de sus debilidades¹. En el caso del liberalismo, su apuesta por la autonomía individual y su desconfianza de que la «voluntad general» defina los intereses particulares provocó atomización social y desprecio por la política. El comunitarismo, por su lado, privilegió el «autogobierno colectivo», el bien común y subestimó la agencia individual, lo que se tradujo en la imposición de las mayorías a las minorías y, la más importante minoría, el individuo. Frente a estas teorías y prácticas, el republicanismo se presentaría como esa tercera vía que haría compatibles a la autonomía individual y al autogobierno colectivo.

Sin embargo, se ha usado mucho este término al tiempo de desconocer su contenido, su historia, su estrecha relación con esas otras doctrinas. No se puede considerar al republicanismo como un arquetipo o modelo teórico-político con un solo tipo de manifestación, ni mucho menos; precisamente una de las complejidades de este objeto de investigación es la interpenetración de elementos con las otras teorías políticas que se reflejan en modelos como los

1. Para un acercamiento más detenido de estas tres doctrinas puede revisarse el trabajo del filósofo Manuel Cruz (2006).

que recuerda Wences (2016): neorrepblicanismo, republi- canismo cívico, democrático pluralista, radical, liberal. Esta diversidad de modelos por un lado da cuenta de las potencialidades del republicanismo para adaptarse a distintas concepciones políticas o, con más precisión, inspi- rarlas; pero, por otro, mostraría que su generalizado uso ha degenerado en su pérdida de sentido, en su vaciamien- to semántico. Con base en la diversa interpretación de esta teoría política se puede también hablar, por ejemplo, del *republicanismo populista*, que ha sido desarrollado en las últimas décadas por autores como Laclau (1987, 2005, 2008, 2009) y Mouffe (1999, 2014, 2018), influidos por una concepción *disociativa* de la política relacionada más con Maquiavelo que con Cicerón, más con Hobbes que con Rousseau; se podría reflexionar si es que concep- ciones contemporáneas de este tipo interpretan adecua- damente los conceptos esenciales de esta tradición como la libertad republicana y la virtud cívica.

Así, destaco, por lo menos dos propuestas teóricas con- temporáneas sobre el republicanismo, confluyentes en algunos puntos y distantes en otros; me refiero a la del filósofo español José Luis Villacañas y al filósofo colom- biano Santiago Castro - Gómez. Especialmente el primero ha dedicado varias obras al estudio del republicanismo en relación con otras categorías como populismo, humanis- mo y nacionalismo (2018, 2019, 2021) y otras tantas de- dicadas solamente a aquella, el populismo (2015, 2019). En el caso de Castro - Gómez, entre sus interesantes es- tudios, *El tonto y los canallas. Notas para un republi- canismo transmoderno* (2019) es una obra que sintetiza varios años de reflexión filosófico-política en donde da mucha importancia a la historia política y cultural de His- panoamérica, un aporte muy significativo precisamente porque parte de una crítica a la filosofía latinoamerica-

na y sus pretensiones decoloniales (2011). Estos trabajos, sin duda, merecerían un análisis profundo y diferenciado que no puedo hacer aquí porque el paso inicial e inevitable para emprender aquel camino es haber comprendido conceptualmente al republicanismo, como se hará en este trabajo.

De esta forma, es necesario ser rigurosos en el uso del término y atender a su contenido esencial y retrotraernos a sus orígenes, a sus prácticas, principios e instituciones y a partir de estas precisiones conceptuales poder compararlos con otras categorías y doctrinas políticas. Este es el objetivo de este trabajo de investigación. Ciertamente es un campo teórico amplísimo por la antigüedad de la tradición republicana y por su heterogénea manifestación; por tal motivo, he limitado su estudio filosófico-político al pensamiento republicano de Marco Tulio Cicerón, de Nicolás Maquiavelo y al republicanismo liberal de Alexander Hamilton y James Madison plasmado en *El Federalista*. Sin duda sus reflexiones son tan ricas como las de otros filósofos y filósofas desde Rousseau en la Modernidad hasta John Rawls y Jürgen Habermas ya en el siglo XX; no obstante, la elección de estas tres variantes de la teoría republicana se explica por la trascendencia de sus aportes. En el caso de Cicerón o el Arpinate, como también lo llamo en este trabajo, sus obras del I a. C. *La República*, *Las leyes*, *Acerca de los deberes*, entre otras, reflexionan sobre la historia republicana de Roma y combinan el pensamiento con la acción, pues el filósofo romano no solamente reflexionó sobre la política desde la teoría, sino fue un ilustre orador, político y jurista. *La República*, por ejemplo, no es una obra que aborde la organización de un gobierno ideal, utópico, como sí lo fue la *República* de Platón, sino que mira al pasado, la experiencia histórica de la Roma republicana y advierte los peligros de su desaparición.

Tal fue la importancia del pensador romano que, ya en el siglo XIV, los humanistas italianos revalorizaron el estudio de su obra, pero será Nicolás Maquiavelo, el florentino, quien a comienzos del XVI se constituya en el punto de inflexión histórica de la filosofía política y del estudio de la teoría republicana, con puntos de coincidencia con Cicerón y también con grandes diferencias. Como sostiene este filósofo político, las reflexiones políticas deben realizarse a partir de la *verità effettuale* de la política, y esa verdad efectiva era muy diferente a la que había vivido Cicerón, la República florentina del siglo XVI mantenía su nombre, pero la corrupción de valores había acabado con la virtud y libertad republicana. El concepto de republicanismo cambiará a partir de sus dos obras fundamentales *El Príncipe y Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, que analizaremos en este trabajo.

La teoría republicana, trascenderá el continente europeo hasta llegar, primero, a los estados que luego conformarían los Estados Unidos de América; muchos autores como Thomas Paine, Thomas Jefferson, Alexander Hamilton y James Madison, se inspirarán en el pensamiento republicano para proponer la organización del estado, sus funciones, el papel de la ciudadanía. Montesquieu, el filósofo francés, será quizás el autor más estudiado por personalidades como las señaladas, por lo menos así lo muestra *El Federalista*, pero con una peculiaridad, ya en el siglo XVIII y en América, la realidad efectiva de la política, como diría Maquiavelo, era completamente distinta. Primero porque el pensamiento moderno había centrado la reflexión en los derechos del *hombre*, en su individualidad, en la razón; la virtud cívica, el amor por las leyes representaban más bien una amenaza al ciudadano y a sus intereses que rebasaban el bien común. La libertad republicana no era la libertad de los liberales. He ahí la

razón para centrarme en la experiencia estadounidense en el tercer capítulo de este trabajo con un motivo adicional pero no menos fundamental, el republicanismo liberal será una de las fuentes de inspiración de las independencias en varios países latinoamericanos.

Alexis de Tocqueville (2017) advirtió «el pasado no alumbró el porvenir, el espíritu camina en las tinieblas» (p. 438). Este trabajo quiere ser una contribución para que en el siglo XXI, nuestra historia compartida en Europa y América, alumbré nuestro camino. Por este motivo, la metodología que aplico en este trabajo vinculado con la historia de la filosofía política combina el enfoque tradicional textualista con el contextualista. Se realiza una labor hermenéutica de varias de las obras de Cicerón, Maquiavelo y de *El Federalista*, consideradas clásicas en esta disciplina; procurando dialogar o conversar con sus autores y con las cuestiones, problemas y verdades sobre el hombre, su organización política y social en torno a los cuales estos filósofos reflexionaron y que aportan luz a los debates contemporáneos y a la comprensión de este mundo; al trascender el momento en el que fueron escritas, nos damos cuenta de que nos siguen diciendo cosas, sirven para pensar el presente.

Al mismo tiempo, interpreto el pensamiento político situándolo en el contexto de la tradición discursiva en la que se expresa, con *sentido histórico* -recordando a Nietzsche²- como lo hace el enfoque contextualista, desarrollado

2. El filósofo alemán critica, precisamente, la usual práctica de estudiar los conceptos filosóficos alejados del contexto histórico: «Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente –el hombre– se les antoja como una aeterna veritas, como algo invariable en medio de toda la vorágine, como una medida cierta de las cosas. Pero todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de

en las últimas décadas del siglo XX. Luego de comprender el lugar de enunciación del pensamiento republicano entonces lo podremos interpretar para el presente, procurando no tergiversarlo y rescatando su sentido y su contenido semántico. El filósofo e historiador John Pocock (2011) nos da luces al respecto:

Es importante que sepamos interpretar el pensamiento situándolo en el contexto de la tradición discursiva a la que pertenece, por dos razones. En primer lugar, nos permite hacer una lectura del pensamiento en tanto conducta social, observar la relación de las mentes con su sociedad, a la tradición que la sustenta y a los demás miembros que forman parte de ella. En segundo lugar, entender los conceptos que maneja el pensador, y el lenguaje en el que se comunica con el resto de sus compañeros, mejora nuestra comprensión del pensamiento político (p. 33).

Antes de iniciar este viaje por la filosofía política republicana, es preciso realizar una primera aproximación conceptual al republicanismo, teniendo en cuenta que su concepto moderno difiere de manera más o menos evidente de su sentido histórico. A lo largo de los siglos de uso del término ha mantenido algunos de sus rasgos y ha modificado otros. Una primera distinción importante es la existente entre república y republicanismo, que suelen utilizarse de forma indistinta. Por la primera, en sentido genérico, república proviene de la voz latina *res publica*,

un espacio temporal muy delimitado. El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico; no pocos toman incluso la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la impronta de determinadas religiones, aun de determinados acontecimientos políticos, como la forma fija de la que debe partirse. No quieren enterarse de que el hombre ha devenido; mientras que algunos de ellos llegan incluso a derivar el mundo entero de esta facultad cognoscitiva» (Nietzsche, 2017, p. 42).

que significa la cosa del pueblo, la cuestión pública. La vaguedad de este término requiere unas precisiones adicionales. Respecto a *res*, se refiere no a cosas materiales o patrimoniales sino, especialmente, inmateriales, por tanto, con *res publica* nos referimos a la gestión, actuación para el bien público. Por el término pueblo, en cambio, dejemos que hable el propio Cicerón (2017): «Pues bien, república -dijo el Africano [se refiere a Escipión]- significa “cosa del pueblo”, siendo “el pueblo”, no cualquier conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino una asociación numerosa de individuos, agrupados en virtud de un derecho por todos aceptado y de una comunidad de intereses» (p. 62).

Viroli (2014) sostiene, en ese sentido, que por república se entiende «la comunidad política de ciudadanos soberanos, que tiene fundamento en el derecho y en el bien común» (p. 53). Concepto que nos da luces también para comprender al término en sentido específico. República, en sentido estrecho, hace referencia a la calificación que se da a una forma de Estado o de gobierno que reúne ciertas características: soberanía popular, principio de legalidad, separación de poderes, responsabilidad; estas características de la teoría política en la actualidad, como advertí líneas arriba, no siempre han sido las mismas, como veremos en este trabajo. Respecto a la soberanía, ésta se origina y se radica en el pueblo que actúa por sí mismo o a través de sus representantes. Esta primera característica es fundamental porque el papel que se le atribuye al pueblo en un Estado es definitorio en la concepción republicana del mismo. Sobre el principio de legalidad, ninguna autoridad puede actuar al margen de la ley, lo que se traduce en que todas las personas son iguales ante ella. Esta característica es la que impide que el republicanismo sea compatible con la monarquía que permite que exista alguien

-el rey- que está sobre las normas: «Son muchas las cosas que generalmente faltan al pueblo cuando es gobernado por un rey, pero sobre todo y en primer lugar la libertad, que no consiste en tener un amo justo, sino en no tener ninguno” (Cicerón, 2017, p. 107).

La existencia en una comunidad política de una persona que se encuentre por encima de la ley, aunque coexista con un senado o con cualquier derecho del pueblo, la acerca más a una monarquía que a una república; esta incompatibilidad también se da, por supuesto, con cualquier forma de tiranía que, en el mismo sentido, permitiría que una persona, o grupo de personas se impongan a los demás.

Se suele recurrir al ideal republicano como argumento en contra de la monarquía, y esto por una obvia razón: si un dueño, a pesar de ser bueno, puede convertirse en malo, de la misma manera también un rey justo puede convertirse en injusto. De esto se deriva que, en un régimen monárquico, la libertad depende siempre de la voluntad arbitraria de un hombre. Incluso bajo una monarquía constitucional porque, pese a estar sometido a las leyes y a la autoridad del parlamento, el rey no deja de adquirir -en virtud de un derecho de nacimiento- prerrogativas y poderes que están negados a todos los demás ciudadanos. Lo que infringe el principio fundamental de la igualdad republicana (Viroli, 2014, p. 54).

La separación de poderes es otro de sus rasgos característicos que adquirió ya en el siglo XVIII con Montesquieu. El republicanismo busca el equilibrio entre las funciones del Estado. Así como un monarca o un tirano no pueden imponerse a los demás, el legislativo, el parlamento tam-

poco puede imponerse a las minorías³. La separación de poderes tendrá una lectura diferente en Europa y en Estados Unidos de América pues, como veremos en el tercer capítulo, el *checks and balances* norteamericano plasmado en *El Federalista*, asegura de manera institucional ese equilibrio, lo que, en Francia, por ejemplo, no sucedió luego de la Revolución de 1789. Por último, la responsabilidad implica el control sobre los actos de gobierno ya que, como veremos más adelante, la corrupción debilita a la virtud cívica republicana.

Por la segunda, el término republicanismo, es una doctrina -de ahí el sufijo *ismo*- que «conlleva una determinada interpretación de la historia política y social y un ideal para la acción práctica» (Wences, 2016, p. 205). Es decir, este término acoge al primero -la república-, pero lo alimenta doctrinariamente a partir de la experiencia histórica y filosófica, en especial romana, dando un robusto contenido a los conceptos de libertad y virtud cívica y ligándolos a instituciones que procuren hacerlos realidad. Por estos motivos es que el republicanismo sienta sus bases en un concepto peculiar de *libertad* -libertad como no dominación-, que lo diferencia del liberalismo.

Existen dos principales beneficios a los cuales sólo podemos aspirar con cierto grado de seguridad si vivimos como miembros de Estados libres. Uno es la grandeza y riqueza cívica [...] no obstante, existe otro legado aún más impor-

3. Para el expresidente ecuatoriano Rodrigo Borja (2002) «aunque se habla de “separación” de funciones, el sistema no aísla entre sí a los poderes del Estado. En modo alguno suprime la necesaria y útil conexión que debe existir entre ellos. Todo lo contrario: promueve su funcionamiento coordinado, de modo que, respetando los unos las atribuciones de los otros y controlándose recíprocamente, realizan de mancomún aquellos actos que la Constitución, por la singular importancia que entrañan, no quiere que sea obra de un solo poder» (p. 443).

tante que sólo los Estados libres son capaces de otorgarles a sus ciudadanos con cierto grado de certeza. Se trata de la libertad personal, que en su acepción habitual implica que cada ciudadano se encuentre libre de cualquier restricción [...], y, en consecuencia, es libre de perseguir sus propios fines (Skinner, 2013, p. 104).

Asimismo, sienta sus bases en la importancia de la *virtud cívica* como condición de posibilidad de esa libertad y que se suele confundir con el carácter religioso o moral que adquiere el comunitarismo; así también se basa en la *caridad laica o caridad civil*, ligada a la virtud, que permite *sentir* que las vulneraciones o amenazas a la libertad de cualquier miembro de la comunidad política es una vulneración a uno mismo. Precisamente el reconocimiento de que una república necesita de ciudadanos virtuosos, que sientan la necesidad de proteger a las instituciones y a las leyes porque protegiéndolas, respetándolas, son verdaderamente libres vuelve completamente atractiva a esta doctrina, entre otros motivos, por uno que considero fundamental: el presupuesto de que la comunidad política y su libertad requiere ciudadanos que *sientan* que tienen objetivos comunes; es decir, que las emociones, las pasiones tienen un rol en la construcción del patriotismo republicano, tan debilitado en las últimas décadas en nuestras democracias, cuando las personas han dejado de confiar en sus instituciones o en mirar por el bien común. Esta peculiar relación entre la virtud cívica, el patriotismo y las emociones lo veremos en el primer capítulo.

A partir de estas puntualizaciones divido a este trabajo en tres capítulos, cada uno dedicado a las tres teorías republicanas señaladas. El primero se centra en Cicerón y en el estudio de varias de sus obras, con la conciencia de que la riqueza de su pensamiento ha sido ya objeto de di-

versas lecturas y que para este trabajo son inabarcables, por tal razón, he elegido dos conceptos claves en sus reflexiones: la *virtus* y la *libertas* republicana que, además, serán el hilo conductor en el estudio de las otras teorías. También incluyo una breve referencia a la filosofía griega inspiradora del Arpinate. En el segundo capítulo, revisaré el contexto histórico en el que Maquiavelo desarrolla su obra pues serán la base para la comprensión de su interpretación de la *virtù* y libertad maquiaveliana. El tercero y último capítulo es un tanto diferente, ya que estudiaremos el pensamiento republicano plasmado por Hamilton y Madison en *El Federalista*, empero, va de la mano del estudio del republicanismo de Montesquieu donde se mira ya la influencia del liberalismo tanto en la concepción de la *Civic Virtue* como de la libertad que deja de ser la tradicional republicana para pasar a ser de índole liberal; a partir de estos cambios será posible comprender por qué Ruiz habla del fin del republicanismo clásico (Ruiz, 2006). Termino esta obra con unas conclusiones que procurarán mostrar, en resumen, el viaje más o menos tortuoso de la teoría política republicana.

La tradición republicana en Cicerón



Era el 7 de diciembre de 43 a. C., Marco Tulio Cicerón (en adelante solo «Cicerón») se dirigía hacia el puerto de Gaeta cuando vio que se acercaban corriendo el centurión Herenio y el tribuno militar Popilio, a quien años atrás había defendido en un proceso de parricidio. El político, jurista y filósofo ordenó a sus esclavos que detengan la litera. Apenas alargaba el cuello fuera de su litera, Herenio lo degollaba. «Tenía sesenta y cuatro años. Por orden de Antonio le cortaron la cabeza y las manos con las que había escrito las *Filípicas*» (Plutarco, 2010, p. 296), cabeza y manos que fueron expuestas como trofeos, para que todo el mundo en Roma pudiera contemplarlos sobre la *Rostra*, la misma tribuna de los oradores desde la que pocos meses antes Cicerón había sido aclamado por la multitud.

Según cuenta Dión Casio (2011), cuando trajeron a Roma la cabeza de Cicerón, Fulvia, la esposa de Marco Antonio, no pudo contener su furia. Antes de que se llevaran la cabeza para exponerla en la *Rostra* junto a su mano derecha⁴, «Fulvia cogió la cabeza con las manos, [...] y, enfurecida con ella y escupiéndole, la colocó sobre las rodillas y abriéndole la boca le arrancó la lengua y la atravesó con los pasadores que utilizaba para el pelo, al tiempo que se mofaba con muchas y crueles infamias» (p. 80). Estas dramáticas historias sobre la muerte de Cicerón y

4. De acuerdo con el historiador Dion Casio (2011), no fueron sus dos manos, como cuenta Plutarco, sino la mano derecha junto a la cabeza de Cicerón las que fueron expuestas en el tribunal de oradores (p. 80).

la venganza de Fulvia contra sus restos, contadas por los historiadores Plutarco y Casio, podrían no estar apegadas a la realidad, pues los historiadores antiguos suelen crear deliberadamente estas trágicas escenas⁵, pero dan cuenta de las pasiones que despertaba el pensador latino, para bien y para mal, en la vida política de la Roma tardorrepública. La muerte del Arpinate, simbólicamente, se constituiría en la estocada final a la Roma republicana grande y heroica que desde hace décadas inició su decadencia y que él tanto defendía.

Y es que su trascendencia en la historia romana rebasa su papel como estadista, jurista de gran prestigio o protagonista de la vida política romana, para ser considerado el filósofo político que sentó las bases teóricas de la tradición republicana, motivo de esta investigación. Las obras del Arpinate dan cuenta de su profunda preocupación por el funcionamiento de las leyes e instituciones del Estado romano pues, en últimas, su buen desempeño se traducía en el bien de la comunidad y en su libertad, quizás, precisamente por este motivo, despertaba tanta antipatía de quienes querían servirse del Estado para sus propios intereses o manipulaban al pueblo para lo mismo o, incluso, de quienes pretendían de buena fe alguna reforma que dé más poder al pueblo romano⁶. El valor del pensamiento ciceroniano influirá en Maquiavelo, más de un milenio después, como veremos en el segundo capítulo; quien, a

5. En el caso de Fulvia, su antipatía por Cicerón no se debía solamente a que era esposa de Marco Antonio, sino que su esposo anterior, Clodio, también fue enemigo personal de Cicerón, «sin duda recordaba que, cuando Clodio murió en 52 a. C. en una reyerta en la vía Apia, Cicerón asumió la defensa de su asesino Milón» (Baños, 2018, p. 94).

6. Hago uso del término pueblo en esta obra con la conciencia de que esta categoría es una abstracción que puede dificultar, por su ambigüedad, la reflexión; ¿quiénes lo conforman y quiénes no? ¿se pueden asimilar los distintos grupos que lo integran? En todo caso, su uso se explica porque las fuentes bibliográficas acuden a esta categoría como contraposición a quienes están en el poder.

su vez, inspirará a Montesquieu, el «oráculo» de los padres fundadores de los Estados Unidos de América, que estudiaremos en el tercer capítulo.

En este capítulo, por lo tanto, nos acercaremos a los conceptos más importantes de la tradición republicana propuestos por Cicerón o desarrollados por él al inspirarse en el pensamiento filosófico griego. Para ello, no se puede dejar de hacer un acercamiento al contexto histórico, social y político de la época en la que Cicerón desarrolló su obra pues, cuando hablamos de virtud, libertad o el mismo republicanismo, podríamos cometer el error de querer concebirlos o entenderlos desde el contexto actual o con conceptos forjados mucho después; lo cual no quiere decir que esos mismos conceptos no tengan validez en el siglo XXI, ni mucho menos, al contrario, esta investigación tiene entre sus objetivos comprender la importancia de la doctrina republicana en tiempos en los que se ponen en cuestión los valores democráticos, la ciudadanía y la política. Así, haré referencia a ciertos datos históricos de la vida política de Cicerón, pero siempre teniendo como referencia el motivo de este trabajo. Este capítulo lo dividí en cuatro partes: en la primera, realizo una contextualización histórica del trabajo de Cicerón; la segunda será dedicada al estudio de la *libertas* republicana; en la tercera, la *virtus* nos dará cuenta de su primordial papel en el republicanismo; y, finalizaré con una breve referencia al pensamiento republicano de la Grecia clásica que tuvo un fuerte influjo en el Arpinate.

LA CRISIS DE LA ROMA TARDORREPUBLICANA

Recordábamos en la introducción de este trabajo que Cicerón (2017) definía a la república como «“cosa del pueblo”, siendo “el pueblo”, no cualquier conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino una asociación numerosa de individuos, agrupados en virtud de un derecho por todos aceptado y de una comunidad de intereses» (p. 62); no obstante, la comunidad política, base de la república, es entendida desde una concepción aristocrática del poder. Por eso las propuestas populistas que se fortalecieron en aquel tiempo, representaban un peligro para un sistema en crisis que seguía deteriorándose. Los historiadores concuerdan en que fue una época de inestabilidad política, en la que la corrupción había invadido la *civitas*. Cuando me refiero a la corrupción, hay que tomar en cuenta que lo hago en su sentido clásico y es que en la actualidad definimos a la corrupción como ese abuso por parte de particulares de la cosa pública para lograr sus propios intereses. En la Roma tardorrepública se entiende a la corrupción como la decadencia de la moral, de las costumbres, que lleva a la degeneración de la república. La corrupción, entonces, se acompañó de manipulaciones electorales, violencia propiciada por los líderes políticos.

Si conjugamos todos estos elementos, parece inevitable que surgieran en este momento todo tipo de caudillos y salvadores de la patria que, con la excusa de reformar y regenerar la República, trataran de hacerse con el poder absoluto. Así, tras la breve dictadura de Sila y la posterior restauración del orden republicano, se produjo la definitiva toma del poder

por parte de Julio César [...] se puede, en definitiva, afirmar que con Julio César quedan sentadas las bases de una institución que se prolongaría durante cuatro siglos y que se conoce como el «régimen del principado» o, más vulgarmente, como el Imperio Romano (Ruiz, 2006, pp. 105-106).

En este contexto de decadencia de la Roma heroica y virtuosa, Cicerón produjo sus más importantes obras donde estudia los conceptos fundamentales de la política, como el derecho natural y el equilibrio de poderes. Sin duda, estaba convencido de la bondad del sistema político romano porque, pese a que su familia era desconocida en los círculos de poder, ese sistema «le había permitido ascender al más alto honor» (Núñez, 2017, p. 10). Según el propio Cicerón, (1999), *La República* fue escrita en la época en que el Estado estaba en sus manos, aunque Núñez (2017) anota que esto sería contradictorio con su propia correspondencia pues entre los años 55 y 51 a. C. en los que la escribió, su época de mayor influencia había pasado. En todo caso, el Arpinate muestra una especie de nostalgia por la república romana y, en especial, por el tiempo en el que fue cónsul, cuando creyó haber logrado la *concordia ordinum*⁷.

La historiadora británica Mary Beard (2017) denomina «el mejor momento de Cicerón» al año 63 a. C. «las cosas nunca volvieron a irle tan bien a Cicerón. Su carrera terminó veinte años después con un fracaso» (p. 26). Fracaso que, en ese mismo año, el 63, se empezaba a gestar ya que Julio César daba sus primeros pasos políticos en

7. Estas palabras del Arpinate (2017) hablan por sí mismas: «nuestra generación, en cambio, tras haber recibido una república comparable a una pintura extraordinaria pero ya desvaída por el paso del tiempo, no solo no se preocupó por restaurar los colores originales que tuvo, sino que ni siquiera se cuidó de conservar, al menos, el dibujo y los trazos de su entorno [...] por causa de nuestros vicios y no por alguna desgracia fortuita, conservamos la república en teoría, en la realidad ya hace tiempo que la hemos perdido» (p. 165).

Roma al ser nombrado vitaliciamente con la magistratura religiosa suprema: pontífice máximo (Buenacasa, 2017). Beard tiene razón al considerarlo su mejor momento, pero se deben entender sus expresiones en relación con el propio Arpinate y no con la República romana; como anoté antes, más bien era una época convulsa en la que la exclusión de miles de personas de la comunidad política exigía sino revoluciones sí reformas que la permitieran subsistir.

El «pueblo» era un órgano mucho más grande y amorfo que el Senado, formado, en términos políticos, por todos los ciudadanos romanos varones. Las mujeres no tenían derecho político formal. En el año 63 a. C. había en torno a un millón de hombres dispersos en la capital y en toda Italia, e incluso más lejos. En la práctica, normalmente estaba compuesto por los pocos miles o centenares que, por un determinado motivo, decidían acudir a la ciudad de Roma para elecciones, votaciones o reuniones. Una de las grandes polémicas sobre la historia de Roma, incluso en el mundo antiguo, ha sido siempre la de determinar hasta qué punto podía influir el pueblo. Dos cosas son ciertas: en este período, solo el pueblo podía elegir a los cargos políticos del Estado romano, e independientemente de lo azul que fuera su sangre, solo podías ostentar un cargo, como el de cónsul, si el pueblo romano te elegía (Beard, 2017, p. 37).

Este estado de cosas es el que explica que, durante el ejercicio de su consulado en 63 a. C., se dé la famosa *Conjuración de Catilina*⁸, un supuesto golpe de Estado, un

8. De *Catilinae coniuratione* o *La conjuración de Catilina* constituye la primera monografía histórica de la literatura latina y también la primera obra del historiador y político latino Cayo Salustio (86-34 a. C.). Siguiendo una estructura narrativa dividida en 61 capítulos, la obra narra la conjura que intentó realizar Catilina en el año 63 a. C. con el fin de instaurar una dictadura en Roma.

enfrentamiento más que de hombres, de ideologías políticas y ambición. Lucio Sergio Catilina (108 a. C. - 62 a. C.), fue un destacado político romano, perteneciente a la facción de los populares; ha pasado a la historia por ser el protagonista precisamente de la llamada conjuración de Catilina, una conspiración que, según las acusaciones formuladas por Cicerón, habría consistido en destruir la república romana.

Los comienzos de la carrera política de Catilina se caracterizaron por sus éxitos, aunque no llegó a ocupar los más altos cargos. Su ambición política le llevó prácticamente a la ruina financiera por las costosas campañas políticas anuales, en el 64 y 63 a. C., que llevó a cabo para ser elegido a uno de los dos consulados, el cargo más poderoso de la ciudad. A esta situación se suma que su honra también se vio mancillada al involucrarse en el asesinato de su esposa y de su propio hijo, así como por las acusaciones de llevar una vida sexual disoluta. En estas circunstancias, la única salida parecía la revolución. Así, Catilina, con la conocida estrategia populista, buscó el apoyo de los sectores más pobres de la ciudad prometiéndoles la condonación de deudas y, junto con otros personajes de la clase alta en igual situación financiera, amenazaron con incendiar la *ciudad*, no se sabe si en sentido figurado o literal, y con eliminar a las autoridades políticas, entre ellas, claro está, estaba Cicerón, que había sido elegido cónsul⁹. Estas amenazantes circunstancias, motivaron que el Arpinate convoque al Senado con el fin de denunciar formalmente a Catilina y pedir a este mismo órgano que le dé poderes extraordinarios para asegurarse que no tenga éxito en su cometido. Los dos discursos pronunciados por Cicerón en

9. La narración detallada de esta historia se la puede ver en Mary Beard, 2017, pp. 26-30.

contra de la conjura de Catilina son celebres precisamente porque mostraba su preocupación por mantener el *statu quo* y defender su idealizada, ya en ese punto, república romana. Su éxito se traduciría en la huida de Roma de Catilina y en su posterior muerte y para Cicerón su victoria significó que sus partidarios le apoden con el título más espléndido de la época, el de *pater patriae*, padre de la patria.

En su conjuración, merece que se destaque el uso retórico por parte del Arpinate de la religión para conmover tanto al Senado como al pueblo romano. Pina Polo (2002), luego de examinar los discursos del orador latino, llega a la conclusión de que las referencias a la religión y a los dioses como sustento de sus tesis se incrementan en los discursos contra Catilina. Pertenecer a un colegio sacerdotal en aquella época fortalecía la dignitas y auctoritas como miembro de la élite social y política, por eso es que sus referencias a la religión daban más peso a sus argumentos¹⁰. El uso de la religión por su influencia en el comportamiento de la comunidad también es anotado por Ortega y Gasset al analizar la obra del Arpinate:

Cuando el hombre cree en algo, cuando algo le es incuestionable realidad se hace religioso de ello. *Religio* no viene, como suele decirse, de *religare*, de estar atado el hombre a Dios. Como tantas veces, es el adjetivo quien nos conserva la significación original del sustantivo, y *religiosus* quería decir «escrupuloso»; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de religión es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse. Frente a

10. Sería ya en los últimos años de su vida en que formalmente pertenecería al colegio sacerdotal de los augures, aunque ha sido motivo de debate si es que su grado de devoción por los dioses del panteón romano era real o interesado (Pina Polo, 2002, p. 57).

re-lego está *nec-lego*; *religente* (*religiosus*) se opone a *negligente*. Los auspicios representan para Cicerón la creencia firme y común sobre el universo que hizo posibles las centurias de gran concordia humana. Por eso eran el fundamento primero de aquel Estado (Ortega y Gasset, 1960, p. 104).

En el caso específico de la conjuración de Catilina, las apelaciones a los sentimientos religiosos fueron más evidentes en sus discursos frente al pueblo y no tanto frente al Senado, lo que evidenciaría el uso retórico de los mismos; el pueblo, con menos formación, para el entendimiento del Arpinate, menos racional, se dejaría influir más fácilmente por las emociones que por los argumentos racionales. Ante el Senado, en cambio, acusó a Catilina de querer «destruir los templos de los dioses inmortales en la Urbs» (Pina Polo, 2002, p. 60). Darle la razón a Cicerón significaba, entonces salvar la patria *communis*.

La experiencia de la conjuración de Catilina, como he mencionado, fue su triunfo como político, orador y jurista y por eso se lo considera su mejor momento. Más allá de sus legítimas preocupaciones porque Catilina esté atentando contra los dioses romanos, lo que sí es indudable es su preocupación por las instituciones republicanas; lamentablemente, esa cegada preocupación le impedía considerar que, tras las promesas populistas del enjuiciado, estaban demandas sociales legítimas.

Es evidente que Cicerón estaba lejos de ser un político sin ideología. Por el contrario, representaba a aquellos que no veían o no querían ver que existían importantes problemas sociales y políticos, y en todo caso no se sentían concernidos por su solución. Su meta era el mantenimiento a ultranza del orden establecido tradicionalmente, sobre la base de

un mos maiorum¹¹ moldeable según las circunstancias. Fue esa miopía política la que contribuyó poderosamente a la disolución final del régimen que ese grupo defendía, mientras que aquellos que abogaban por algún tipo de reformas, englobados en el término populares, eran conscientes de la necesidad de realizar cambios concretos para que el sistema basado en las tradicionales diferencias sociales se mantuviera incólume (Pina Polo, 1994, p. 76).

Cuando se hace referencia a Catilina como *popular* o a quienes exigían reformas como *populares* es porque la concepción republicana de Cicerón se fundamenta, y esto es esencial en su tradición, en que la comunidad política que integra la República se integra por personas que están llamadas a gobernar y personas de quienes se debe tener cuidado que lo hagan, por eso me refería antes a su concepción republicana aristocrática. Y es que fue precisamente Cicerón quien diferenció entre los hombres de bien, *optimates*, que respetaban el orden establecido, las instituciones republicanas, las leyes; y, los *populares* que en cambio la ponían en peligro al usar la demagogia para azuzar al pueblo en busca de reformas o, en el peor de los casos, la revolución.

Hubo siempre en esta ciudad dos clases de hombres entre quienes aspiraron a ocuparse de la política y a actuar en ella

11. La locución latina mos maiorum o su equivalente en plural, mores maiorum se traduce como «la costumbre de los ancestros». De allí se entiende por mos maiorum a un conjunto de reglas y de preceptos que el ciudadano romano apegado a la tradición debía respetar. Las mores eran, de hecho, la reglas de la comunidad romana arcaica, las costumbres y usanzas que hacían del romano un cives si las seguía con respeto, siendo esta la mayor herencia dejada por los progenitores y a transmitir a los descendientes. En su totalidad eran también símbolo de integridad moral y del orgullo de ser ciudadano romano y por eso, a menudo se contraponían a las costumbres helenizantes y a las corrientes de pensamiento asiáticas.

de manera distinguida; de éstos, unos pretendieron ser y que se les considerara «populares», los otros «optimates». Los que pretendían que sus acciones y palabras fueran gratas a la multitud eran considerados populares; optimates, en cambio, los que se conducían en tal forma que sus decisiones recibían la aprobación de los mejores. ¿Quiénes son pues esos mejores? Si preguntas por su número, infinitos [...] son los primeros a la hora de adoptar decisiones públicas, los que secundan el modo de pensar de éstos, los hombres de las clases superiores, los que tienen acceso a la curia [...] todos los que no son criminales ni malvados por naturaleza ni desenfrenados ni están acuciados por dificultades domésticas (Cicerón, 1994, pp. 349-350).

Es evidente por las palabras del propio Arpinate que los optimates debían gobernar Roma pues eran las personas mejor formadas, quienes tenían *dignitas* y *auctoritas*; su cultura y preparación les volvía «hombres de bien» pues, además, al no tener obligaciones menos dignas como las domésticas pueden pensar en el bien común; mientras que los «otros», los populares se dejaban llevar por sus ambiciones personales. Con estas ideas y contextualización histórica, entonces, es posible avanzar en esta investigación; ahora abordaremos cómo se relaciona el concepto de república con la *libertas* republicana y la *virtus* cívica.

LA LIBERTAS REPUBLICANA

Como he venido sosteniendo en este trabajo, el republicanismo italiano del Renacimiento, así como el desarrollado en Francia o Inglaterra se inspiró en la concepción de la libertad del republicanismo romano. Por eso es importante, para entender al republicanismo en tanto doctrina o teoría política, la concepción filosófica de la libertad en Cicerón que desarrolló especialmente en su obra *La República*. En esta magnífica obra, la *libertas* se da cuando la vida de los ciudadanos no tiene dueño, no tiene un amo. Asimismo, la *libertas* republicana requiere la participación popular en el gobierno -lo que no debe confundirse con la participación de los *populares*, como tuvimos oportunidad de revisar-. Participación para deliberar en torno al bien común. Esto daría la idea de que podría haber una contradicción con esa idea elitista del poder que muestra nuestro autor cuando divide al pueblo entre los *optimates* y los *populares*; sin embargo, no podemos llevarnos a engaño, pues el republicanismo ciceroniano otorga un poder al pueblo, pero limitado, como veremos enseguida.

Sin embargo, en las monarquías todos los demás ciudadanos están excesivamente excluidos de la participación jurídica y política; en el gobierno de los aristócratas, la gente apenas si puede tomar parte de la libertad, al estar privada de toda capacidad de decisión en los asuntos públicos, así como de todo poder; y, cuando todas las cosas son llevadas directamente por el pueblo, aunque sea justo y moderado, no obstante esa misma igualdad resulta injusta, por carecer de grados de dignidad (Cicerón, 2017, p. 64).

Es evidente, entonces, la apuesta por el equilibrio político del Arpinate para la república; por este motivo, le hace decir a su referente político, Escipio, en *La República* que la libertad solamente es posible cuando el pueblo, *populus*, tiene el poder supremo, pues la libertad republicana no es tal, a menos que el pueblo tenga los mismos derechos; no obstante, el Arpinate, como revisamos líneas arriba, no favorecía una igualdad general, de hecho, él criticaba la democracia ateniense por ser excesiva, porque pasaba por alto las apropiadas distinciones de rango que, en últimas, perjudicaban al mismo pueblo (Sellers, 1998). Por este motivo hace falta mirar los matices en su pensamiento para comprender, además, que Cicerón, no solamente fue un filósofo político preocupado por el deber ser de la *civitas*, sino que, como pudimos ver en el caso de la conjuración de Catilina, fue un político sagaz, orador de profundo conocimiento y, por qué no decirlo, con intereses propios. Así, al ser conocedor de que históricamente los sistemas de gobierno se degeneraban, ya que no solo lo estaba viviendo él, sino que leyendo al griego Polibio, sabía que lo mejor era apostar, defender una constitución mixta de gobierno que limite el poder del pueblo. Sobre este tema me ocuparé brevemente en la tercera parte de este capítulo; por ahora dejemos que hable el propio Arpinate (2017):

pero, incluso preferible a la propia monarquía ha de ser un régimen que consistiera en una combinación bien equilibrada de los tres modelos fundamentales del Estado. Para mi gusto, en ese Estado debe haber cierta supremacía del elemento regio y que otro tanto sea concedido al prestigio y autoridad de los más eminentes; y que ciertos asuntos, por fin, se reserven al criterio y voluntad de la multitud. Esta constitución goza, en primer lugar, de una cierta gran igual-

dad; [...] en segundo lugar, de estabilidad [...] no hay causa de revolución allí donde cada uno esté firmemente colocado en su lugar y no tenga debajo dónde precipitarse y caer (p. 83)¹².

Aunque el Arpinate, afirme que, de los tres modelos tradicionalmente existentes de organización política del Estado en la historia de la humanidad: monarquía, aristocracia y democracia, sería preferible un régimen monárquico; una significativa diferencia con este último sistema en una república es, como hemos venido diciendo, el que nadie está por encima de la ley, nadie es capaz de modificar las normas a su antojo y de ser arbitrario, en esto radica la *libertas* republicana.

Te concedo que eso es indignante -enseguida veré qué calificación merece-, pero es preciso que tú me concedas que es mucho más indignante que en una ciudad que está regida por leyes alguien se aparte de las leyes. Porque ellas son el vínculo de esta dignidad de que gozamos en la república, ellas el fundamento de la libertad, ellas la fuente de la justicia; el alma, el espíritu, la sabiduría y el pensamiento de la ciudad radican en las leyes. Lo mismo que nuestros cuerpos sin la inteligencia así, la ciudad sin la ley no puede servirse de sus elementos, que son como sus nervios, su sangre y sus miembros. Servidores de las leyes son los magistrados, intérpretes de las leyes los jueces; todos, en fin, somos siervos de las leyes para poder ser libres (Cicerón, 1995, p. 252).

12. Según destaca Sellers (1998), el propósito de los Magistrados, el Senado y la Asamblea Popular fue gobernar a los ciudadanos como la mente gobierna el cuerpo, en busca de la razón y no como un amo gobierna a sus esclavos, actuar como un amo sobre el pueblo, que es capaz de gobernarse a sí mismo sería injusto (*iniusta*), y violaría el significado de la *res publica*, que es el vínculo de la justicia (*vinculum iuris*) y el servicio al pueblo.

Por lo tanto, esta *libertas* republicana se diferencia, asimismo, de la libertad natural de los *hombres*, y tiene un claro objetivo político, proteger a sus posesiones o propiedades: «porque, aunque la guía de la naturaleza permitió que los hombres se unieran en comunidades, era con la esperanza de salvaguardar sus posesiones que buscaban la protección de las ciudades» (Cicerón, 2009, p. 249).

El pensamiento teórico filosófico de Cicerón, hay que tomarlo en cuenta, no se fundamenta sino en la historia de la propia Roma; no es que el Arpinate proponga una ficción política o jurídica a partir de la cual se construiría la comunidad política y su libertad, sino que la Roma heroica que tanto quería proteger pero que en realidad ya estaba en franca decadencia, solo pudo ser posible, siglos antes, gracias a que pudieron vencer a los tiranos o monarcas¹³. Por otro lado, las palabras de *La República* que acabo de citar también provocan una pregunta obvia: ¿de qué libertad hablamos si es que esta se ve limitada por las leyes? Esta pregunta completamente pertinente se da cuando entendemos a la libertad desde la teoría liberal que la concibe como el no sufrir interferencias no solamente de los otros miembros de la sociedad, sino del propio Estado. Es usual que, en los debates parlamentarios, desde la Modernidad hasta la actualidad, siempre se sostenga por parte de los liberales que cualquier intromisión de la ley atenta contra la libertad individual. Así, un impuesto, por ejemplo, sería una transgresión a la libertad.

13. En la *Conjuración de Catilina*, el historiador latino Gayo Salustio (2014), sostuvo que solo luego de romper el yugo de los tiranos, Roma realmente alcanzó su famosa grandeza: «Pero por aquel tiempo comenzó cada cual a darse más a valer y a lucir más en público sus facultades. Pues para los reyes los buenos son más sospechosos que los malos y el mérito ajeno les resulta siempre temible. Pero es increíble cuando se cuenta cuánto creció la ciudad en poco tiempo, una vez alcanzada la libertad: tan gran deseo de gloria la había invadido» (p. 79).

Para la tradición republicana no es así y esta es una gran diferencia con el liberalismo y la puede acercar al comunitarismo. Viroli (2014) recuerda que los escritores republicanos clásicos nunca afirmaron que la verdadera libertad política consistiese en la ausencia de interferencia pues, más bien, las limitaciones o restricciones que impone la ley son la condición de posibilidad de la libertad republicana, por eso el propio Arpinate dice al final de la cita, «somos siervos de las leyes para poder ser libres», lo que, además, es confirmado por Salustio (2006), cuando en su *Fragmentos de las Historias*, recuerda el discurso del popular Emilio Lépidio¹⁴, que proclamó «*Nam quid a Pyrrho, Hannibale, Philippoque et Antiocho defensum est aliud quam libertas, et suae cuique sedes, ne cui nisi legibus pareremus?*» (Vives, 2012, p. 288), «¿qué defendieron vuestros mayores contra Pirro, contra Aníbal, contra Filipo o Antíoco sino nuestra libertad, nuestro hogar y nuestro derecho a no obedecer a nadie en particular sino a las leyes?» (p. 66).

La posición teórica de Cicerón (2017) es clara, empero, al momento en el que se traduce a la acción política concreta prefiere un sistema sino monárquico lo más parecido, pues se basa en la *dignitas* que ciertos miembros de la comunidad tienen, que los hace más valiosos o virtuosos aunque una multitud se oponga; «en una situación de desavenencia civil, dado que la calidad de los ciudadanos tiene más valor que su número, por elevado que sea éste, pienso que se debería proceder a ponderarlos en lugar de a contarlos» (p. 171). Esta característica de la concepción

14. Marco Emilio Lépidio (120 a. C. – 77 a. C.) fue un militar y político romano que ocupó el consulado en el año 78 a. C., se le considera entre los populares porque durante su mandato aprobó varias resoluciones populistas; por ejemplo, cuando Sila murió en la primera parte de su consulado, aprovechó para abolir leyes y socavar la constitución aristocrática.

ciceroniana, de temer y rechazar un pueblo empoderado o con posibilidad de imponerse a las minorías -entiéndase *optimates*- será un rasgo que compartirá con otras teorías políticas como el conservadurismo e, incluso, el liberalismo. La regulación del sufragio es una muestra de su desconfianza.

Cien años antes de esta época, es decir el II a. C., se instauró que el derecho al voto de los ciudadanos romanos sea por escrito y en secreto, pues el voto solía ser ejercido a viva voz. El Arpinate (2017), que veía el voto en esas condiciones como peligroso para la autoridad de los aristócratas, al no poder eliminarlo, pues podría verse como un atentado contra el poder del pueblo, sostuvo que en aras de proteger el buen orden:

que tenga el pueblo su tablilla [en la que se escribía el voto] como si de un garante de su libertad se tratara, con la condición de que la muestre a uno de los ciudadanos mejores y más respetables; y que se la ofrezca voluntariamente, de tal forma que la libertad consista precisamente en esto, en que se le dé al pueblo la potestad de sentirse honradamente agradecido a las personas de bien (p. 286).

De esta curiosa forma, Cicerón garantizaba, según él, la libertad del pueblo al tiempo de cuidar la estabilidad de la aristocracia; se trataba de las formas, no del fondo. Mantenía, al voto como la esencia y mejor defensa de la libertad (*vindex libertatis*), pero regulado de tal forma que la irracionalidad o pasiones del pueblo estarían controladas por los *optimates*, los mejores y más sabios ciudadanos. Esta idea muestra que los intereses de unos y otros se encontraban en constante conflicto; una decisión la deman-

daba el pueblo, mientras que era posible que sea otra la más adecuada para el bien y felicidad de la comunidad política en su conjunto.

¿Significa esto que la República romana se basaba en la discordia social permanente? No, todo lo contrario, la Ciudad Eterna vivió su gloria gracias al consenso, lo que no quiere decir unanimidad de opiniones. Ciertamente las luchas políticas no fueron consideradas como acontecimientos negativos o patologías sociales, más bien, mediante esas luchas se fortalecía la comunidad y el Estado romano. Parece contradictorio, pero no lo es, las divergencias de opinión se daban en ciertas cuestiones mientras que otras cuestiones generaban consenso general. Esto se puede entender si entendemos a las opiniones organizadas de manera piramidal, en donde su base es firme, consensuada y basada en la concordia, en tanto que, los pisos superiores producen disensiones sociales que eran el supuesto del perfeccionamiento de la República. Esta tesis, que muestra el fuerte influjo de Aristóteles, era la que aplicaba el Arpinate a la crisis que estaba viviendo la Roma tardorrepública pues Cicerón no era un «beato de la paz interior» que quería una vida pública llena de «dulzores y ternezas» (Ortega y Gasset, 1960, p. 92) sino que veía que las disensiones se daban ya no en las opiniones más superficiales sino en la base de esa pirámide de opiniones, poniendo en riesgo la existencia del cuerpo social. La discordia amenazaba a la sociedad¹⁵. Los popu-

15. Ortega y Gasset (1960) al analizar la obra de Cicerón, sostiene al respecto: «[en situaciones en las que las disensiones no son radicales] el ciudadano combate con fervor y, en el fondo, con alborozo. Mientras lucha con el contrario no ve en él un total enemigo, sino que bajo la hostilidad sigue sintiéndose su amigo: Benevolentium concertatio, non lis inimicorum. La razón de ello es clara. Sobre ambos contendientes perduran, con plena vigencia, ciertas circunstancias comunes a que suelen poder recurrir. Son dogmas sobre

listas habían radicalizado la disensión social por medio de la manipulación de las emociones del pueblo; en sus *Disputaciones tusculanas*, a esas pasiones las llama *perturbaciones* que, de alguna forma, también tienen que ver con la virtud pública, como veremos enseguida.

el universo y la vida, normas morales, principios de derecho, prescripciones que regulan incluso la forma de la guerra. Tienen, pues, la impresión de que combaten dentro de un mismo mundo que los rodea y sostiene y ampara igualmente. Mientras ellos batallan ven que el Estado sigue existiendo en su derredor. Mas cuando la disensión es radical todo eso queda aniquilado. Nada es común entre los contendientes. El estado queda destruido y con él toda vigencia de ideas, de normas, de estructuras en que apoyarse» (p. 95).

LA VIRTUS CÍVICA

Cuando se estudia la tradición republicana es imprescindible referirse al concepto de virtud cívica que Cicerón denominó *virtus*; luego, en la tradición republicana italiana se la llama *virtù*, como veremos al estudiar a Maquiavelo; *civic virtue* o *public-spiritedness* (vocación cívica o vocación pública) es el nombre en la tradición anglosajona. En pocas palabras, la virtud cívica es una predisposición del ciudadano a servir a la república en aras del bien común, es decir, un compromiso de todos los ciudadanos por la comunidad política, esto se traduce en la práctica, entre otras cosas, en el respeto a la ley, que además es la condición de posibilidad de la *libertas* pues evita la *servitudo*¹⁶, «la virtud cívica denota el espectro de capacidades que cada uno de nosotros debe poseer como ciudadano: las capacidades que nos permiten por voluntad propia servir al bien común» (Skinner, 2013, p. 106). Es indudable que, en este concepto, existe la influencia de Aristóteles y su visión virtuosa del hombre que, en el campo político, se plasmó en La Política; influjo que Cicerón no oculta y más bien destaca cuando en una especie de homenaje al griego llama La República a una de sus más famosas obras. Cuando subrayo la «visión virtuosa del hombre» es porque el significado etimológico de virtud o *virtus* es «lo propio del hombre», el Arpinate hace una matización para relacionarla con la hombría, la valentía, la fortaleza.

16. Es importante la distinción entre servidumbre y obediencia, pues mientras la primera es la ausencia de libertad, porque hay alguien que está por sobre la ley y que impone su interés arbitrariamente a los demás; la segunda, la obediencia, es el respeto a las limitaciones que impone la ley.

¿No va a ser una vergüenza temer que el dolor pueda presentarse y no soportarlo cuando se presente, que es lo que se les exige a los fuertes y es objeto de elogio cuando se verifica? A ver si va a resultar que, aunque todas las disposiciones rectas del alma reciben el nombre de virtudes, éste no es el nombre adecuado para designarlas a todas, sino que todas han tomado su nombre de la que destacaba sobre las demás. En realidad la palabra virtud deriva de *vir*; ahora bien, la característica esencial de un *vir* (hombre) es la fortaleza, cuyas funciones principales son dos: el desprecio de la muerte y el desprecio del dolor, de manera que debemos ponerlos en práctica si queremos estar en posesión de la virtud, o, mejor dicho, si queremos ser hombres, puesto que la virtud ha tomado su nombre de *viris* (hombres) (Cicerón, 2005, p. 241).

Para el Arpinate (2017), la naturaleza misma había instalado en los *hombres* un innato amor por la virtud y el bien común, pero, al mismo tiempo, ellos pueden desarrollar lo contrario a la virtud, la corrupción, pues la raza humana comparte también vicios y deseos que pueden oscurecer el sentido común. La corrupción, como revisamos antes, fue una de las causantes de la decadencia de la república romana pues, en ese sentido clásico, se evidenciaba en la degeneración de los valores morales. Vemos entonces que la *virtus*, promovía la *libertas* porque hacía a los seres humanos respetar la ley e impedía que se dejen llevar por las pasiones. Si no se desarrollaba este rasgo innato entonces perderíamos libertad porque nos perderíamos a nosotros mismos al ser esclavos de nuestros deseos y placeres irracionales.

Poseer la virtud no es suficiente, como el conocer una técnica, sino se ejerce ésta; es más, en el caso de una técnica, aun cuando no la practiques, te queda al menos su conoci-

miento teórico; la virtud radica por completo en el ejercicio de sí misma. Y el ejercicio más importante de la virtud consiste en el gobierno de la ciudad y en conseguir la perfección real, no teórica, en esos mismos aspectos que éstos proclaman en sus aulas (Cicerón, 2017, p. 37).

La falta de virtud y el reino de la corrupción llevan así a la incapacidad para preocuparse por el bien común y la república. Los *optimates*, los mejores, tenían una responsabilidad muy grande en este sentido, pues debían promover por medio de las leyes el desarrollo de la virtud, por eso la importancia de la sabiduría de los gobernantes para mostrar que la protección del bien común era la protección de su libertad, «una sabiduría, una justa ambición y una liberalidad que no son otra cosa que facetas de aquella virtud, que los escritores políticos republicanos llamaron virtud cívica: es decir, la virtud de quien quiere y sabe vivir como ciudadano» (Viroli, 2014, p. 55).

No obstante, el desarrollo de la *virtus* no implica, ni mucho menos, ser ajeno a las *pasiones* o emociones; de hecho, la *virtus* se basa en la *caridad laica* o *caridad civil*, mencionada al inicio de esta investigación, que permite *sentir* que las vulneraciones o amenazas a la libertad de cualquier miembro de la comunidad política son una vulneración a uno mismo; es decir, el Arpinate aboga porque sean unas pasiones determinadas las que caractericen al ciudadano y no otras, por ejemplo, la compasión, que más bien lleva a la pena pero no a la acción. La caridad se manifiesta tanto a la república *-caritas republicae-* como hacia los ciudadanos *-caritas civium-* y es lo que Viroli llama el amor por la patria.

Trascender el puro racionalismo en la política, del que se lo acusa, por ejemplo, a las teorías habermasianas, rawl-

sianas o, yendo más lejos aún en el tiempo, kantianas, y rescatar la utilidad de acudir a las emociones para fomentar el sentido patriótico de los miembros de la comunidad política es parte de lo que propone el republicanismo cuando miramos su recorrido histórico desde la época de Cicerón. De hecho, desde la segunda mitad del siglo XX, los estudios en diversos campos del conocimiento muestran la relación inevitable entre el comportamiento moral de los seres humanos y sus emociones (Evans, 2003)¹⁷. Durante mucho tiempo, por influencia de la Ilustración se pretendía disminuir la trascendencia de las emociones, las pasiones, en los seres humanos, se las tachaba de pura irracionalidad que nos acercaba más a los animales que a los dioses¹⁸; la realidad ha demostrado lo contrario, no solamente, la influencia de las emociones es inevitable sino, además, es necesaria en la resolución de los problemas no solo cotidianos sino también los de relevancia política¹⁹. Hablamos de las emociones mejor consideradas como el afecto, el amor, la compasión y también las más despreciadas como la rabia, la envidia, vale la pena recordar que Bertrand Russell (2003) fue más lejos y sostuvo que «la envidia es la base de la democracia» (p. 48), y que puede ayudarnos a construir una sociedad más justa.

17. Por supuesto no se puede olvidar que filósofos o pensadores como Adam Smith y Spinoza estudiaron ya en la Modernidad la importancia de considerar a las emociones como la condición de posibilidad para la acción. En el caso de Adam Smith ligó las emociones a la moralidad, pues pensó que algunas emociones fueron diseñadas específicamente con el propósito de ayudarnos a un comportamiento moral, por eso se refiere a estas emociones como «sentimientos morales». Spinoza, por su parte, sostuvo en su Ética que el conocimiento del bien y del mal, si no se convierte en un afecto, no sirve para la acción.

18. Por Kant se tiene la idea de que los actos pierden su valor moral cuando se inspiran en la emoción. De acuerdo a su teoría de la ley moral, cuando decidimos que un curso de acción es moralmente superior, lo hacemos aplicando un grupo de reglas generales a una situación particular. Leibniz llegó a proponer una máquina que aplicaría las reglas por la persona, tomando todas las decisiones automáticamente y removiendo toda incertidumbre de nuestra vida moral.

19. Para un estudio más profundo de este tema puede consultarse Victoria Camps (2011).

Si volvemos la vista al Arpinate, respecto a la relación razón-pasiones (siendo más precisos deberíamos decir cognición-emociones), apreciamos la influencia que tuvo en él la filosofía griega, cuando en su *Disputaciones tusculanas*, una de sus obras más filosóficas, escrito alrededor del 45 a. C., reflexiona respecto a «los miedos, los deseos de placeres y los raptos de ira»:

Se trata poco más o menos de lo que los griegos llaman páthê. Yo podría haberlas llamado «enfermedades» [...] los griegos denominan a todas estas afecciones del tipo de la compasión, la envidia, la exaltación y la alegría «enfermedades», movimientos del alma que no obedecen a la razón; nosotros, por el contrario, podríamos denominar a esos mismos movimientos de un alma agitada con el nombre, apropiado en mi opinión, de perturbaciones [...] No es menor la agudeza que les llevó a llamar *amentia* (ausencia de razón) y *dementia* (perdida de razón) a la afección del alma privada de la luz de la razón. Esto nos debe llevar a comprender que quienes impusieron esos nombres sostenían la misma opinión que los estoicos tomaron de Sócrates y conservaron fielmente, es decir, que todos los ignorantes no están sanos. De hecho el alma que está dominada por alguna enfermedad [...] no está más sana que el cuerpo que está dominado por la enfermedad. De ello se sigue que la sabiduría es la salud del alma, mientras que la ignorancia es, por decirlo así, una falta de salud, es decir, una locura (*insania*) o una demencia (*dementia*); (Cicerón, 2005, pp. 267-268).

Aunque podría parecer que Cicerón (2005) simplemente desprecia o teme a lo que él llama perturbaciones del alma, para él debe existir un equilibrio; ciertamente consideraba que el único camino a la felicidad es la sabiduría, los ciudadanos no han de ser insensibles al dolor, pero tampoco éste debe perturbar su juicio:

Es evidente que nosotros no hemos nacido de una piedra, sino que hay innato en nuestras almas algo tierno y delicado que es sacudido por la aflicción como si de una tempestad se tratara. Y no yerra el famoso Crántor, que fue uno de los miembros más ilustres de nuestra Academia, cuando dice: «No estoy en absoluto de acuerdo con quienes elogian con tanto empeño yo no sé qué extraña forma de insensibilidad, que ni puede ni debe existir. Yo no deseo estar enfermo, «pero si llegara a estarlo», dice, «quisiera conservar la sensibilidad, ya se me seccione o se me ampute algún miembro del cuerpo. Porque esta insensibilidad al dolor no se obtiene sino pagando un precio muy alto: el embrutecimiento del alma y la parálisis del cuerpo» (p. 271).

No sentir dolor llevaría a los hombres al embrutecimiento del alma y a paralizar el cuerpo, afirma el Arpinate, lo que nos muestra que coincide con otros filósofos en que las emociones promueven la acción. En ese sentido, en esta misma obra compuesta por cinco libros, no obstante, advierte el peligro de que *ciertas* emociones, por ser puramente pasivas, conduzcan a la inacción. Específicamente en el libro IV, al tratar de la compasión cuestiona que los seres humanos solamente nos veamos constreñidos a actuar cuando sentimos dolor «¿cómo va a ser mejor compadecerse que procurar ayuda, si la puedes procurar? ¿Es que no podemos ser generosos sin sentir compasión?» (Cicerón, 2005, p. 365).

Este complejo equilibrio, sostengo en esta investigación, es lo que distinguiría y así diferenciaría al patriotismo republicano del nacionalismo. El amor a la patria es la pasión más importante, sostiene Viroli (2014) porque fortalece la virtud cívica; pero este amor por la patria es peculiar, se trata de un amor *racional* porque convive con la justicia y la razón, es un amor, además, *caritativo* dirigido tanto a la república como hacia los demás miem-

bros de la comunidad política, que se construye a partir de lo que la comunidad comparte: su historia, sus leyes, sus instituciones, su libertad. Vale una aclaración sobre la emoción del amor, que podría resultar algo extraña en una investigación de filosofía política.

Mucho se ha escrito sobre las fuentes o el origen de las emociones en cada individuo y, en realidad, es un tema que todavía no tiene respuestas definitivas, si es que pudiera haberlas (Prinz, 2007; Evans, 2003); en todo caso, una de las tesis más aceptada es la que sostiene que existen emociones básicas *universales*, es decir que serían innatas, naturales en el ser humano, que no responden a condicionamientos culturales y en las que la parte cognitiva del ser humano no interviene, como la tristeza, la alegría, la ira; otras emociones que, al otro extremo, serían mucho menos innatas y más relacionadas al contexto social y cultural. Entre estas dos, se hallarían las denominadas emociones altamente cognitivas *-higher cognitive emotions-* en las que hay un mayor grado de intervención de la cognición y del contexto cultural y social, entre estas últimas estaría el amor, junto a la culpa o la envidia. Este tipo de emociones son significativas porque ayudan a resolver problemas de compromiso difíciles de sostener desde la pura racionalidad; y es por eso, que es posible reforzar social y culturalmente el amor que se puede tener por la patria. Sentir amor es algo innato en los seres humanos, pero es posible motivar un amor especial por una república de ciudadanos libres, como requiere el republicanismo.

Por lo tanto, ese amor racional y caritativo por la república «da a los ciudadanos la fuerza para cumplir con sus deberes cívicos y a los gobernantes el atrevimiento para cumplir con las obligaciones, a menudo onerosas, implí-

citas en la defensa de la libertad» (Viroli, 2014, p. 120) e, insistimos, justamente por estas características es que no se puede confundir con categorías no tan nobles como el nacionalismo. El Arpinate también distingue entre patria, *patria*, y nación, *natio*, valorando más el primero que el segundo.

Gradus autem plures sunt societatis hominum. Ut enim ab illa infinita discedatur, proprior est eiusdem gentis, nationis, linguae, qua maxime homines coniunguntur; interius etiam est eiusdem esse civitatis; multa enim sunt civibus inter se communia, forum, fana, porticus, viae, leges, iura, iudicia, suffragia, consuetudines praeterea et familiaritates multisque cum multis res rationesque contractae.

Pero son muchos los grados de la sociedad de los hombres, pues para que se parta de aquella infinita, más cerca están las de la misma gente, nación, lengua, por las cuales los hombres máximamente se conjuntan: más interior, incluso, es ser de la misma ciudad. Pues muchas cosas son comunes a los ciudadanos entre sí: el foro, los templos, los pórticos, las vías, las leyes, los derechos, los tribunales, los sufragios, además, las costumbres y las relaciones familiares, y los negocios y las cuentas contrastadas por muchos con muchos. (Cicerón, 2009, pp. 24-25).

Es decir, el Arpinate reconoce que tanto la *natio* como la *patria* crean vínculos sociales, pero la segunda cohesiona de mejor manera porque se comparte no solamente la sangre sino las instituciones, las leyes, las tradiciones. En este punto, considero que, en la misma línea de Cicerón, pero recordando a la filósofa Hannah Arendt, tenemos otras razones para, no solamente preferir el vínculo creado por la patria, sino temer y rechazar los vínculos creados por el nacionalismo pues atentan contra la posibilidad misma

de una comunidad política republicana. Arendt (2006) al reflexionar en torno a Lessing²⁰, sostiene que el mundo y la gente que lo habita no son lo mismo, el mundo está en el espacio que existe entre las personas, ese espacio es la condición de posibilidad de la política, el que permite el diálogo, el debate, la discusión pública. Lamenta la filósofa alemana que en el siglo XX la mayoría de personas han perdido interés por ese espacio de diálogo, por esas diferencias y similitudes que promueven la conversación en torno a qué buscamos como comunidad, sin mundo no somos visibles para las otras personas como individuos, no podemos expresar lo que pensamos y sentimos; Occidente «desde el declive de la antigüedad ha considerado el ser libre de las tareas políticas como una de las libertades básicas, hay más y más personas que hacen uso de esta libertad y que se han retirado del mundo y de sus obligaciones dentro de él» (p. 14).

Este fenómeno, empobrecedor de la política es mucho más grave, según Arendt, cuando ideologías como el fascismo, y nosotros incluiríamos también al nacionalismo, provocan deliberadamente el desaparecimiento de ese mundo, de ese espacio entre las personas. Es usual que quienes lideran procesos nacionalistas refuerzan el vínculo social solamente entre los nacionales, entre personas que tienen un vínculo específico con un lugar determinado y con lógicas que también aplica el populismo dividen la sociedad plural entre «el pueblo», los nacionales y los «otros», tal como sucedió en el régimen nazi que la filósofa estudia específicamente.

20. Gotthold Ephraim Lessing (1729 - 1781) es considerado el escritor alemán más importante de la ilustración, quien, con sus dramas y ensayos teóricos, tuvo una influencia significativa en la evolución de la literatura alemana.

En ese proceso de hacer desaparecer el mundo, la posibilidad de diálogo, ideas como la fraternidad han resultado contraproducentes, dice Arendt. Porque esa hermandad que nace de la fraternidad se presenta por lo general en tiempos de oscuridad, «en esta forma orgánicamente desarrollada de la humanidad parece como si bajo la presión de la persecución los perseguidos se hayan juntado tanto que ha desaparecido el intersticio (que obviamente había existido entre ellos antes de la persecución), que hemos llamado mundo» (Arendt, 2006, p. 23). Pienso que esta sugerente reflexión de la alemana es pertinente al diferenciar el patriotismo republicano del nacionalismo; el primero fortalece la comunidad política, el segundo la comunidad de sangre; el primero es plural, el segundo es absoluto.

Es absoluto por una razón muy básica: su origen. Es necesario recordar que el nacionalismo como fenómeno político y social surge en el marco del romanticismo político europeo en el siglo XIX, que fue una corriente «reaccionaria» ante el liberalismo burgués técnico-económico que había deshumanizado la cultura europea, por lo que se buscaba una nueva cosmovisión en medio de esta cultura «enferma». Este movimiento en sentido político tuvo dos manifestaciones: el socialismo y el nacionalismo; el segundo se impuso especialmente en Alemania e Italia, lo que se constituiría en la semilla de los totalitarismos del siglo XX. El historiador y politólogo Florencio Hubeñak (1985) recuerda que a finales del XVIII el nacionalismo alemán sostuvo que el idioma era el alma de la nación; la lengua era la patria, lo que, por un lado, consolidó la unidad germana e italiana, al tiempo de fortalecer el patriotismo anti-francés o anti-austriaco, respectivamente. El nacionalismo fue, en definitiva, en sus orígenes una reacción frente al miedo que provocó el liberalismo; y, en

la actualidad sus manifestaciones son, me atrevo a decirlo, una reacción frente a la globalización, a las sociedades plurales²¹.

Inicié este capítulo recordando las trágicas circunstancias de la muerte de Cicerón, en un momento de su biografía, *padre de la patria romana* y, al final, despreciado e irrespetado. Y es que, la Roma republicana que él ayudó a forjar ya para los cuarenta a. C. estaba en franca decadencia, a punto de desaparecer. Julio César, que venía actuando como dictador y cónsul toda esa década también moriría dramáticamente en los llamados *idus de marzo* en el 44 a. C. lo que, sumado al asesinato del Arpinate, simbólicamente se pueden considerar como el punto de inflexión en la historia entre la República y el Imperio Romano. El Arpinate, había sido un duro crítico de Julio César por sus pretensiones anti republicanas, cuasi monárquicas,²² por estos motivos es que su reacción frente a su muerte

21. Los nacionalismos también se relacionan estrechamente con la construcción de los mitos políticos. El historiador británico Eric Hobsbawm al analizar el proceso de construcción de aquellos mitos comenta: «Los mitos nacionales constituyen otro problema en el que hay que saber distinguir entre lo que llega desde abajo y lo que se impone desde arriba. Estos mitos no surgen espontáneamente de la existencia real de la gente, son más bien algo que la gente aprende de alguien: de los libros de historiadores, de las películas; hoy en día de los que hacen televisión. En general no forman parte de la memoria histórica ni de una tradición viva, excepto en circunstancias especiales, que se dan cuando, lo que un día se convertirá en mito nacional, nace de la religión [se recuerdan los casos de Israel y Serbia] Pero incluso aquí no se trata de algo que el pueblo recuerde espontáneamente: lo recuerda solo porque hay alguien que se lo recuerda de forma constante» (Hobsbawm, 2016, pp. 41-42).

22. La trágica muerte de Julio César podía preverse porque, según cuenta Pina Polo, «en febrero del año 44 [un mes antes de su muerte], César pasó a ser, por decisión senatorial, dictador de por vida. Era un paso de un enorme significado político, puesto que quedaba institucionalizado su poder unipersonal hasta su muerte y permitía visualizar, en consecuencia, la conversión de la República en un régimen autocrático permanente. Ya no había ninguna duda sobre la voluntad de César de permanecer en el Gobierno, a pesar de que él rechazó públicamente el título de rey» (Pina Polo, 2010, pp. 235-236). Vale la pena recordar que Julio César también se enfrentaría a su yerno, el cónsul y general Pompeyo, a quien también se le considera un gran defensor de la República romana. Según cuentan los estudiosos de este personaje, no tuvo éxito en su enfrentamiento, precisamente por la falta de visión política, «al final, su respeto por el orden establecido resultó ser su talón de Aquiles [...] Pompeyo tampoco supo reaccionar ante la crisis del sistema republicano y optó por defenderlo, mientras que Julio César buscó los medios para dinamitarlo» (Buenacasa, 2017, p. 87).

fue de una alegría contenida, según cuenta Baños (2018), aunque luego en sus *Filípicas* reniegue de que se le haya querido involucrar como autor intelectual del crimen.

Pero recordad ahora de qué modo ese ingenioso hombre pretende haber demostrado mi culpabilidad: «Cuando César cayó muerto», ha dicho, «inmediatamente Bruto, levantando su puñal ensangrentado, gritó el nombre de Cicerón y lo felicitó por haber recuperado la libertad». ¿Por qué el mío antes que el de ningún otro? [...] ¿Es que no te das cuenta, tú, el más necio de todos los hombres, de que, si esto de lo que me acusas es un crimen: el haber deseado la muerte de César, lo es también incluso el haberse alegrado de ella? ¿Pues qué diferencia hay entre el que aconseja una acción y el que la aprueba? ¿Qué importa que yo desease lo que ha ocurrido o que me alegrase por ello? ¿Acaso hay alguien, con excepción de los que se felicitaban por el reinado de César, que no quisiese que se produjese la muerte de éste o que la haya reprobado? Así pues, todos somos culpables, pues toda la gente de bien, en la medida en que de ella dependió, mató a César: a unos les faltó la inteligencia necesaria, a otros el valor, a otros la ocasión, el deseo de hacerlo a ninguno (Cicerón, 2001, pp. 205-207).

En todo caso, haya participado o no en la muerte de César, lo que es seguro es que sí se alegró de ello²³, alegría que le duraría poco pues Marco Antonio acabaría controlando la situación e iniciaría una persecución a sus autores materiales e intelectuales. En estas circunstancias, Cice-

23. En una carta escrita a Ático desde Pozzuoli, fechada el 22 de abril de 44 a. C. le dice: «¡Ay, mi querido Ático! ¡Temo que el 15 de marzo no nos haya traído más que la alegría y el placer de haber satisfecho el odio y la venganza! ¡Qué noticias me vienen de Roma! ¡Qué cosas veo aquí! ¡Oh, hecho verdaderamente hermoso, pero sin efecto alguno!» (Cicerón, 1992, p. 450).

rón abandona Roma y se recluye en sus fincas de Astura, Túsculo (a propósito, en esta finca escribiría sus Disputaciones tusculanas, por eso el nombre), Puteoli y Arpino, al sur de Italia; su correspondencia da cuenta de su decepción al percatarse de que la muerte del dictador no significaba salvar a la República²⁴. Faltaría poco, sin embargo, para que a Cicerón le llegue su muerte, la que significaría también el triunfo de una forma de política que el Arpinate detestaba: el populismo que, como táctica para acceder al poder, había sido superado con la muerte de Julio César, pero no como característica de gobierno. Las palabras de la historiadora británica Mary Beard (2017) son precisas:

La espeluznante muerte de Cicerón presagiaba una revolución todavía más cruenta en el siglo I a. C., que comenzó con una forma de poder político popular, aunque no exactamente una «democracia», y terminó con un autócrata sentado en el trono y con el imperio romano bajo el gobierno de un solo hombre. Por más que Cicerón hubiese «salvado al Estado», la verdad es que el Estado en la forma que él lo conoció no duraría demasiado (p. 27).

El populismo se constituiría en el elemento necesario para el establecimiento del imperio, pues mantenían contenta a la plebe con reformas al Estado que iniciarían con Marco Antonio hasta Nerón ya iniciado el nuevo milenio; «todos aquellos que querían perpetuarse en el poder procuraron

24. En otra carta escrita a Ático, esta vez desde Lanuvio, fechada el 10 de abril de 44 a. C. le dice: «¿Piensas acaso que yo recibo noticias en Lanuvio? Sospecho que ahí te llegan todos los días noticias frescas. Las cosas están que arden. Pues cuando Macio piensa así, ¿cómo imaginas que piensan los otros? Yo me duelo de que nunca ha sucedido en ningún Estado caso igual, que no se haya recuperado la república juntamente con la libertad. Causa horror las cosas que dicen y las amenazas que profieren» (Cicerón, 1992, pp. 444-445).

hasta el final del Imperio ser generosos con el pueblo y difundir entre los pobladores de Roma una imagen heroica de sí mismos, a caballo entre el hombre y el dios» (Martín, 2017, p. 51). Cuando se estudia con algo de detalle la degeneración de la República y las características del Imperio Romano, es imposible no ver los paralelismos con el populismo, en tanto *thin-centered ideology* (Mudde & Rovira, 2017) o lógica de acción política (Vallespín & Bascuñán, 2017), desarrollada teóricamente avanzado el siglo XX: discursos simplificadores, manipulación del *pueblo* por medio de las emociones, considerar a la política como disociativa, generadora de discordia y destructora de la concordia imprescindible para la cohesión del cuerpo social.

Un ingrediente del populismo romano fue, por supuesto, distraer al pueblo con pan y circo, especialmente de circo; con Octaviano que pasó a llamarse Augusto, en el 28 a. C., por ejemplo, se celebraban 100 días festivos al año, con otros emperadores llegarían a los 190 días de ocio. Sin compromiso cívico por el bien común, tanto la virtud como la *libertas* republicana habían desaparecido²⁵. Tendrán que pasar siglos para que la tradición republicana sea recuperada, como veremos en el segundo capítulo. Pero antes, me referiré brevemente a una de las inspira-

25. De hecho, según el historiador y latinista francés Pierre Grimal (1998), la *libertas* republicana desapareció con Julio César: «No puede negarse que en la práctica César, una vez dictador, tendrá en sus manos todos los poderes, que decidirá como amo soberano todos los negocios, desde la reforma del calendario hasta las relaciones con los pueblos extranjeros, la composición de los tribunales, la sucesión de los cónsules y de los demás magistrados. No consultaba ni al senado ni a las asambleas tradicionales (los comitia centuriata, los comitia tributa). No puede negarse entonces que la libertad, si se entiende por esta palabra la participación efectiva de los ciudadanos en cualquier forma para decidir cuestiones importantes, había sido confiscada por César. De suerte que una vez más y como por obra de una fatalidad ineluctable se había instaurado una tiranía en nombre de la libertad. Un hombre se había convertido en “la ley viviente” y había nacido un régimen monárquico» (pp. 20-21).

ciones del Arpinate, la Grecia clásica que muchos siglos antes había experimentado las bondades y vicios de la democracia ateniense.

EL ARPINATE Y EL PENSAMIENTO GRIEGO

Uno de los rasgos del republicanismo es la participación de toda la comunidad política en los asuntos públicos, hemos visto que esa participación es la que garantiza la *libertas* pública, es decir el *autogobierno colectivo* no es un fin en sí mismo sino un medio para la libertad. La idea de la participación podría llevar a confusión, a pensar que la tradición republicana es la democracia ateniense con otro nombre; no obstante, recordábamos antes que Cicerón renegaba de la democracia de Atenas tachándola de excesiva, porque pasaba por alto la *dignitas* y *auctoritas* de ciertos miembros de la comunidad. En ese sentido, el republicanismo «tiene su origen no tanto en las ideas y prácticas democráticas de la Grecia clásica [...] como en el crítico más notable de la democracia griega: Aristóteles. Por otra parte, en tanto encarnación de ciertos ideales políticos, el republicanismo no tiene su modelo tanto en Atenas cuanto en su enemiga, Esparta y más aún en Roma y en Venecia» (Dahl, 2002, p. 35).

Si el republicanismo se refleja en Esparta, la democracia lo hace en la Atenas de Pericles²⁶. Aun así, la tradición que estudiamos y el pensamiento democrático griego sí comparten ciertos presupuestos. Para poder identificar cuáles son ellos, me referiré brevemente al contexto histórico político de la Atenas clásica; aunque debemos considerar

26. La historiadora Nicole Loraux (2008), al estudiar el Discurso Fúnebre de Pericles, también destaca las diferencias entre Atenas y Esparta, pero en relación con los funerales: «En uno y otro caso, los funerales reúnen a la colectividad. Pero a la apertura ateniense responde en Esparta la ley coercitiva, único cimienta eficaz de la unidad del cuerpo social. Todo está codificado en ella, todo es obligatorio, desde la presencia de los ilotas [siervos de Esparta] obligados a gemir por sus amos hasta la exteriorización impuesta del dolor» (p. 67).

la crítica que realiza Hobsbawm respecto a la creación de los mitos cuando afirma que la Grecia clásica que todos hemos estudiado es más un mito histórico moldeado, hasta cierto punto, por los historiadores y pensadores de épocas posteriores a su auge, que una realidad²⁷. Sin embargo, esta observación tiene más lógica desde el campo de la Historia y menos desde la Filosofía. Hannah Arendt (2016), al reflexionar en torno a la tradición del pensamiento político aborda esta supuesta incongruencia entre la realidad y lo que los historiadores han recogido:

Tucídides tanto como y Heródoto, fueron los descendientes de Homero y de Píndaro. Cuando ellos dictaminaban lo que debía salvarse del olvido para la posteridad porque poseía grandeza no estaban interesados en el cuidado del historiador moderno por explicar y presentar un flujo continuo de acontecimientos. Como los poetas, contaban sus historias para beneficio de la gloria humana; a este respecto la poesía y la historia todavía tienen esencialmente el mismo tema, a saber: las acciones de los hombres, que determinan sus vidas y en las cuales reside su buena o mala fortuna (p. 83).

Me atrevo a sospechar que el historiador británico pasa por alto esta diferencia entre una perspectiva puramente

27. Hobsbawm (2016) al analizar el proceso de construcción de los mitos históricos se refiere específicamente al caso de Israel y Grecia; sobre este segundo dijo: «Cuando Grecia conquistó la independencia [XIX], Atenas no era en absoluto su capital. En realidad, no había sido nunca la capital de Grecia, había sido solo una ciudad muy importante en la antigüedad clásica. Pero se la escogió como capital por quienes, como en el caso de Israel, tenían necesidad de remontarse a alguna gloria pasada, con pocas conexiones con la realidad histórica. Atenas, por otra parte, estaba habitada por un 50 por 100 de albaneses. Se convirtió en aquello que debía convertirse cuando el nuevo rey, bávaro por otra parte, la reconstruyó en un estilo arquitectónico neoclásico, de suerte que empezara a parecerse a lo que se fingía que había sido siempre: la capital de la Grecia unida. [...] En resumen, se rediseña el pasado, de forma parecida a lo que se hace en la alta costura, para vestir bien un objetivo político determinado, de tal forma que se la haga aparecer como aquello que se quiere que sea» (pp. 44-45).

histórica que debe recoger los hechos procurando ser objetivo y una visión histórica-filosófica que destaca algunos de ellos por su trascendencia en la humanidad y sus concepciones, un claro ejemplo es la narración de las circunstancias de la muerte de Cicerón contadas por Plutarco y Casio, que recordé al iniciar este trabajo. En todo caso, este no es el espacio para indagar en la veracidad de la historia de la Atenas clásica, así que las características de la tradición republicana que voy a anotar deben tomarse tanto como dato histórico y también como ideal o referente de las sociedades.

Es bien conocido que, lo que se llamaría después Grecia, inició su historia a partir del año 1100 a. C. cuando un conjunto de pueblos llamado Hélade, comenzó a ocupar el sur de la Península Balcánica y las costas occidentales de Asia Menor, así como Creta y las numerosas islas del mar Egeo. Las ciudades o *polis* griegas se caracterizaron por la toma de poder por parte de tiranos. No obstante, Atenas y Esparta se destacan entre las *polis* griegas porque fueron las únicas que evitaron la irrupción de las tiranías²⁸, en el caso de Atenas, prefirieron reformar su constitución interna para consolidar a la comunidad política. Este logro se lo atribuye a Solón, miembro de la nobleza, *arconte epónimo*²⁹ de 593 a 592 a. C. y uno de los *Siete Sabios de Grecia*, quien por primera vez amplió los poderes de los

28. Hay que considerar que, como lo comenta Ramón Ruiz (2006): «los tiranos contaron con el apoyo de la mayoría de la población [...] es unánime entre los autores consultados la valoración positiva de la figura del tirano, pues suele afirmarse que ejercieron su poder generalmente de forma moderada y que asumieron la tarea de modernizar la ciudad, dotándola de infraestructuras, y de embellecerla con la construcción de magníficos templos y edificios civiles, al tiempo que ejercieron una cierta función social [...] al proporcionar trabajo a toda una serie de artesanos, trabajadores manuales e incluso peones no cualificados que, sin duda, aliviaría no pocas situaciones extremas» (p. 24).

29. En la constitución ateniense, el *arconte epónimo* tenía a su cargo la administración civil y la jurisdicción pública.

ciudadanos más allá de los nobles atenienses -los *eupátridas*-. Por supuesto hay que considerar que cuando hablamos de ciudadanos nos referimos a una proporción muy restringida de la población ateniense.

En efecto, disfrutar de la calidad de ciudadano en la *polis* clásica era sumamente complicado por la serie de restricciones para acceder a ella, lo que significaba que tampoco podían participar en la vida política ateniense; comenzando por los esclavos que no solo no tenían derechos políticos sino ningún tipo de derecho; luego las mujeres, eran consideradas «ciudadanas a efectos solamente genealógicos», esto es su «ciudadanía era instrumental: eran las productoras de ciudadanos» (Ruiz, 2006, p. 27); entre los varones, el grupo de inmigrantes o *metecos* tampoco podían ser ciudadanos plenos aunque muchos residían en Atenas ya por varias generaciones. En definitiva, la ciudadanía abarcaba tan solo a una pequeña proporción de la población ateniense de varones adultos mayores de veinte años.

No obstante, con Solón se da ese paso fundamental para la democracia y también para tradición republicana, vale destacar que tampoco se trataba de dar el poder a la plebe que se consideraba no preparada para las labores políticas, más bien Solón era un partidario del equilibrio y de colocar el poder en el medio, evitando los abusos y ansias excesivas de los extremos, así lo confirman los versos del propio estadista ateniense:

Al pueblo di tanto honor cuanto le basta, / sin nada quitarle
de su dignidad, ni añadirle; / los que tenían la fuerza y eran
sobresalientes en riquezas, / de éstos también cuidé para

que nada vergonzoso sufrieran. / Y me mantuve firme, levantando fuerte escudo ante ambos bandos/ y no dejé ganar sin justicia a ninguno (Aristóteles, 1984, p. 75).

He destacado la figura de Solón por su importancia en la concepción del equilibrio de poderes para evitar los abusos o arbitrariedades del poder. Pero tendrán que pasar varias décadas para que se dé un ataque decisivo contra los elementos aristocrático-conservadores del Estado ateniense. Es en el año 461 a. C. cuando Pericles se erige como su máximo dirigente, «al ser elegido como primer estratega»³⁰. Las reformas o cambios constitucionales que llevó a cabo, iniciadas por Efialtés, constituyen lo que se conoce como la democracia radical. Es el mismo Pericles quien protagonizó uno de los testimonios más interesantes de la historia de la democracia ateniense: el Discurso Fúnebre³¹.

El Discurso Fúnebre de Pericles, fue pronunciado el año 431 a. C. en el cementerio del Cerámico, en Atenas, en la ceremonia religiosa de las víctimas del primer año de la guerra contra Esparta. La oportunidad fue aprovechada para que Pericles (que estaría solo dos años más al frente de la *polis*) exprese el espíritu profundo de la democracia ateniense, constituyéndose en uno de los más altos testimonios de cultura y civismo que nos haya legado la Antigüedad. El discurso no es, por cierto, transcripción fiel de

30. Como recuerda Ruiz (2006), en esta época el *primer estratega* era la magistratura más importante de Atenas.

31. De hecho, para Loraux (2008) es un punto de inflexión histórico: «Así, en el enfrentamiento entre la oración fúnebre y sus formas afines, todo nos invita a situar el discurso en un momento de ruptura entre el presente y el pasado de la ciudad ateniense, y, más precisamente, en la ruptura que el régimen democrático provocó en el sistema de los valores políticos y morales en detrimento de las individualidades y para el mayor beneficio de la colectividad» (p. 77).

lo efectivamente dicho por el político y orador ateniense sino, como anotamos previamente respecto a Tucídides, la verosímil recreación de este historiador, que lo incorporó al relato de su *Historia de la Guerra del Peloponeso* (Tucídides, 2014).

De este *Discurso* se pueden extraer los valores que presiden la vida de sus conciudadanos y que explican la grandeza alcanzada por su ciudad: la libertad y la igualdad. Y aquí encontramos un rasgo común con el republicanismo ciceroniano pues a la libertad griega se la concibe, políticamente, como la posibilidad de participar en los asuntos públicos³² y, así como en la romana, la libertad tiene su límite o restricciones establecidas en las leyes, lo que va ligado a la igualdad de todos los ciudadanos frente a la ley. Con todo, aunque estas características de la democracia ateniense tienen paralelismos con la república romana, también es cierto que la democracia radical fue muy criticada por filósofos como Platón y Aristóteles por haber permitido la tiranía de la mayoría³³.

Esta es una de las razones por las que el Arpinate criticaba a la democracia ateniense y, más bien, valoraba la constitución de Solón por su equilibrio y las reflexiones filosófico-políticas que había realizado Aristóteles y es aquí donde podemos encontrar el más grande influjo en

32. El texto referente en este tema es *Acerca de la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* de Benjamin Constant (1989).»

33. Guido Fassò (1982) sostiene que con la palabra democracia, «está claro que en Grecia significó un poder absoluto e incontrolado del pueblo (*demos*), entendido como clase, en oposición a la oligarquía, poder clasista de los “pocos” (*oligoí*), o mejor, de los ricos. Pero en los comienzos de la doctrina filosófica y política griega, “democracia” (*demokratía*) vino a significar (y a menudo los dos términos se emplean como sinónimos) “isonomía”, igualdad de las leyes para todos (de *íso*s, “igual”, y *nómos*, “ley”) y, por consiguiente, igualdad de derecho entre los ciudadanos. En concreto, igual posibilidad de ser llamado a los cargos públicos -que venían directamente asignados por sorteo- e igual posibilidad de hablar (*isegoría*), o sea, libertad de palabra» (p. 27).

el pensamiento republicano ciceroniano. Para el filósofo griego los *hombres* no se asocian meramente para vivir, sino para vivir bien, para ser felices, «y únicamente es feliz quien es capaz de perfeccionar sus propias capacidades y de realizar buenas acciones conforme a la razón y la virtud» (Ruiz, 2006, p. 63). Luego, así como en Roma, es en la *polis* en donde deben desarrollarse esas virtudes.

Por lo que toda la virtud o vicio de la ciudad, deben considerarlo aquellos que tienen cuidado de que haya buenas leyes. De lo cual se colige claramente que aquella ciudad que con verdad se ha de llamar ciudad ha de tener mucha cuenta con las cosas tocantes a la virtud, no para hablar solamente de ellas. La ley es un pacto, como dijo Licofrón el Sofista, que sale fiador de unos por los otros en las cosas justas; pero no es bastante para hacer buenos y justos a los ciudadanos (Aristóteles, 1978, p. 127).

También podemos señalar otras similitudes entre Aristóteles y Cicerón, por ejemplo, que el ser humano es un animal social y político que tiende a vivir en -y a conformar una- comunidad; que la virtud cívica se encuentra en los seres humanos buenos; y, algo muy importante, la tesis ciceroniana de que la concordia es la base de la vida en comunidad y de que la diferencia de opinión es saludable mientras no cuestione los consensos más profundos y antiguos fue desarrollada por el Estagirita en su *Ética* a *Nicomaco*, del siguiente modo:

La concordia se parece, también, a lo amistoso, y por esta razón no es igualdad de opinión, pues ésta puede darse incluso en aquellos que no se conocen entre sí. Tampoco se dice que los que tienen los mismos pensamientos sobre cualquier cosa

son unánimes [...]; en cambio, se dice que una ciudad está en concordia cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y realizan lo que es de común interés. Por tanto, los hombres son del mismo parecer en lo práctico, y dentro de esto, en aquellas materias que son de considerable importancia y pueden pertenecer a ambas partes o a todos, y éste en el caso de las ciudades, cuando todos los ciudadanos opinan que las magistraturas deben ser elegibles, o que se debe hacer una alianza guerrera con los lacedemonios, o que Pítaco debe gobernar cuando él también lo quiere. Pero cuando cada uno quiere ser el que mande, como los capitanes en Las fenicias, surge la discordia; porque la unanimidad no radica en pensar todos lo mismo, sea lo que fuere, sino en pensar lo mismo sobre la misma cosa, como cuando el pueblo y las clases selectas piensan que deben gobernar los mejores; pues de esta manera todos obtienen lo que desean (Aristóteles, 1985, p. 363).

Asimismo, Aristóteles estudiará las bondades y problemas de los sistemas de gobierno de la época; por ejemplo, critica la propuesta platónica porque excluye al pueblo de la toma de decisiones. La visión aristotélica es que los distintos regímenes con el pasar del tiempo se degeneran: la monarquía se convierte en tiranía; la aristocracia en oligarquía y la república en democracia, degeneración que lleva a que se pierda el interés por el bienestar de la comunidad. Por estos motivos y considerando toda su historia política llega a la conclusión de que el mejor régimen es el de la República (*politeia*) que consiste en una mezcla de aristocracia y democracia con la finalidad de que estén representadas todas las partes de la sociedad de forma armónica y equilibrada³⁴.

34. Nicolás Maquiavelo (2016) toma como referencia los diversos ordenamientos de la ciudad de Roma para relatar, inspirándose en Polibio, el proceso cíclico de los tipos de

Esta última idea se relaciona con una de las grandes diferencias entre la propuesta aristotélica, seguida por el Arpinate y la democracia ateniense y es la referente al papel político de las diferentes clases de ciudadanos en la *polis* griega y en la *civitas* romana. En esta última, la constituían ciudadanos de diferentes clases, la más importante para nuestro estudio: la de la aristocracia que para Cicerón eran los más sabios y mejores (este término viene del griego *aristoi* que significa los mejores y de *kratos* que significa gobierno) y la plebe, el pueblo, del que se desconfiaba por sus actuaciones erráticas o apasionadas; pero ambas juegan un papel en el diseño institucional romano, conformando como revisamos previamente un gobierno mixto de los tres grandes sistemas políticos conocidos en la época: monarquía, aristocracia y democracia. En tanto que, en Atenas, con Pericles se llega a la democracia radical y a acabar con el equilibrio.

Como hemos podido revisar, aunque muy brevemente, el pensamiento republicano de Cicerón bebió de la historia y de la filosofía griega, con el propósito de proteger la tradición política romana; la tradición y el sentido común, como recuerda Arendt (2016), fueron los criterios más elevados para la organización de los asuntos público-políticos, «para los romanos recordar el pasado llegó a ser una cuestión de tradición» (p. 78). El Arpinate (2017), al inicio de *La República*, precisamente muestra su preocupación por encontrar en la historia, los argumentos para preservar esa tradición: «no hay ninguna actividad en la

gobierno, su nacimiento, auge y decadencia; por ejemplo, al hablar de la degeneración de la democracia popular: «como el recuerdo del príncipe y de las injurias que había causado seguía fresco en su recuerdo, habían acabado con el gobierno de unos pocos y no deseaban un nuevo principado, optaron por el gobierno popular, y lo diseñaron de tal forma que ni unos cuantos poderosos ni un príncipe tuvieran autoridad alguna [...]». Después la licencia se apoderó tanto de los hombres públicos como de los particulares» (p. 76).

que la condición humana se acerque más a los dioses que en la de fundar ciudades nuevas o en la de conservar las ya fundadas» (p. 44). Con todo, fue especialmente la filosofía aristotélica la que lo influyó en mayor medida; finalmente, no podemos olvidar un rasgo muy importante de la obra ciceroniana en torno al republicanismo: el Arpinate, a diferencia de tantos otros pensadores, fue un político activo y un connotado jurista, conocía de qué forma la teoría se desdibujaba o distorsionaba en la acción, por eso pudimos ver su cuidado al pensar lo mejor para la *civitas* pero también para sus intereses y preocupaciones y esta peculiaridad es uno de sus atractivos y fortalezas y es lo que lo ha convertido en un referente de la filosofía política hasta la actualidad.

El republicanismo en Maquiavelo



Corre el año 1513, los Médici, quienes gobernaban la República de Florencia, sospechan una conspiración en su contra, uno de los sospechosos: Nicolás Maquiavelo, a la sazón, segundo jefe de la cancillería florentina. Cuenta Garrard (2013) que luego de despedirlo, como era obvio, fue sometido a la cruel tortura de la conocida como el *strappato*, traducido imprecisamente como «colgado inverso», una práctica común en la inquisición del medioevo y entre los gobiernos de la época. A Maquiavelo se lo sometió a la variante del *strappato* llamada la *squasation*; fue levantado por encima del suelo por sus brazos atados y dejado caer seis veces, lo que le provocó el deslocamiento de sus articulaciones. Afortunadamente, si se puede hablar de fortuna en esas circunstancias, se salvó de la ejecución, eso sí, fue encarcelado y obligado a pagar una fuerte multa. La prisión duró poco, pues una amnistía general otorgada por el Papa León X, tío de Lorenzo Médici, en marzo de 1513, solo un mes después de iniciar la pena, le benefició con la libertad, aunque sin trabajo, lo que lamentará durante mucho tiempo.

Asombrosamente, la tortura no fue lo que más lamentó, pues era práctica usual en la época e incluso él la justificaría en *El Príncipe*³⁵; lo que más lamentó es alejarse de

35. Maquiavelo (1985) al analizar si es más valioso para el príncipe ser amado o temido, aboga por la segunda, sostiene que «resultando difícil combinarlas simultáneamente [amor y temor] debe señalarse que es mucho más seguro, en el caso en que sea necesario renunciar a una de las dos, ser temido que amado»; luego, distingue entre el temor y el odio, pues sostiene que se puede temer a alguien sin odiarlo: «ello lo conseguirá siempre y cuando se abstenga de robar tanto la hacienda de sus ciudadanos y súbditos como la de las mujeres de estos. Y en el caso de que le sea indispensable derramar sangre de alguien hágalo sólo cuando exista

la política real, de la ciudad que amaba más que a sí mismo; no obstante, su exilio será la oportunidad para escribir tanto de política como de historia e, incluso, teatro; en una carta escrita poco antes de su muerte se autoproclamó «Niccolò Machiavelli, historiador, autor cómico y autor trágico» (Maquiavelo, 1990, p. 299). Según una leyenda popular, tuvo un sueño en su lecho de muerte en el que decidió permanecer en el infierno hablando de política con los grandes pensadores paganos y gobernantes de la antigüedad en lugar de sufrir el tedio del Cielo (Garrard, 2013, p. 17).

Luego de cinco siglos, quienes estudiamos la historia del pensamiento político podemos agradecer la entereza y estoicidad del florentino aunque no fue un filósofo en sentido estricto del término -sus obras no son tratados filosóficos como lo eran los de la época-, ni un pensador particularmente sistemático³⁶; sin embargo, gracias a sus profundos conocimientos sobre la naturaleza de la vida política en general y su originalidad y audacia al proponer sus ideas, respecto a la naturaleza del poder y la relación entre ética y política, por ejemplo, ha logrado mantener vivo el espíritu de sus ideas y todavía hoy inspira tanto a teóricos como a políticos profesionales³⁷. La filósofa francesa Marie Gaille (2011) sostiene que fue el mismo flo-

justificación conveniente y causa manifiesta»; finalmente, cuando se refiere a la relación entre el príncipe y sus ejércitos sigue la misma línea de pensamiento: «cuando el príncipe está con sus ejércitos y se ve obligado a mandar a multitud de soldados es absolutamente necesario que se despreocupe de la reputación de crueldad porque sin semejante fama no tendrá nunca un ejército unido ni dispuesto a acometer empresa alguna» (pp. 124-125).

36. Por este motivo, Berlin (2000) sostiene que Maquiavelo no es ni un filósofo ni un jurista, más bien fue un «perito en política, un hombre de letras bien leído» (p. 96).

37. La importancia y vigencia del pensamiento maquiaveliano contrasta con la proclamación que hiciera el papa Juan Pablo II, en el año 2000, del santo Tomás Moro como patrón de los políticos y gobernantes. Varios son los motivos para que se haya ignorado al florentino, entre ellos, su fama no es del todo grata, todo lo contrario, que a un político o gobernante se lo tache de «maquiavélico» es decirle de todo menos un buen político.

rentino quien no se consideraba a sí mismo como filósofo pues sus obras raramente se fundamentan en tesis propuestas por filósofos (por ejemplo, Aristóteles y su tesis sobre las causas de la ruina de las tiranías o Jenofonte); aunque sí estima compartir con filósofos como el mismo Estagirita «la suerte del escritor político que, en razón de las condiciones históricas desfavorables, no llega a ver la realización de sus ideas y debe conformarse con ponerlas por escrito» (p. 15). Esto no quiere decir que sus reflexiones no tengan transcendencia filosófica, incluso poética, su realismo se ve matizado por la idealización de un pasado que -especula- existió.

Hace un tiempo escuché una conferencia de la politóloga Chantal Mouffe (2016) en la que defendía la necesidad de que la izquierda europea recupere las ideas *maquiavelianas* sobre el republicanismo plebeyo o republicanismo popular; la pensadora sostenía que se habla mucho en España de republicanismo, pero no se hace la distinción suficiente porque hay distintos tipos, uno «elitista oligárquico», cuyo interés es defender a los poderosos e impedir a las clases populares un papel mayor; pero hay un «republicanismo democrático plebeyo a la manera de Maquiavelo cuyo objetivo es empoderar al pueblo, no se trata de antagonismo sino de reequilibrar, de darle más voz al pueblo» (14:30). La misma teórica belga ha estudiado el tema durante años (1999, 2014), no obstante, al parecer, es en esta década cuando adquiere una atención especial más allá de lo académico. Estas sugerentes ideas ponían en cuestión la trillada consideración de Maquiavelo como sinónimo de intriga, engaño o, como lo describe Mansfield, «una maldad perfeccionada y deliberada en la que todo está planeado y nada queda librado al azar» (Artaza, 2016, p. 6), o como dice Berlin (2000), al recordar «la opinión más común acerca de Maquiavelo», el florentino «es

un hombre inspirado por el Diablo para conducir a hombres justos a la perdición, el gran corruptor, el maestro del mal, *le docteur de la scélératesse*» (p. 95). ¿Cómo era posible que un pensador de estas características pueda ser un ejemplo para la política en el siglo XXI?

Luego de un tiempo de estudio e investigación caí en la cuenta de que en realidad hay por lo menos dos corrientes contradictorias respecto a la importancia que tuvo Maquiavelo en la historia de la filosofía política: la primera, tal vez la más conocida, es la que acabo de describir y es en la que autores como Leo Strauss han influido de manera más notoria, como dice Badillo (1998), para el autor alemán, el florentino sería el «representante de todos los posibles males en relación con el desarrollo de la política» por su amoralidad e irreligiosidad (p. 65)³⁸. La segunda, que a mi parecer resulta más interesante, sostiene que, más bien, Maquiavelo revivió e interpretó de manera original el pensamiento republicano clásico; en esta línea podemos citar a Pocock (2017), que en su ya clásica obra *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* sostiene:

Entiendo a Maquiavelo, tal y como él se vio a sí mismo, como un personaje empeñado en el establecimiento de los valores de lo «antiguo» bajo condiciones «modernas», y esta es también una clave para comprender la paradójica irrupción del pensamiento «republicano» en el corazón de una temprana monarquía moderna. Los valores que propuso eran «antiguos» en un sentido radical: la ideología de la

38. No hay más que recordar que la Iglesia contrarreformista en el siglo XVI condenó a Maquiavelo así como los jesuitas lo quemaron en efígie en Ingolstadt en 1559, además de incluirlo entre los autores *prima classis* del *Índice de libros prohibidos* del papa Paulo IV (Artaza, 2016, p. 33).

virtus puede retrotraer su historia hasta la revolución de los hoplitas, o quizá hasta el siglo VII antes de Cristo. Expresa el ideal del ciudadano guerrero pre-socrático, pre-cristiano y pre-jurista, e intenta probar que los antiguos valores eran filosóficos, y un Maquiavelo «moderno» que se aparte de ellos se encuentra fuera de lugar (p. 674).

Autores como Quentin Skinner y Viroli siguen la misma línea marcada por Pocock y dan cuenta de la importancia del florentino en la modernidad para revitalizar a la tradición republicana de tan antiguo origen. En ese sentido, la figura y transcendencia de Nicolás Maquiavelo en la historia de la filosofía política -tal vez como el verdugo de esta disciplina como lo ven algunos pensadores-, en el nacimiento de la ciencia política, en la concepción moderna del Estado y en la revalorización del pensamiento republicano, puede leerse desde distintos y ricos enfoques. En esta investigación, pondremos especial atención al contenido filosófico-histórico de los conceptos clave del republicanismo, ya tratados en el capítulo anterior desde la filosofía ciceroniana, pero que en el caso del florentino adquieren peculiaridades dignas de mención pues explican los acercamientos y distancias no solo temporales entre los dos autores sino en la concepción misma de la política³⁹.

39. En el caso de Skinner (2008), reconoce las dos teorías rivales sobre la naturaleza de la libertad humana, la una originada en el republicanismo y la otra originada en el liberalismo; pero hace una puntualización ya que dice que la primera, que se asoció con las ciudades-estado de la Italia renacentista, aunque se haya originado en la antigüedad clásica y que se encuentra en el corazón de la tradición republicana romana de la vida pública, no debería denominarse «republicanismo» sino «neorromanismo» pues el republicanismo romano tiene una relación histórica clara con una época determinada, llamarla así luego de varios siglos sería «ahistórico» o anacrónico, sostiene. Sin embargo, este autor reconoce «haber perdido esta parte del argumento», y que se ha sentido obligado a adoptar la terminología ahora en uso general (p. viii). Por otro lado, la divergencia en la perspectiva de Strauss y Pocock también puede encontrar explicación en los distintos presupuestos desde las que parten ambos autores, ya que, por ejemplo, la diferencia entre el mundo moderno y clásico, según Strauss,

De este modo, tal como hicimos en el capítulo precedente, será necesario dar ciertos datos históricos y biográficos del pensador italiano para poder también comprender sus ideas, aunque no realice un análisis propiamente histórico sino filosófico; las palabras de Pocock (2011) nuevamente son importantes para entender a lo que me refiero: «un historiador puede analizar el pensamiento político de una sociedad dada estudiando, ante todo, las formas de atacar y defender la legitimidad de la conducta política, los símbolos, los principios a los que se hace referencia, el lenguaje en el que se formulan los argumentos y el tipo de argumento necesario para analizar ciertas metas» (p. 31). Así, siguiendo un orden algo distinto del anterior capítulo, empezaré con un breve recuento de la revalorización del pensamiento republicano en las ciudades-estado italianas en la baja Edad Media y el comienzo del Renacimiento; luego continuaré con el estudio de la *virtù* maquiavélica que, como podremos ver, tiene semejanzas y diferencias con el concepto de *virtus* en Cicerón y concluiré con el análisis filosófico de la libertad desde la perspectiva *maquiaveliana*⁴⁰.

es que en el primero lo importante es el interés y el afán de autoconservación; mientras que, en el segundo, lo importante era la virtud, el amor por la república. Para Pocock esta visión es irreal pues más bien sostiene que en la modernidad coexistieron las dos corrientes, por un lado el *interés* que es la base de la teoría política liberal que se centra en el individuo y la *republicana* que fue la alternativa desarrollada especialmente en el mundo anglosajón.

40. Hay varios adjetivos derivados del apellido del florentino como maquiavélico, maquiavelismo o maquiavelista pero, lamentablemente, su connotación es negativa o se utiliza para calificar a ciertas ideas desde una perspectiva o interpretación limitada de su pensamiento, por lo que prefiero utilizar el término maquiaveliano o maquiaveliana, como lo hace Artaza (2016) para una relación más objetiva entre sus ideas y su aplicación.

CONTEXTO HISTÓRICO DE SU OBRA

Cuando nos adentramos en el estudio de la tradición republicana en el pensamiento de Nicolás Maquiavelo, necesariamente debemos situarnos en el inicio del Renacimiento y, por ende, en el inicio del humanismo civil, pues este último, tiene que ver con la concepción humanista en la forma de gobernar.

Desde el siglo XIV, una serie de pensadores como Francesco Petrarca y Giovanni Boccaccio, y, en la siguiente generación florentina Coluccio Salutati, Leonardo Bruni y Poggio Bracciolini, se dedicaron al cultivo del pensamiento clásico romano, por esta razón, este grupo de florentinos fue calificado retrospectivamente de humanista. Se relaciona este término con Marco Tulio Cicerón, el Arpinate, pues él mostró en su obra una preocupación especial por los denominados *studia humanitatis*, frente a los *studia divinitatis*. El humanista y político italiano Coluccio Salutati, quien llegaría a ser canciller de la República de Florencia en 1375, precisamente por sus dotes humanistas, escribía: «dado que el aprender es la característica del hombre y que la persona culta es más humana que el ignorante, los antiguos apropiadamente se refirieron al saber como *humanitas*» (Ruiz-Domènec, 2018, p. 32). Al Arpinate, en ese sentido, se lo considera el referente de aquellas generaciones pues era el modelo del político activo, del buen retórico, lo que condujo a lo que se llegó a llamar el humanismo cívico, es decir el estudio de los valores de la Antigüedad para ser proyectados en la vida comunitaria. Pero no fue estudiado solamente el pensamiento romano de la antigüedad sino también la cultura clásica griega y,

en especial, el platonismo, se entiende entonces el motivo por el que la República de Florencia era considerada la «Atenas del Renacimiento» (Artaza, 2016, p. 13).

Nicolás Maquiavelo nació el 3 de mayo de 1469, época en que el humanismo renacentista se había propagado por las ciudades-estado italianas e, incluso, más allá de sus fronteras; no obstante, Florencia su ciudad natal, vivía inestabilidad política y fragmentación social por lo que los estudiosos sostienen que era un régimen republicano solamente «de nombre» (Artaza, 2016, p. 11). Este contexto dota de sentido a la obra maquiaveliana, como lo dice con lucidez Gramsci (1980):

Es preciso considerar fundamentalmente a Maquiavelo como expresión necesaria de su tiempo, caracterizado por: 1) las luchas internas de la república florentina y por la particular estructura del Estado que no sabía liberarse de los residuos comunales-municipales, es decir, de una forma de feudalismo que se había convertido en una traba; 2) por las luchas entre los Estados italianos por su equilibrio en el ámbito italiano, que era obstaculizado por la existencia del Papado y de los otros residuos feudales, municipalistas y por la forma estatal ciudadana y no territorial; 3) por las luchas de los Estados solidarios con un equilibrio europeo, o sea por las contradicciones entre las necesidades de un equilibrio interno italiano y las exigencias de los Estados europeos en lucha por la hegemonía (p. 21)

Es evidente, entonces, que el estado de cosas en Florencia era un caldo de cultivo para ideas nuevas en el campo de la conducción política. De hecho, el florentino llegará a su primer cargo público de importancia luego de que el prior dominico Girolano Savonarola fuera sacado del poder y

ejecutado en 1498 y junto con él abandonaran el gobierno sus hombres de confianza; uno de ellos, Alejandro Braccesi, que ocupaba la jefatura de la segunda cancillería de la República florentina. Este cargo lo ocupará enseguida Nicolás Maquiavelo. Aunque fue cuestionado por su juventud, pronto demostró que reunía las características de los oficiales mayores; es decir, un alto grado de competencia en las *studia humanitatis* o «disciplinas humanas», aquí encontramos entonces una primera pista de la cercanía intelectual del florentino con el Arpinate.

Las *studia humanitatis*, como mencionamos más arriba, tienen su origen especialmente en la Roma de Cicerón; en el siglo XIV y XV d. C. influyeron profundamente en las universidades y en el gobierno italiano pues se popularizó la antigua creencia de que este tipo de pedagogía constituía la mejor preparación para la vida política; el estudio del latín, la retórica, la historia antigua y la filosofía moral, sostenía el Arpinate, «alimentan los valores que antes que nada necesitamos adquirir para servir bien a nuestro país: la complacencia en subordinar nuestros intereses privados al bien público; el deseo de luchar contra la corrupción y la tiranía, y la ambición de alcanzar los objetivos más nobles de entre todos: el honor y la gloria para nuestro país y para nosotros mismos» (Skinner, 2008, p. 12).

Pero no fue el florentino el primero de su familia en formarse en los valores humanistas, fue su padre Bernardo Maquiavelo quien, aunque no pertenecía a una familia rica ni aristócrata, se relacionó con los más destacados humanistas de la ciudad (entre ellos, Bartolomé Scala que también sería primer canciller de la República florentina). Bernardo, doctor en leyes, fue entonces quien estudió primero el pensamiento ciceroniano plasmado en las *Filípicas* y en *Acerca de los deberes*, y luego una obra

monumental y fundamental para el pensamiento maquiaveliano, la *Historia* de Tito Livio, que cincuenta años después sería la inspiración para su obra *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*⁴¹.

Seguir la senda marcada por su padre le permitió formarse intelectualmente de manera temprana lo que le abrió las puertas del gobierno florentino. Podríamos, sin embargo, caer en un error si consideráramos que Maquiavelo interpretó la realidad política con los lentes de su formación humanista en una sola vía, no es así, lo que resulta interesantísimo e innovador en sus propuestas es que, más bien, fue la realidad política la que le motivó a reinterpretar la teoría política con la que se formó, es decir en una doble vía inductiva/deductiva, por eso es un fiel representante del realismo político; su método, como lo recuerda Badillo, es de carácter científico, pues sus reflexiones tienen como punto de partida la realidad política de la Florencia republicana, los hechos de relevancia política, mirar hacia el pasado sin dejar de estar en el presente para poder prever lo que vendrá⁴²; y en este rasgo radican muchas de las explicaciones a sus ideas sobre cómo gobernar o cómo debería ser el gobierno ideal.

41. Sobre su situación económica, pese a que Bernardo Maquiavelo era doctor en leyes, una profesión apreciada, su situación económica fue precaria pues apenas ejercía como letrado, los Machiavelli «vivieron con austeridad, nunca en la miseria, y probablemente ocultando, como solían hacer los florentinos, una parte de sus bienes al fisco. Más bien, como aprecian diversos historiadores, Nicolás, amante del buen vivir, no disfrutó de lujos y, consciente del escaso peso social familiar, se consideraba pobre porque estaba entre los ciudadanos excluidos por su modesta fortuna de los altos cargos públicos y de las oportunidades para medrar pese a sus cualidades» (Artaza, 2016, p. 14).

42. En relación con el original método histórico-científico de Maquiavelo, Isaiah Berlin (2000) al recordar las más conocidas interpretaciones sobre las opiniones políticas del florentino, contrapone, por ejemplo, por un lado a Herder quien sostuviera que es «un maravilloso espejo de su época, un hombre sensible a los contornos de su tiempo, que describió fielmente lo que otros no admitían o reconocían, una mina inagotable de agudas observaciones contemporáneas»; mientras que, por otro lado, Lauri Huovinen diría que «obsesionado por los autores clásicos sólo contempla un pasado imaginario; deduce sus máximas políticas de una manera antihistórica y a priori de axiomas dogmáticos, método que ya era obsoleto en el tiempo en el que él escribía» (pp. 90-91).

Considerando las cosas antiguas y las presentes se llega a la conclusión de que todas las ciudades y todos los pueblos han tenido siempre los mismos deseos y los mismos humores. De modo que quien estudia con detenimiento las cosas pasadas puede prever el futuro de toda república e intentar aplicar los remedios utilizados por los antiguos o, si estos no los hallaron, partir en sus reflexiones de la similitud de las circunstancias. Pero como muchos lectores ignoran lo que leen o no les interesa y, en todo caso, quienes gobiernan no conocen estos textos aunque les interesen, se repiten las mismas atrocidades en todos los tiempos (Maquiavelo, 2016, p. 159)⁴³.

No es un dato menor, además, que el trabajo del florentino se haya desarrollado luego de siglos de confusión entre la política y la teología; es decir, durante toda la Edad Media hasta la llegada del humanismo, el hombre no era el centro de las reflexiones políticas, no residía en la voluntad de los seres humanos los cambios o reformas en la comunidad política ni eran un motivo para ellos sino que el protagonismo era de la divinidad, «tal circunstancia conducía a que el fenómeno político tuviera una carga de

43. Quizás en estas palabras del florentino podemos encontrar la inspiración de Alexis de Tocqueville (2017) que dice: «Aunque aún esté lejos el final de la revolución que se opera en el estado social, en las leyes, en las ideas y en los sentimientos de los hombres, ya no es posible comparar sus obras con nada de cuanto se ha visto hasta ahora en el mundo. Me remonto siglo tras siglo hasta la más remota antigüedad, pero no descubro nada parecido a lo que hoy se presenta ante mi vista. El pasado no alumbra el porvenir, el espíritu camina en las tinieblas» (pp. 437-438); en el mismo sentido la filósofa alemana Hannah Arendt (2018), al valorar la importancia de la tradición del pensamiento político sostiene que: «El testamento, cuando dice al heredero lo que le pertenecerá por derecho, entrega las posesiones del pasado a un futuro. Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición -que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor-, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven» (p. 16); por su parte, Filipe Carreira da Silva (2009) sostiene que «una ciencia fundada sobre el olvido sistemático y deliberado de su pasado está, *pace* Whitehead, condenada a reconstruirlo de forma arbitraria. La validez de esta afirmación [...] trasciende, creemos, las divisiones disciplinares que separan las teorías sociológicas de las teorías políticas» (p. 13).

trascendentalidad» (Badillo, 1998, p. 61). Tal vez, es por eso que ciertas ideas maquiavelianas, según mi parecer, no dejan de mostrar algún atisbo de la influencia divina, por ejemplo, al retratar al príncipe ideal con rasgos heroicos y especiales para la conducción política, como veremos más adelante al hablar de la *virtù* política⁴⁴.

44. La consideración del florentino de que a la *virtù* no se la podrá encontrar en cualquier ciudadano nos recuerda a la concepción ciceroniana de los *optimates*, los mejores, los que deben conducir la comunidad política: «Mientras difícilmente podemos esperar que la generalidad de los ciudadanos manifiesten mucha *virtù* natural, no es demasiado esperar que una ciudad pueda de tiempo en tiempo tener la fortuna de hallar un jefe cuyas acciones, lo mismo que las de un gran padre fundador, muestre en un alto grado una natural cualidad de *virtù*» (Skinner, 2008, p. 85).

PECULIARIDADES DE LA OBRA MAQUIAVELIANA

Las dos obras fundamentales en el campo de la teoría política de Maquiavelo: *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en adelante solo *Discursos*, muchas veces se han considerado de elaboración no sistemática e, incluso, de incoherentes, pese a haber sido inicialmente escritas casi al mismo tiempo, alrededor de 1512, lo que resulta por un lado en un inconveniente al momento de interpretar sus ideas, pues si los investigadores se limitaran a leer la primera obra concluirían que su preferencia es por un sistema monárquico de gobierno; si, por el contrario, el estudio se limitara a los *Discursos*, las ideas del florentino estarían cargadas de la tradición republicana⁴⁵. Por este motivo, al ser *El Príncipe* su obra más famosa, la imagen general que se tiene del filósofo es la de la perfidia personificada. Por otro lado, esa aparente falta de coherencia puede explicarse por el mismo método que aplicó al escribir sus obras, pues, como recuerda Badillo (1998), Maquiavelo inicia un nuevo método de análisis de la política, la que parte de la observación empírica de los hechos y eso necesariamente influye en que sus ideas reflejen lo contradictorio de la realidad política; como sostuvo alguno de mis maestros, no deberíamos caer en el *fetichismo hermenéutico* en los trabajos de investigación, el pensamiento filosófico no es un rompecabezas en el que todo debe encajar, los seres humanos, todos, somos contradictorios, no solo, como es obvio, cambiamos de idea

45. Como sostiene Berlin (2000), «eruditos modernos han señalado ciertas inconsistencias, reales o aparentes, entre el (para la mayor parte) sentimiento republicano de Los *Discursos* (y *Las Historias*) y el consejo a los gobernantes absolutos en *El Príncipe*; ciertamente hay una diferencia de tono entre los dos tratados, así como enigmas cronológicos: esto crea problemas acerca del carácter, motivos y convicciones de Maquiavelo» (p. 86).

a lo largo del tiempo y al adquirir experiencia sino en un mismo instante *el diálogo que uno tiene con uno mismo*⁴⁶ muestra que ideas distintas e incluso contradictorias co-existen.

Ni qué decir cuando ese pensamiento, como en el caso de Maquiavelo, parte de los hechos concretos, de la realidad. Uno presupone que todo tiene sentido -es un a priori- pero precisamente esa dualidad hermenéutica es insoluble, forma parte de la finitud del pensamiento; nunca se termina de ajustar el círculo hermenéutico y eso provoca desazón que hay que asumirla como uno de los límites del pensamiento. No hay una filosofía *more geometrico* demostrata, como lo intentaría Spinoza pues, cuando se procura alcanzarla, los costes en vaciamiento de la significatividad son enormes, solo las vaguedades o tautologías tienen sentido completo.

En las obras filosófico-políticas del florentino, por lo tanto, conviven y se complementan sus ideas *prima facie* contradictorias, pero esas contradicciones son las contradicciones de la República florentina del siglo XV y XVI y son las que conviven en el mismo Maquiavelo y al ser auténticas pueden ser, y de hecho lo son, fecundas⁴⁷.

46. La idea del diálogo con uno mismo como característica del pensamiento es ricamente desarrollada por Victoria Camps (2006) a propósito del estudio filosófico del pensamiento de Hannah Arendt: «El que permanece vinculado a normas y valores preconcebidos, en realidad, no piensa. Es víctima de lo que hoy llamamos "pensamiento único", gracias al cual se le hurta al individuo el choque con la realidad y la puesta en cuestión de la forma en que ésta se nos aparece. En cambio, el que duda o contempla las cuestiones con un cierto escepticismo [...] es del desconcierto y de la duda que se siguen de una determinada realidad de donde nace el juicio reflexionante» (p. 68).

47. Se debe considerar también que el republicanismo de Maquiavelo alrededor del año 1520 no chocaba con los Medici ni sus partidarios, pues por influencia del humanismo, casi todos se declaraban admiradores entusiastas de la Roma republicana, «y los mismos Medici hacían gala de gobernar a Florencia mediante instituciones aparentemente republicanas, aunque, de hecho, fueran tales solo en apariencia. Así los Medici fueron mostrándose cada vez más condescendientes con él, recibéndolo incluso en su casa, y encomendándole diversos encargos, que demuestran cómo habían desaparecido ya los viejos recelos contra él» (Fernández Murga, 2009, p. XXIX).

Negar la coherencia interna del pensamiento de Maquiavelo a partir de la confrontación entre *El Príncipe* y los *Discursos* significa, pues, no sólo un error intencionado sino también el cierre a una comprensión profunda de Maquiavelo. [...] Ha quedado claro hasta qué punto son dos momentos, dialécticamente complementarios, de un solo y sólido discurso teórico. Así, *El Príncipe* situaría su eje en el momento de la autoridad y el individuo (reflexión sobre la dictadura) mientras los *Discursos* se centrarían en el momento de lo universal y la libertad (reflexión sobre la hegemonía) (Sanz Agüero, 1985, p. 22).

Cuando Sanz Agüero se refiere al momento de la autoridad que inspiraría su obra más famosa, las ideas maquiavelianas no tendrán como su referente al Arpinate, a Cicerón, las razones saltan a la vista a lo largo del estudio de su obra, sino que encontrará a su príncipe virtuoso en la figura de Junio Bruto, uno de los fundadores de la República romana en el siglo VI a. C., pues según Maquiavelo fue capaz, en ejercicio de su *virtù*, de dominar a la *fortuna* y así vencer a la tiranía y asegurar la libertad republicana. *Virtù* y *fortuna* son, de esta forma, dos de los conceptos fundamentales en su teoría política, ambas cobran sentido en relación con la naturaleza republicana del gobierno romano de la antigüedad que, según el florentino, será el modelo idóneo para la buena marcha de instituciones y cargos⁴⁸. Estos dos conceptos (*virtù* y *fortuna*) irán acompañados de la *necessità* y la *occasione* factores ajenos a la voluntad humana pero que deben ser aprovechadas por el príncipe o gobernante si quiere acceder y mantener el poder y obtener gloria con él.

48. Lo que buscó el florentino fue revivir el ideal antiguo de la política republicana, «en la que la naturaleza política del hombre, tal cual la había trazado el viejo Aristóteles, encontraba su posible lugar idóneo para una plena realización» (Badillo, 1998, p. 80).

Aunque ha sido habitual considerar a Maquiavelo como un pensador amoral o inmoral porque se lo acusa de haber escindido las esferas de la política y la ética o la moral, autores como Berlin precisan que lo que hizo el florentino no es negar la moral sino una concepción absoluta de la misma; el filósofo político Daniel Innerarity (2018), recuerda cómo en la premodernidad, las sociedades tradicionales se caracterizaban porque la religión, la ética y el conocimiento eran realidades indiscernibles, «en cada acontecimiento de la vida humana, en cualquier acción, todo estaba ahí (lo cognitivo, lo moral, lo político, lo bello). La sabiduría era inseparable de la bondad y la piedad» (p. 36). Maquiavelo es protagonista entonces, de una suerte de *individualización de la ética* frente a la moralización indiferenciada que le precedía, la ética cambia de acuerdo a los acontecimientos históricos:

La política, en cuanto fenómeno vivo, realidad plenamente inserta en la historia y en la realidad, va cambiando al ritmo del tiempo y va a su vez demandando nuevas perspectivas sobre el hecho moral. Por ello cabe afirmarse que la moral es tan relativa y cambiante como lo es la propia política, la política inserta en la historia, y que ella va al compás de aquélla. Por ello lo político no es amoral, pero es que el político tampoco puede serlo, no sólo por propia necesidad de encubrimiento, sino porque los propios acontecimientos forzarán la aparición de una cierta moral al hilo y al compás del desarrollo de la política (Badillo, 1998, p. 67).

En efecto, la idea usual respecto a la originalidad de Maquiavelo es que habría sabido diferenciar entre los valores específicamente políticos y los valores específicamente morales. Empero, Badillo sigue la línea marcada por Berlin (2000) por cuanto el historiador de las ideas letón

precisa que Maquiavelo realizó, en realidad, una «diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles, y por lo tanto dos moralidades. Una es la moral del mundo pagano; sus valores son el coraje, el vigor, la fortaleza ante la adversidad, el logro público, el orden [...]. Contra este universo moral [...] se coloca la moralidad cristiana» (p. 106). Además, el florentino rompe las cadenas de los supuestos intelectuales normales al no mencionar en su obra, por ejemplo, al derecho natural que era la categoría básica en torno a la que discutían filósofos, teólogos y pensadores; tampoco aparece en su obra mención alguna a la teología platónica o aristotélica, «ninguna referencia a cualquier orden ideal, a cualquier doctrina del lugar del hombre en la naturaleza en la gran escala del ser, con lo que los pensadores del Renacimiento estaban profundamente preocupados» (Berlin, 2000, p. 97), es decir, no hay señales de esencialismo⁴⁹.

La distinción entre esas dos moralidades, en la que la moralidad cristiana no sería la idónea para conformar y mantener una comunidad política tal como la evoca Maquiavelo (2016), va de la mano de la importancia de la *apariencia* de la moralidad de los actos del príncipe o gobernante ante el pueblo, la *simulación* de moralidad, pues sabe que el cuerpo social lo juzgará por ello.

Quien desee o deba reformar el estado de una ciudad ha de mantener al menos la sombra de las costumbres antiguas para que la comunidad política acepte los cambios entre la

49. Como lo analiza Badillo (1998), «puede argumentarse, y con razón, que ya en Aristóteles puede atisbarse rasgos que preannuncian una cierta perspectiva sociológica en el estudio de la política, pero lo que resulta también innegable es que en el Estagirita sigue apareciendo una clara referencia a un nivel fundamentador de carácter trascendental, y éste en Maquiavelo, por el contrario, ha desaparecido» (p. 67).

satisfacción general. Por muy distintos que sean los nuevos ordenamientos de los anteriores, el pueblo ha de pensar que no ha cambiado de régimen, porque la mayoría de los hombres se nutren más de lo que parece que se lo que es, y suelen actuar teniendo en cuenta lo aparente más que lo real (p. 132).

La preocupación porque el príncipe guarde las apariencias fue el motivo por el que, pensadores como Burkhart, Meinecke y Singleton, sostuvieran que para el florentino la política abandonó el campo de la ética y se acercó al de la estética, la política como obra de arte que, por supuesto, carece de moral:

La originalidad de Maquiavelo consiste en ver la acción política como una forma de lo que Aristóteles llamó «fabricar» -cuya meta es un artefacto no moral, un objeto de belleza o uso externo para el hombre (en este caso un arreglo particular de asuntos humanos)-, y no el «hacer» (donde Aristóteles y Aquino lo han colocado), cuya meta es interna y moral, no la creación de un objeto, sino una clase particular, el modo correcto, de vivir o ser (Berlín, 2000, p. 94).

Otra de las características del pensamiento maquiaveliano, es su cercanía y lejanía del humanismo clásico. Su cercanía porque fue formado en él, pero además porque en sus obras defiende la necesidad de convertir a Florencia en una república de ciudadanos con *virtù* para «llegar a ser, como Roma, una ciudad independiente, estable y con un destino imperial» (Artaza, 2016, p. 35)⁵⁰. En el *Quattrocento* estas ideas del humanismo clásico serían la base

50. En ese sentido, para Maquiavelo, en tal república con aspiraciones imperialistas es imprescindible contar con una milicia ciudadana no profesional.

del humanismo cívico en ciernes. Al mismo tiempo, Maquiavelo rompía con el humanismo o se alejaba de él en su concepción de la *virtù*, que era la virtud moral que definía al *vir*, el hombre de la verdadera humanidad, como veremos en el siguiente acápite.

Por último, no es menos importante su defensa de la voluntad para la acción cuando de poder y fuerza se trata. Su preferencia por la voluntad sobre la razón también es característica de su obra, pues considera que muchas veces la razón no ayuda a alcanzar las metas, de hecho, para el florentino la concepción aristotélica del justo medio en las resoluciones del príncipe o gobernante solamente puede llevar a su debilitamiento y posterior destrucción, «los hombres tienden a un término medio que resulta muy nocivo porque, [...] no saben ser ni totalmente buenos ni malos del todo» (Maquiavelo, 2016, p. 134)⁵¹; ya que, además, la diosa Fortuna, según el mismo pensador, siempre preferirá caminar junto al resuelto y no al dubitativo.

51. En el *Discurso*, Maquiavelo (2016) insiste en la necesidad del príncipe o gobernante de tomar decisiones y de no ser neutrales en el poder, en el Libro II, cap. 23, sostiene: «Los príncipes deberían imitar esta decisión. Y los florentinos hubieran debido hacerlo [...] de haberlo hecho hubieran podido imponer su dominio, engrandeciéndolo enormemente a la ciudad de Florencia y proporcionándole los campos que necesitaba para sobrevivir. Pero optaron por una de esas soluciones intermedias, tan perjudiciales cuando se juzga a los hombres [...] cuando se ha de juzgar a ciudades poderosas acostumbradas a ser libres, hay que destruirlas o halagarlas, pues cualquier otro intento de solución será vano. Cualquier solución intermedia resulta perjudicial» (pp. 273-275); en el mismo sentido, en el cap. 15 del mismo libro, afirma respecto a cómo los Estados débiles suelen adoptar decisiones ambiguas y de lo perjudicial de las deliberaciones largas: «podemos volver al ejemplo de los romanos y los latinos para demostrar que en las deliberaciones públicas conviene ir a lo concreto y decidir, en vez de debatir sobre lo ambiguo e incierto del problema [...]. Las decisiones lentas o tardías son tan perjudiciales como las ambiguas, sobre todo si se ha de decidir a favor de algún amigo, pues la lentitud no ayuda a nadie y te perjudica a ti mismo [...]. De la toma de una decisión, sea cual fuere, no cabía esperar más que el bien. Ni Tito Livio podría mostrar más claramente el perjuicio que supone dejar una decisión en suspenso. Lo demuestra el ejemplo de los latinos, que pidieron su apoyo a los lavinius en su lucha contra los romanos. Estos tardaron tanto en decidirse, que cuando salía por las puertas de la ciudad la gente enviada a ayudar a los latinos llegó la noticia de su derrota» (pp. 244-245).

LA *VIRTÙ* POLÍTICA

La *virtus* ciceroniana o virtud cívica, hacía referencia a un compromiso de todos los ciudadanos con la comunidad política, una predisposición del ciudadano a servir a la república en aras del bien común, pues, además era la condición de posibilidad de la *libertas*. Veíamos que el Arpinate sostuvo la necesidad de cultivar ciertas pasiones que alimentan a la *virtus*, principalmente el amor por la patria, y evitar otras, como la compasión, que más bien la perjudican por conducir a la inacción. En el caso de Maquiavelo, la que él llama *virtù*, que es una derivación del término *virtus*, es la energía, la capacidad, el valor y el saber técnico mediante los cuales un príncipe o un gobernante -aunque no es exclusiva del príncipe, sino que también lo pueden tener los soldados-, organizan y orientan su acción hacia objetivos determinados que necesariamente irá unida a la *fortuna*⁵².

Para comprender la concepción filosófica de la *virtù* debemos considerar que la indagación teórica del florentino respecto al príncipe o gobernante, a la naturaleza del Estado y el poder político, se funda en una visión negativa del *hombre* y la naturaleza humana. Esta especie de *pesimismo antropológico* se evidencia en las dos obras que

52. Pocock (2017) identifica a la *virtù* maquiaveliana como similar a la idea griega de *areté*, que fue un concepto crucial en la antigua Grecia y que se la relaciona con la idea de la excelencia, con el cumplimiento acabado de un propósito. *Virtus* y *areté* compartirían una evolución conceptual y «eran parte del *ethos* de una clase dirigente política y militar [...] se hicieron expresiones idénticas que significaban: primero, el poder por el que un individuo o grupo actuaba de manera efectiva en un contexto cívico; segundo, aquella propiedad esencial que hacía de una persona o de un elemento lo que era; tercero, la rectitud o bondad moral que hacía de un hombre, en la ciudad o en el cosmos, lo que debía ser» (p. 125).

comentamos, en el Libro I de los *Discursos*, por ejemplo, sostiene: «Quienes reflexionan sobre la vida cívica basándose en los innumerables ejemplos que nos ofrece cualquier historia, afirman que quien organiza una república y ordena sus leyes debe dar por sentado que todos los hombres son malos y pondrán en práctica sus malas artes siempre que tengan ocasión» (Maquiavelo, 2016, p. 79). En el mismo sentido, en *El Príncipe*, capítulo XXIII, al aconsejar la forma de huir de los aduladores, afirma:

Un príncipe prudente, por tanto, debe procurar un tercer procedimiento eligiendo en su Estado hombres sabios y otorgando solo a ellos la facultad de señalarle la verdad, reducida ésta a las cosas a las que pregunte y no a todas [...]. Un príncipe debe aconsejarse siempre, pero cuando él estime oportuno no cuando quieran los demás [...]. Cada uno de los consejeros pensará en sus propios intereses y él no sabrá ni corregirlos ni conocerlos. Y es imposible que sea de manera distinta porque los hombres son siempre malos de no ser que la necesidad les torne buenos (Maquiavelo, 1985, pp. 157-159).

Esta idea, la naturaleza interesada y malvada del ser humano que no se podría modificar, debe contrastarse con otras reflexiones suyas; especialmente en sus *Discursos* o en la recopilación de *Escritos políticos breves* sostiene que esa naturaleza humana en tiempos antiguos era bondadosa, los vicios y la corrupción de los valores la han vuelto malvada, no de otra forma se podría entender entonces el porqué proponer en sus obras una vuelta, un retorno, a la paz que se vivía en tiempos de la Roma republicana, esto lo veremos con un poco más detenimiento en la última parte de este capítulo.

En todo caso, su concepto del malvado ser humano se conecta con su concepción de la política y lo distancia del pensamiento ciceroniano y, en últimas, aristotélico. Para Maquiavelo la política es *disociativa*, no *asociativa*, es decir que se basa en el conflicto y no en el acuerdo; la sociedad es un campo de batalla y, por tanto, el príncipe o el gobernante que no vea a los hombres como *son* sino como *deberían ser*, sostiene el florentino, fracasarán y causarán la ruina de la comunidad, «afirmación desconcertante e increíble para unos espíritus que identificaban la unión con estabilidad y virtud, y el conflicto con innovación y decadencia» (Pocock, 2017, p. 282). He aquí el realismo maquiaveliano que recomienda pensar desde la *verità effettuale* de la política, «la efectiva verdad de la cosa» política (Maquiavelo, 1985, p. 115)⁵³. No se puede perder de vista, empero, que la consideración de la política como conflicto de intereses para el florentino no es mala necesariamente. De hecho, la libertad cívica surge del desacuerdo y la Roma republicana pudo disfrutar de su libertad gracias al conflicto.

Volvamos [...] a las particularidades de esta ciudad. Creo que los que condenan los enfrentamientos entre los nobles y la plebe desaprueban lo que mantuvo libre a Roma en primer lugar. Se fijan más en el ruido y los gritos que brotan de tales revueltas que en los efectos positivos que tuvieron, sin tomar en consideración que en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el del pueblo y el de los grandes, y que todas las leyes que preservan la libertad nacen de los desacuerdos entre ellos (Maquiavelo, 2016, p. 80).

53. El republicanismo populista que defienden Laclau y Mouffe (1987) se basa, justamente, en que los partidos políticos populistas de izquierda del siglo XXI, si quieren acceder y mantener el poder deben pensar la política desde la verdad efectiva de ella; eso los motiva a sostener que es necesario recuperar las fronteras en la política, la construcción del pueblo y de los *otros*, los que no forman parte del pueblo, con quienes es imposible llegar a consensos.

Existe, entonces, un matiz trascendental en la concepción de la política de Maquiavelo y de Cicerón. El conflicto, para este último, no cuestiona el consenso sobre las opiniones últimas que sostienen al cuerpo social, por lo tanto, las disensiones son saludables, ayudan al perfeccionamiento del Estado; las normas morales, los principios de derecho, los dogmas sobre el universo y la vida no son cuestionados, bajo la hostilidad siguen siendo amigos, sostuvo Aristóteles y lo siguió el Arpinate. En cambio, el florentino valora el conflicto por la misma razón, pero sabe que esos conflictos son una manifestación inevitable de la distancia insalvable entre los intereses del pueblo y del gobernante y pueden ser tan radicales que hace falta tomar cualquier decisión que impida ser destruido por quien quiera acceder al poder o perjudicar la gloria obtenida por el príncipe o el gobernante. En estas consideraciones se mira cómo confluyen todas las tesis defendidas por Maquiavelo: su concepto del ser humano, el papel de la moral y el de la *virtù*.

De esta manera, encontramos las razones por las que su concepto de *virtù* es distinto o restringido del concepto antiguo de *virtus* utilizado por Cicerón. En su concepción clásica, el *vir* que podría ser descrito como el *hombre de verdadera hombría*, era aquel que se caracterizaba por poseer dos distintos grupos de cualidades. Un primer grupo de virtudes son las denominadas cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza que podrían cultivar todos los *hombres*; y habría también otro grupo de virtudes exclusivamente principescas: la honestidad, «significando con ella la buena voluntad de permanecer fiel y comportarse honradamente con todos los hombres en todos los tiempos» (Skinner, 2008, p. 54); la magnanimidad y la liberalidad⁵⁴.

54. Estos grupos de virtudes (cardinales y principescas) son los que analiza el Arpinate

El lenguaje de la *virtus* es más latino que ático, se mantuvo vivo gracias a los grandes oradores e historiadores romanos desde Cicerón a Tácito, que hicieron hincapié en su supresión por los valores del Imperio de los Césares, y la historia de la república y del pensamiento anti-republicano se halla estrechamente relacionada con la historiografía de la Decadencia y Caída. Así las cosas, la cuestión inmediata estriba en la contradictoria presencia de unos valores tan radicalmente antiguos en el corazón de la más reciente modernidad, algo que representa un dato central para todo lo que significa el «Momento maquiavélico» (Pocock, 2017, p. 674).

Esta forma de entender a la *virtus* se mantiene en el humanismo renacentista; y es que, hasta el medioevo, se hacía referencia a las virtudes o a la virtud en relación con la divinidad pues para la redención hacía falta fomentar las virtudes, tener los méritos suficientes para acceder a la vida eterna. El florentino, haciendo gala de su paganismo e irreverencia, utiliza el término para referirse a determinados comportamientos que tienen como fin un objetivo político, es decir, comportamientos que, además, controlen a la *fortuna*.

Muchos han imaginado repúblicas y principados que ni vieron nunca ni existieron en realidad. Hay, en efecto, tanta distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir que aquel que abandona lo real centrándose en lo «ideal» camina más hacia su ruina que hacia su preservación, pues el hombre que pretenda hacer en todos los sentidos profesión

(2009) -por influencia platónica- en *Acerca de los deberes* (2009). En la actualidad, la teoría política republicana al hablar de la virtud cívica rescata nuevamente su origen platónico y no el concepto restringido de Maquiavelo, por lo menos así lo muestra Wences cuando se pregunta cuáles son las virtudes cívicas como eje central de un Estado republicano y destaca, entre otros: igualdad, prudencia, razonabilidad, responsabilidad, honestidad, benevolencia, frugalidad, patriotismo, integridad, amor a la justicia (Wences, 2016).

de bondad fracasará necesariamente entre tanto bellaco. Es, por ello, necesario que un príncipe, si desea mantenerse como tal, aprenda a poder no ser bueno y a usar o no semejante capacidad en función de las necesidades y las circunstancias [...]. Ya sé que todos confesarán cosa muy loable que un príncipe atesorase todas las cualidades mencionadas. Pero como no se pueden observar enteramente porque la condición humana no lo consiente es preciso que el príncipe tenga al menos la prudencia suficiente [...] (Maquiavelo, 1985, pp. 115-116).

La prudencia que debe tener el príncipe o el gobernante es la que lo guiará a cumplir los dos fines perseguidos: mantener el poder y obtener la gloria. Por estos motivos, aunque el florentino no define con precisión a la *virtù*, ciertamente defiende la idea de que para gobernar y obtener la gloria hay que partir de la realidad, de cómo efectivamente funciona la política. Si consideramos que los seres humanos son malos y actúan por sus propios intereses, el príncipe o gobernante no tendrá éxito si quiere cultivar todas las virtudes, no solamente no tendrá gloria, sino que el poder mismo se le irá de las manos por ingenuidad; el príncipe debe guiarse por lo que dicte la necesidad y solo de esta forma se podrá aliar a la diosa Fortuna.

La *virtù* maquiaveliana pese a tener semejanzas con la *areté* griega, se centra en los dos objetivos mencionados; en este proceso la moral se flexibiliza pues las cualidades de la *virtù* no están determinadas *a priori* (no son ni solamente las cardinales, ni solamente las principescas) sino que se irán definiendo de acuerdo a las circunstancias. Maquiavelo, al mismo tiempo sí sostiene la importancia de que coexistan y sean compatibles la honestidad y la utilidad; aquélla debería ser la referencia al momento en que el príncipe busca un modelo que seguir, una figura «elo-

giada y honrada». Lo interesante de este planteamiento es que el príncipe necesita un referente de honradez porque le conviene para obtener el apoyo y la colaboración de la comunidad, he ahí la importancia de la apariencia. A quienes estudiamos teoría política en la actualidad no nos sorprenden sus afirmaciones, en el siglo XVI no fue así. Maquiavelo (1985) destruía el presupuesto común en todos los humanistas, la tradición sostenida casi dos milenios atrás y rescatada, renacida, en el XIV con el movimiento humanista florentino.

Cuan loable es en un príncipe mantener la palabra dada, obrar con rectitud y sin astucia todos lo comprenden. La experiencia de nuestro tiempo muestra, no obstante, cómo príncipes que acometen empresas de envergadura prescindieron en muchas ocasiones de sus propias promesas atrayéndose con astucia las mentes de los hombres y burlándose de quienes habían confiado en su lealtad. Debéis, pues, saber que existen dos maneras de combatir: una con las leyes, la otra, con la fuerza. La primera es propia del hombre, la segunda, de las bestias. Pero como a menudo no basta con la primera, es forzoso recurrir a la segunda. Un príncipe debe saber de tal suerte utilizar eficazmente la bestia y el hombre [...] Hallándose obligado, por tanto, un príncipe a obrar según la naturaleza de los animales debe preferir de entre ellos al león y a la zorra, porque el primero no sabe defenderse de las trampas y la segunda no sabe protegerse de los lobos (p. 127)⁵⁵.

55. El contraste con el Arpinate (2009) es evidente cuando en *Acerca de los deberes* considera indigno del hombre comportarse como las bestias (Libro I, 13): «Pero como cuando de dos modos, esto es por fuerza o por fraude, se hace la falta al derecho, el fraude, como de la zorrita; la fuerza parece del león. Uno y otra son ajenísimos del hombre, pero el fraude, signo de odio mayor. Pero de la injusticia entera, ninguna es más capital que la de aquellos que, cuando máximamente engañan, lo hacen de modo que parezcan ser varones buenos» (p. 19).

La fortuna, necesidad y oportunidad, son otras categorías fundamentales para la *virtù* en Maquiavelo. A grandes rasgos, la fortuna puede ser considerada como el concepto que desplazaría a la divinidad como condición de posibilidad de la felicidad; pero ésta -la fortuna- tampoco es racional, de hecho, así como puede conducir a la felicidad también puede conducir a la desgracia. Es el azar. Por eso el florentino (1985) sostiene que hay dos formas de llegar al principado o por el valor o por la fortuna⁵⁶. Es evidente que para Maquiavelo hay una contraposición entre la irracionalidad o, como la llamaría Zambrano, la «suprarracionalidad» de ciertos fenómenos políticos porque son explicados solo por el azar, la buena o mala fortuna; y la racionalidad, que es la que debe tener el príncipe o el gobernante para dominar a la primera. Esta diferencia y jerarquía además resultaba chocante en la época, como ya se ha dicho en este trabajo, porque rompía con la idea de que todo se explicaba teológicamente.

La fortuna al ser independiente de la voluntad de los hombres sería un factor externo a la acción humana⁵⁷; que podría determinar sin reparo la vida de los hombres, su fatalidad; Maquiavelo limita el poder de la fortuna al contraponerla a la *virtù*, que sería el factor interno, el que depende de la persona o comunidad, el que lleva a la acción,

56. La filósofa española María Zambrano (2009) al hablar de su razón poética distingue entre la suprarracionalidad que es la que «excede el ámbito del *logos* al situarse por encima de toda experiencia posible (lo divino)» y la infrarracionalidad que es la que «no alcanza el umbral de la razón ni del ser, por su naturaleza irracional, esquivo a toda conceptualización (la dimensión pática y la dimensión onírica)» (p. 14).

57. Skinner (2008) recuerda que es Tito Livio, quien en el Libro XXX (30, 12-23) de su *Historia* expone, a propósito de la capitulación de Aníbal frente a Escipión, el temor que impone la diosa Fortuna, «aun cuando se presente como portadora de favores», no solamente «es inmenso el poder de la Fortuna, sino que la mayor Fortuna es siempre pequeña como para fiarse de ella», (p. 40).

a saber cómo actuar de acuerdo con las circunstancias y que puede imponerse a la fortuna o convencerla de que la acompañe⁵⁸.

No se me oculta que muchos tenían y tienen la opinión de que las cosas del mundo están gobernadas de tal modo por la fortuna y por Dios que la prudencia de los hombres no puede corregir su curso ni hallar remedio alguno. Por tal razón podrían estimar que no vale la pena fatigarse mucho sino abandonarse al azar. [...] No obstante para que nuestra libre voluntad no quede anulada, juzgo posible que la fortuna sea el árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada a nuestro control. [La fortuna] muestra su dominio cuando no halla enfrente una virtud organizada porque entonces vuelve su ímpetu hacia donde sabe que no existen diques ni defensas capaces de contenerla (Maquiavelo, 1985, pp. 163-164).

A estas alturas de la investigación, el concepto de *necessità* debe ser más fácil de deducirlo pues es ese imperativo de las cosas que impulsa a la *virtù*; es un elemento positivo ajeno a la voluntad humana que determina muchas acciones políticas del príncipe o gobernante; es positivo porque promueve tomar postura y decidir y eso lleva a la gloria, fin último del gobierno maquiaveliano. La *necessità* es ajena

58. La reflexión de Maquiavelo (1985) ha llamado la atención de todo filósofo político que lo ha estudiado pues el florentino sostiene que el hombre virtuoso puede imponerse a la fortuna «porque la fortuna es mujer y es necesario, si se pretende tenerla sumisa, castigarla y golpearla. Y se ve, en suma, que se deja vencer más por éstos que por quienes actúan con frialdad. Por eso es, como mujer, amiga de los jóvenes porque éstos son menos circunspectos, más fieros y la dominan con más audacia» (p. 166). Esta idea, que en la actualidad se la consideraría sexista, señalada también por Badillo (1998, p. 70), la encontramos en Cicerón (2005), otra más de sus coincidencias: «la característica esencial de un vir (hombre) es la fortaleza, cuyas funciones principales son dos: el desprecio de la muerte y el desprecio del dolor, de manera que debemos ponerlos en práctica si queremos estar en posesión de la virtud, o, mejor dicho, si queremos ser hombres, puesto que la virtud ha tomado su nombre de viris (hombres)» (p. 241).

a la voluntad, pero no está fuera del hombre, es decir, puede ser una presión o restricción interna. De acuerdo con la filósofa Erica Benner (2009), esta categoría se refiere a las restricciones o condicionamientos a las decisiones del gobernante que pueden tener por lo menos dos fuentes, pueden ser tanto provenientes de la naturaleza como de los mismos seres humanos, es decir, ser un factor de restricción externa o un factor de restricción interna. Las limitaciones naturales incluyen las características físicas de los sitios o lugares y, en algunos casos, se pueden dar por desastres naturales -inundaciones, tormentas, terremotos- que obligan a las personas a cambiar su ubicación y construir nuevas ciudades desde cero. Las restricciones atribuidas total o parcialmente a motivos sobrenaturales serían las impuestas por la *fortuna*, el destino o la voluntad de los dioses. La *necessità* humana abarca presiones históricas, económicas o políticas que motivan a las personas a construir nuevas ciudades, incluidas las guerras externas que expulsan a las personas de sus países de origen. También implica que ciertos deseos, humores e impulsos exhibidos por los seres humanos en todos los tiempos y lugares tienen una cualidad distintiva de *necessità*.

Bien estudiados la vida y conducta de Ciro, se verá cómo la fortuna no intervino decisivamente, sino que fue la oportunidad quien le facilitó la materia sobre la que cada uno de ellos introdujo la forma conveniente. Inútiles hubieran sido su talento y valor si no se les hubiera presentado la ocasión de emplearlos de la misma manera que no hubiera servido para nada la oportunidad sin sus cualidades personales (Maquiavelo, 1985, p. 64).

Este pasaje del Capítulo VI de El Príncipe nos lleva al último concepto, la occasione u oportunidad que la encon-

tramos aplicada al caso de Ciro, un príncipe que según el florentino alcanzó tal rango por su propia virtù y no por fortuna. En relación con la oportunidad, Sanz Agüero (1985) señala que es una especie de mediación histórica entre la fortuna y la virtù, «la oportunidad, dimensión objetiva, contexto, circunstancia, actualiza, haciéndola operativa, la virtù. Una y otra guardan entre sí una relación dinámica y dialéctica desde la cual se articula lo que sería la acción histórica, ya revestida -tras la combinación de ambos conceptos- de una cierta “fatalidad”» (p. 64).

EL «FILÓSOFO DE LA LIBERTAD»

La última parte de este capítulo destaca la corriente filosófica política surgida en el último siglo que cuestiona las críticas realizadas al florentino concibiéndolo como la maldad personificada, servidor de la tiranía, por eso Skinner (2008) lo llama el «filósofo de la libertad» (p. 71); al contrario de cómo se lo interpretaba, Maquiavelo más bien sería un republicano convencido que habría influido en la revolución inglesa del siglo XVII y en la norteamericana de 1776 (Artaza, 2016, p. 8). Por supuesto, este cambio de perspectiva en relación con el maquiavelismo se debe fundamentalmente a que se considera al *Discurso* como una obra de pensamiento político escrito con menos urgencia que *El Príncipe* y menos condicionado por las circunstancias políticas florentinas. El mismo filósofo británico recuerda que James Harrington (1611 – 1677), filósofo político inglés asociado a la tradición republicana clásica, consideraba al florentino «el único político» del último tiempo cuyos «Discursos constituyen el único intento significativo de un filósofo político moderno por recuperar y elaborar una teoría clásica de la libertad» (Skinner, 2002, p. 160). Leer al propio Harrington (1987) vale la pena por su propuesta sugerente y crítica del republicanismo maquiaveliano:

[La teoría y la práctica del gobierno puede ser dividida] en dos épocas o períodos: uno que termina con la libertad de Roma, que fue el curso o -como yo lo llamo-, imperio de la prudencia antigua, descubierto primeramente a la humanidad por Dios mismo en la fábrica de la república de Israel, cuyas huellas fueron más tarde unánimemente seguidas

por griegos y romanos; otro, abierto por las armas de César, que, extinguiendo la libertad, vino a ser transición de la prudencia antigua a la nueva, introducida por inundaciones [...] que, destrozando el Imperio romano, deformaron la faz entera del mundo con malas formas de gobierno, muy empeoradas ahora en estos países occidentales, salvo en Venecia [...]. Gobierno (para definirlo de *jure*, o sea, según la prudencia antigua) es un arte por el cual una sociedad civil de hombres viene a ser instituida y preservada sobre fundamentos de derecho o interés comunes; o (para seguir a Aristóteles y Tito Livio) es el imperio de las leyes y no el de los hombres. Y gobierno (para definirlo de *facto*, o sea según la moderna prudencia es un arte por el cual algunos hombres [...] tienen sometida a una ciudad o nación y la rigen de acuerdo a sus intereses privados [...] es el imperio de los hombres y no de las leyes. La primera especie es aquella que Maquiavelo (cuyos libros son vistos con indiferencia) es el único político que ha intentado restablecer y que Leviatán pretende destruir (pp. 49-50).

Como anotábamos anteriormente, es difícil no ver contradicciones entre las ideas de *El Príncipe* con las que podemos ver en el *Discurso*, no obstante, debemos insistir en su complementariedad. Su concepción de una naturaleza malvada del *hombre*, el que perseguiría sus propios intereses y que, si le conviene, puede causar el mal, subyace en sus reflexiones republicanas; no obstante, esa naturaleza no es ajena, no deja de recibir la influencia del contexto social por lo tanto es modificable, se pueden encauzar las pasiones humanas que lo llevan a actuar así mediante un sistema de gobierno idóneo; Maquiavelo mira en la República romana, aquel tiempo en el que los vicios no habían corrompido a los *hombres*, en el que la comunidad política en su conjunto y cada uno miraba por el bien común por sobre el interés individual.

[...] los hombres de la primera edad eran tan buenos que los dioses no se avergonzaron de bajar del cielo y llegar a la tierra para vivir junto a ellos. Más tarde, al faltar las virtudes y surgir los vicios, empezaron a volver al cielo, poco a poco, y la última que abandonó la tierra fue la Justicia. Esto no demuestra más que la necesidad que los hombres tienen de vivir bajo las leyes de aquélla, demostrando que, a pesar de que los hombres hubieran llegado a estar repletos de vicios y con el hedor de éstos hubieran arrojado a los demás dioses, no obstante, seguían siendo justos. Pero, al pasar el tiempo y faltar la Justicia, faltó con ella la paz, de donde se origina la destrucción de reinos y repúblicas. Una vez que la Justicia se hubo marchado al cielo, jamás volvió a vivir universalmente con los hombres, sino sólo particularmente en alguna ciudad, a la que convirtió en grande y poderosa, mientras fue recibida en ella [...]. Alguna vez ha vivido también en nuestra patria, sosteniéndola y engrandeciéndola [...]. Genera en los Estados esa igualdad, deseable en un Estado, si uno quiere conservarlo. Entre todas las demás, ésta es la virtud que más agrada a Dios (Maquiavelo, 1991, p. 128).

Ciertamente, la concepción republicana de la libertad del florentino no es del todo similar a la de Cicerón, de hecho, es por eso por lo que aquél toma a Tito Livio, el historiador romano, como su modelo en el *Discurso* y no al Arpinate. La diferencia conceptual se explica por la consideración de la naturaleza humana que mantiene Maquiavelo. La mayoría de los hombres tienden a hacer el mal y no el bien; cuando tienen la oportunidad, procuran satisfacer sus propios intereses y menos los de la colectividad; por lo tanto, tienden a la corrupción y no a la *virtù*. Siendo así, la libertad republicana se ve en peligro constante porque los ciudadanos no obedecen las leyes; hace falta, entonces que intervenga la fortuna «de hallar un jefe cuyas acciones, lo

mismo que las de un gran padre fundador, muestre en un alto grado una natural cualidad de *virtù*» (Skinner, 2008, p. 85). Como revisamos, la *virtù* maquiaveliana se restringe a hacer lo que se deba hacer para mantener el poder y alcanzar la gloria, sin importar si es que hay que ir por la senda del mal; el Arpinate, no podría estar de acuerdo, pues acciones de este tipo los acercarían más a las bestias que a los «buenos varones». La libertad entonces será una consecuencia del ejercicio de la *virtù* y el favor de la fortuna, a cualquier costo:

siempre había que defender la patria, con ignominia o con gloria pues, si el ejército se salvaba, Roma tendría la oportunidad de vengar la ignominia, mientras que si moría gloriosamente Roma y su libertad estarían perdidas. Siguieron su consejo y todo ciudadano que quiera a su patria debe seguir este ejemplo, pues no se ha de guardar ninguna consideración a lo justo o injusto, piadoso o cruel, laudable o vergonzoso en las deliberaciones en las que está en juego la salvación de la patria. Se ha de discurrir por el camino que salve su vida y conserve su libertad sin respetar nada (Maquiavelo, 2016, p. 412).

La libertad republicana de Maquiavelo ciertamente tiene su inspiración en la Roma republicana, así como en Esparta y en Venecia pues, según él, sus leyes y disciplina habían mantenido mejor a la virtud cívica⁵⁹. De esta forma, el florentino, siguiendo a Polibio, considera que la mejor fórmula que aquellas ciudades encontraron para mantener la república y asegurar la libertad de la comunidad fue el go-

59. El mismo Cicerón (2017) había visto a Esparta y Cártago como repúblicas, pero las criticó por tener reyes que eventualmente conducirían a la ruina de Roma (p. 96).

bierno mixto, es decir un sistema que sea al mismo tiempo monárquico, aristocrático y popular⁶⁰; Roma pudo crear la república perfecta -republica perfetta- solamente cuando el pueblo compartió el poder: «Y la fortuna le fue tan favorable, que aunque pasó del gobierno de los nobles al del pueblo [...] nunca cayó en la tentación de quitar toda la autoridad a los reyes para dársela a los nobles, ni de restar autoridad a los nobles para dársela toda al pueblo. Mantuvo una Constitución mixta, creando la república perfecta. Debe esa perfección a los desacuerdos surgidos entre la plebe y el Senado» (Maquiavelo, 2016, p. 78).

Coincide Maquiavelo con Cicerón y Livio en que el peligro de la libertad republicana es que se impongan los vicios, la avaricia, la ambición, es decir, la corrupción de los valores republicanos: sin virtud no hay sistema que funcione. Tendrán que pasar dos siglos, para que otro filósofo, Montesquieu realice una distinción fundamental en la teoría política republicana, la de la naturaleza y el principio de los gobiernos, que veremos en el siguiente capítulo. Volviendo al florentino, él consideró casi imposible establecer o mantener la libertad si es que el Estado se corrompe,⁶¹ a menos que se pueda imponer la virtud de un hombre que encauce nuevamente a la comunidad hacia el bien común.

60. «Licurgo es uno de los redactores de constituciones de este tipo que más alabanzas ha recibido. Diseñó el gobierno de Esparta de modo que tuviera algo de regio, algo de aristocrático y algo de popular, logrando que perdurara ochocientos años para su propia gloria y la tranquilidad de la ciudad. A Solón, redactor de la Constitución de Atenas, no le ocurrió lo mismo pues diseñó un Estado exclusivamente popular que gozó de una vida tan breve que, antes de morir, pudo asistir al nacimiento de la tiranía de Pisístrato» (Maquiavelo, 2016, p. 77).

61. «Allí donde la materia no está corrupta, los tumultos y escándalos no pueden dañarla. Pero donde sí lo está, ni las mejores leyes son de ayuda a menos que alguien obligue a observarlas por la fuerza hasta que la materia se regenere. No sé si esto ha sucedido alguna vez o si es posible que suceda porque [...] cuando una ciudad decae debido a la corrupción de la materia que la compone, sólo podrá volver a ponerse en pie gracias a la *virtù* de un hombre vivo en ese momento, que no podrá contar con la *virtù* del conjunto para mantener

En la consideración fundamental que tiene la *virtù* cívica en la tradición republicana -tanto ciceroniana como maquiaveliana- es que radica uno de los puntos de mayor crítica por parte de otras teorías políticas. La liberal considera a los derechos y obligaciones de los ciudadanos como esenciales para la vida pública, y todo lo que pueda afectarles debe subordinarse a su protección o tutela; en cambio, el republicanismo, de corte tradicional o clásico, subordina los derechos y obligaciones a las necesidades públicas (en este caso podría hablarse de un utilitarismo *avant la lettre*). Maquiavelo (2016) en sus *Discursos*, lo dice de este modo:

No es difícil averiguar por qué se afician tanto a la libertad los pueblos. Y es que la experiencia nos enseña que las ciudades solo aumentan su poder y riquezas cuando son libres. Atenas gozó de una grandeza admirable durante cien años tras librarse de la tiranía de Pisístrato. Pero el ejemplo más admirable es el de la grandeza que adquirió Roma tras librarse de sus reyes. La razón es evidente: lo que hace grandes a las ciudades es la tutela del bien común, no del interés privado. Y lo cierto es que las repúblicas son las únicas que miran por el bien común y todo lo subordinan a ese propósito. Si alguna vez esto supone un perjuicio para un particular, son tantos los que saldrán beneficiados, que se puede sacar adelante el proyecto pese a la oposición de los perjudicados (p. 211).

un orden político adecuado» (Maquiavelo, 2016, pp. 119-120). En su *Historia de Florencia* también narra las dificultades que tuvo el italiano Jacobo Piccinino a comienzos del siglo XV para recuperar la libertad perdida una vez que la corrupción imperó: «Miser Jacobo, aunque era ya viejo y poco práctico en tumultos de aquella índole, montó a caballo en una última tentativa de probar fortuna, y acompañado de unos cien hombres armados, que habían sido previamente preparados para aquella empresa, fue a la plaza del palacio llamando en su ayuda al pueblo e invocando la libertad. Pero nadie le respondió, porque al pueblo lo habían hecho sordo la fortuna y la liberalidad de los Medici y, en cuanto a la libertad, nadie la conocía en Florencia. Los únicos que los saludaron, pero a pedradas, fueron los Señores desde la parte más alta del palacio, los cuales con sus amenazas le metieron todo el miedo que pudieron» (Maquiavelo, 2009, pp. 413-414).

Y es que, en el caso de Maquiavelo (2016), la república debe asegurar la libertad, pero una libertad restringida, tal como veíamos en la obra del Arpinate, así, demasiada libertad también es perjudicial para la república, la tiranía surge del «excesivo deseo de libertad del pueblo y el desmesurado deseo de poder de los nobles» (p. 163)⁶²; del mismo modo, la libertad maquiaveliana depende de la igualdad, de que no exista una brecha demasiado amplia entre los ricos y los pobres⁶³. El pueblo, finalmente, es la *voz de Dios*, pues usualmente son los mejores jueces del bien común, pueden mantener y cultivar las virtudes mejor que los príncipes mientras cumplan las leyes⁶⁴.

Se puede ver la admiración que despertó en Maquiavelo la experiencia histórica romana y varias de las ideas ciceronianas, pero, al mismo tiempo, el impacto que le causó la trágica muerte de Cicerón y el declive de esa heroica y admirada Roma; por lo tanto, había que identificar cómo mantener el cuerpo social, cómo cuidar la unidad de la *civitas*. El instrumento idóneo para ello, así como lo utilizó el Arpinate, es el discurso religioso: la religión es útil, es un medio para motivar la *virtù* republicana, «no es mucho más que un instrumento social indispensable, un cemento muy útil» (Berlin, 2000, p. 97)⁶⁵.

62. Berlin (2000), teórico liberal, critica justamente que la libertad individual no sea considerada por Maquiavelo: «La única libertad que reconoce es la libertad política, libertad frente al gobierno arbitrario despótico, esto es, el republicanismo, y la libertad de un estado sobre el dominio de otros estados, o más bien de la ciudad o patria, pues “estado” pudiera ser un término prematuro en esta conexión» (p. 97).

63. «[...] En las repúblicas donde aún impera la vida política libre e incorrupta no soportan que ningún ciudadano actúe o viva como un gentilhomme. Mantienen una estricta igualdad entre ellos y sienten una gran enemistad hacia todo señor o noble de la provincia [...]. Me refiero a todos aquellos ociosos que viven de las rentas que producen sus propiedades en abundancia» (Maquiavelo, 2016, p. 189).

64. «[...] Lo que los escritores imputan a la multitud puede imputarse a cualquier individuo, sobre todo a los príncipes. Pues todo el que no esté sujeto a la ley cometerá los mismos errores que la multitud desenfrenada» (Maquiavelo, 2016, p. 194).

65. En esa misma línea y ya en la Modernidad, la concepción utilitaria de la religión fue desarrollada desde la sociología y la antropología en el siglo XIX y XX por Émile Durkheim

Los príncipes y las repúblicas que deseen preservarse de la corrupción deben salvaguardar, ante todo, sus ceremonias religiosas y venerar la religión. Pues el mayor indicio de la ruina de una provincia es el desprecio al culto divino [...] si lo logran no les costará imbuir a su república de religiosidad, haciéndola mejor y dotándola de unidad. Deben favorecer y acrecentar todo lo que beneficie a la religión, aunque lo crean falso. Y lo harán tanto más, cuanto más prudentes sean y mejor conozcan las ciencias naturales. Así han procedido siempre los sabios, dotando de autoridad a los milagros celebrados por las religiones, aunque sean falsos (Maquiavelo, 2016, pp. 106-107).

En la teoría maquiaveliana, la república se podrá preservar si es que la religión es útil para exhortar a los ciudadanos a que busquen su gloria aquí en la tierra y no la esperen más allá de ella; la religión debe servir para amar a la patria y a su libertad, «sin una religión así, la república no podrá ser creada; serían incapaces de soportar la agresión externa o los males de la corrupción desde dentro; no tendrían la fuerza moral para renacer y redescubrir los principios básicos de la justicia. La religión de la virtud, no es un acce-

y Georg Simmel. Así, en el caso del sociólogo y filósofo francés, en su ya clásica obra *Las formas elementales de la vida religiosa* sostiene al respecto: «Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se recubrió el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí, la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a los que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en su naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. ¿Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, la de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún acontecimiento de la vida nacional?» (Durkheim, 2007, p. 397). Del mismo modo, el sociólogo y filósofo alemán identifica a la religión como un fenómeno fundamentalmente societal; así, cualquier instancia puede llegar a ser religiosa, dependerá de qué se constituya en sagrado (Simmel, 2012).

sorio de la vida libre, es, más bien, su alma» (Viroli, 2010, p. 154). Por este motivo, Maquiavelo admira y valora a los fundadores de los Estados como Rómulo, pero admira más a personajes como Numa Pompilio o Licurgo porque utilizaron bien a la religión para que el pueblo tema a Dios y no se corrompa; pero, incluso, admira más a los fundadores de las religiones que a los anteriores y detesta a quienes las socavan o menosprecian.

**El republicanismo
liberal en
*El Federalista***



El siglo XIX será el punto de inflexión histórica en América porque se consolidarían las independencias iniciadas por Estados Unidos de América, EUA, en 1776 y continuarían por los distintos estados latinoamericanos en el inicio del siguiente siglo. Tanto el Nuevo como el Viejo Mundo, experimentarían transformaciones como consecuencia de la modernidad y el liberalismo, las que se verían reflejadas tanto en la concepción del Estado, como en su organización y el papel de la sociedad. La modernidad vendrá de la mano del laicismo, entendido como la superación de toda tutela religiosa por parte de la sociedad; la valoración de la racionalidad frente al pensamiento mítico o irracional; la protección del individuo frente al colectivo; el positivismo que sería la base del cientificismo decimonónico; en definitiva, la consolidación de la teoría política liberal frente al Estado absoluto.

En América dejar atrás estas antiguas concepciones del ser humano y el Estado implicaba adoptar a los principios del liberalismo, «ideas de una hermosura precisa, estéril y, a la postre, vacía» dirá Octavio Paz (2018, p. 279)⁶⁶, porque

66. Vale la pena leer la reflexión respecto al liberalismo en América del escritor mexicano Octavio Paz (2018): «El liberalismo es una crítica del orden antiguo y un proyecto de pacto social. No es una religión, sino una ideología utópica; no consuela, combate; sustituye la noción de más allá por la de un futuro terrestre. Afirma al hombre pero ignora una mitad del hombre: ésa que se expresa en los mitos, la comunión, el festín, el sueño, el erotismo. La Reforma es, ante todo, una negación y en ella reside su grandeza. Pero lo que afirmaba esa negación -los principios del liberalismo europeo- eran ideas de una hermosura precisa, estéril y, a la postre, vacía. La geometría no sustituye a los mitos. Para que el esquema liberal se convirtiese en verdad en un proyecto nacional, necesitaba lograr la adhesión de todo el país a las nuevas formas políticas. Pero la Reforma oponía a una afirmación muy concreta y particular: todos los hombres son hijos de Dios, afirmación que permitía una relación entrañable y verdaderamente filial entre el Cosmos y la criatura, un postulado abstracto: la igualdad de los hombres ante la Ley» (p. 279).

las luchas por establecer repúblicas fueron lideradas, por lo general, por minorías de intelectuales de clase media y alta, que defendían ideas sin contenido histórico concreto en nuestro continente y que estaban condenadas a no dar nacimiento a nuevos órdenes de manera inmediata; por ejemplo, a dejar intacta la naturaleza profundamente religiosa de grandes sociedades mestizas, gracias a la síntesis del mundo prehispánico y del catolicismo.

En este contexto la tradición republicana defendida por Cicerón en el siglo I a. C., rescatada por el humanismo renacentista, reinterpretada por Maquiavelo en el siglo XVI y que influiría en otros filósofos como Montesquieu en Francia y Harrington en Inglaterra, adquiriría ciertos rasgos propios de las condiciones sociales, políticas, económicas e históricas de EUA; las fecundas ideas del liberalismo trastocaban algunos ideales republicanos y reforzaban otros. Por este motivo es importante que en este tercer y último capítulo nos acerquemos a las reflexiones y debates filosófico-políticos de finales del siglo XVIII que tomaron como referencia a la tradición republicana y la relacionaron con la libertad individual, la libertad religiosa y la importancia de las instituciones como condicionantes de la naturaleza humana; podremos comprender por qué se habla de un republicanismo liberal en Norteamérica.

Para alcanzar estos objetivos, debemos centrarnos en los debates en torno a la Constitución estadounidense de 1787, porque ahí se enfrentaron las tesis más importantes de la teoría republicana frente a la liberal. Podríamos habernos centrado en el estudio del republicanismo en otros filósofos europeos como Montesquieu, Rousseau o Harrington, tal como hicimos en el caso de Cicerón y Maquiavelo; empero, he optado por la experiencia norteamericana por su influencia en el pensamiento teórico

y político en otros Estados de América; es muy usual, por ejemplo, leer a los grandes libertadores del continente inspirarse en los padres fundadores norteamericanos, tanto como en los pensadores europeos. Los intensos debates de relevancia filosófica-política fueron plasmados en los conocidos *The Federalist Papers*, traducido al español como *El Federalista*, que es una colección de 85 artículos y ensayos escritos bajo el seudónimo de *Publius* por Alexander Hamilton, James Madison y John Jay para promover la ratificación de la Constitución entre octubre de 1787 y agosto de 1788. Estos artículos y ensayos dialogaban con los argumentos de los antifederalistas que también se publicaban en diferentes periódicos del Estado de Nueva York, entre sus autores más relevantes estaban *The Federal Farmer* y *Brutus*, seudónimos cuyas identidades no se han aclarado hasta la fecha.

Será *El Federalista*, el punto de referencia para analizar las características del republicanismo y liberalismo norteamericano, lo que perdió y lo que ganó en relación con la tradición republicana ciceroniana y maquiaveliana; por este motivo este capítulo lo divido en tres partes, la primera que busca contextualizar el debate político en EUA ya que, continuando con la metodología de Pocock, es necesario situar la tradición discursiva para entender los conceptos y el lenguaje utilizado (Pocock, 2011, p. 33). La segunda parte se centra en la virtud cívica que los anglosajones llamaban *Civic Virtue* o *Public Spiritedness*; por último, tal como hicimos en los capítulos anteriores, nos acercaremos al principio de libertad republicana que en el caso norteamericano adquiere un especial matiz por su preocupación por proteger la autonomía individual.

COMUNITARISMO NOSTÁLGICO O MODERNIDAD LIBERAL

El contexto social, político y económico de EUA en la segunda mitad del siglo XVIII fue marcado por la Declaración de Independencia redactada en Filadelfia en 1776 y la posterior adopción de la Constitución el 17 de septiembre de 1787, pero más allá de su importancia política, que la tiene por supuesto, estos acontecimientos tienen un valor especial por los debates de relevancia filosófica-política que sostuvieron los distintos grupos sociales y políticos, además de influyentes pensadores, respecto a cómo se concebía la política, el Estado y su diseño institucional, el papel del ciudadano, en últimas, la naturaleza humana. Aunque, claro está, esas discusiones y debates no se caracterizaban necesariamente por el uso de un lenguaje filosófico, es decir, los grupos o líderes políticos no decían «nosotros defendemos la *autonomía individual*», frente a otros grupos que podrían haber dicho «nuestra lucha es por el *autogobierno colectivo*», sino que al defender, por ejemplo, que el pueblo tenga menos capacidad de incidir en las decisiones políticas y que la tenga un grupo de ciudadanos reducido, que tendría más méritos, argumentos de este tipo, que los veremos enseguida, se traducen finalmente en el menoscabo del autogobierno. Del mismo modo, si es que un grupo defiende la necesidad de educar al pueblo en la virtud cívica y para ello se hace uso de la religión, esto se traduce luego en la limitación de la autonomía individual por preferir el interés colectivo.

Además, estos debates no solamente reflejaban los que también se estaban dando o se habían dado en Europa,

sino que a su vez se replicaron en varios países latinoamericanos⁶⁷ y, de hecho, se puede decir que, hasta la fecha en uno y otro lado, subsisten, más allá de las instituciones, políticas y normas concretas, los viejos pero necesarios debates filosóficos sobre cómo es el individuo, cuál su naturaleza y condición y qué forma de gobierno es la más idónea. En este caso, he subtitulado «comunitarismo nostálgico» o «modernidad liberal» a esta primera parte para hacer referencia a la denominación que hiciera el historiador norteamericano Isaac Kramnick a lo que representaban los dos grandes debates entre antifederalistas y federalistas. Para comprenderlo, haré, tal como hice en los dos capítulos anteriores, una contextualización histórico-política limitándome a los hechos relevantes para esta investigación, es decir lo que tenga alguna importancia para la teoría política republicana.

La ratificación de la Constitución de 1787 fue el motivo del debate entre quienes eran partidarios de ella, los llamados federalistas y los que rechazaban su aceptación, los antifederalistas. Los últimos defendían teorías sustantivas o clásicas de la democracia, cercanas a las ideas de Rousseau «comunitaristas nostálgicos que buscaban conservar un orden moral virtuoso amenazado por el comercio y la sociedad de mercado» (Ruiz, 2006, p. 278). Los primeros, se inclinaban hacia las teorías liberales o revisionistas de la democracia, modernistas liberales simpatizantes de Locke. Por este motivo, *prima facie* habrían sido los denominados antifederalistas más fieles a los principios de la tradición republicana, pero no fue así, al profundizar en sus reflexiones ambos tienen como referencia a esta teoría. Para los antifederalistas, el problema con aprobar la

67. Un riguroso estudio al respecto, en el campo de la filosofía y ciencia política, se lo puede encontrar en Roberto Gargarella (2014).

Constitución era que al consolidar la confederación, cada uno de los estados se debilitaba, como sostuvo Brutus, seudónimo de uno de los antifederalistas más influyentes, se aprobaba «una transferencia de poder de la multitud hacia una minoría de los elegidos federales» (Ruiz, 2006, p. 280).

Tampoco se puede negar que una vez establecido este [el gobierno], el pueblo ha de cederle alguna parte de sus derechos naturales, con el fin de investirlo con los poderes indispensables para su cometido. Por tanto, bien vale la pena investigar si los intereses del pueblo americano se verán más beneficiados si se lo considera a todos los efectos como una sola nación bajo un gobierno federal, que si se le divide en confederaciones separadas y se atribuye a la máxima autoridad de cada una de ellas los mismos tipos de poderes que se aconseja otorgar a un gobierno nacional (Hamilton, Madison & Jay, 2015, p. 92).

El pensamiento y las demandas tanto de los antifederalistas como de los federalistas tuvieron notoria influencia de la teoría republicana del filósofo Charles Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755) en varios temas relacionados con la organización del Estado, el papel de la ciudadanía, la educación en la virtud cívica, entre otros. Entre estas ideas, una de las más destacadas e importantes para la lucha de los comunitaristas nostálgicos era la que sostenía que una república podía ser posible solamente si es que el territorio de la comunidad política no era extenso; el filósofo francés afirmaba que la República romana había desaparecido, dando paso al Imperio, precisamente, cuando el territorio se extendió por las mismas

conquistas de los emperadores romanos⁶⁸. Así, la libertad republicana, también se ve beneficiada en territorios de este tipo, por varios motivos, entre ellos, al ser un pequeño territorio existiría mayor cercanía entre el pueblo y el gobierno, entre la ciudadanía y las autoridades; sería posible la cohesión social pues el número de ciudadanos es menor y no se encontrarían tan distanciados entre sí; sería posible sentir que las normas recogen el sentir ciudadano y por tanto se obedecerían las normas de manera más espontánea; la educación en la virtud cívica, en el amor por las leyes y por la patria sería más palpable; por último, los ciudadanos no necesitarían actuar por medio de representantes sino directamente.

En ese sentido, ratificar la Carta de 1787 significaba para los antifederalistas debilitar a cada uno de los estados por fortalecer la centralidad de la confederación. En el caso de la influencia teórica en los federalistas⁶⁹, un ejemplo es el tema de cómo distribuir el poder, que también era uno de los aportes del filósofo francés a la teoría republicana, que en el siglo XVIII ya había perdido el brío de la tradición de la República romana⁷⁰. El federalista Hamilton, por ejem-

68. Aunque, en efecto, Montesquieu afirme que las repúblicas funcionan en pequeños estados también afirma que es posible una república federativa, como veremos luego: «Estas clases de instituciones [se refiere a las de los griegos] pueden convenir en las repúblicas, porque el principio de ellas es la virtud política; más para conducir al honor en las monarquías, o para inspirar el temor en los Estados despóticos, no hacen falta tantos cuidados. Tales instituciones sólo pueden establecerse en un pequeño Estado en el que pueda darse una educación general y dirigir el pueblo como una familia. Las leyes de Minos, de Licurgo y de Platón, requieren una singular y mutua atención entre ciudadanos. No puede prometerse tal cuidado en la confusión, las negligencias y la extensión de los negocios de un gran pueblo» (Montesquieu, 2016, p. 98). La misma observación realiza Diderot, «pertenecer a la naturaleza de una república poseer un pequeño territorio; sin ello apenas puede subsistir. En una gran república existen grandes fortunas, y consecuentemente poca moderación en los espíritus» (Diderot & Alembert, 1992, p. 188).

69. Es tal la influencia de Montesquieu en los federalistas que Madison, en *El Federalista No. 47*, sostiene: «[el] oráculo que siempre se consulta y cita en este tema es el célebre Montesquieu» (Hamilton, Madison & Jay, 2015, p. 376).

70. Debemos comprender que en el siglo XVIII hablar de un sistema de gobierno republicano era ambiguo porque los estados o ciudades que se definían como tales, por ejemplo,

plo, aboga en *El Federalista No. 9* por un sistema de gobierno republicano, pero adoptando instituciones nuevas que lo perfeccionen:

Los defensores del despotismo han encontrado en los desórdenes que afean los anales de estas repúblicas argumentos contra las diversas formas de gobierno republicano e incluso contra los principios mismos de la libertad política. Sostienen que el gobierno libre no concuerda con el mantenimiento del orden en una sociedad, y se mofan maliciosamente de los amigos y partidarios de este sistema de gobierno. Pero afortunadamente para la humanidad, durante largas temporadas han florecido maravillosas instituciones engendradas con base en la libertad, que en gloriosas ocasiones han refutado los sofismas más pesimistas. Confío que América sea el cimiento amplio y sólido de otros edificios que sean monumentos igualmente magníficos y permanentes frente a las opiniones equivocadas de estos autores (Hamilton, Madison & Jay, 2015, p. 131).

Aunque los ideales del republicanismo clásico estaban presentes en «la imaginación colectiva, la retórica y el simbolismo de los revolucionarios» (Ruiz, 2006, p. 337). También había conciencia de que aplicar lo ocurrido siglos atrás era irreal pues las condiciones sociales, económicas y políticas eran muy diferentes. Por este motivo, la tradición republicana se conjugó en Europa con otras formas de gobierno efectivamente existentes, entre ellas,

Holanda, Venecia o Polonia, más bien se caracterizaban por la arbitrariedad de las autoridades o la concentración del poder en pocas manos, por eso la labor de Montesquieu que más que por su originalidad se destaca por rescatar del olvido viejas fórmulas del republicanismo clásico, era considerada en su época como novedosa. Madison, al respecto, dice que si buscamos las características propias de la forma republicana de gobierno recurriendo a las constituciones «no encontraremos una respuesta adecuada» por la «gran falta de precisión con que se usa este término en los debates políticos actuales» (Hamilton, Madison & Jay, 2015, p. 310).

la monarquía constitucional, el mejor ejemplo fue la experiencia inglesa por su estabilidad y libertad, un Estado «cuyas raíces, siempre cortadas, siempre sangrantes, finalmente han producido, después de siglos y para asombro de las naciones, una unión en igualdad de la libertad y la realeza» (Diderot & Alembert, 1992, p. 128). Entre los pensadores que admiraban a la monarquía constitucional inglesa estuvo el barón de Montesquieu, quien toma la tradición republicana y la adopta a los nuevos tiempos o, siendo más agudos, escudriñaba en el republicanismo de raíz ciceroniana, como veremos en el siguiente acápite⁷¹.

Hamilton no estaba de acuerdo con los antifederalistas respecto a que la república podría funcionar solamente en Estados de limitada extensión; sostuvo que este sistema sí era aplicable con base en las mismas tesis del filósofo francés, «las sugerencias de Montesquieu se alejan tanto de ser contrarias a la Unión general de los estados que, explícitamente trata el tema de la REPÚBLICA CONFEDERADA como un dispositivo para ampliar la órbita del gobierno popular y reconciliar las ventajas de la monarquía con las del republicanismo» (mayúsculas en el original) (Hamilton, Madison & Jay, 2015, p. 133).

Parece, pues, que los hombres se hubieran visto obligados a vivir gobernados por uno solo, si no hubiese imaginado una manera de constitución que tiene todas las ventajas interiores de la república y la fuerza exterior de la monarquía.

71. Respecto a la influencia de la experiencia constitucional británica en el filósofo francés, Madison, en *El Federalista No. 47*, considera que la «Constitución británica es para Montesquieu lo que Homero fue para los autores didácticos de la poesía épica. Estos consideraron la obra del bardo inmortal como el modelo perfecto del que debían extraer los principios y las reglas del arte épico, y sobre la cual juzgar toda obra análoga. Del mismo modo, este gran crítico político parece haber considerado la Constitución inglesa como el estándar o, para usar sus palabras, como el espejo de la libertad política» (Hamilton, Madison & Jay, 2015, p. 377).

Hablo de la república federal. Esta forma de gobierno es una convención mediante la cual diversas entidades se prestan a formar parte de un Estado más grande, conservando cada una su personalidad (Montesquieu, 2016, p. 273).

A mi parecer, la diferencia esencial entre la concepción republicana de los federalistas y de los antifederalistas radica en el grado de intervención del pueblo en la toma de decisiones públicas, los primeros por su espíritu liberal de raíz lockeana, los segundos por su nostalgia rousseauiana. Como he venido sosteniendo en este capítulo, el autor de referencia para ambos grupos fue Montesquieu, pero sus coincidencias con el autor eran distintas; para los comunitaristas nostálgicos, el momento en que se prefería la confederación, se debilitaba la posibilidad de participación efectiva del pueblo en la toma de decisiones públicas. Gargarella (2010) destaca que la práctica política de las llamadas *town meetings* o reuniones populares eran lo común antes y después de la revolución norteamericana; estos espacios permitían al pueblo intervenir directamente en los asuntos políticos de la comunidad: «estas reuniones permitían al pueblo tener una voz clara y directa en cuestiones públicas y les enseñó la importancia que tiene su participación. El pueblo asumía de hecho que su participación política debía prevalecer y, por esta razón, demandaban nuevas instituciones que faciliten este resultado» (p. 13).

En cambio, para los «modernistas liberales» esa misma era la razón -limitar el poder del pueblo, en tanto, colectivo- para aprobar la Constitución, por paradójico que parezca, pues así se evitaba el *espíritu faccioso*⁷² que

72. La categoría de *facción* es fundamental en la concepción republicana de los padres fundadores de los Estados Unidos de América; la define Madison en el famoso *Federalista No.*

ponía en riesgo los intereses de la minoría. La fórmula aplicada para lograr este objetivo fue adoptar la separación de poderes y los frenos y contrapesos o checks and balances, para de esta forma proteger los intereses de la minoría, que en este caso era la minoría de propietarios, frente a la mayoría, que, en los hechos, eran campesinos que no tenían tierras o tenían deudas que pagar a los primeros. Cómo se conjuga este interés político concreto con la virtud cívica republicana y la libertad lo veremos a continuación.

10: «por facción me refiero a un grupo de ciudadanos, sea una mayoría o una minoría de ellos, que actúan de consuno movidos por un impulso común de pasión o interés contrario a los derechos de otros ciudadanos, o a los intereses permanentes y agregados de la entera comunidad» (Hamilton, Madison & Jay, 2015, p. 137).

CIVIC VIRTUE O PUBLIC SPIRITEDNESS

El republicanismo liberal, tanto como el republicanismo comunitarista, bebieron del pensamiento político del filósofo Montesquieu, a quien se le considera el punto de inflexión entre el antiguo y el moderno republicanismo (Ruiz, 2006, p. 338). Sostiene la filósofa política Judith Shklar que las diferencias entre el pensamiento republicano maquiaveliano y el del francés Montesquieu son grandes, tanto por los objetivos que persiguieron como por su contexto. Aunque podríamos decir que, de cierta forma, lo que hizo el filósofo francés fue aplicar la misma teoría maquiaveliana de estudiar el poder y la política a partir de la *verità effettuale della cosa* y no desde una idea, por eso el francés valora el pensamiento del florentino y lo reinterpreta desde su lugar de enunciación.

Montesquieu hizo por la segunda mitad del siglo XVIII lo que Maquiavelo hizo por su siglo [XVI], sentó los términos en los que el republicanismo sería discutido. No hace falta decir que su interpretación del republicanismo fue significativamente diferente. No tanto por las dudas de Montesquieu sobre la erudición de Maquiavelo, sino porque sus objetivos no eran los mismos. Para estar seguro, como todos los republicanos, ellos comparten al menos una crítica, la hostilidad a la Iglesia Católica romana, pero incluso en este tema, sus razones son muy diferentes. Maquiavelo objetó la interferencia del papado en la política italiana y en su falta de espíritu marcial. Montesquieu odiaba a la Iglesia por la crueldad de sus persecuciones, su intolerancia, la obstrucción a la ciencia y sus prácticas supersticiosas y prejuiciosas (Shklar, 1998, p. 244).

Su obra más importante es *El espíritu de las leyes*, publicada en el año 1748. El francés identifica los distintos tipos de gobierno existentes, tal como lo hicieron en su momento todos los historiadores políticos a modo de esquematización y estudio sistemático de la política. Así, dirá que existen tres formas de gobierno: republicano, monárquico y despótico; no nos podemos detener en el estudio de cada uno, así que nos centraremos en sus aportes a la teoría republicana motivo de esta investigación. El republicanismo, sostiene en el Capítulo II del Segundo Libro, puede dividirse en dos, «cuando en la república, el poder soberano reside en el pueblo entero, es una democracia. Cuando el poder soberano está en manos de una parte del pueblo, es una aristocracia» (Montesquieu, 2016, p. 42).

Uno de los aportes más importantes que realizó este pensador al republicanismo fue distinguir entre la institucionalidad que defiende esta teoría y lo que promueve la acción en una comunidad. Desde el republicanismo romano y mucho antes, en su nacimiento en Esparta con Licurgo, la tradición republicana tuvo como una de las condiciones fundamentales para asegurar la libertad que existan instituciones idóneas, por ejemplo, la existencia de senados, consejos, la división de funciones, evitar la concentración del poder en una sola persona, el derecho al voto, entre otros, con las peculiaridades de su contexto histórico. Pero también esta tradición puso énfasis en la necesidad de la virtud cívica, la *virtus* ciceroniana y la *virtù* maquiaveliana, concebida como ese amor por la patria y por las leyes que haría que los ciudadanos respeten el orden establecido en tanto y en cuanto eso se traducía en el disfrute de la libertad. Estos elementos, entonces, son de vieja data en el republicanismo clásico; sin embargo, lo que añade Montesquieu es dividir estos elementos; o sea, ser conscientes que una institucionalidad republicana no

necesariamente asegura *virtù* o *virtus*, virtud cívica, ni tampoco ésta se cultiva sin la primera.

Hay esta diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio: que su naturaleza es lo que le hace ser y su principio lo que le hace obrar. La primera es su estructura particular, el segundo las pasiones humanas que lo mueven. Ahora bien, las leyes no han de ser menos relativas al principio de cada gobierno que a su naturaleza. Importa pues buscar cuál es ese principio (Montesquieu, 2016, p. 59).

De esta forma, Montesquieu reduce a tres las formas de gobierno -monarquía, república y tiranía- e inmediatamente introduce una distinción totalmente nueva: «*Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir* [III, 1]; es decir, que la naturaleza del gobierno es lo que le hace ser lo que es y su principio es lo que le hace actuar y ponerse en movimiento» (Arendt, 2016, p. 99). El aporte del filósofo francés al estudio de la tradición republicana fue distinguir de esta forma entre la estructura particular del gobierno, lo que llamó *naturaleza*, y lo que inspira a la acción, lo que promueve la acción, que llamó *principio*, pues la estructura en sí misma no implica actividad.

Como recuerda Arendt (2016), si tomamos a los conceptos de *naturaleza* o *esencia* en su sentido platónico originario, evidencian, justamente, permanencia. Cuando Platón reflexionó en torno al mejor gobierno, lo hizo pensando en aquel que sea menos mutable, que sea incommovible. Estas ideas aplicadas a las tres formas de gobierno muestran que, en una monarquía, el principio es el honor; en

una tiranía, el principio es el temor; mientras que en una república, el principio es la virtud, «el mérito del ciudadano en una república consiste en no ser más notorio en los asuntos públicos que sus conciudadanos, lo cual constituye su virtud» (p. 101); cuando los principios pierden autoridad, si se consideran inválidos, entonces la forma de gobierno inicia su decadencia.

La importancia que dio Montesquieu a que la institucionalidad -la naturaleza- vaya de la mano de los valores -su principio- es lo que revitaliza la importancia de luchar contra toda forma de corrupción en un Estado, pues el veneno más eficaz contra la virtud, lo que la carcome, es la degradación de los valores cívicos y el irrespeto a la ley y eso erosiona los cimientos de las instituciones republicanas, lo que además es un mensaje completamente vigente y necesario en el siglo XXI, donde la corrupción, la falta de transparencia es mirada como inevitable, luego, se puede explicar por qué los *remedios* institucionales que se *inventan* contemporáneamente tampoco dan resultado.

La corrupción surge inicialmente como un proceso generalizado de declive moral cuyos inicios resultan difíciles de anticipar y su progreso en el tiempo casi imposible de resistir. El orden constitucional está enraizado en el orden moral y es justamente al orden moral al que la corrupción afecta. De un lado, pues, no puede haber *buoni ordini* sin *buoni costumi*, pero, por otro, una vez que las *buoni costumi* se han perdido, la posibilidad de que las *buoni ordini* por sí solas tengan éxito en restaurar aquéllas es muy pequeña. Las instituciones dependen de la atmósfera moral y las mismas leyes que operan el bien en un pueblo no corrupto, producen efectos contrarios a los deseados cuando la corrupción se ha impuesto (Pocock, 2017, p. 291).

Asimismo, la singularidad del pensamiento montesquieuiano radica en reflexionar en torno a lo que origina los principios, lo que les da vida. La virtud surge del *amor por la igualdad, el amor por las leyes, el amor por la patria*; el amor, así considerado, es el vínculo entre la naturaleza del gobierno y su principio, la acción. La virtud cívica es la que les hace preferir el bien público al bien privado, al interés propio. La virtud es un sentimiento, no un conocimiento, por lo tanto, según el francés, al ser algo no racional es posible experimentarlo todo ciudadano ya que el pueblo sería más proclive a dejarse conmover por emociones que por argumentos racionales; otros ciudadanos, la minoría, estaría destinada, ella sí, a tomar decisiones sensatas y racionales, constituyéndose en lo que Gargarella (2010) llama el *elitismo epistémico*⁷³.

Montesquieu defenderá en su estudio, en resumen, tres condiciones para un sistema republicano: la necesidad de representación del pueblo en ciertas decisiones para las que no esté preparado; así como la existencia de un senado, de nuevo inspirándose en la República romana que ponga freno o haga contrapeso a las decisiones de una cámara de representantes más amplia; y, finalmente, considera que en una república es primordial la virtud, especialmente en la república de tipo democrática.

73. Es muy interesante la relación que se hace entre una decisión racional, que es la que debe caracterizar a las autoridades, que además es un rasgo de la modernidad liberal, y la participación popular. Se parte de una posición epistémica que dice algo así: las verdades fundamentales pueden ser descubiertas por cualquier persona racional siempre que persevere y examine el mundo cuidadosamente y reflexione, medite, de acuerdo a su experiencia (es imposible no ver la influencia de filósofos como Descartes en esta idea). Esta perspectiva individualista no sería compatible con decisiones en grupo, pues el liberalismo considera que los grupos generalmente deciden a partir de las emociones, a partir de la irracionalidad y las pasiones, por tanto, una república necesita asegurar decisiones racionales impidiendo que sea la masa la que tenga la voz preeminente.

No hace falta mucha probidad para que se mantengan un poder monárquico o un poder despótico. La fuerza de las leyes en el uno, el brazo del príncipe en el otro, lo ordenan y lo contienen todo. Pero en un Estado popular no basta la vigencia de las leyes ni el brazo del príncipe siempre levantado; se necesita un resorte más, que es la virtud [...]. Cuando en un gobierno popular se dejan las leyes incumplidas, como ese incumplimiento no puede venir más que de la corrupción de la república, puede darse el Estado por perdido (Montesquieu, 2016, p. 61).

Decíamos también que la virtud que defiende el francés se basa en la igualdad; ¿en dónde encontramos igualdad en una república? Pues la respuesta, a estas alturas de este trabajo, es clara, la encontramos en las leyes republicanas. Estamos hablando de un tipo de igualdad específica; no es la igualdad de todos los seres humanos ante Dios, es la «igualdad en la fuerza con independencia de todas las demás diferencias» (Arendt, 2016, p. 103). Y es que este filósofo también influirá en el papel que juega la igualdad en una república democrática y eso también incidirá luego en el debate entre federalistas y antifederalistas en EUA. Para Montesquieu (2016) la república democrática se genera en dos situaciones: cuando se extrema la desigualdad y cuando se extrema el principio de igualdad⁷⁴; en el primer caso porque lleva a la aristocracia; en el segundo, «cuando cada uno quiere ser igual a los que él mismo eligió para que le mandaran». El pueblo, advierte el filósofo, querrá hacerlo todo por sí mismo, deliberar por el Senado

74. Este argumento también será utilizado por los federalistas para defender su sistema de gobierno republicano con un senado que frene las extralimitaciones del congreso; Madison en *El Federalista No. 63*, sostiene que «la libertad puede estar amenazada por el abuso de la libertad tanto como por el abuso del poder, [...] hay numerosos casos de este tanto como de aquél, [...] los Estados Unidos parecen evidenciar más el primero que el segundo» (Hamilton, Madison, & Jay, 2015, p. 467).

o irrespetar a los ancianos, juzgar por los magistrados, invadir todas las funciones. Si esto ocurre, desaparece la virtud de la república «perdida la moral, se acaban el amor al orden, la obediencia y virtud» (p. 238).

En el caso del Arpinate y en el de Maquiavelo, lo mismo que en Montesquieu, la virtud cívica se cultiva, el gobierno debe cultivar esa virtud en el pueblo, provocar esa emoción, amor por las leyes y el orden, amor por la patria, para ello la educación y la religión fueron los *medios* por medio de los cuales se lograba ese objetivo⁷⁵, aunque Montesquieu (2016), a diferencia de los otros dos filósofos estudiados, vivió ya el cisma que provocó el protestantismo en la religión católica y por eso al abordar el papel que jugaba la religión en los estados, sostuvo que la religión católica es más propicia para una monarquía mientras que la protestante «se acomoda mejor a una república» (p. 898).

En una realidad como la norteamericana, en donde las ideas del liberalismo más bien defendían que el Estado sea neutral frente a las elecciones del pueblo, lo importante para los federalistas, no así para los antifederalistas, era que se proteja la autonomía individual, cualquier intención por parte de las instituciones de *moralizar* a los ciudadanos era una transgresión a las libertades individuales; así, la religión no era ese instrumento tan necesario para formar ciudadanos virtuosos, la cohesión social que promovía el espíritu religioso más bien era un peligro

75. Viroli (2014) destaca que para los escritores políticos republicanos «el amor a la patria era una pasión artificial que había que alimentar y renovar de manera constante a través de medios políticos, en primer lugar a través del buen gobierno y la participación en la vida pública» (p. 126).

porque promovía el espíritu faccioso. Además, debemos tomar en cuenta que el pueblo norteamericano era en su mayoría protestante y no católico por lo que la influencia de la Iglesia romana era mínima sino inexistente⁷⁶. Cómo lograr mantener el orden, el respeto por las leyes era la cuestión que los federalistas debían resolver y que veremos en la última parte de este capítulo.

Antes de abordar esta última cuestión, no obstante, es necesario distinguir la virtud cívica, que caracteriza al republicanismo, de la religión. Así como en el primer capítulo, diferenciamos entre el patriotismo y el nacionalismo, también en este caso no podemos caer en el error de aceptar las críticas de la teoría liberal respecto a que la virtud es un peligro para la libertad. En defensa de la virtud cívica republicana debemos anotar que no es una religión civil, como temieron en su época los liberales en general y los federalistas en especial porque no proclama un credo puramente político, es una forma política de organizar el poder y una forma de vida, es decir es cultural, «el patriotismo republicano tiene un significado cultural: es una pasión política que se funda en la experiencia de la igualdad republicana, un vínculo con una cultura determinada» (Viroli, 2014, p. 127). Ese amor por la patria que promueve la cohesión social se logra con el buen gobierno y luchando contra la corrupción; la cohesión social no pretende traducirse en la eliminación de la individualidad, todo lo contrario, pretende que todos los ciudadanos

76. Los debates en torno al papel de la religión entre los mismos autores de *El Federalista* son muy interesantes, siendo Madison quien más defiende la secularización del Estado y la libertad religiosa concebida como un derecho, no una mera tolerancia por parte del estado, este político se oponía a la institucionalización de una religión oficial porque «en muchas ocasiones ha servido de soporte a los tronos y su tiranía y en ningún caso ha sido guardián de la libertad del pueblo» (Máiz, 2015, p. 20).

se preocupen porque el sistema político represente sus intereses, los proteja; el problema radica en que republicanos y liberales no coinciden en el concepto de libertad, por eso es más interesante todavía abordar este último tema.

LA LIBERTAD Y EL TEMOR A LAS MAYORÍAS

Esta última parte del estudio del republicanismo en *El Federalista* debe, nuevamente, beber del pensamiento de Montesquieu pues el liberalismo de tipo aristocrático que defiende este último será la fuente de inspiración de los federalistas, aunque con ciertas peculiaridades. La libertad republicana adquiere un matiz distinto en Norteamérica a partir de una reinterpretación de la virtud cívica y del papel de las instituciones. La experiencia estadounidense no tuvo ningún precedente en el pensamiento occidental; es decir, hubo una ruptura con el pensamiento republicano tradicional, el heredado de la Antigüedad clásica, que se fundaba en la constitución mixta -la de Licurgo, Polibio, Cicerón y que también Maquiavelo valoró para la República florentina-. El carácter igualitario de la sociedad norteamericana en donde no había una monarquía ni una verdadera aristocracia fue lo que determinó la forma que adoptó la teoría de Montesquieu de la separación de poderes y de la representación múltiple.

En relación con el gobierno mixto, es preciso definirlo históricamente para contrastarlo con la separación de poderes. Como señala Fassò (1982) y Ruiz (2006), una diferencia entre romanos y griegos fue que los primeros tuvieron un carácter eminentemente práctico que los llevó a estudiar las doctrinas filosóficas griegas con la finalidad de encontrar una guía para la vida práctica. Por este rasgo de los romanos, fue un griego y no un romano quien teorizó sistemáticamente sobre las formas de organización de la *civitas* a lo largo de su historia. Polibio (205-125 a. C.) fue el primero en identificar seis tipos de constitución de

un gobierno, tres buenas y tres malas o *degeneradas* que se suceden cíclicamente de manera inexorable, teoría que se denomina *anaciclosis*⁷⁷. Su originalidad iba acompañada de un fatalismo pues siempre cada buena constitución debía necesariamente degenerarse, por eso el historiador griego identifica un séptimo tipo de constitución que reúne características de las tres buenas constituciones (este séptimo tipo no es teórico sino que el historiador lo mira en la República romana y antes habría sido Licurgo el primero en aplicarlo en Esparta)⁷⁸ y que evitaría una degeneración inmediata. Este gobierno mixto integrará a la realeza, la aristocracia y la democracia mediante cónsules, senado y pueblo, de esta forma se podrá «gobernar a muchas gentes, dominar y ejercer un señorío sobre muchos hombres y ser el blanco de las miradas de todos, que nos rindan acatamiento» (Polibio, 1981, p. 212). Aunque antes no dejó de advertir:

Y es inevitable que con el tiempo todos los regímenes políticos citados anteriormente no degeneren en sus inferiores, según el razonamiento que acabo de apuntar. Licurgo lo previó y promulgó una institución no simple ni homogénea, sino que juntó en una las peculiaridades y las virtudes de las

77. El helenista Manuel Balasch (1981), en relación con la anaciclosis polibiana como secuencia del desarrollo político por el que las formas de Constitución se suceden unas a otras en un proceso cíclico, sostiene: «En la anaciclosis polibiana parecen confluir dos tradiciones separadas: a) una sobre el origen de la cultura, que se remonta a los sofistas y, especialmente, a Protágoras, y b) otra sobre las causas de la corrupción en los estados (7-9). La primera idea germinal de todas estas teorías se encuentra, seguramente, en Solón cuando dice que la anomía (desgobierno) lleva a la tiranía. Pero Platón es el primero en formular explícitamente esta teoría (Rep. VIII 544c). [...] Polibio contempla su exposición íntimamente ligada a la constitución mixta (cf. nota 12) y que la considera un fenómeno biológico de origen, crecimiento, culminación y declive. Pero este declive, esta recaída en el estado caótico inicial no dice Polibio que conduzca necesariamente a la reinstauración del ciclo» (p. 154).

78. «Licurgo es uno de los redactores de constituciones de este tipo que más alabanzas ha recibido. Diseñó el gobierno de Esparta de modo que tuviera algo de regio, algo de aristocrático y algo de popular, logrando que perdurara ochocientos años para su propia gloria y la tranquilidad de la ciudad» (Maquiavelo, 2016, p. 77).

constituciones mejores. Así evitaba que alguna de ellas se desarrollara más de lo necesario y derivara hacia su desmejoramiento congénito; neutralizada por las otras la potencia de cada constitución, ninguna tendría un sobrepeso ni prevalecería demasiado, sino que, equilibrada y sostenida en su nivel, se conservaría en este estado el máximo tiempo posible, según la imagen de la navegación con viento contrario (Polibio, 1981, p. 162).

Es evidente, como hemos podido ver en los otros capítulos de este trabajo, que la tesis de Polibio influyó décadas después en Cicerón y también en Maquiavelo ya en el Renacimiento y, sin dudas, fue tomada en cuenta por los padres fundadores de EUA. En este último caso, empero, el gobierno mixto fue tomado en cuenta, no para tratar de constituirlo sino para mostrar que, en una sociedad igualitaria, en donde no existen aristocracia, nobleza o monarquía, se debería acoger un sistema que sí procure equilibrar los poderes como recomienda Polibio⁷⁹, pero no con base en estamentos sociales sino asegurando que las funciones públicas recaigan en distintas manos⁸⁰. En efecto, los federalistas abogan por la adopción del sistema republicano pero cambiando lo que se deba cambiar de acuerdo con las circunstancias, perfeccionándolo como afirman los autores de *El Federalista*.

79. «En efecto, cuando una parte empieza a engrairse, a promover altercados y se irroga un poder superior al que le corresponde, es notorio que, al no ser los tres brazos independientes, como ya se ha explicado, ninguno de ellos llega a vanagloriarse demasiado y no desdeña a los restantes. De modo que todo queda en su lugar, unas cosas, refrenadas en su ímpetu, y las restantes, porque desde el comienzo temen la interferencia de otras próximas» (Polibio, 1981, p. 176).

80. «El gobierno mixto pone la atención en los estamentos sociales, es decir, el pueblo, la aristocracia y, en su caso, el rey, cuyas fuerzas trata de equilibrar al exigir que ninguno de ellos pueda tomar una decisión importante para el conjunto de la comunidad sin contar con los otros dos; en tanto que la división de poderes se centra en que las funciones públicas recaigan en distintas manos» (Ruiz, 2006, pp. 274-275).

Si no fuera posible desarrollar modelos con estructuras más perfectas, los ilustrados amigos de la libertad estaríamos obligados a abandonar la defensa de esta especie de gobierno. Sin embargo, la ciencia política [...] ha experimentado grandes avances. Ahora se entiende bien la eficacia de ciertos principios que en tiempos antiguos o bien no se conocían o no se comprendían suficientemente. Una distribución equilibrada del poder en departamentos separados, la introducción de contrapesos y frenos legislativos [...], todos estos son descubrimientos enteramente nuevos o que han sido perfeccionados principalmente en la modernidad. Son medios, y medios muy poderosos, con el auxilio de los cuales resulta posible retener las excelencias del gobierno republicano y aminorar o evitar sus imperfecciones. El *Federalista* No. 9. La utilidad de la Unión como salvaguarda contra facciones internas e insurrecciones (Hamilton, Madison & Jay, 2015, p. 132).

Montesquieu y los federalistas coinciden en la necesidad de evitar la concentración de poderes y de dividirlos⁸¹, pero sus premisas son distintas. Para el francés, el mejor sistema de gobierno es la república democrática representativa que, en el fondo, existía en Inglaterra; si bien esta era oficialmente una monarquía, sostiene, en ese estado se preserva la libertad, lo que no pasa en las ciudades italianas, aunque se llamen a sí mismas repúblicas⁸². El concepto de libertad que defiende el filósofo es el mismo de la tradición republicana que vimos en el caso de Cicerón, es decir, la libertad para hacer lo que las leyes permitan que se haga; la libertad republicana no es hacer lo que se quie-

81. «Para proteger la libertad y prevenir el abuso del gobierno, Montesquieu repetía (tras Harrington y Sidney) que el poder debe frenar al poder a través de un equilibrio en la Constitución, para mantener la fidelidad a la ley» (Sellers, 1998, p. 62).

82. Esta idea es expuesta también por Maquiavelo que consideraba, como vimos en el capítulo II, que la República florentina, aunque llevaba ese nombre no lo era por la corrupción que imperaba.

re, pues en un Estado, en una sociedad «que tiene leyes, la libertad no puede consistir en otra cosa que en poder hacer lo que se debe querer y en no ser obligado a hacer lo que no debe quererse» (Montesquieu, 2016, p. 324). En ese sentido y siguiendo la tradición, la separación de poderes se basa en las categorías de los ciudadanos; no podrían tener el mismo peso las voces de los ciudadanos sin propiedades, ni nacidos en cuna noble que los que sí tienen riqueza o sangre aristócrata.

Podremos definir una república como un gobierno que deriva todo su poder directa o indirectamente del conjunto del pueblo, y que está administrado por personas que ostentan sus cargos por un período limitado, mientras conserven la confianza del pueblo o desempeñen fielmente sus funciones [...] si se pudieran aducir más pruebas de la naturaleza republicana de este sistema, posiblemente la más decisiva se encuentre en la prohibición absoluta de títulos nobiliarios (Hamilton et al., 2015, p.312)⁸³

Si bien, para el liberalismo de los federalistas, la teoría republicana era la base para sus principios fundamen-

83. La naturaleza igualitaria de los ciudadanos de la confederación, su rechazo frontal a las distinciones nobiliarias, fue uno de los temas más defendidos por el filósofo y político inglés Thomas Paine (2008) que influyó tanto en la independencia norteamericana como en la Revolución Francesa: «[...] con la Revolución Francesa se elimina toda clase de generación equívoca que en unos países se llama aristocracia y en otros nobleza, y se asciende a la par a la condición de hombre. Los títulos no son sino apodos, y cada apodo es un título. La cosa es perfectamente inocua en sí, pero señala una especie de gazmoñería en el carácter humano que lo degrada. [...] es, lógicamente, gracias a la elevada mentalidad de Francia por lo que ha caído la tontería de los títulos. Ya ha crecido lo suficiente para no usar la ropa infantil de conde o de duque y se ha puesto los pantalones del hombre. Francia no ha nivelado, ha ascendido. Ha dejado en el suelo al enano y ha elevado al hombre. La ridiculez de una palabra sin sentido, como duque, conde o marqués, ha dejado de agradar. Incluso sus titulares han rechazado la jerga y, al crecer, han renunciado al sonajero. La mente verdadera del hombre, sedienta de su hogar natal, la sociedad, desprecia las baratijas que la separan de él. Los títulos son como los círculos que dibuja la varita del mago para contraer la esfera de la felicidad del hombre. Éste vive encerrado en la Bastilla de una palabra y contempla a distancia la vida envidiable del hombre» (p. 113).

tales, entre ellos la limitación del poder⁸⁴; sin embargo, la teoría liberal es individualista, por lo que el principal objetivo del Estado es proteger la vida de los ciudadanos, su libertad y su propiedad, «los liberales ensalzaron, no sin razón, este principio en su polémica en contra de las doctrinas “comunitaristas” que, por su parte, tenían como objetivo de la comunidad política una concepción del bien moral» (Viroli, 2014, p. 98). En ese sentido, el liberalismo que profesaban los padres fundadores quería evitar cualquier riesgo para la autonomía de los ciudadanos, consideraban que el uso de la educación o la religión para promover la virtud cívica era una forma de intentar una especie de *perfeccionamiento moral* de los ciudadanos que desconoce su derecho a la autodeterminación y a profesar, si lo quiere, cualquier religión⁸⁵. Pero la interferencia no solamente podía provenir del Estado, sino que también los otros ciudadanos individualmente, pero en especial en grupo, podían hacer peligrar sus derechos e intereses individuales. Madison destaca justamente que el gran mérito, la «superioridad de los Estados Unidos», es que su separación de poderes logra controlar al pueblo, limitar la capacidad colectiva, en definitiva, resguardar al individuo de ilegítimas injerencias colectivas, lo que, en últimas se traducirá en la restricción del principio de autogobierno colectivo⁸⁶.

84. Viroli (2014), no obstante, luego de estudiar los orígenes italianos del republicanismo, sostiene que más bien, «se puede considerar el liberalismo como un republicanismo empobrecido, o incoherente, pero nunca una teoría alternativa al republicanismo» (p. 101); en el caso del comunitarismo, el mismo autor italiano afirma que son mayores las diferencias aunque ha habido autores, como Habermas, que las han asimilado.

85. Por esta razón es que se justificaba que los senadores tengan mayor edad que los representantes del congreso pues se «requiere una mayor cantidad de información y madurez de carácter, lo cual requerirá a la vez que el senador haya alcanzado una fase vital que tienda a garantizar estas ventajas» (Hamilton, Madison & Jay, 2015, p. 455).

86. El modelo del *checks and balances* ubicaba el peligro, de esta forma, no solo del absolutismo monárquico sino del poder del parlamento y de las mayorías democráticas, por lo cual se hacía necesario poner límites también al legislativo; las masas tenderían a «dejarse arrastrar por meros impulsos irracionales y a oprimir así a los grupos minoritarios»

Este tema es muy interesante para la filosofía política y la concepción de la naturaleza humana porque, primero, la desconfianza hacia las mayorías por irracionales es de vieja data, mirábamos en el primer capítulo de este trabajo que Cicerón criticaba que en el siglo II a. C. se haya instituido que el derecho al voto de los ciudadanos romanos sea por escrito y en secreto, pues en esas condiciones peligraba la autoridad de los aristócratas. Así, el Arpinate sostuvo que las *perturbaciones* -recordemos que así denominaba a las pasiones- e irracionalidad del pueblo debían ser controladas por los *optimates*, los mejores y más sabios ciudadanos. Segundo, aunque el contexto histórico es muy diferente (el romano del I a. C. y el americano del XVIII) se repite la misma idea: las mayorías no pueden decidir de manera moderada y sensata. En el caso romano era por los privilegios de la aristocracia, los *optimates*; en el caso americano, los privilegios de los propietarios que tenían créditos por cobrar a la mayoría del pueblo que, justamente, se conformaron en las llamadas despectivamente facciones.

Las causas latentes de las facciones ya están sembradas en la naturaleza humana, y las vemos actuando en diversos grados en todas partes, según las variadas circunstancias en que se halla la sociedad civil. la humanidad está dividida en partidos, inflamada con animosidades, dispuesta mucho más a vejaciones y opresiones mutuas que a cooperar para el bien común. Esto resulta de opiniones contrarias y celosas sobre religión, gobierno y muchos temas tanto prácticos como teóricos, y de que la gente se une a diversos líderes

para evitarlo se utilizaron algunas herramientas defensivas como la posibilidad de veto del Ejecutivo y más libertad para los tribunales y jueces que con más conocimiento y técnica garantizarían la toma de decisiones imparciales. Desconfianza a las mayorías que es uno de los rasgos fundamentales del liberalismo, tanto conservador como igualitario (Gargarella, 2002, p. 99).

ambiciosos que compiten por preeminencia y poder o a personas de otro tipo cuyas fortunas han atraído las pasiones humanas [...] Cuando la facción llega a constituir una mayoría [...] el sistema de gobierno popular permite sacrificar ante su pasión o interés dominante tanto el bien público como los derechos de los ciudadanos. Este es el principal objetivo de nuestras indagaciones: proteger el bien público y los derechos de los particulares contra los peligros de una facción de estas características, si bien preservando al mismo tiempo el espíritu y la forma de gobierno popular. Permítaseme añadir que este es el gran desiderátum, la única manera de rescatar esta forma de gobierno del oprobio bajo el cual ha funcionado durante tanto tiempo, a fin de que la humanidad la tenga en la más alta estima y la adopte como norma (Hamilton et al., 2015, pp. 138-140)⁸⁷.

Por tanto, podemos encontrar paralelismos entre la posición de los padres fundadores de EUA (específicamente Madison, Jay y Hamilton, autores del documento en análisis) y las críticas que hacía el Arpinate a la democracia ateniense que lo llevaba a preferir la espartana, donde Licurgo por medio del gobierno mixto frenaba la degeneración del sistema de gobierno democrático. Hamilton (2015) específicamente afirma que «no hay posibilidad alguna de curar los perniciosos efectos de las facciones en una democracia pura» (p. 141) y defiende más bien una democracia representativa por las mismas razones de Montesquieu⁸⁸.

87. «Hay que evitar que exista a la vez la misma pasión o el mismo interés en una mayoría de la gente, y si esta pasión o interés común se da en la mayoría, habrá que evitar la concentración en un mismo lugar de un número suficiente de aquellas como para llevar a cabo estos planes para la opresión. Si coincidieran a la vez en un mismo impulso, bien sabemos que no podrían ser controlados adecuadamente, ni siquiera utilizando razonamientos morales o religiosos» (Hamilton, Madison & Jay, 2015, p. 140).

88. «La justicia siempre ha sido y será la finalidad tanto de un gobierno como de la sociedad civil. siempre se busca la justicia, y se persigue hasta que se consiga, o hasta que uno pierda la libertad en el intento. En una sociedad estructurada de tal modo que una facción más poderosa puede fácilmente unirse para oprimir a la parte más débil, se puede

La mayor ventaja de las representaciones electivas es que los representantes son capaces de discutir las cuestiones. El pueblo no es capaz; y éste es, precisamente, uno de los mayores inconvenientes de la democracia [...]. De un gran vicio adolecía la mayor parte de las repúblicas antiguas: el pueblo tenía derecho a tomar resoluciones activas que exigen alguna ejecución, de las que es enteramente incapaz. El pueblo no debe tomar parte en la gobernación de otra manera que eligiendo sus representantes, cosa que está a su alcance y puede hacer muy bien (Montesquieu, 2016, p. 332).

Una de las diferencias entre una democracia pura y una república, dice Hamilton, es que en la segunda hay un «refinamiento de la opinión pública» por la sabiduría de los representantes que podrán discernir mejor los intereses de su país que lo que haría el pueblo en su conjunto; además, la representación es idónea para una república extensa ya que la democracia solo funcionaría para pequeños estados. Sobre este tema, otro federalista, Madison es más preciso pues recuerda que en muchas de las más «puras democracias griegas», como Atenas, Cartago, Esparta y Creta buena parte de las funciones ejecutivas no las desempeñaban el pueblo, sino personas que actuaban en calidad de representantes del pueblo, «la verdadera distinción entre estos gobiernos y los de América se halla en la exclusión total de la participación del pueblo en su capacidad colectiva en estos últimos, pero no en la exclusión total de los representantes del pueblo de la administración de los primeros» (Hamilton et al., 2015. p. 466).

decir que reina tan libremente la anarquía como en el estado de naturaleza, donde no hay seguridad alguna para el más débil ante la fuerza del más poderoso» (Hamilton, Madison & Jay, 2015, p. 401).

El republicanismo liberal que se instituía de esta forma en EUA combinó ciertos rasgos de la tradición republicana y los adaptó a un concepto de libertad como no interferencia; no se ve más a las restricciones o limitaciones de la ley como la condición de posibilidad de la libertad, como decía Cicerón, «somos siervos de las leyes para poder ser libres»; no, el liberalismo se centró en evitar las interferencias por parte de la misma ley, la autoridad y los otros ciudadanos. La virtud cívica, que Cicerón y Maquiavelo entendían como esa predisposición del ciudadano a servir a la república en aras del bien común, el compromiso de todos los ciudadanos por la comunidad política, también se vio trastocada. El individualismo liberal, de hecho, considera que el pueblo no necesariamente debe ser virtuoso, ni hay ciudadanos, como consideraban los filósofos estudiados, que tengan mayor capacidad de virtuosismo que otros⁸⁹, por qué debería el estado intervenir, tratar de formarlo moralmente. La teoría de la representación múltiple sería suficiente para asegurar si no la virtud cívica, sí algo parecido; el pueblo no se hallaba comprometido con el bien común pero sí comprometido con la elección de representantes que se lo hacía de manera continua y perpetua; será este control mutuo entre los poderes lo que evitará su corrupción.

89. «Para algunos federalistas [...] si no existía una aristocracia natural el pueblo no podía ser virtuoso, y si todavía no había aparecido una aristocracia natural, la explicación más probable era que el pueblo se encontraba ya corrompido; por consiguiente, la función de gobernar se definía, [...] como la tarea de guiar a un pueblo que no era virtuoso, o de ayudarle a guiarse a sí mismo siguiendo vías tan satisfactorias como fuera posible esperar en semejantes circunstancias» (Pocock, 2017, p. 626).

Conclusiones



Iniciamos este trabajo de investigación destacando la importancia que la teoría política republicana ha adquirido en las últimas décadas; es usual escuchar a políticos profesionales definirse como «republicanos» y, al mismo tiempo, defender sistemas políticos corruptos u opresivos; esta incoherencia da cuenta de la necesidad de ser rigurosos, por lo menos quienes queremos dedicarnos al estudio de la filosofía y teoría política, al momento de usar términos cargados de tanta historia. No se trata, por supuesto, de limitar el lenguaje teórico político a quienes lo estudian, sino de aportar al debate público con reflexiones responsables, con una *doxa*, al estilo socrático, que pretende dialogar, no necesariamente dar respuestas definitivas, que en este campo no las hay, pero que, eso sí, una opinión que no sea «ajena al viento del pensamiento» como lo diría Arendt. Por esta razón he desarrollado este trabajo histórico-filosófico eligiendo a tres teorías políticas que han marcado la historia del republicanismo y que nos siguen diciendo cosas que nos ayudan a comprender el presente.

En el primer capítulo, me dediqué al estudio del pensamiento de Marco Tulio Cicerón, el Arpinate, e indagamos especialmente en su concepto de *virtus* y de *libertas* republicana. Sus reflexiones son importantes porque son el testimonio de una época, no solamente en calidad de filósofo sino como político activo. Miramos que luego de vivir «su mejor momento» en el año 63 a. C. cuando fue cónsul, vivió el proceso de decadencia de la República romana, el ascenso de los *populares* y el cuestionamiento a la tradición. En efecto, la Roma tardorrepublicana se ca-

racterizaba porque el pueblo y ciertas élites demandaban cambios sociales, pedían una mayor intervención en las decisiones públicas; ese irrespeto al orden establecido era leído por nuestro autor como una muestra de la degeneración de los valores morales, su corrupción. Y es que, el concepto de la *virtus* iba acompañado de un concepto de la naturaleza humana que consideraba que no todos los seres humanos eran iguales; los mejores, los *optimates*, eran una categoría de ciudadanos que eran, ellos sí, más capaces de desarrollar la *virtus*, condición necesaria para mantener el gobierno y la libertad ciudadana.

Si había personas que estaban llamadas a gobernar, también había personas de quienes se debía tener cuidado que lo hagan, los *populistas*; aquí se mira el talante aristocrático de su concepción republicana. Fue precisamente Cicerón quien diferenció entre los hombres de bien, *optimates*, que respetaban el orden establecido, las instituciones republicanas, las leyes; y, los *populares* que en cambio la ponían en peligro al usar la demagogia para azuzar al pueblo en busca de reformas o, en el peor de los casos, la revolución. En este rasgo se puede ver, asimismo, la diferencia con la democracia ateniense, más bien excesiva para Cicerón, por su extremada igualdad. El republicanismo ciceroniano se basaba en la *dignitas* y *auctoritas* que ciertos miembros de la comunidad tenían que los hacía más valiosos o virtuosos, aunque una multitud se oponga.

Pese a lo excluyente que puede parecer su reflexión, ciertamente identificó una de las características más importantes de esta tradición, que «somos siervos de las leyes para poder ser libres». Uno de los atractivos de esta teoría es que sostiene que nadie está por encima de la ley, nadie es capaz de modificar las normas a su antojo y de ser arbitrario, ni siquiera los *optimates*, si así lo hicieran, entonces

habría invadido la corrupción y no hay *virtus* posible. La virtud cívica a la que hacemos referencia, entonces, puede ser entendida como una predisposición del ciudadano a servir a la república en aras del bien común, un compromiso de todos los ciudadanos por la comunidad política. El romano interpretó que la *virtus*, que etimológicamente es «lo propio del hombre», se relacionaba con la hombría, la valentía, la fortaleza, por eso no todos eran capaces de desarrollarla. Si todos piensan en el bien común, luego, se deben respetar las leyes. El momento en que los ciudadanos aceptan que las leyes pueden limitar su capacidad de acción, qué es lo que pueden o no pueden hacer, a todos por igual, ese momento se está garantizando la libertad. Es evidente la diferencia con la concepción liberal de la libertad que busca impedir cualquier restricción, incluso legal, pues serían ilegítimas interferencias a la acción individual.

Cuando Cicerón afirmaba que los *optimates* debían gobernar no decía que el *populus*, el pueblo no debía intervenir, si fuera así, el pueblo habría estado obedeciendo normas ajenas a su voluntad. El pueblo sí intervenía, pero de manera limitada con la finalidad de que no ponga en riesgo a la aristocracia política; este control necesariamente generaba conflictos que, para el Arpinate, eran el supuesto del perfeccionamiento del Estado; pero debemos tener cuidado con esta idea pues, al mismo tiempo, la discordia amenazaba a la concordia, tan apreciada por nuestro autor por influencia aristotélica. Cicerón, no fue muy claro al respecto, pero sí sabemos que la concordia se fundaba en el consenso general sobre las cuestiones u opiniones últimas de la sociedad: sus valores morales, los principios de derecho, las creencias sobre la vida y el Universo. Otros temas podían ser discutidos ya que no ponían en riesgo lo común entre los contendientes. Vimos la curiosa solu-

ción que propuso nuestro autor al momento de regular el voto. Aunque el voto era secreto, los ciudadanos debían mostrar su voto, de manera voluntaria, a los *optimates* para que éstos se percataran de que no se hayan equivocado. El pueblo yerra porque casi siempre se deja llevar por las pasiones, las que Cicerón llama perturbaciones. Este tema, la influencia de las pasiones en la política, merece también una reflexión para nuestro autor y es uno de los temas más interesantes en torno a la *virtus*. El compromiso cívico nacía del amor que los ciudadanos sentían por las leyes y su patria; por tanto, las emociones no podían soslayarse, eran necesarias, pero en su justa medida. Cicerón defendió un equilibrio entre las emociones y la razón; ésta última porque solamente la sabiduría conduce a la felicidad y, las primeras, porque los ciudadanos no debían ser insensibles al dolor ajeno.

El pensamiento republicano del florentino Nicolás Maquiavelo fue objeto de estudio y reflexión en el segundo capítulo. Habían pasado quince siglos desde la muerte de Cicerón y con él, la muerte de la República de Roma, pero los ideales de libertad y virtud cívica continuaban vigentes. De hecho, en el siglo XIV, el germen del humanismo cívico había revalorizado las obras del Arpinate y de los *studia humanitatis*, el estudio de los valores de la Antigüedad que debían ser proyectados en la vida comunitaria; materias que décadas después Maquiavelo estudió rigurosamente. Por esta razón, no sorprende que sus obras hagan referencia constante a la historia republicana de Roma y que las contraste con la inestabilidad política y fragmentación social que vivía la Florencia del siglo XVI. Asimismo, sus obras se constituyen en el punto de inflexión histórica en la relación entre política y teología. Durante toda la Edad Media hasta la llegada del huma-

nismo, el fenómeno político tenía un carácter de trascendentalidad por el que las reflexiones políticas no ponían al *hombre* en el centro de su atención.

Por estos motivos es que su pensamiento republicano tiene ciertas peculiaridades en relación con el de la Roma republicana. En primer lugar, Maquiavelo sostiene la necesidad de pensar la política desde la realidad, desde la *verità effettuale della cosa*; no desde un supuesto teórico, un *a priori*. Quizás esta es una de las razones para que, al momento de leer sus obras, nos encontremos con posturas que aparecen contradictorias. Quien estudia el pensamiento político presupone que todo debería tener sentido, pero esa dualidad hermenéutica es insoluble, forma parte de la finitud del pensamiento. Asimismo, partir de la realidad, le llevó a reconocer dos moralidades: la del mundo pagano y la moralidad cristiana. Revisamos que ha sido un error común considerar a Maquiavelo como el maestro del mal, que habría separado la moral de la política. No fue así. El florentino, a tono con el pensamiento moderno que germinaba en la época y con la separación de la teología de la política, realizaba una *individualización* de la moral. Los actos tienen relevancia moral por sus consecuencias, sus fines, los que dependerán de las circunstancias.

La virtud cívica, *virtus*, en segundo lugar, es reinterpretada alejándose de su concepción ciceroniana cercana a la griega *aretè*. La *virtù* para Cicerón se relacionaba con el vir, «el hombre de verdadera hombría», que debía caracterizarse por cualidades de distinto tipo (unas cardinales y otras principescas), entre ellas, prudencia, justicia, fortaleza, honestidad y liberalidad. En cualquier caso, el varón bueno debía evitar el fraude, el engaño, propios de las bestias. Para el florentino, no era así, por tres razones;

la primera por su *pesimismo antropológico*. Maquiavelo consideraba que «todos los hombres son malos y pondrán en práctica sus malas artes siempre que tengan ocasión». La segunda, relacionada con la primera, la política es *dissociativa*, se basa en el conflicto constante, no en el acuerdo común. Con Cicerón comparte la idea de que el conflicto social es inevitable y que gracias a él se perfecciona el Estado, en la historia de Roma, el conflicto había dado paso a la libertad; «en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el del pueblo y el de los grandes, y que todas las leyes que preservan la libertad nacen de los desacuerdos entre ellos»; no obstante, a diferencia del Arpinate que consideraba que esas divergencias de opinión no podían amenazar la concordia social, las bases comunes del cuerpo social, Maquiavelo pensaba que la naturaleza malvada del ser humano lo haría siempre pensar en su propio interés y que el consenso no sería posible sino, más bien, la lucha perenne por mantener el poder.

La última, por su método de análisis de la política. Ya que partía de la realidad efectiva de la política, que se caracterizaba, como hemos dicho, por la corrupción de los valores, la inestabilidad política, la debilidad de los gobiernos florentinos, entonces era evidente que comportarse virtuosamente exigía otras cualidades. Maquiavelo reconocía que sería muy loable «mantener la palabra dada, obrar con rectitud y sin astucia» pero quienes lo habían hecho, habían perdido más pronto que tarde el poder y con él la gloria y la libertad, por lo tanto, afirma, es forzoso recurrir a la fuerza y «utilizar eficazmente la bestia y el hombre». La *virtus*, que no es definida claramente por él, es la capacidad, el valor y el saber técnico mediante los cuales un príncipe o un gobernante organizan y orientan su acción hacia objetivos determinados: mantener el poder y obtener gloria.

Fortuna y *necessità* son dos de los conceptos fundamentales en su teoría política factores ajenos a la voluntad humana pero que deben ser aprovechados por el príncipe si quiere acceder y mantener el poder. La fortuna, un factor externo al hombre, pero no ajeno a dejarse influir por él, es la que para nuestro autor desplazaría a la divinidad como condición de posibilidad de la felicidad. La fortuna es el azar, su *feminidad* se siente atraída por el hombre virtuoso, valiente, decidido; si es así lo acompañará en la búsqueda de la gloria. La *necessità*, por su parte, es un elemento ajeno a la voluntad humana pero que puede estar dentro de sí y determina muchas acciones políticas del gobernante, lo llevan a la acción, a tomar postura; una característica que Maquiavelo valora profundamente.

Finalmente, la libertad republicana de corte maquiavelino, lo mismo que la *virtus*, se aleja de Cicerón como consecuencia de su, ya mencionado, pesimismo antropológico. Los ciudadanos no disfrutan de libertad porque son siervos de las leyes, es más, al tender a la maldad y no al bien, es muy difícil que obedezcan las leyes, por lo tanto, impera la corrupción y no la *virtus*. La libertad será asegurada si entre los hombres destaca alguno por su virtud que haga lo que deba hacerse, lo justo o injusto, sin importar si es que hay que ir por la senda del mal, con tal de proteger a la patria y su libertad; además, esta naturaleza humana implica un conflicto constante que, en lugar de ser perjudicial, posibilita la república, «los hombres solo actúan bien por necesidad, pues donde se puede elegir y actuar libremente, todo se vuelve confusión y desorden» (Maquiavelo, 2016, p. 79).

El último capítulo de este trabajo lo dediqué al estudio del republicanismo liberal fundamentado en *El Federalista*. La idea misma de hablar de un republicanismo liberal da

cuenta de las profundas interacciones e influencias entre esas dos doctrinas políticas, de hecho, recordábamos que Viroli considera al liberalismo como un republicanismo empobrecido. Este tipo de republicanismo, no obstante, no nació en Estados Unidos de América, sino que fue desarrollado antes en Europa, en especial -pero no únicamente- por Montesquieu, por este motivo, este capítulo lo dedicamos al diálogo entre Alexander Hamilton y James Madison como coautores de aquél documento histórico, con el filósofo francés, considerado por ellos como su «oráculo que siempre se consulta y cita en este tema». Considerado por Shklar el punto de inflexión entre el antiguo y el moderno republicanismo hizo varios aportes a su estudio; entre ellos, la distinción entre la naturaleza del gobierno y su principio; entre lo que le hace ser y lo que le hace actuar, ponerse en movimiento: el gobierno de naturaleza republicana tendrá su principio en la virtud cívica; lo que une a la república y a la virtud es el amor por la igualdad, por las leyes y por la patria.

Varias de las ideas de Montesquieu por su fuerza y novedad, que no necesariamente originalidad, influyeron en los padres fundadores en Norteamérica. Empero, la peculiaridad del republicanismo en el Nuevo Mundo radica en la conformación más o menos igualitaria de su sociedad; no había en aquellas comunidades políticas ni nobleza ni una verdadera aristocracia; como Paine sostuvo, «la ridiculez de una palabra sin sentido, como duque, conde o marqués, ha dejado de agradar». Siendo así, las fecundas ideas del liberalismo trastocaron los conceptos clave en la tradición republicana. La segunda mitad del siglo XVI-II en EUA se caracterizó por los debates de relevancia filosófica-política entre los federalistas o, como los llama Kramnick, «modernistas liberales» y los antifederalistas

o «comunitaristas nostálgicos». Estos últimos, temían, por ejemplo, que la ratificación de la Constitución les causara más perjuicio que beneficio por cuanto iba a limitar la participación del pueblo en la toma de decisiones públicas. En un territorio extenso no es posible una república, sostenían citando a Montesquieu, habría menos cohesión social, harían falta representantes del pueblo porque sería más difícil intervenir directamente, luego, el cumplimiento de las leyes sería menos espontáneo. La limitación a la participación social del pueblo que temían los antifederalistas era la misma que buscaban los liberales. Esta es la diferencia fundamental entre la concepción republicana de unos y otros.

Uno de los rasgos del liberalismo es su desconfianza de las mayorías y a las interferencias tanto del Estado como de otros ciudadanos. La experiencia del Estado absoluto en Europa mostraba que el individuo está en constante peligro de ser oprimido por la autoridad, pero también, históricamente lo hicieron los gobiernos populares, pues las *facciones* suelen actuar movidos por las pasiones, la irracionalidad, lo que Cicerón llamaba, las perturbaciones. Frente a este peligro, lo importante para los federalistas, no así para los antifederalistas, era que se proteja la autonomía individual, cualquier intención por parte de las instituciones de *moralizar* a los ciudadanos era una transgresión a las libertades individuales; así, la religión por ejemplo no era ese instrumento tan necesario para formar ciudadanos virtuosos, la cohesión social que promovía el espíritu religioso más bien era un peligro porque promovía el espíritu faccioso. Los liberales entonces encontraron en Montesquieu la fórmula idónea para combinar un sistema republicano con uno liberal: la separación de poderes.

Al no haber categorías de ciudadanos en los estados de la Unión, personas con una *dignitas* o *auctoritas* innata, entonces el gobierno o constitución mixta que se retrotrae a la Esparta de Licurgo y que habían defendido tanto Cicerón como Maquiavelo, ya no era el sistema adecuado. La división de poderes, por lo tanto, debía hacerse con base en sus funciones por medio de la llamada por Pocock como la «teoría de la representación múltiple». La representación del pueblo se daba en dos instancias: el senado y el congreso, en ambos está el pueblo; por qué dividirlo si todos los ciudadanos son libres, iguales y dotados de derechos inalienables. En la respuesta a esta cuestión encontramos aquel rasgo del liberalismo ya mencionado. Es necesario que un órgano como el Senado esté conformado por ciudadanos sensatos, juiciosos y experimentados, que puedan contener los impulsos irracionales del congreso que al estar conformado por mayor número de personas y con menor experiencia, tenderían a que se obnuble su juicio.

El republicanismo liberal puso fin al republicanismo clásico. La teoría que se instituía en EUA procuró hacer compatibles al republicanismo y al liberalismo. Luego de estudiar los rasgos fundamentales de la virtud cívica, ese compromiso ciudadano por el bien común y de la libertad republicana que se entiende como la obediencia a la ley, que luego será definida como *libertad como no dominación*, es posible considerar si es que se logró tal compatibilidad. En efecto, el republicanismo, ahora en el siglo XXI y desde hace décadas vuelve a ser objeto de estudio y teorización; algunos, como vimos, defienden un republicanismo populista del tipo maquiaveliano, varios intentos se han hecho en Latinoamérica por lograrlo; otros, un republicanismo liberal como el de Habermas o John

Rawls. Ciertamente el liberal parece, como dice Viroli, un republicanismo empobrecido, por las limitaciones de su concepto de libertad, luego de este estudio coincido con este filósofo.

Por supuesto, no subestimo la importancia que históricamente tuvo del liberalismo para la protección del individuo frente a la opresión, pero sus derivas contemporáneas, paradójicamente, lo vuelven a invisibilizar o instrumentalizar. Por otro lado,; el perfeccionamiento moral, política propia de regímenes totalizadores, ha hecho mucho mal a la humanidad pues tiende a eliminar el espacio que existe entre las personas, su mundo; lo mismo está sucediendo con las políticas identitarias de los últimos tiempos; y no se puede pasar por alto la creación de religiones civiles que fácilmente pueden confundirse con religiones políticas que tienden a limitar el buen juicio y la crítica.

Como lo mencioné al iniciar este trabajo, por estas y otras razones, hoy el estudio filosófico-político y conceptual del republicanismo (y destacaba a Villacañas y Castro-Gómez como los más significativos) se lo hace en relación con ciertas categorías sin las cuales no podría comprenderse la política del siglo XXI: populismo, nacionalismo, políticas identitarias. Hasta qué punto la inevitable y saludable convergencia del republicanismo con categorías como las mencionadas tienden a su fortalecimiento o a su vaciamiento semántico es una discusión no resuelta. Por mi parte, la conciencia de que la desigualdad grosera -económica, social, cultural, política- a la que parece que nos hemos habituado y la falta de salud cívica de las sociedades -su apatía política- nos está conduciendo a la barbarie, ha sido el motivo por el que he querido, por medio de este estudio, dar razones para defender un concepto de

republicanismo que sea un contrapeso a la hegemonía del capitalismo pues, en tiempos de oscuridad, es necesario, mirar al pasado, dejar que nos alumbre la historia; . solo el lector decidirá si las cree adecuadas.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (2006). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- Arendt, H. (2016). *La promesa de la política*. Austral.
- Arendt, H. (2018). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Austral.
- Aristóteles. (1978). *La Política*. Espasa.
- Aristóteles. (1984). *Constitución de los atenienses. Económicos*. Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco. Ética Eudemia*. Gredos.
- Artaza, M. (2016). Estudio preliminar. En N. Maquiavelo, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* (pp. 5-58). Akal.
- Badillo O'Farrell, P. (1998). Fundamentos de Filosofía Política. Tecnos.
- Balash Recort, M. (1981). Estudio Preliminar de las Historias de Polibio. En Polibio, *Historias. Libros V - XV* (Vol. II). Gredos.
- Baños, J. M. (2018). El trágico fin de Cicerón. *Historia National Geographic* (171), 84-95.

- Beard, M. (2017). SPQR. *Una historia de la antigua Roma*. Crítica.
- Benner, E. (2009). *Machiavelli's Ethics*. Princeton University Press.
- Berlin, I. (2000). *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Fondo de Cultura Económica.
- Borja, R. (2002). *Enciclopedia de la política* (Vol. I). Fondo de Cultura Económica.
- Buenacasa, C. (2017). Historia de un fracaso. Pompeyo Magno. *Historia National Geographic*, 76-87.
- Camps, V. (2006). Hannah Arendt. La moral como integridad. En M. Cruz (Coord.), *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 63-85). Paidós.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Herder.
- Carreira da Silva, F. (2009). *Virtud y democracia*. Biblioteca Nueva.
- Casio, D. (2011). *Historia de Roma. Libros XLVI - XLIX*. Gredos.
- Castro - Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro - Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Cicerón, M. T. (1992). *Cartas políticas*. Akal.

- Cicerón, M. T. (1994). *Discursos IV*. Gredos.
- Cicerón, M. T. (1995). *Discursos V*. Gredos.
- Cicerón, M. T. (1999). *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Gredos.
- Cicerón, M. T. (2001). *Discursos contra Marco Antonio o Filípicas*. Cátedra.
- Cicerón, M. T. (2005). *Disputaciones tusculanas*. Gredos.
- Cicerón, M. T. (2009). *Acerca de los deberes*. UNAM.
- Cicerón, M. T. (2017). *La República y Las leyes*. Akal.
- Constant, B. (1989). *Escritos Políticos*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Cruz, M. (2006). Hannah Arendt y el republicanismo. En M. Cruz (Coord.), *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 107-138). Paidós.
- Dahl, R. (2002). *La democracia y sus críticos*. Paidós.
- Diderot, D., & Alembert, J. L. (1992). *Artículos políticos de la «Enciclopedia»*. Tecnos.
- Durkheim, É. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Akal.
- Evans, D. (2003). *Emotion. A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

- Fassò, G. (1982). *Historia de la Filosofía del Derecho* (Vol. I). Pirámide.
- Fernández Murga, F. (2009). Estudio preliminar de la Historia de Florencia. En N. Maquiavelo, *Historia de Florencia* (p. LII). Tecnos.
- Gaille, M. (2011). *Maquiavelo y la tradición filosófica*. Nueva Visión.
- Gargarella, R. (2002). Liberalismo frente a socialismo. En A. Borón, & Á. d. Vita, *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. CLACSO.
- Gargarella, R. (2010). *The Legal Foundations of Inequality. Constitutionalism in the Americas, 1776-1860*. Cambridge University Press.
- Gargarella, R. (2014). *La sala de máquinas de la Constitución. Dos siglos de constitucionalismo en América Latina, 1810-2010*. Katz.
- Garrard, G. (Julio/Agosto de 2013). Niccolò Machiavelli (1469-1527). *Philosophy Now. A magazine of ideas* (97), 17-19.
- Gramsci, A. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Nueva Visión.
- Grimal, P. (1998). *Los extravíos de la libertad*. Gedisa.
- Hamilton, A., Madison, J., & Jay, J. (2015). *El Federalista*. Akal.

- Harrington, J. (1987). *La república de Océana*. Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, E. (2016). *Entrevista para el siglo XXI*. Crítica.
- Hubeňak, F. (1985). El romanticismo político. *Revista de Historia Contemporánea*, 151-166.
- Innerarity, D. (2018). La revolución pendiente de la ética. *Letras Libres*(202), 36-38.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2009). Populismo, ¿qué nos dice el nombre? En F. Panizza, *Populismo y el espejo de la democracia* Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo Veintiuno Editores.
- Loraux, N. (2008). *La invención de Atenas. Historia de la Oración fúnebre en la «ciudad clásica»*. Katz.
- Máiz, R. (2015). Estudio preliminar de El Federalista. En A. Hamilton, J. Madison, & J. Jay, *El Federalista* (pp. 3-82). Akal.
- Maquiavelo, N. (1985). *El Príncipe*. Grafisa.

- Maquiavelo, N. (1990). *Epistolario 1512-1527*. Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, N. (1991). *Escritos políticos breves*. Tecnos.
- Maquiavelo, N. (2009). *Historia de Florencia*. Tecnos.
- Maquiavelo, N. (2016). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Akal.
- Martín González, D. (2017). Pan y circo para todos. *Historia y Vida*.
- Montesquieu, C. L. (2016). *El espíritu de las leyes*. El Cid.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político*. Paidós.
- Mouffe, Ch. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Ch. (24 de septiembre de 2016). *Populismo, republicanismo e institucionalismo* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=nesoJCjHoXk&t=859s>
- Mouffe, Ch. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Siglo Veintiuno Editores.
- Mudde, C., y Rovira, C. (2017). *Populism. A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (2017). *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*. EDAF.

- Núñez González, J. (2017). Estudio introductorio. En M. T. Cicerón, *La República y Las leyes*. Akal.
- Ortega y Gasset, J. (1960). *Las Atlántidas y Del Imperio romano*. Revista de Occidente.
- Paine, T. (2008). *Derechos del hombre*. Alianza Editorial.
- Paz, O. (2018). *El laberinto de la soledad*. Cátedra.
- Peña, J. (2008). El ideal de la democracia republicana. En A. Arteta (Coord.), *El saber del ciudadano. Las nociones capitales de la democracia*. Alianza Editorial.
- Pina Polo, F. (1994). Ideología y práctica política en la Roma tardorrepublicana. *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 69-94.
- Pina Polo, F. (2002). Cicerón, elegido de los dioses: la reprobación religiosa del adversario político como recurso retórico. En F. Marco Simón, F. Pina Polo, & J. Remesal Rodríguez (Eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano* (pp. 57-69). Universitat de Barcelona.
- Pina Polo, F. (2010). *La crisis de la República*. Síntesis.
- Pina Polo, F. (2016). *Marco Tulio Cicerón*. Ariel.
- Plutarco. (2010). Demóstenes - Cicerón. En Plutarco, *VI-DAS PARALELAS VIII*. Gredos.
- Pocock, J. G. (2011). *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Akal.

- Pocock, J. G. (2017). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Tecnos.
- Polibio. (1981). *Historias. Libros V - XV*. Gredos.
- Prinz, J. J. (2007). Emotion: Competing Theories and Philosophical Issues. En P. Thagard (Ed.), *Philosophy of Psychology and Cognitive Science*. North Holland.
- Ruiz-Domènec, J. E. (2018). El Humanismo. *Historia National Geographic*.
- Ruiz, R. (2006). *La tradición republicana*. DYKINSON.
- Ruiz, R. (2006). *Los orígenes del republicanismo clásico. Patrios Politeia y Res Publica*. Dykinson.
- Russell, B. (2003). *La conquista de la felicidad*. Random House Mondadori.
- Salustio Crispo, G. (2006). *Fragmentos de las Historias. Clásicas*.
- Salustio Crispo, G. (2014). Conjuración de Catilina. En G. Salustio Crispo, *Conjuración de Catilina. Guerra de Jugurta. Fragmentos de las «Historias»* Gredos.
- Sanz Agüero, M. (1985). Estudio Preliminar. En N. Maquiavelo, *El Príncipe*. Grafisa.
- Sellers, M. N. (1998). *The Sacred Fire of Liberty. Republicanism, Liberalism and the Law*. MACMILLAN.

- Shklar, J. (1998). *Political Thought and Political Thinkers*. The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2012). *La religión*. Gedisa.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics* (Vol. II). Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2008). *Maquiavelo*. Alianza.
- Skinner, Q. (2013). Las paradojas de la libertad política. En F. Ovejero, J. Martí, y R. Gargarella (Eds.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Paidós.
- Tocqueville, A. d. (2017). *La democracia en América, 2*. Alianza.
- Tucídides. (2014). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Alianza.
- Vallespín, F., y Bascuñán, M. (2017). *Populismos*. Alianza.
- Villacañas, J. (2015). *Populismo*. La Huerta Grande.
- Villacañas, J. y Ruiz, C. (Ed.). (2018). *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica*. Biblioteca Nueva.
- Villacañas, J. (2019). *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*. Lengua de Trapo.

- Villacañas, J., Orden, R. y Velasco, A. (Ed). (2019). *Humanismo republicano iberoamericano. Un debate*. Biblioteca Nueva.
- Villacañas, J. y Garrido, A. (Ed.). (2021). *Republicanismo, nacionalismo y populismo como formas de la política contemporánea*. Dado Ediciones.
- Viroli, M. (2010). *Machiavelli's God*: Princeton University Press.
- Viroli, M. (2014). *Republicanismo*. Universidad de Cantabria.
- Vives, J. L. (2012). *Declamationes Sullanae*. Leiden.
- Wences, I. (2016). Republicanismo. En J. Antón Mellón, y X. Torrens (Eds.), *Idelogías y movimientos políticos contemporáneos* (pp. 203-220). Tecnos.
- Zambrano, M. (2009). *Las palabras del regreso*. Cátedra.

SOBRE EL AUTOR

Diego Jadán-Heredia
(Cuenca, 1983)

Doctor en Filosofía, PhD, mención Cum Laude, por la Universidad de Sevilla, España. Profesor de la Universidad del Azuay, coordinador de la Cátedra Abierta de Filosofía «Bolívar Echeverría», y miembro del Grupo de investigación «Historia, Teoría y Epistemología del Diseño» de la misma casa de estudios. Además, es profesor de Estética y Filosofía de la Historia en el Seminario Arquidiocesano de Cuenca. Cofundador de la Revista de Filosofía Mundana, del proyecto de Filosofía Política Modernidad Tropical y de la consultora Ánthrōpos.

Líneas de investigación: filosofía política, filosofía de la religión, estética e historia conceptual.



Este libro se terminó de imprimir y encuadernar
en junio de 2025 en el PrintLab de
la Universidad del Azuay
Cuenca del Ecuador

El republicanismo, como teoría política de larga tradición, ha sufrido un vaciamiento semántico por su uso general y descontextualizado; aun así, se ha visto revitalizado en las últimas décadas, no solo porque sus características se echan de menos en la crisis de las democracias liberales sino por su actualización en cierto tipo de populismo. Es necesario, sin duda, regresar a su concepto para advertir sus características y límites, especialmente, en relación con sus ideas de libertad y virtud. Así, en esta obra se profundiza filosóficamente en el republicanismo clásico a partir de las obras de Cicerón, luego se indaga en la (re) interpretación renacentista que realiza Maquiavelo y, finalmente, en su traducción anglosajona, moderna y liberal en *El Federalista* de Hamilton, Madison y Jay. Una combinación del método textualista con el contextualista nos permite, primero, comprender sus reflexiones situándolas en el contexto discursivo en el que se inscriben y, segundo, saber que la tradición republicana continúa ofreciendo aportes relevantes a los debates filosófico-políticos contemporáneos.



UNIVERSIDAD
DEL AZUAY

Casa
Editora

ISBN: 978-9942-577-11-5



9 789942 577115