

**El lugar de la virtud en el discurso republicano clásico.**  
**The place of virtue in classic republican discourse.**

Andrés Rosler\*  
(CONICET – Universidad de Buenos Aires)

Artículo recibido: 01 de julio de 2018.

Arbitrado: 29 de julio de 2018.

**Resumen:** Quisiera aprovechar esta oportunidad para concentrarme en la noción de virtud republicana, especificar en qué consiste y de paso aclarar algunos de los malentendidos que suelen aparecer sobre dicho concepto fundamental para el discurso republicano.

*Palabras clave:* Republicanismo, Virtud Cívica, Ética, Política.

**Abstract:** I would like to take this opportunity to concentrate on the notion of republican virtue, to specify what it consists of and, in passing, to clarify some of the misunderstandings that tend to appear about this fundamental concept for republican discourse.

*Keywords:* Republicanism, Civic Virtue, Ethics, Politics.

---

\* Profesor Titular Regular de Filosofía del Derecho en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Investigador Independiente del CONICET.

Podemos distinguir al menos tres grandes acepciones de “república”. En primer lugar, aparece el sentido amplio de la expresión, que la acompaña casi desde sus inicios. Fue gracias a esta manera de entender el término que Cicerón pudo traducir el celeberrimo diálogo de Platón *Politeia* como *República*<sup>1</sup>. Rousseau, a su modo, abona el sentido amplio del término al sostener que todo gobierno legítimo es republicano por definición<sup>2</sup>. Como se puede apreciar, la idea amplia de república entiende a esta última como la cosa pública o los asuntos públicos en general.

Un segundo sentido de república es un poco más exigente, que se ha vuelto común a partir de los tiempos modernos. En este caso para que un régimen político sea republicano es indispensable que no cuente con un gobierno monárquico. Todo dependerá, por supuesto, de si entendemos a la monarquía literalmente como el gobierno de uno solo (sin que importe si se trata de un presidente o de un rey), o como el gobierno de una persona que llega al gobierno exclusivamente debido al hecho de que se encuentra en la línea sucesoria de otra persona. Como se puede apreciar, los presidencialismos son evidentemente republicanos en el segundo sentido, pero no así en el primero.

Finalmente, el más exigente de los sentidos de república es definitivamente el clásico—el cual corresponde al discurso romano originario<sup>3</sup>—, ya que no solamente sostiene que el gobierno personalista y mucho menos el de una sola persona jamás puede ser republicano, sino que además reclama otros ingredientes indispensables para que podamos decir que estamos en presencia de una verdadera república: libertad (como no dominación), debate, ley, patria (que no debemos confundir con la nación o la cultura sino que se trata de una manera de hacer referencia al espacio de las instituciones republicanas mismas) y fundamentalmente virtud como condición de posibilidad de todas las demás. En efecto, si los ciudadanos no fueran virtuosos no tendrían mayor interés en preocuparse por la libertad como no dominación, es decir, por la libertad no frente a la ley sino frente al arbitrio de un ser humano, y por lo tanto tampoco tendrían mayores razones para creer en el debate, la ley y la patria comprendida adecuadamente.

---

<sup>1</sup> NELSON, Eric, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 1.

<sup>2</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, traducción de Mauro Armíño, Madrid, Alianza, 1980, p. 44.

<sup>3</sup> Al respecto v., v.g., ROSLER, Andrés, *Razones Públicas. Seis Conceptos Básicos sobre la República*, Buenos Aires, Katz Editores, 2016.

Quisiera aprovechar esta oportunidad entonces para concentrarme en la noción de virtud republicana, especificar en qué consiste y de paso aclarar algunos de los malentendidos que suelen aparecer sobre dicho concepto fundamental para el discurso republicano.

### Ética y política

A primera vista, es natural que el uso de “virtud” en un contexto político se preste a confusión. De hecho, hasta hace poco se empleaba la noción para hacer referencia al comportamiento sexual adecuado, especialmente el femenino. En este mismo sentido se ubica la crítica de la moralización de lo político que acompaña a la idea de virtud: “[la] libertad [...] porta el *pathos* moral de la virtud. Solamente quien es moralmente bueno es libre y tiene el derecho de designarse como pueblo y de identificarse con el pueblo”. De ahí que “solamente quien tiene virtud está justificado en participar en la toma de decisiones políticas. El adversario político es moralmente corrupto, un esclavo, que debe ser vuelto inocuo”<sup>4</sup>.

Sin embargo, la idea de “virtud” es esencialmente relativa a una tarea o función especial que cumplir. Esto emerge diáfananamente en el caso del equivalente griego, *aretē*, que se refiere a la excelencia de algo o alguien. La excelencia a su vez se mide en función –por no decir en virtud– de la meta o tarea a cumplir. Un cuchillo será excelente si nos permite cortar algo, y un ciudadano será virtuoso si se desempeña correctamente como tal. Todo dependerá de qué es lo que se espera de un ciudadano. Aristóteles lo dice muy claramente: “la virtud del ciudadano es necesariamente relativa a la constitución”<sup>5</sup>. Tal vez sea por eso que Montesquieu hace hincapié en que la republicana era una “virtud política”, “el resorte que hace mover al gobierno republicano”<sup>6</sup>.

En realidad, quienes creen que un régimen político puede existir sin virtud suponen que las leyes y las instituciones se las pueden arreglar muy bien sin la participación cívica o al menos la de los funcionarios, como si dichas leyes e instituciones fueran autómatas que operan por sí mismas. Es evidente sin embargo que las leyes e instituciones no pueden ser puestas en marcha sin la colaboración de los agentes. Además, como muy bien dice Tocqueville, “[n]o hay país en donde la ley pueda prever todo y donde las instituciones deban tener el lugar de la razón y de las costumbres”. De ahí que “en la Constitución de todos los

<sup>4</sup> SCHMITT, Carl, *Die Diktatur*, 4ta. edición, Berlín, Duncker & Humblot, 1978, p. 123.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Política*, III.4.1276b30-31, la traducción es nuestra.

<sup>6</sup> MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, ed. Victor Goldschmidt, París, Garnier- Flammarion, 1979, I, p. 111.

pueblos, sin que importe cuál fuera la naturaleza de la misma, se llega a un punto donde el legislador está obligado a depender del buen sentido y de la virtud de los ciudadanos”<sup>7</sup>.

Los orígenes de la república clásica confirman la necesidad de contar con virtud incluso antes de poner en marcha la constitución republicana. En efecto, Tito Livio hace bastante hincapié en que si Lucio Junio Bruto—o el primer Bruto como se lo suele llamar—se hubiera deshecho del último rey de Roma—reveladoramente llamado Tarquino el Soberbio—antes de que los eventuales ciudadanos contaran con la virtud necesaria, entonces la formación de la república habría sido contraproducente: “el mismo Bruto, que tanta gloria mereció por la expulsión del rey soberbio, habría hecho esto con gravísimo perjuicio público, si por un deseo de prematura libertad hubiese quitado el reino a alguno de los reyes anteriores”, ya que la “república, todavía no adulta, habría sido disipada por la discordia”<sup>8</sup>.

Maquiavelo, quizás el último gran exponente de la tradición clásica republicana, no tiene ninguna duda de que la virtud es indispensable para la república. En efecto, para Maquiavelo si bien “una vez expulsados los Tarquinos” Roma “pudo rápidamente aprehender y mantener la libertad”, una vez “muerto César, muerto Cayo Calígula, muerto Nerón, extinta toda la estirpe de los Césares”, Roma “no pudo jamás no solamente mantener, sino tampoco dar principio a la libertad”. ¿Cómo explicar semejante diversidad de eventos en la misma ciudad? ¿Por qué ni siquiera la muerte de los emperadores más famosos dio lugar a un renacimiento de la libertad? La respuesta es que “en el tiempo de los Tarquinos el pueblo romano todavía no era corrupto”, mientras que en los “últimos tiempos era corruptísimo”<sup>9</sup>.

No es de extrañar entonces el énfasis que el discurso republicano clásico suele hacer en ciertas instituciones educativas y morales particulares en aras de inculcar la virtud en los ciudadanos (y, por supuesto, de la retroalimentación entre la virtud y las instituciones). Maquiavelo precisamente se preguntaba por qué “en aquellos tiempos antiguos los pueblos fueron más amantes de la libertad que en estos tiempos”, y la razón era “la diferencia de nuestra educación en relación a la antigua”<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> DE TOCQUEVILLE, Alexis, *De la démocratie en Amérique*, París, Laffont, 1986, p. 135.

<sup>8</sup> TITO LIVIO, *Los orígenes de Roma*, ed. Maurilio Pérez González, Madrid, Akal, 1989, p. 152, traducción modificada.

<sup>9</sup> MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987, pp. 81-82, traducción modificada.

<sup>10</sup> V. *ibidem*, p. 188.

Ahora bien, las exigencias de la virtud republicana están bastante lejos de ser inquisitoriales o perfeccionistas, esto es, tendientes a que la vida de los ciudadanos se corresponda con una doctrina de la vida buena. En realidad, la virtud cívica contiene una serie de requerimientos mínimos o indispensables para todos aquellos que son parte de un sistema político.

En efecto, históricamente, la actividad política incluía por supuesto las tareas usuales de deliberación legislativa, ejecución (magistraturas) y deliberación forense o administración de justicia, pero además incluía el servicio militar de los ciudadanos, ya que las repúblicas al menos no contaban con ejércitos profesionales.

La virtud, además, cumplía una muy importante tarea motivadora. Hay que recordar que en Roma—o en Grecia para el caso—la actividad política dependía fundamentalmente de la participación cívica, ya que no había un aparato burocrático o estatal, al menos de la entidad del moderno, y de ahí la necesidad de contar con ciudadanos lo suficientemente virtuosos como para interesarse por los asuntos públicos. La tarea motivadora de la virtud puede sonar extraña en nuestra época, en la cual estamos acostumbrados a pensar que el sistema político es un dispositivo a grandes rasgos automático, capaz de funcionar a pesar de—y por momentos gracias a—la falta de virtud de los ciudadanos. Sin embargo, otra vez, el sistema no puede operar sin agentes y dichos agentes tienen que ser virtuosos.

En realidad, en una república, los ciudadanos no cuentan con un sistema político, sino que *son* el sistema político<sup>11</sup>. La teoría de la virtud entonces es una teoría de la ciudadanía. Dado que son los ciudadanos quienes eligen y finalmente componen el gobierno, sus decisiones serán tan buenas como su grado de virtud cívica. Por más que existan instituciones encargadas de fiscalizar incluso el comportamiento de los ciudadanos, dichas instituciones estarán compuestas a su vez por ciudadanos, por lo cual si quisiéramos hacer depender las instituciones de otras instituciones indefinidamente, solamente estaríamos postergando el problema sin resolverlo.

Ahora bien, aunque todos los ciudadanos estuvieran motivados a participar y a preferir el bien común por sobre el individual, no debemos olvidar que amén de cumplir tareas sistémicas, la virtud además y fundamentalmente cumple valiosas funciones epistémicas, esto

---

<sup>11</sup> En griego, por otro lado, es transparente la conexión entre la constitución o sistema político (*politeia*), el gobierno (*politeuma*) y el ciudadano (*politēs*).

es, no solamente nos motiva a hacer lo *que* debemos hacer sino que además nos indica *qué* es lo que debemos hacer. Después de todo, un agente híper-motivado o sin problemas de motivación, como por ejemplo un ángel, no por eso sabe lo que tiene que hacer, o en qué consiste el bien común al cual tiende naturalmente gracias a su motivación.

El aporte epistémico de la virtud cívica es asimismo decisivo para reafirmar la idea de que el republicanismo no moraliza la política, al menos de modo relevante, ya que los ciudadanos se enteran de qué es lo que tienen razón de hacer gracias a la deliberación pública. En efecto, si el republicanismo moralizara la política tal como suelen sostener sus críticos, cualquiera que razonara correctamente por sí solo sobre la moral no necesitaría participar de debate político alguno para saber qué debe hacer, de tal forma que la idea misma de debate democrático y su proyección institucional en términos del poder legislativo serían o bien incomprensibles o en todo caso superfluos.

No es casual entonces la insistencia republicana en el ideal del *vircivilis*, u hombre cívico<sup>12</sup>, y en sus correspondientes virtudes intelectuales necesarias para el ejercicio de la ciudadanía, tanto en la asamblea pública cuanto en los tribunales. Cada ciudadano tiene que ser capaz de instruir a y debatir con sus conciudadanos sobre la verdad, y por lo tanto contar con la virtud de la sabiduría, o *sapientia*, y por supuesto la *prudentia*, o razón práctica. Sin dicho conocimiento (*ratio* o *scientia*), un orador que hablara con la mayor soltura no sería más que un charlatán<sup>13</sup>.

Si queremos entonces argumentar exitosamente en la asamblea cívica en aras de políticas públicas beneficiosas y en los tribunales en aras de la justicia, no es suficiente exponer nuestro caso en términos razonables y fundamentados, sino que además tenemos que motivar a quienes nos escuchan a que acepten nuestros argumentos. En otras palabras, amén de tener ciertos conocimientos y razonar correctamente, debemos contar con la elocuencia suficiente para convencer al auditorio: necesitamos *ratio* para conocer la verdad y *oratio* para transmitirla. Es precisamente por eso que un ciudadano republicano debe dominar la *scientia civilis*, o la ciencia política republicana, que se compone precisamente de *ratio at que eloquentia*, i.e. de razón y elocuencia. La “elocuencia sin sabiduría es frecuentemente muy

---

<sup>12</sup> Lamentablemente, la tradición republicana, como casi todas las otras de hecho, solía generalizar utilizando el masculino (de hecho, en latín la conexión entre *vir* y *virtus* es evidente). Pero no hay conexión conceptual alguna entre el republicanismo y la sujeción de la mujer.

<sup>13</sup> V. QUENTIN SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 75.

perjudicial para las comunidades cívicas, y nunca es beneficiosa”. Pero como “la sabiduría en sí misma es silenciosa e incapaz de hablar”, la sabiduría sin elocuencia es todavía más inútil<sup>14</sup>.

Dado que la naturaleza de la retórica es la de ser una actividad que trata de cambiar la manera de pensar del público, conectando la posición del orador con las opiniones y emociones del público, la retórica de la persuasión se presta al menos a dos formas de corrupción que forman los dos extremos de un mismo continuo y que en gran medida explican el recelo moderno por la retórica: la manipulación (o adoctrinamiento) del público, por un lado, y la demagogia, por el otro.

En efecto, la manipulación reside en el deseo de cambiar la forma de pensar del público sin mediación racional por parte de este último; la demagogia es el esfuerzo hecho por el orador de reflejar exactamente la opinión del público dejándola tal como está. La persuasión genuina, por su parte, no quiere consentir al público ni tampoco manipularlo, sino que se propone cambiar las creencias y deseos de los demás a la luz de la argumentación que se les presenta, siempre mediante la intervención del juicio de los eventuales persuadidos, alejándose de este modo tanto de la manipulación cuanto de la demagogia.

Algunos todavía creen que, tal como reza el artículo “Política” escrito para la célebre *Enciclopedia*, Maquiavelo es responsable de haber “cubierto con el nombre de ‘política’ la mala fe de los príncipes”, y es por eso que “en este siglo corrupto se les da el mismo nombre”<sup>15</sup>. En realidad, es al revés, lo cual muestra por qué la teoría republicana y su preocupación congénita por el eje virtud-corrupción no son necesariamente incompatibles con el reconocimiento de la autonomía de lo político. Efectivamente, Maquiavelo es mucho menos maquiavélico de lo que se suele creer. Por supuesto, no hay ninguna duda de que Maquiavelo incursionó en el negocio de asesorar gobernantes sin ser muy exigente que digamos en lo que atañe a la moralidad de sus asesorados (no fue ciertamente el primero ni definitivamente el último intelectual en hacerlo). Así y todo, la palabra “política” y derivados no aparecen siquiera una vez en su famoso libro de asesoramiento reveladoramente llamado *El Príncipe*.

---

<sup>14</sup> CICERÓN, De inventione, I.1.i, cit. en Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, op. cit., p. 83.

<sup>15</sup> “Política”, en Denis Diderot y Jean Le Rond d’Alembert (eds.), *Artículos políticos de la “Enciclopedia”*, ed. Ramón Soriano y Antonio Porras, Madrid, Tecnos, 1986, p. 154, traducción modificada.

En otras palabras, quien suele ser considerado el padre de la noción moderna de la política entendida exclusivamente como la adquisición y conservación del poder, decidió evitar la palabra “política” y sus derivados para referirse a lo que hacen los príncipes<sup>16</sup>. La explicación de por qué Maquiavelo hizo eso es muy simple: “Maquiavelo no usó la palabra político o su equivalente en *El Príncipe*, simplemente porque él no estaba escribiendo sobre la política tal como él entendía el término. Estaba escribiendo sobre el arte del Estado, el arte de preservar y reforzar el estado del príncipe”<sup>17</sup>.

En realidad, Maquiavelo habla repetidamente de la vida política como lo opuesto de la corrupción, contrastando la “forma de vida cívica y libre” (*vivere civile e libero*) con la tiranía (*vivere assoluto e tirannico*)<sup>18</sup>, y conectando positivamente la vida política con la vida incorrupta (*vivere político e incorrotto*)<sup>19</sup>, muy probablemente debido a que mientras que bajo el *vivere politico* la ley gobierna sobre los hombres, en los regímenes corruptos las leyes son desobedecidas. Y cuando los ciudadanos son corruptos, “las leyes bien ordenadas no ayudan”<sup>20</sup>.

No es casual que Maquiavelo asocie la corrupción con la desobediencia a la ley, ya que la explicación de la corrupción, o de la falta de virtud—que básicamente es lo mismo—, si bien suele comenzar por los orígenes de las ciudades o sistemas políticos, o hacer referencia al gobierno monárquico o principesco, o a la riqueza o exceso de poder, tarde o temprano desemboca en una discusión sobre la dominación, i.e. sobre la sujeción al poder personal. El poder absoluto o sin control hace que la gente sea fiel al gobernante y no a la república, amén de que provoca la riqueza exagerada de los gobernantes: “una autoridad absoluta en brevísimo tiempo corrompe la materia y se hace de amigos y partisanos”<sup>21</sup>.

Es por eso que Maquiavelo sostiene que “fue muy afortunada Roma, ya que sus reyes se corrompieron pronto y fueron expulsados antes de que su corrupción se contagiase a las

---

<sup>16</sup> Véase Volker Sellin, “Politik”, en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, vol. IV, p. 810.

<sup>17</sup> VIROLI, Maurizio, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 131.

<sup>18</sup> MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, op. cit., p. 329, traducción modificada.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p.83, traducción modificada. V. asimismo VIROLI, Maurizio, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 131.

<sup>21</sup> MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, op. cit., p. 118, traducción modificada.



vísceras de aquella ciudad. Y como esta permanecía libre de corrupción, los numerosos tumultos que acaecieron en ella, encaminados a buen fin, no perjudicaron a la república, sino que la favorecieron”. La conclusión a la que llega es que “cuando la materia está corrompida, las leyes bien ordenadas no benefician, a no ser que las promueva alguno que con una fuerza extrema las hace observar, tanto que la materia deviene buena”<sup>22</sup>.

### Debate Virtuoso

A primera vista, el énfasis puesto por el republicanismo en la virtud cívica no parece dejarle otra alternativa que suscribir una tesis bastante simple acerca de la naturaleza del conflicto político, según la cual dicho conflicto se debe a que los ciudadanos no son virtuosos, de tal forma que si los ciudadanos fueran efectivamente virtuosos, entonces no habría debate alguno.

Sin embargo, semejante consideración no tiene mayor sentido ya que el debate es uno de los ingredientes constitutivos de toda receta republicana, y esto no parece deberse a los defectos de moralidad y/o de racionalidad de los ciudadanos, sino que por el contrario, parece ser al revés. Del hecho de que exista un debate político no se sigue que los que intervienen en el desacuerdo adolezcan de defecto alguno. De hecho, Maquiavelo enfatizaba que era un hecho bastante frecuente que el pueblo romano escuchara “a dos oradores que tienden hacia partidos distintos”, precisamente porque eran “de igual virtud”, lo cual a su vez provocaba el debate así como la necesidad de escoger cuál era “la mejor opinión”<sup>23</sup>.

Tal como sostiene Quintiliano, “a veces dos hombres sabios adoptan con justa causa uno u otro punto de vista, ya que se cree generalmente que también, si la razón así los condujera, los sabios podrían pelearse entre ellos”<sup>24</sup>. Jean Bodin, por su parte, que no era precisamente un pensador republicano en el sentido estricto de la palabra, sostiene que “la gente de bien [...] jamás tiene un debate que pueda perjudicar al estado o al bien público” y da como ejemplo “el diferendo honorable de Escipión el Africano el Viejo con Fabio Máximo, o del Joven con Catón”<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.83, traducción, modificada.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 169-170, traducción modificada.

<sup>24</sup> Quintiliano, *Institutio Oratoria*, II.xvii.32, cit. en Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, op. cit., p. 97.

<sup>25</sup> BODIN, Jean, *Los seis libros de la república*, selección y traducción de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1985, p. 195, traducción modificada.

De ahí que, como explica François Guizot, el conflicto político tiene lugar cuando se discute en aras del interés público mediante el libre fluir del debate y de la oratoria principalmente “en la arena de las cámaras”. Dos partidos se oponen en un pie de igualdad: “ningún par, ningún diputado tiene derecho sobre el otro; todos tienen el de decir todo; a todos se les admite poner contra sus adversarios toda la potencia que pueden suministrar el crédito, la influencia, el talento; cada uno se apoya en las masas de las que afirman el interés o el pensamiento; cada uno puede elevarse o descender un día a la situación que ocupan ahora sus rivales”<sup>26</sup>. De hecho, en un debate legislativo, la oposición puede ser tratada de “turbulenta, violenta, facciosa”; la oposición, por su parte, utilizará “epítetos que equivaldrán” a los que le fueran dirigidos: “si ustedes dicen que ella destruye el poder, ella les dirá que ustedes destruyen la libertad; si ustedes le imputan un ataque al... [gobierno], ella los tachará de atacar a la constitución”<sup>27</sup>. A pesar de todo, tratan de ponerse de acuerdo: “es del debate de todas esas fuerzas que debe nacer el bien público”<sup>28</sup>.

El republicanismo, entonces, abraza calurosamente la tesis compleja del conflicto político según la cual la existencia de un debate no implica en absoluto defecto alguno por parte de los involucrados. En lugar de creer, como lo hace la tesis simple, que la existencia misma del conflicto es una señal de irracionalidad o inmoralidad entre las partes, el republicanismo supone en realidad que la racionalidad y moralidad de los agentes puede provocar el desacuerdo debido a la multiplicidad de instancias y formas que puede tomar el bien común.

La estructura del debate político republicano, entonces, es la de un desacuerdo sobre términos valorativos, tanto en relación a su caracterización cuanto en relación a su aplicación. De hecho, el eslogan mismo del republicanismo es: *audi alteram partem*, “escuchad a la otra parte”, tal como reza el lema oficial de la Asamblea Legislativa de Ontario inscripto dentro de la cámara, debido a que en el debate político siempre es posible hablar a favor de ambas partes, y debido a que de dicho debate procede la decisión correcta: la “*discusión [...] obliga a los poderes a buscar en común la verdad*”<sup>29</sup>. Tal como nos lo recuerda el propio Rousseau, quien no era precisamente un fanático del debate, cuando la ciudadanía ha caído presa de la

---

<sup>26</sup> GUIZOT, François, *Des Conspirations et de la Justice Politique*, reproducción de la ed. de 1821, París, Fayard, 1984, p. 56.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 56-57, 55.

<sup>29</sup> GUIZOT, François, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Bruselas, 1851, vol. II, p. 11.

corrupción, se pierde el interés por la libertad, y por eso el temor y la adulación “convierten en aclamación los sufragios; no se delibera más, se adora o se maldice. Tal era la manera vil de opinar del Senado bajo los Emperadores”<sup>30</sup>.

### **En virtud de la Ley**

Así como la existencia de virtud entre los ciudadanos no vuelve imposible el debate—sino probablemente todo lo contrario—, del mismo modo el carácter virtuoso de dicho debate no vuelve redundante la autoridad del derecho, sino al revés, la vuelve más necesaria que nunca.

En efecto, a muy grandes rasgos podemos decir que existen dos grandes concepciones de la autoridad política. Según una primera concepción, que podemos denominar minimalista, la autoridad no hace una verdadera diferencia en el razonamiento de sus súbditos, ya que en última instancia la autoridad se limita a recordarnos nuestros deberes, i.e. deberes que tendríamos con independencia de la decisión autoritativa. En todo caso, la autoridad minimalista nos impone deberes solamente si no tenemos un juicio formado sobre los méritos del caso<sup>31</sup>.

Hay una escena en la película “Loco por Mary” (1998), en la que el personaje interpretado por Ben Stiller (Ted) es interrogado por la autoridad policial, que ilustra claramente el minimalismo autoritativo. Ted cree que la razón del interrogatorio se debe a que él había levantado en la ruta a un autoestopista, sin tener idea de que en realidad se trataba de un homicida que había guardado restos humanos en el baúl. Es precisamente por eso que a Ted no le parece tan importante lo que había hecho (“el autoestopista me dijo que era ilegal. ¡Qué ironía! [...]. ¿Estoy en problemas?”) y es tan graciosa la ira que produce en la policía sus respuestas en el interrogatorio (“¡Vos, hijo de perra! ¡Vas a freírte!”).

El minimalismo autoritativo, entonces, se mueve cómodamente en áreas cuya conflictividad asintóticamente tiende a cero, como, v.g., la prohibición autoritativa del homicidio. En este caso, la decisión autoritativa y el juicio de sus súbditos están completamente de acuerdo ya que, como vimos, la autoridad minimalista se limita a motivar a los súbditos a hacer lo que tendrían razón de hacer con independencia de la decisión

---

<sup>30</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 108.

<sup>31</sup> Véase Joseph Raz, “Authority and Justification”, en J. Raz (ed.), *Authority*, Nueva York, New York University Press, 1990, p. 126.

autoritativa. Después de todo, alguien puede verse tentado a cometer un homicidio, pero jamás podría reivindicarlo, precisamente porque absolutamente todos, incluyendo al homicida, estamos de acuerdo en que el homicidio es inmoral. Si alguien comete entonces una transgresión moral evidente como un homicidio, estamos en presencia de un problema moral, no de controversia *moral* alguna<sup>32</sup>.

Thomas Hobbes, precisamente, le atribuía al republicanismo una concepción típicamente minimalista de la autoridad, y es por eso que según él los grandes autores republicanos como “Cicerón, Séneca, Plutarco”, junto a “los sofistas, Platón, Aristóteles”, eran “fautores de la anarquía griega y romana”<sup>33</sup>. El punto de Hobbes es que los republicanos “o bien no obedecen, o bien obedecen según su propio juicio, esto es, se obedecen a sí mismos, no al Estado”<sup>34</sup>.

Sin embargo, para Cicerón, por ejemplo, “la libertad no reside más que en aquellas sociedades en que el sumo poder existe en el pueblo”<sup>35</sup>. En efecto, sostiene Cicerón, “nada hay tan apropiado al derecho [...] como el poder del mando [*imperium*], sin el cual no puede sostenerse casa alguna, ni ciudad, ni pueblo, ni el género humano entero, ni la naturaleza, ni el mundo”<sup>36</sup>. De ahí que la oposición republicana a la monarquía no se deba a consideraciones anarquistas. En realidad, como explica Tito Livio, a quienes “la potestad regia no les complugo no es que ellos no quisieron obedecer a nadie, sino que no quisieron obedecer siempre a uno”<sup>37</sup>. En todo caso, el establecimiento de la república puede ser contabilizado como “el origen de la libertad”, “más porque el imperio consular fue hecho de un año que porque se disminuyese algo de la potestad real: todos sus derechos, todas sus insignias fueron mantenidas por los primeros cónsules; solo fueron cautos para que no pareciese duplicado el temor, en el caso de que ambos tuviesen las fasces”<sup>38</sup>.

Estas consideraciones sugieren que el republicanismo se siente mucho más cerca de lo que podemos denominar la concepción maximalista de la autoridad que de la minimalista. Según el maximalismo autoritativo, A cree que B tiene autoridad respecto a  $\Delta$  si A cree que

<sup>32</sup> Véanse Joshua Greene, *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, Nueva York, Penguin, 2013, p. 294; Arthur Ripstein, *Force and Freedom*, *op. cit.*, pp. 169-170.

<sup>33</sup> HOBBS, Thomas, *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, p. 246.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 343-344.

<sup>35</sup> CICERÓN, *Sobre la república*, *op. cit.*, p.31, énfasis agregado.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p.217, traducción modificada.

<sup>37</sup> CICERÓN, *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p.217, traducción modificada.

<sup>38</sup> Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, ed. Maurilio Pérez González, Madrid, Akal, 1989, p. 153, traducción modificada.

tiene una razón para hacer lo que dice B acerca de  $\Delta$ , simplemente porque es B quien lo dice, con independencia del juicio independiente que A tenga sobre  $\Delta$ : “El hecho de que una autoridad requiera la realización de una acción es una razón para su realización que no se ha de añadir a las otras razones relevantes cuando se evalúa qué hacer, sino que debe excluir y tomar el lugar de algunas de ellas”<sup>39</sup>.

Como se puede apreciar, el maximalismo autoritativo es ideal para resolver problemas de coordinación, en los cuales *lo que* vamos a hacer es mucho más importante que *qué* es lo que vamos a hacer en particular, con tal de que todos hagamos lo mismo, (v.g., manejar por la izquierda o por la derecha). Pero el maximalismo también es indispensable para resolver conflictos políticos tales como las discusiones sobre el significado de la Constitución, las cuales no se resuelven mediante argumentaciones avasallantes, sino tomando la decisión de la autoridad como si fuera la interpretación correcta de la Constitución.

En efecto, sería ingenuo creer que el sentido de la decisión autoritativa es el de “transformar la hasta ahora dudosa inconstitucionalidad en una inconstitucionalidad obvia de ahí en más para todo el mundo”<sup>40</sup>, sino que las partes de un conflicto político deben obedecer la decisión autoritativa que lo resuelve a pesar de que una de las partes obviamente estará en desacuerdo con la decisión autoritativa. En efecto, en política “incluso sobre las cuestiones que creemos son las más importantes, una decisión común puede ser necesaria a pesar de la existencia de desacuerdo acerca de cuál deba ser esa decisión”<sup>41</sup>.

La nomofilia republicana se debe en gran medida a que el republicanismo es un enemigo declarado del personalismo político. Como sostiene Tito Livio, una vez “libre el pueblo romano”, “sus magistrados eran anuales y el imperio de las leyes más poderoso que el de los hombres”<sup>42</sup>. Por el contrario, a pesar de que compartía el consulado con Bíbulo, César “administró solo y a su arbitrio todos los asuntos en la república, de forma que muchos ciudadanos, cuando firmaban algo para testificar en plan de broma, escribían ‘que no se había hecho en el consulado de César y Bíbulo’, sino ‘en el consulado de Julio y César’, anteponiendo dos veces la misma persona con el nombre y el sobrenombre”<sup>43</sup>. De ahí que, en

<sup>39</sup> RAZ, Joseph, “Authority and Justification”, *op. cit.*, p. 124.

<sup>40</sup> SCHMITT, Carl, *Verfassungslehre*, 7ma. ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1989, p. 46. V. Jeremy Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 306.

<sup>41</sup> V. WALDRON, Jeremy, *op. cit.*, p.161.

<sup>42</sup> TITO LIVIO, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 152.

<sup>43</sup> SUETONIO, *Vidas de los Césares*, 3ra. ed., traducción de Vicente Picón, Madrid, Cátedra, 2004, p. 140.

ocasión de los “triumfos” celebrados en Roma en honor de los generales victoriosos, un esclavo sostenía una corona de laureles sobre la cabeza del *triumphator* mientras le susurraba al oído: “mira hacia atrás y recuerda que eres solamente un ser humano”<sup>44</sup>.

Yendo de la ley al gobierno, algunos que podríamos denominar como “populistas” creen que para que una sociedad sea políticamente libre, es más que suficiente que el gobierno estuviera en las manos correctas. De ahí que, dado que se trata de las manos correctas por definición, semejante gobierno no necesitaría control alguno, por lo cual la cuestión acerca de cuál debe ser el alcance del gobierno es completamente accesoria e irrelevante. En realidad, según esta posición, la preocupación misma por controlar al gobierno solamente podría ser explicada debido a la existencia de intereses sectoriales antipopulares. Solamente alguien que tuviera algo que ocultar podría oponerse al poder público.

Ahora bien, esta preocupación que suele ser considerada distintivamente liberal acompaña al republicanismo desde sus orígenes. En efecto, aunque hemos visto que el republicanismo defiende una concepción maximalista de la autoridad política, no por eso cree que no debe ser controlada. El republicanismo clásico no solamente se preocupa porque las disposiciones jurídicas sean el resultado de una deliberación por parte de los interesados, sea en el Senado o en los *contiones* antes de la reunión de los comicios legislativos, sino que además se preocupa, por ejemplo, por impedir que los magistrados se perpetúen en los cargos.

Es esta misma preocupación la que subyace a la distinción entre *potestas* y *auctoritas*, una clara distinción entre el poder y el derecho, para usar la terminología arendtiana. En efecto, Arendt infiere de esta distinción entre el Senado y el pueblo, o entre el derecho (o política ordinaria) y el poder (política extraordinaria), una serie de lecciones para las repúblicas modernas. Por ejemplo, “la deificación del pueblo en la Revolución Francesa fue la consecuencia inevitable del intento de derivar tanto el derecho como el poder de la misma fuente”<sup>45</sup>. En cambio, la Revolución Norteamericana siguió el modelo romano y su modelo

---

<sup>44</sup> KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 496.

<sup>45</sup> ARENDT, Hannah, *On Revolution*, Londres, Penguin, 2006, p.175.

dualista de la política, aunque con una modificación, i.e. “un cambio de la ubicación de la autoridad desde el Senado (romano) a la rama judicial del Gobierno”<sup>46</sup>.

En efecto, el poder judicial a la manera estadounidense es entendido como una institución sin fuerza ni voluntad, solamente provista de juicio. Su propia autoridad lo hace incapaz de tener poder<sup>47</sup>. La consecuencia es que “la verdadera sede de la autoridad en la República Norteamericana es la Corte Suprema”, autoridad que se traduce en una suerte de poder constituyente constante<sup>48</sup>. La creación misma del control judicial de constitucionalidad se debe a que la Constitución es entendida como la expresión de la voluntad del pueblo, de tal forma que cada vez que una decisión política es declarada inconstitucional, se afirma la prioridad de la voluntad soberana del pueblo por sobre los demás poderes del Estado, hasta tanto el pueblo se exprese de otro modo<sup>49</sup>.

El dualismo constitucional republicano supone que del mero hecho que una disposición cuente con el apoyo de la mayoría no se sigue necesariamente que la decisión sea republicana o constitucional sin más. De otro modo, toda disposición legal, por el mero hecho de ser tal, debería ser considerada constitucional. Ciertamente, el punto no es que toda disposición democrática debe ser convalidada o ratificada para ser obligatoria, sino que no hay que descartar situaciones en las cuales una disposición, por democrática que fuera, es inconstitucional ya que afecta a la libertad de los ciudadanos entendida como no dominación.

### **La patria y el patriotismo**

Hoy en día el patriotismo y el nacionalismo suelen ser considerados como términos coextensivos. La confusión entre patriotismo y chauvinismo llegó a ser tal que el crítico cultural Remy de Gourmont pudo decir a comienzos del siglo XX que “ningún patriotismo me puede hacer creer que la salvia o la menta reemplazan ventajosamente el té o que la lectura de Nietzsche se suple por la de M. Alfred Fouillée o la de Ibsen por la de M. de Curel”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> ARENDT, Hannah, *On Revolution*, op. cit., p.191. Más adelante, Arendt lamenta que luego de su independencia los Estados Unidos hayan perdido su carácter revolucionario y republicano, y que la noción de libertad se haya restringido a la libertad de empresa. Véase, v.g., *On Revolution*, op. cit., p. 209.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> V. GARSTEN, Bryan, *Saving Persuasion. A Defense of Rhetoric and Judgment*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2006, p. 208; Bruce Ackerman, “Neo-Federalism?”, en Jon Elster y Rune Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 162-164.

<sup>50</sup> DE GOURMONT, Remy, *Épilogues. Réflexions sur la vie 1902-1904*, 3ra. ed., París, Mercure de France, 1923, pp. 41-42.

Sin embargo, el patriotismo y el nacionalismo son dos discursos políticos genealógica y estructuralmente diferentes. Dicha diferencia indica el espacio lógico que existe para un discurso particularista no nacionalista, i.e. un discurso que no caiga en los problemas que tiene el cosmopolitismo, sin por eso ser nacionalista.

En efecto, mientras que el discurso del patriotismo había sido utilizado históricamente por lo menos hasta el siglo XVII para hacer referencia principalmente a la devoción por ciertas instituciones políticas y a la cultura que sostienen la libertad común de un pueblo, es decir, el amor por la patria (*patriae caritas*) entendida como la república (precisamente, Montesquieu en *El espíritu de las leyes* recupera el significado original del concepto al describir la virtud política como “el amor a la patria” y el “amor a la igualdad”)<sup>51</sup>, el discurso nacionalista fue forjado en el siglo XVIII en defensa de la homogeneidad cultural, lingüística o étnica de una comunidad. De ahí que mientras que los enemigos del nacionalismo son la “contaminación cultural, la heterogeneidad, la impureza racial, y la desunión social, política e intelectual”, los del republicanismo son “la tiranía, el despotismo, la opresión y la corrupción”<sup>52</sup>.

Que el republicanismo había sido el hábitat natural del discurso patriótico emerge claramente en una historia narrada por Trajano Boccalini en la Europa continental del siglo XVII. En sus *Informes de Parnaso y Piedra del Parangón Político* cuenta la historia de Marco Catón, quizás el símbolo del patriotismo republicano y supuesto autor del famoso dístico imperativo “pelea por la patria” (*pro patria pugna*), que había grabado en letras de oro en el portal de entrada en su casa en el Parnaso. Unos días después de haberlo hecho grabar, Catón se da cuenta de que el dístico original rezaba “pelea por la patria libre” (*pro patria libera pugna*) y rápidamente cambia la inscripción. Los príncipes del Parnaso se quejan de la nueva inscripción ante Apolo y le piden que castigue a Catón como un sedicioso que desea presentarse ante la plebe como un amante de la verdad para enseñarle “una libertad impertinente”. Catón, habiendo aclarado que no le teme a la amenaza de los príncipes ya que los agentes virtuosos siguen principalmente a sus propias convicciones, le explica a Apolo que agregó la palabra *libera* para que se pudiera comprender el significado de la frase.

---

<sup>51</sup> V. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Orbis, 1984, p. 29.

<sup>52</sup> VIROLI, Maurizio, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 1-2.



En efecto, sin el adjetivo *libera* (“libre”) la gente podría haber creído que tenían que dar su vida por su país con independencia de la forma de gobierno, como si la patria y la libertad (republicana) fueran nociones totalmente desconectadas. Apolo le responde que los buenos príncipes tienen el poder de hacer que sus súbditos peleen por el *Stato del Prencipe* con el mismo valor con el que defenderían su propio patrimonio, como si el amor a la patria no consistiera en el amor a la libertad sino en el amor al soberano. Precisamente, la respuesta de Apolo explica por qué Catón sintió la necesidad de cambiar el grabado: la expresión *patria libera*, que para el republicanismo clásico era una expresión redundante (lo mismo se aplicaría a la reciente noción habermasiana de “patriotismo constitucional”)<sup>53</sup>, se hubo convertido en una frase polémica y hasta contraproducente en la época de la soberanía durante el siglo XVII<sup>54</sup>.

El siguiente juramento de la Liga de Acción Francesa (1905) muestra que los propios nacionalistas de raíz están de acuerdo en que el nacionalismo y el patriotismo republicano son enemigos claramente naturales: “Francés de nacimiento y de corazón [...]. Yo me comprometo a combatir todo régimen republicano, la República en Francia y el reino del extranjero. [...]. Hay que ofrecerle a la Francia un régimen que sea francés. Nuestro único futuro es entonces la monarquía tal como la personifica el heredero de los cuarenta reyes que, en mil años, hicieron la Francia. Solo la monarquía asegura la salvación pública y, garante del orden, previene los males públicos que el antisemitismo y el nacionalismo denuncian”<sup>55</sup>.

Como se puede apreciar, el nacionalismo cuenta con una retórica propia, distinta de la republicana, debido a que se trata de un lenguaje sin mediación racional, i.e. un discurso que intenta persuadir pero sin argumentar en sentido estricto. El discurso nacionalista suele tener al menos dos grandes características. Se trata, en primer lugar, de un lenguaje que trata de estimular pasiones sociales irracionales que despiertan sentimientos primitivos de identificación entre los miembros de un grupo, a expensas de otras identidades, sea de los mismos miembros del grupo o de otras personas. En segundo lugar, los miembros del grupo creen derivar la existencia de dicho grupo a partir de una fuente natural o divina<sup>56</sup>. La

<sup>53</sup> V. MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, op. cit., p. 302, traducción modificada: “Entrando en la materia, debemos entonces considerar primero contra quién se hace la conjura; y descubriremos que se hacen o bien contra la patria, o bien contra un príncipe”. Sobre el “patriotism constitucional”, V. Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

<sup>54</sup> V. VIROLI, Maurizio, *For Love of Country*, op. cit., pp. 44-45.

<sup>55</sup> Cit. en Maurizio Viroli, *For Love of Country*, op. cit., p. 158, n. 42.

<sup>56</sup> V. GARSTEN, Bryan, *Saving Persuasion*, op. cit., p. 83.

combinación de estos dos aspectos da lugar a una retórica no solamente nacionalista, sino profética, la cual suele generar liderazgos igualmente nacionalistas.

El carácter profético, por no decir providencial, del liderazgo nacionalista está fuertemente emparentado con los orígenes naturales o divinos del grupo. De ahí que sea asimismo frecuente hablar del “carisma” de dichos líderes, palabra que reveladoramente deriva del griego *charis*, que significa “gracia”, la cual sugiere que los líderes no son simples políticos, sino personas que han sido tocados por una mano divina y que cumplen con un llamado que han recibido de una fuente superior de verdad y justicia. Es evidente que semejante retórica no solamente no tiene nada que ver con la oratoria republicana del debate y de la razón pública, sino que además impide comprender que el gobernante es un ser mortal que ejerce la autoridad política en representación de la comunidad política dentro del marco del Estado de Derecho antes que un emisario—o a veces un empresario—divino con fuertes rasgos narcisistas que está completamente por encima de los mortales<sup>57</sup>. Para un republicano o verdadero patriota, en cambio, la patria, como dice Rousseau, “no puede subsistir sin la libertad, ni la libertad sin la virtud, ni la virtud sin los ciudadanos; ustedes tendrán todo si ustedes forman ciudadanos; sin eso ustedes no serán sino malos esclavos, comenzando por los jefes de Estado”<sup>58</sup>.

Ciertamente, la diferencia entre el patriotismo republicano (expresión que bien entendida es redundante) y el nacionalismo no consiste en que el republicanismo sea indiferente o deplora la cultura en sentido amplio que incluye la historia, el lenguaje, las tradiciones, etc. Por el contrario, la diferencia consiste en la prioridad que el republicanismo le asigna a las instituciones políticas y a la forma de vida republicanas por sobre el particularismo en sentido estricto. Es por eso, por ejemplo, que Catón de Útica advertía en el Senado a los ciudadanos romanos que “no debían temer a los hijos de los germanos y de los celtas, sino al mismísimo César”<sup>59</sup>. El nacionalismo, en cambio, le otorga prioridad al particularismo cultural incluso por encima de las instituciones políticas. De ahí que el patriotismo republicano sea compatible con otras identidades y lealtades, y de hecho hasta

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>58</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Sur l'économie politique*, en *Œuvres Complètes*, eds. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, París, Gallimard, 1964, vol. III, p. 259.

<sup>59</sup> PLUTARCO, *Catón menor*, LI.2, cit. en Luciano Canfora, *Julio César: Un dictador democrático*, traducción de Xavier Garí de Barbará y Alida Ares, Barcelona, Ariel, 2000, p. 142.

exija privilegiar la suerte de la república a la del propio país en caso de conflicto entre ambos, mientras que el nacionalismo exige lealtad incondicional a la nación.

El amor a la patria puede hacer que un ciudadano virtuoso se vea obligado a acudir en defensa de la patria, a veces desobedeciendo incluso al derecho. Semejante conclusión no debería sorprendernos, a pesar del énfasis que pone el republicanismo en la obediencia a la ley. En primer lugar, ningún discurso político razonable podría defender a rajatabla el orden político en sí mismo y oponerse a *toda* clase de desobediencia o resistencia, con independencia de cuál fuera el orden político en sí mismo. La distinción entonces entre conservadurismo y revolución no tiene mayor sentido, ya que muy pocos creen que el *statu quo* debe ser mantenido siempre o que debemos llevar a cabo una revolución permanente para el caso. Ni siquiera los nazis aconsejaban obediencia ciega a cualquier autoridad, sino solamente a la propia, y hasta quienes abogan por la revolución permanente suponemos que no querrán alterar la revolución. Lo que suele suceder es que cada discurso político siente una natural predilección por su propio orden y cierta desconfianza por el ajeno.

En segundo lugar, si bien la obediencia a la autoridad del derecho es un valor importante, no es el único valor en el mercado de nuestras razones para actuar. En efecto, la autoridad maximalista nos provee de una razón para actuar bastante especial, ya que es una razón opaca que nos exige actuar sin atender en general al contenido de la razón autoritativa. Pero es precisamente por eso que una “razón para no actuar según otras razones no puede ser última. Debe estar justificada por consideraciones más básicas”<sup>60</sup>. La única discusión entonces es cuándo debemos utilizar las razones opacas y cuándo las transparentes, es decir, cuándo debemos examinar el contenido de las razones autoritativas. En el fondo, se trata de una cuestión que solamente puede ser resuelta de modo adecuado mediante la capacidad de juicio, un componente clave de la virtud cívica republicana, y de ahí que esta exposición sobre discurso republicano termine donde empezó, es decir, girando alrededor de la virtud cívica.

Como se puede apreciar, entonces, el discurso republicano sobre la virtud, si bien no la moraliza, es bastante exigente y hace tiempo que se ha convertido en la causa de Catón, parafraseando aquella memorable descripción hecha por Lucano en relación a la batalla de

---

<sup>60</sup> RAZ, Joseph, *Practical Reasons and Norms*, 2da. ed., Princeton, Princeton University Press, p. 76.

Farsalia: “La causa victoriosa complació a los dioses, más la vencida a Catón”<sup>61</sup>. Sin embargo, el republicano es un discurso que no pierde vigencia, en parte gracias a la obra de reconstrucción llevada a cabo por Quentin Skinner indudablemente, pero en parte también al atractivo inherente a dicho discurso que explica por qué la reconstrucción hecha por Skinner ha tenido semejante repercusión.

En conclusión, tal vez la reflexión siguiente de Edward Bulwer-Lytton, autor de la novela *Rienzi: el último de los tribunos* (que entre otras cosas inspirara la ópera homónima de Richard Wagner), encapsule el espíritu del republicanismo en unas pocas palabras: “para ser grande y libre, un Pueblo no debe confiar en individuos sino en sí mismo—no hay un salto súbito de la servidumbre a la libertad—, es decir, en instituciones, no en hombres, [...] debe buscar reformas que duren más allá de la hora, [...] sus propias pasiones son los déspotas reales que deben someter, su propia razón la verdadera regeneradora de los abusos”<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> LUCANO, *Farsalia*, I.128-9, la traducción es nuestra.

<sup>62</sup> Cit. en Barry Millington, *Wagner*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 150.