

Virtud Cívica*

Civic Virtue

Víctor García Alemán

IFS-CSIC/UNED

ORCID ID 0000-0002-6024-1370

victor.garcia.aleman@csic.es

Cita recomendada:

García Alemán, V. (2023). Virtud cívica. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 24, pp. 261-273

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2023.7666>

Recibido / received: 06/06/2022

Aceptado / accepted: 21/02/2023

Resumen

El concepto de virtud cívica ha sido uno de los más recurrentes en la historia de la filosofía moral y política. La presente voz se propone un triple objetivo: en primer lugar, presentar un breve recorrido histórico de sus usos, atendiendo especialmente al cambio que se produce en los inicios de la modernidad; en segundo lugar, plantear analíticamente una comprensión de los elementos constitutivos del concepto (las nociones independientes de «virtud» y «cívico»); por último, explorar de dónde surge la virtud cívica, atendiendo tanto a los planteamientos liberales como a los planteamientos republicanos, estos últimos centrados en la importancia de la independencia material de los individuos.

Palabras clave

Virtud cívica, republicanismo, humanismo cívico, filosofía práctica.

Abstract

Civic virtue has been one of the most recurrent concepts in the history of moral and political philosophy. The present 'voice entry' has a triple goal: first of all, it presents a brief sketch of its uses, with special attention to the changes that took place in the beginnings of modernity; secondly, it addresses analytically a comprehension of the two constitutive elements of the concept (the independent notions of "virtue" and "civic"); last of all, we intend to explore where does civic virtue come from for the liberals as well as the republican thinkers, the latter focusing on the importance of material Independence of individuals.

Keywords

Civic Virtue, Republicanism, Civic Humanism, Practical Philosophy.

SUMARIO. 1. Introducción. 2. Un breve recorrido histórico. 3. La idea de virtud cívica y sus fuentes. 4. A modo de conclusión.

* Esta investigación es posible gracias a un contrato FPU (19/02565) del Ministerio de Universidades, y se enmarca en las actividades del Proyecto INconRES (PID2020-117219GB-I00): «Incertidumbre, confianza y responsabilidad. Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales en la era digital», y en el macroyecto ON Trust-CM (H2019/HUM-5699), Programa Interuniversitario en Cultura de la Legalidad.

1. Introducción

El concepto de virtud cívica cuenta con más de dos milenios de historia a sus espaldas, siendo uno de los más recurrentes en la historia de la filosofía moral y política y, recientemente, en las ciencias políticas y sociales contemporáneas. Pese a ello (o tal vez precisamente a causa de ello), el concepto no cuenta con una definición exacta (ni siquiera aproximada), lo que mina su virtualidad explicativa. Sucede con el de virtud cívica lo mismo que con otros conceptos políticos ampliamente utilizados: en su larga gestación histórica ha ido acumulando un sinfín de significados, que se ven ampliados al tratarse de un concepto que aúna dos nociones diferentes, la de virtud y la de lo cívico o civil; dos nociones que, además, ponen de relieve la conexión entre ética y política, como trataré de mostrar.

A propósito de estos conceptos, Koselleck (2004, pp. 27-45) puso de manifiesto que son susceptibles de una cata que revela la variedad de estratos semánticos resultantes de su agitada utilización en contextos históricos diferenciados, lo que convierte a la historia conceptual en una herramienta cuya potencialidad radica en su relación con la realidad histórica (Roldán, 2016), con la realidad de las relaciones intra e interpersonales, tan caras al concepto de virtud cívica. En este sentido, la historia de los conceptos nos permite discernir los significados conceptuales modernos que han sedimentado en palabras de uso cotidiano. Como señala Giuseppe Duso (2009, p. 165), es importante tener conciencia de la especificidad de los conceptos modernos que connotan las palabras que usamos y la incorrección de su uso en contextos de pensamiento diferentes. Es por ello que la historia conceptual aparece como fundamental para entender el mundo en que vivimos, un mundo en constante movimiento, pero en el que es posible situar una serie de puntos de anclaje que nos permitan enfrentarnos al cada vez más amplio vaciamiento de los conceptos, así como tratar de rescatar, en la medida de lo posible, otros pensamientos que han quedado sepultados.

En la línea de lo dicho hasta ahora, el presente trabajo pretende articular la discusión en torno a dos ejes: en primer lugar, hacemos un breve recorrido histórico sobre el concepto de virtud cívica, que nos permitirá comprender tanto los cambios a los que ha estado sometido el concepto como la dificultad de aprehenderlo; a continuación, se discute el significado del concepto de virtud cívica, atendiendo tanto a sus diferentes expresiones históricas como a las discusiones contemporáneas sobre el mismo, y se problematiza la dimensión cívica (esto es, la orientación pública) de la virtud, que obliga a preguntar por su proveniencia (cuál sea su condición de posibilidad).

2. Un breve recorrido histórico

En lo que respecta a la virtud cívica, el mundo clásico puede caracterizarse por lo que algunos autores han denominado «tangente ática» (Domènech, 1989; Bertomeu y Domènech, 2005), la armonía entre bien privado (*agathón*) y bien público (*kalón*), el «peculiar equilibrio que consigue el ciudadano de la *pólis* entre sus metas y objetivos privados y los fines o bienes públicos [...] [la] ecuación virtud = felicidad = libertad» (Domènech, 1989, p. 83).

Fundamental para explicar cómo se da este equilibrio es el concepto de *enkráteia*, la «libertad respecto de los propios impulsos» (Domènech, 1989, p. 87). El individuo enkrático, virtuoso, sería aquel que es capaz de distanciarse y criticar los propios deseos y preferencias, aquel que hace gala de una racionalidad «erótica» (en el sentido técnico platónico) y que, por tanto, puede guiar su conducta racionalmente, y no únicamente en un sentido instrumental. El individuo así caracterizado no solo es

capaz de escoger el curso de acción que, de acuerdo con sus creencias, le lleva del modo más económico a lo que considera mejor de acuerdo con sus preferencias y sus creencias, sino que es capaz de escoger sus deseos y preferencias. El hombre clásico, a diferencia del moderno, no es esclavo de sus pasiones.

El *enkratés* es, por tanto, no solo virtuoso, sino también libre, ningún obstáculo interno frena su voluntad. Y es, además, feliz, pues «la noción de felicidad que comparten las varias representaciones de los hombres es el bien vivir (*eû zên*), y su correspondiente actividad, el bien hacer (*eû práttein*)», que significa tanto «obrar bien» como «irle bien» a uno (Domènech, 1989, pp. 81-83). Por eso, afirma Domènech (1989, pp. 83-84), la ética socrática, sin desatender el bien público, atiende en primer lugar el bien privado, «en la confianza de que el primero deriva sin demasiadas complicaciones del segundo», pues quien es capaz de gobernarse a sí mismo con justicia puede gobernar a otros igualmente libres, así como dejarse gobernar con justicia por otros igualmente libres¹. Es un lugar común en la reflexión política de los siglos V y IV a.n.e. que quienes no son capaces de autogobierno hacen hoy una cosa y mañana otra, y son incapaces de poner «sus ojos en el bien común, como demuestran los hechos», por decirlo con Eurípides en *Las suplicantes* (1985, p. 43). De este modo, el planteamiento ético-político socrático-platónico y aristotélico fundaba el buen gobierno de la ciudad en la coincidencia entre virtud privada y bien público. Bien es cierto también que, por lo menos desde Aristóteles, la reflexión republicana sobre la virtud cívica ha ido acompañada de consideraciones institucionales sobre la base socio-material que la posibilita. Volveremos a esto un poco más adelante, en la última sección de este trabajo.

Todavía en el mundo clásico encontramos la propuesta estoica, un intento monista de superar el dualismo platónico que tendría su núcleo en dos elementos. Por un lado (el lado del nexo causal del proceso del mundo), la consideración de que todo lo real es corporal, y de que nada sucede que no sea conforme a las leyes de la naturaleza; por otro (el lado de la divinidad), que lo real está organizado teológicamente por la providencia. Según Domènech (1989, p. 44), «el concepto estoico de divinidad, la racional finaliformidad del universo y la miope necesidad acaban coincidiendo para conferir al decurso del mundo una peculiar disposición u orientación, no enturbiada, sino favorecida o soportada, por la dinámica del *fatum* (*heimarméne*) [esto es, la consideración de que todo lo real es corporal]».

El estoicismo definirá la virtud como la «vida en armonía con la naturaleza», y aunque la racionalidad «erótica» se vería acentuada y profundizada, la tangente ática acabaría derrumbándose. En un mundo, el de la *cosmópolis*, y no ya el de la *pólis*, cuyas fronteras no ofrecen seguridad a los individuos, el sabio estoico se pliega sobre sí mismo en busca de la felicidad individual, de su «bien privado». Al ahondar en la identificación de virtud y conocimiento, el sabio estoico profundiza en la libertad interior del *enkratés*; eso sí, al precio de escindir ética y política. Tal vez por ello mismo

¹ Sobre si esta reconstrucción constituye una idealización del mundo clásico, véase Mosterín (1989, pp. 15-16). Cfr. Vázquez García (2017, p. 149), así como De Francisco y Aguiar (1990, pp. 169-179), quienes sostienen que la posición de Domènech se sitúa en el plano de la «cultura filosófica», y no pretende desplazarse de este plano al de los hechos, ni suponer que el mundo de la *pólis* estaba formado por ciudadanos «energuménicamente entregados a la participación política» (Domènech, 2019, p. 53). El propio Domènech afirma (1989, pp. 82-83) que la reflexión política platónica y aristotélica es «si no gemebunda [...] al menos, melancólica e idealizadora de una realidad, si alguna vez existente, en trance de extinción».

la influencia del estoicismo en el mundo moderno, un mundo caracterizado por esa escisión, sea tan grande².

En definitiva, la cultura antigua elaboró una filosofía moral que se fundaba, según hemos visto, en una «racionalidad erótica», esto es, una racionalidad

que aspira a criticar racionalmente los deseos y las preferencias [...] que es capaz de reconocer profundidad (con órdenes de preferencias de grados superiores a uno) en el alma humana [...] que es capaz no solo de elegir el mejor curso de acción, sino también el mejor deseo (Domènech, 1989, pp. 22-23).

Con la desaparición de la cultura antigua se perdió también esta filosofía moral, que dio paso a una filosofía práctica fundada en una racionalidad «inerte», que se conforma con los deseos y preferencias «dados».

A lo largo de la antigüedad tardía y la Alta Edad Media siguieron siendo comunes los discursos que, por medio de repetidas y enfáticas exhortaciones a la virtud cívica, trataban de ligar la conducta de sus ciudadanos con el destino de la ciudad a la que pertenecían. Los vicios y virtudes de los individuos y de las ciudades eran prácticamente los mismos, dado que una ciudadanía virtuosa era condición necesaria para las virtudes de la ciudad misma³.

Aunque es difícil establecer en qué medida se dan discontinuidades y continuidades en los siglos posteriores a la caída del Imperio Romano⁴, es posible afirmar que por lo menos los discursos que ligaban la virtud individual con la ciudad continuaron siendo frecuentes (Welton, 2020). El discurso cívico penetró en el pensamiento de la antigüedad tardía y de comienzos de la edad media acerca de cómo debían estructurar sus acciones tanto los individuos como las comunidades: las ciudades necesitaban estar protegidas, defendidas y pobladas con la virtud, esto es, con ciudadanos virtuosos. En los últimos siglos de la antigüedad y los primeros de la Edad media el discurso cívico se entretecía con el discurso de la virtud incluso para referirse a la virtud privada por medio de la metáfora de la mente como una ciudad fortificada (la mente como una ciudadela) que había que preservar ante el peligro de cualquier brecha que pudiese infringir los vicios. Se establecen, en este momento, paralelismos entre la «ciudad mental fortificada» y los espacios cívicos realmente existentes (Welton, 2020, pp. 6-13).

Un hito importante para la discusión sobre la virtud cívica acontece a finales del siglo XI, extendiéndose hasta el siglo XIV: el surgimiento de un tipo de pensamiento cuyo ideal de libertad, asociado a la independencia frente al dominio externo, habría hecho posible la cultura cívica del Renacimiento. La clásica obra de Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (1978), empieza de hecho en este momento, considerando las ciudades italianas del siglo XII, sus luchas por mantener la independencia frente al imperio y la afirmación del derecho de conservar su libertad frente a la intervención externa, como el *hummus* conceptual del

² Baste pensar, sobre esta escisión, en las consideraciones de David Hume en *De la Independencia del Parlamento* sobre los individuos que tienen que considerarse en el diseño institucional (Hume, 1987, pp. 42-43).

³ Cfr. Quintiliano, *Institutio oratoria*, 3.7.26-27: «Por otra parte, las *ciudades* son objeto de alabanza, como los hombres [...] también las virtudes y los vicios son precisamente en sus merecimientos igual que en las personas particulares [...] Los ciudadanos son prez de sus ciudades como los hijos prez de los hombres» (Quintiliano, 1996, pp. 396-97).

⁴ Cfr., al respecto, McKitterick (2001), Whickam (2005, especialmente las páginas 591-673 sobre la ciudad), y Welton (2020).

republicanismo del Renacimiento. El término «libertad» habría llegado a connotar tanto independencia política como autogobierno republicano⁵.

En cualquier caso, como indicábamos anteriormente, el mayor cambio se produce con la pérdida de la cultura moral antigua en los comienzos de la modernidad, caracterizada por una nueva consideración de las pasiones. Como ha señalado Seoane (2009, pp. 18-19), para los modernos, para el mundo que se inaugura con Descartes, la «magia» de convertir una pasión en algo diferente (en otra pasión) era impensable. Las pasiones siempre están ahí, siempre son las mismas y lo que se ha de hacer con ellas no es modificarlas, sino aprender a navegar entre ellas.

En relación con la virtud cívica, ganó especial relevancia, en la segunda mitad del siglo pasado, una interpretación de la modernidad que enfatizaba la reflexión sobre la virtud. En 1975 apareció la obra de J.G.A. Pocock *The Machiavellian Moment* (Pocock, 2016) que, frente a las narraciones históricas canónicas que presentaban el pasado americano como permeado por una ideología liberal de matriz lockeana, planteaba el debate americano como la última manifestación de una tradición bimilenaria: la tradición republicana recuperada por el Renacimiento cívico. La tradición republicana atlántica (según reza el subtítulo de la obra) sería una línea de pensamiento que enlaza los postulados de Maquiavelo con la reinterpretación de estos por parte de Harrington y otros republicanos durante la Revolución inglesa y que se convertiría, a finales del XVIII, en el sustrato teórico del proceso de independencia estadounidense.

El «momento maquiavélico» sería la línea de pensamiento cimentada en torno al concepto de «ciudadano activo» (preocupado por el bien común de la república, capaz de construir su propia historia a partir de un comportamiento virtuoso). Para lidiar con lo contingente, tendría la necesidad de constituir una comunidad de ciudadanos libres y autosuficientes, involucrados en la toma de decisiones y preocupados por la salvaguarda de la comunidad. Esto se representaría en lo que Maquiavelo refiere como *vivere civile* (el establecimiento de canales de participación política que impidan la dominación arbitraria y la militarización de los ciudadanos, que implicaría su autonomía) y *vivere libero* (el sistema libre de tuteladas gobernado por ciudadanos virtuosos y autónomos gracias a su acceso a la tenencia de tierra y milicia). La obra de Maquiavelo, como también la de Guicciardini y el resto de autores del renacimiento, es deudora de las reflexiones políticas de ese periodo que va del siglo XII al XIV, y al que nos hemos referido con anterioridad.

Varios autores han señalado el fuerte sesgo antijurisdiccionalista de esta propuesta, que dejaría fuera factores fundamentales para evitar formas de poder arbitrario y para asegurar la libertad, como los mecanismos de control colectivo. No se trataría solo, por tanto, del lenguaje de las virtudes, sino también de un universo garantista y sustentado en todo tipo de equilibrios entre los distintos cuerpos sociales que conformaban la república. A este universo pertenecían Althusius, Grocio, Vázquez de Menchaca, Francisco Suárez, Diego de Covarrubias. Para evitar cualquier forma de poder arbitrario era necesario el imperio de la ley, que hacía lícito incluso el tiranicidio (Herrero Sánchez, 2017, pp. 46-48; Egío, 2014).

Además de agrario, virtuoso y militarizado⁶, el momento maquiavélico establece una antinomia entre la virtud cívica y los efectos corruptores del comercio y

⁵ Sobre este periodo vale la pena consultar la obra de Wickham (2015), donde el autor señala críticamente que Skinner se habría contentado con obtener su información sobre la Italia comunal de libros de texto bastante básicos. Hemos desarrollado algunas críticas a la metodología empleada por Skinner en García Alemán y Santana Montañez (2022b).

⁶ Ejemplo de ello sería la obra política de James Harrington (Harrington, 1992).

de las finanzas, lo que excluiría de sus presupuestos teóricos a gran parte de los activos núcleos mercantiles europeos, incluidas muchas repúblicas.

Según los axiomas pocockianos que contraponen la virtud al comercio, los beneficios derivados de los intercambios comerciales estarían asociados a una desmedida pasión por el lujo que llevaría a la depravación de las buenas costumbres, poniendo por delante las ambiciones personales sobre el bien de la comunidad. Se trataría, más bien, de la insistencia sobre el efecto corruptor de un determinado tipo de riqueza asociada a las finanzas y a las prebendas otorgadas por el Estado.

Las críticas al modelo de republicanismo pocockiano, no obstante, no han dado lugar a una caracterización uniforme del republicanismo. Jonathan Israel, para quien el republicanismo de Pocock no debería ser llamado «tradición republicana atlántica», sino, más bien, republicanismo angloamericano clásico (Israel, 2006, p. 241), propone distinguir un republicanismo radical y democrático de otra corriente moderada y antidemocrática. Al modelo descrito por Pocock se han opuesto también aquellos que ven errada la equivalencia del comercio y el lujo con la corrupción, dado que no permitiría atender a la realidad de las múltiples repúblicas comerciales de la modernidad, especialmente algunas ligas urbanas como la Hansa, algunas ciudades de la Confederación Helvética o las Provincias Unidas. Esto ha llevado a proponer una genealogía del republicanismo diferente a la de Pocock (y a la de Israel), un republicanismo mercantil y oligárquico,

para el cual el estímulo de las actividades mercantiles y financieras marcaba la agenda política de una clase dirigente involucrada de modo activo en estos negocios y que, como señalara Pieter de la Court, uno de los principales exponentes del republicanismo holandés, asociaba la consecución de los intereses generales con la promoción de sus intereses particulares (Herrero Sánchez, 2017, p. 56).

En la disputa que oponía virtud cívica y comercio se destacarán, en la modernidad, los planteamientos de la escuela histórica escocesa. En este marco se sitúan las reflexiones de Adam Ferguson sobre la sociedad civil⁷. Para Ferguson, la mayor preocupación era la posible merma en la virtud cívica de los hombres fruto de la llegada de la sociedad civil comercial, una merma que podría permitir la aparición del despotismo. Y es que, como para gran parte del republicanismo moderno, la desaparición de la virtud (y la aparición, a su vez, del vicio), tenía efectos desordenadores en las repúblicas, que podían acabar con el advenimiento de un déspota.

Siguiendo a Gordon Wood, Pocock ha analizado la idea según la cual la revolución americana habría significado el fin de la política clásica, el paso

de la teoría clásica del individuo visto como un ser cívico y activo que participa directamente en la *Res Publica* de acuerdo con sus capacidades, hacia una teoría en la que el individuo aparece como un ser plenamente consciente de sus propios intereses y que toma parte en el gobierno solo para realizarlos, contribuyendo solo indirectamente a la actividad de mediación por medio de la cual el gobierno logra la resolución de los conflictos a la que se reduce el bien común (Pocock, 2016, p. 523).

⁷ Sobre la virtud cívica en el pensamiento de Adam Ferguson pueden consultarse con provecho los trabajos de Isabel Wences, especialmente el libro originado como parte de su tesis doctoral (Wences, 2006).

Ya en el siglo XX se produjo una recuperación de las investigaciones sobre la virtud, en general⁸, y sobre la virtud cívica en particular. Desde la recuperación llevada a cabo por MacIntyre en su importante obra *Tras la virtud* (1981), la discusión ha enfrentado especialmente los posicionamientos republicanos y los liberales. Partiendo del republicanismo como tradición política histórica, el nuevo republicanismo se propone idealmente como una filosofía política normativa que busca el ideal del buen gobierno y de la buena sociedad, que propone como modelo un hombre libre, autónomo e independiente de todas las servidumbres, oponiendo la libertad y el civismo ciudadano al sometimiento a las arbitrariedades, mediante el postulado del autogobierno de una comunidad de ciudadanos libres de todo tipo de ataduras. A (muy) grandes rasgos, la política republicana se concibe como un modelo de democracia, de carácter exigente, entendida esta como aquella que conforma un consentimiento informado por parte de una ciudadanía activa, pretendiendo poner en marcha una acción política eminentemente práctica. La ciudadanía republicana debe ser exigente mediante el control efectivo de la toma de decisiones del Gobierno, fomentando las virtudes cívicas en la esfera pública. La defensa de la causa republicana, tal y como ha sido presentada por Pettit desde finales del siglo XX, supone una reconceptualización de la idea de libertad como no-dominación, así como un rescate de las virtudes cívicas de su aparente olvido, unas virtudes que se constituirían en motores de la sociedad republicana⁹.

El último eslabón de esta brevísima historia del concepto de virtud cívica lo constituye el liberalismo político de los últimos años. Ha sido habitual (especialmente por parte de ciertas críticas republicanas) considerar la tradición liberal como una corriente de pensamiento político a la que las virtudes de los ciudadanos no le preocupan, pues deberían resultarles indiferentes al estado. No obstante, tal y como ha indicado Costa (2004), esto solo sería representativo de una parte de la tradición liberal, pero no sería adecuado considerarla enteramente de esta manera. Para Costa, la posición liberal podría caracterizarse más adecuadamente como una posición de ambivalencia respecto a las virtudes cívicas: si por un lado aceptarían que el ejercicio de la virtud es indispensable para sostener un régimen político que proteja la libertad e igualdad de sus ciudadanos, por otro lado, defenderían la necesidad de limitar la acción gubernamental, de tal modo que no pudiera imponer a sus ciudadanos concepciones de la excelencia humana que no todos pudieran compartir.

3. La idea de virtud cívica y sus fuentes

Como hemos visto, lo primero de lo que uno puede apercibirse acerca del concepto de virtud es de que no existe una definición unívoca. Tampoco han coincidido históricamente las listas o enumeraciones de virtudes. Respecto a las antiguas, Hume criticaría, en la célebre carta al médico (1932, L I.12-18), que los antiguos, «al erigir sus esquemas de Virtud y de Felicidad [no tenían en cuenta] la Naturaleza humana de la que toda conclusión moral debe depender», sino que se basaban «más en la invención que en la experiencia», resultando, por ello, «enteramente hipotéticas». El escocés incluiría entre las virtudes: la justicia, el honor, la humanidad, la generosidad, la caridad, la frugalidad, la prudencia, la sobriedad y muchas otras¹⁰. Todavía en

⁸ Vale la pena destacar que no solo en el ámbito de la ética se ha llevado a cabo una recuperación de los estudios sobre la virtud. También en otros campos como la epistemología se ha producido esta recuperación desde finales del siglo pasado.

⁹ Como señalábamos con anterioridad, la obra de Pocock no estuvo exenta de críticas y de desarrollos posteriores, que incluyen, entre otras las obras de Quentin Skinner (1978; 1998), donde se defiende que el concepto de libertad utilizado por Maquiavelo y otros pensadores republicanos tendría orígenes principalmente romanos, como Cicerón o Salustio; o las obras de Philip Pettit, especialmente *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (Pettit, 1997).

¹⁰ Cfr. Hume (2007, pp. 367 y ss.).

nuestro siglo diversos autores presentan listas de virtudes que incluyen la tolerancia, el espíritu público, el civismo, la moderación, etc.¹¹ En cualquier caso, un aspecto en el que sí coinciden todos los planteamientos es en considerar la virtud como algún tipo de excelencia o calidad.

Podemos diferenciar, al menos, dos tipos de interpretaciones acerca de la virtud: una interpretación disposicional y otra motivacional. Según el primer tipo de interpretación, sostenido por Aristóteles, por Cicerón, por los teóricos del renacimiento italiano o por sus seguidores del humanismo inglés, la virtud hace referencia a las capacidades que un ciudadano debe tener para poder servir al bien común por su propia voluntad. Los actos virtuosos son aquellos derivados de un carácter virtuoso, de unas disposiciones virtuosas. Para aquellos que interpretan motivacionalmente la virtud, son las motivaciones que se hallan detrás de los actos concretos las que constituyen la virtud, pudiéndose hablar de disposiciones, caracteres o personas virtuosas solo en un sentido derivado (Tena, 2015, p. 60).

No obstante, siguiendo a Linda Zagzebski (1996, pp. 135-137), es posible un punto de vista intermedio, según el cual la virtud se definiría por cinco características:

1. Una disposición excelente del individuo adquirida en un sentido profundo y duradero.

2. Su adquisición requiere una cierta cantidad de tiempo y trabajo por parte del agente. El agente no controla plenamente la adquisición de una virtud, pero habría un componente de responsabilidad en la adquisición de la virtud (y no la mera gracia divina).

3. No es simplemente una habilidad. A diferencia de estas, tiene un valor intrínseco.

4. Tiene un componente de motivación. La motivación es definida por Zagzebski como una disposición a tener ciertos motivos, siendo un motivo una emoción que inicia y dirige la acción para producir un fin con ciertas características deseadas. Las motivaciones pueden convertirse en rasgos profundos del carácter de la persona y proveerla con un conjunto de orientaciones en relación con el mundo que se actualizan en acciones dadas las circunstancias apropiadas.

5. Por último, el concepto de virtud está relacionado con el éxito del fin al que se dirige. El componente motivacional de la virtud significa que esta tiene un fin, sea interno o externo, y por tanto decimos que una persona tiene una virtud cuando es capaz de conseguir el estado de cosas para cuyo fin tiene la motivación. En este sentido, la virtud tiene un doble componente, motivacional y cognitivo, pues la persona virtuosa precisa conocer, o al menos tener cierto conocimiento de algunos hechos no morales del mundo. Es decir, que la virtud consta de dos elementos: un elemento motivacional y un elemento de éxito confiable para llevar a cabo los fines (externos o internos) que se propone ese elemento motivacional.

En definitiva, para Zagzebski, una virtud puede definirse como una excelencia del carácter adquirida y duradera, que involucra una motivación característica para producir ciertos fines deseados y un cierto éxito recurrente y confiable para producir tal fin. Pero, ¿cuál sería el fin de aquellas virtudes que denominamos «cívicas»?

¹¹ Cfr., por ejemplo, Kymlicka (2001, p. 296); Costa (2004); Pettit (1997, pp. 241-270).

Podríamos definir la virtud cívica, según lo expuesto hasta ahora, como un estado del individuo que, conectado con sus motivaciones, se orienta hacia la ciudad, hacia lo cívico, hacia lo público. ¿A qué nos referimos con esto?

El problema con el que nos encontramos al inquirir acerca de qué sea lo cívico o qué sea lo público se relaciona directamente con el debate acerca de qué constituye el bien de la sociedad, si es que existe tal cosa. El problema de las concepciones del bien ha sido muy discutido por la filosofía política contemporánea. Para los propósitos expositivos de esta «voz» podemos obviar esta pregunta, pues tal y como la acabamos de definir, no necesariamente tiene que estar dirigida hacia alguna concepción del bien de la sociedad (pues el fin al que se dirige no está definido de manera inequívoca). No obstante, parece que sí que estamos de acuerdo en que ese fin no puede ser cualquier fin, y que por lo menos excluye una serie de mundos posibles (por poner dos ejemplos bastante claros: no llamaríamos virtuoso al que tuviera la motivación y los medios para lograr un mundo en el que determinados grupos étnicos fueran borrados de la faz de la tierra, ni llamaríamos virtuoso a quien excelentemente pudiese someter a dominación arbitraria, sea por los medios que fueren –físicos o ideológicos–, con el fin que tuviera en mente). Si Hume tenía algo de razón, tal vez no sea del todo posible, pero el asco moral nos puede servir como punto de partida si no para definir el bien de la sociedad, sí, al menos, para caracterizar negativamente aquello que no puede de ningún modo entrar en nuestras sociedades.

En cualquier caso, podemos coincidir en que las virtudes cívicas son aquellas virtudes del «buen ciudadano». Tradicionalmente se ha considerado que el concepto de ciudadanía está compuesto por tres componentes o dimensiones principales (Cohen, 1999): en primer lugar, encontramos la ciudadanía como estatus legal, una ciudadanía que se define por los derechos civiles, políticos y sociales; la segunda dimensión, un principio político de democracia, en el que los ciudadanos son considerados como agentes políticos, que participan activamente en las instituciones políticas de la sociedad; por último, la tercera dimensión se refiere a la ciudadanía como pertenencia a una comunidad política que proporciona una fuente diferenciada de identidad. Nos interesa aquí, especialmente, la segunda dimensión, valorando críticamente este estatus social, sus condiciones políticas, económicas y culturales, sus relaciones y la relevancia de su actividad, y las virtudes que deben adornar a la ciudadanía, sus valores. En este sentido es en el que ha sido importante para una parte de la filosofía política (desde la antigüedad hasta nuestros días) reflexionar acerca de cuáles son las virtudes que deben caracterizar al buen ciudadano y cuáles las condiciones personales que lo facultan.

Hemos visto que tanto las posiciones liberales como las republicanas se ocupan, en mayor o menor medida, del problema de la virtud de los ciudadanos de un cuerpo político. Ahora bien, ni el tratamiento sobre qué sea la virtud ni las reflexiones acerca del posible origen de esta son similares. Como señalamos con anterioridad, la posición del liberalismo acerca de las virtudes cívicas es una de ambivalencia. A la hora de abordar el fomento y la «generación» de virtudes cívicas, el planteamiento no es uniforme. Para algunos liberales, las fuentes de las que debería surgir la virtud cívica deberían ser exclusivamente no gubernamentales (familias, asociaciones de la sociedad civil, iglesias, etc.). Otros, por su parte, no compartirían este optimismo según el cual las virtudes cívicas aparecerían espontáneamente en estas instituciones no gubernamentales. Autores como Will Kymlicka, por ejemplo, consideran importante el papel que juega la educación de los infantes en el desarrollo de las habilidades y virtudes necesarias para una ciudadanía democrática, aunque señala que otras instituciones también tienen un papel relevante (familias, iglesias, asociaciones vecinales, etc.). Para Kymlicka, las escuelas son

indispensables en la conformación de una ciudadanía que podemos considerar virtuosa (Kymlicka, 2001, p. 293). No obstante, este tipo de pluralismo institucional, atento a la heterogeneidad de influencias sobre el desarrollo del carácter provenientes de muy diversos ámbitos, no siempre es capaz de establecer relaciones de jerarquía causal entre ellas.

Frente a la posición anterior, diversos autores han puesto de relieve cómo el republicanismo histórico nunca se ha planteado el problema de la virtud como un problema únicamente de psicología moral, sin atender a consideraciones institucionales sobre la base social y material que posibilita la aparición de la virtud (Raventós, 2007, pp. 78-79; Bertomeu y Domènech, 2005; Domènech, 2019). Así, por ejemplo, Aristóteles, en un pasaje de la *Ética nicomáquea* (1167b), presenta un esquema ético-social de la relación entre virtud personal y bien público que, siguiendo la interpretación propuesta por Domènech (2019, pp. 59-62), puede presentarse esquemáticamente del siguiente modo: (1) en una comunidad política hay gente por encima del común y pobres, carentes de propiedad; (2) los primeros, ricos y gente por encima del común, suelen ser virtuosos; y (3) los pobres suelen ser viciosos (y, por implicación, son una amenaza para la concordia de la comunidad política). Consideraciones similares están presentes en gran parte del pensamiento griego de los siglos V y IV. Resulta interesante notar que esta caracterización permite (e históricamente sucedió así) dos planteamientos de diseño institucional de clase diferenciados: o bien restringimos el censo de ciudadanía y excluimos a los pobres por viciosos, otorgando la ciudadanía y las ventajas de la civilidad solo a un selecto grupo de varones, o bien extendemos la ciudadanía tratando de conseguir su universalización y una sociedad verdaderamente civil para todos.

Lo interesante es que este condicionante externo de la virtud que caracteriza los planteamientos republicanos también aparece en otras tradiciones filosóficas como la china. Vale la pena el ejercicio comparativo, ya que este método, en el que la semejanza y la diferencia se imbrican en una dinámica viva, nos permite evaluar fenómenos o procesos ocurridos en distintos contextos culturales para ver qué es lo «particular» o lo «propio» de cada uno de esos contextos, así como para distinguir lo «común», las semejanzas, pudiendo de esta manera investigar qué hechos son causas o consecuencias de procesos estructurales más globales, o incluso para indagar sobre cuestiones tan profundas como los orígenes de la moralidad o las posibilidades del comportamiento moral y virtuoso a partir de experiencias, en principio, completamente diferentes. Según Jürgen Kocka, las comparaciones históricas se caracterizarían por

Examinar sistemáticamente, a partir del planteamiento de preguntas directrices, las semejanzas y diferencias de dos o más fenómenos históricos. Sobre esta base pretenden describir y explicar tales fenómenos con la mayor fiabilidad posible, así como también formular afirmaciones de amplio alcance sobre acciones, experiencias, procesos y estructuras históricas (Kocka, 2002, p. 43).

Este ejercicio comparativo nos permite ver similitudes entre los planteamientos republicanos y los del filósofo confuciano Mencio. Este, ante una situación en que parece que los seres humanos carecen de benevolencia y rectitud se pregunta por qué, y llega a la siguiente conclusión: solo un verdadero caballero (un hombre moral superior) es capaz de tener un corazón perseverante cuando carece de medios de subsistencia. Pero la mayor parte de las personas, cuando no disponen de recursos de manera cotidiana, no evitarán el mal al carecer también de un corazón perseverante. Mencio se pregunta si castigar a aquellos que no sean buenos aun cuando ese no ser bueno esté marcado por las circunstancias, no sería una suerte de trampa. En este sentido, su planteamiento se asemejaría al republicano:

Mencio dijo: en los años de abundancia, la mayoría de los jóvenes son gentiles, en los años de escasez, la mayoría de los jóvenes son violentos. Esta diferencia no se debe al potencial que el Cielo les ha conferido, sino a las circunstancias que ahogan su corazón. Tomemos el ejemplo de la cebada: esparcimos la semilla y la cubrimos de tierra. Tenemos el mismo suelo y el tiempo de siembra es el mismo. Las semillas germinan y cuando llega su tiempo todas las plantas están maduras. Si hay diferencias será porque el suelo era más o menos fértil, porque las lluvias y rocíos las alimentaron de forma diferente y porque el esfuerzo humano no fue igual en todas ellas. Por consiguiente, si todas las cosas del mismo tipo se parecen, ¿por qué se duda de esto solamente cuando llegamos al hombre? Los grandes sabios y nosotros somos de la misma especie (Mencio *apud* López Sastre, 2018, p. 173).

Sin embargo, Mencio, como muchos de los filósofos que adscribimos al republicanismo, no cree que las cosas sean tan sencillas como evitar la carestía material (si es que podemos llamar sencillo a eso). Si la solución fuese garantizar la satisfacción de las necesidades básicas, evitándole al pueblo de esta manera el caer en la senda del mal, entonces simplemente habría que conseguir esto. Pero esto no explicaría por qué aquellos que no están en situación de carestía, aun así, también se han corrompido. ¿Por qué se han corrompido los gobernantes? ¿Por qué no han desarrollado la benevolencia y la rectitud si, suponemos, esos gobernantes sí que han disfrutado de unas condiciones materiales favorables? ¿Habría algún tipo de «principio interno del mal»? La filósofa londinense Mary Wollstonecraft dará una respuesta interesante a esta cuestión.

Todavía en el siglo XVIII leemos a Mary Wollstonecraft afirmar que considera «la independencia como la gran bendición de la vida, *la base de toda virtud*» (Wollstonecraft, 1989, p. 65. La cursiva es mía). La independencia, entendida como la libertad a la manera republicana, es, para la londinense, un factor imprescindible para la aparición de la virtud. La libertad (republicana), fundada en la independencia material, posibilita el acceso a la virtud: «la autopreservación –escribe la filósofa– es, literalmente hablando, la primera ley de la naturaleza», y una vez que se han cubierto las necesidades básicas de subsistencia, se ha dado «el primer paso para perfeccionar la mente» (Wollstonecraft, 1989, p. 16). La capacidad de perfeccionar la mente se ve posibilitada psicológica y moralmente por la suficiencia material, y por eso afirma que:

Es vano esperar virtud de las mujeres mientras no sean, en algún grado, independientes de los hombres [...] Mientras sean absolutamente dependientes de sus maridos serán pícaras, mezquinas y egoístas [...] Mientras la riqueza enerve a los hombres y las mujeres vivan, por decirlo de algún modo, de sus encantos personales, ¿cómo podemos esperar que desempeñen aquellos deberes ennoblecedores que requieren por igual esfuerzo y sacrificio? La propiedad heredada corrompe la mente, y sus víctimas desafortunadas, si puedo expresarme así, cubiertas desde su nacimiento, rara vez ejercen la facultad motriz del cuerpo o de la mente; y de este modo, viendo todo a través de un único y falso medio, son incapaces de discernir en qué consisten el mérito y la felicidad verdaderos (Wollstonecraft, 1989, pp. 211-12).

Para Wollstonecraft, además, es un deber moral desarrollar el entendimiento y hacerse independiente mentalmente, y adquirir esta independencia permite desarrollar las virtudes cívicas que posibilitan el progreso moral (García Alemán y Roldán, 2022a). Encontramos, por tanto, en sus planteamientos, la doble dimensión cognitiva y motivacional de la virtud cívica.

En definitiva, el origen de la virtud (o al menos de la posibilidad de su existencia, aunque no siempre de su actualidad) se encontraría, para estos teóricos republicanos, en la garantía de una base material para la existencia social autónoma de cada individuo, que les posibilitaría el desarrollar una capacidad tanto para

autogobernarse en su vida privada como para gobernar justa y libremente a otros iguales (y ser gobernados, justa y libremente, por otros iguales).

4. A modo de conclusión

El concepto de virtud cívica, como hemos visto, está condicionado por las dos nociones diferentes que lo componen, la de virtud y la de cívico. El breve recorrido histórico presentado nos muestra, por un lado, la multiplicidad de sentidos que ha adquirido el término (sentidos condicionados histórico-institucionalmente); por otro, nos muestra tanto las relaciones entre ética y política en el mundo antiguo como también la escisión comenzada en el mundo helénico y que se afianzaría en la modernidad. El problema de la virtud se presenta desde una perspectiva ética, pero su dimensión cívica se problematizará en la modernidad con la aparición de una antropología política pesimista.

Pese a esta multiplicidad de sentidos, tratamos de caracterizar la virtud, siguiendo a Linda Zagzebsky, como una excelencia del carácter adquirida y duradera, que involucra una motivación característica para producir ciertos fines deseados y un cierto éxito recurrente y confiable para producir tal fin, es decir, como una excelencia que involucra una dimensión motivacional y una dimensión cognitiva que nos permita lograr los fines a los que se dirige nuestra motivación. La virtud cívica, por su parte, quedaría caracterizada como un estado del individuo que, conectado con sus motivaciones, se orienta hacia lo público. Serían aquellas virtudes del «buen ciudadano».

Bibliografía

- Bertomeu, M.J. y Domènech, A. (2005). El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico. Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 33, pp. 51-75. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2005.i33.418>
- Chignola, S. y Duso, G (2009). *Historia de los conceptos y filosofía política*. Biblioteca Nueva.
- Cohen, J. (1999). Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the Demos. *International Sociology*, 14 (3), 245-268. <https://doi.org/10.1177/0268580999014003002>
- Costa, M. (2004). Political Liberalism and the Complexity of Civic Virtue. *The Southern Journal of Philosophy*, 42, 149-170. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2004.tb00994.x>
- De Francisco, A. y Aguiar, F. (1990). La recuperación analítica de la virtud clásica. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 2, pp. 169-179. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1990.i2.396>
- Domènech, A. (1989). *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Crítica.
- Domènech, A. (2019). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Akal.
- Egío, V. (2014). *El pensamiento republicano de Fernando Vázquez de Menchaca* [Tesis de doctorado, Universidad de Murcia]. Digitum: Repositorio Institucional de la Universidad de Murcia. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10201/43266>
- Eurípides (1985). *Tragedias II*. Gredos.
- García Alemán, V. y Roldán, C. (2022a). El republicanismo de Mary Wollstonecraft y el problema de la corrupción. En P. de la Nuez, J. Seoane e I. Wences (eds.), *Forjas y resignificaciones de la idea política de corrupción en los siglos XVIII y XIX (65-82)*. Marcial Pons e IELAT.

- García Alemán, V. y Santana Montañez, N. (2022b). Texto, contexto y marco: una propuesta metodológica para el estudio del pensamiento político con una crítica a la lectura orientalista de Karl Marx. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, 15 (40), 60-86. <https://doi.org/10.15848/hh.v15i40.1892>
- Harrington, J. (1992). *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge University Press.
- Herrero Sánchez, M. (2017). Introducción. Líneas de análisis y debates conceptuales en torno al estudio de las repúblicas y el republicanismo en la Europa moderna. En M. Herrero Sánchez (ed.), *Repúblicas y republicanismo en la Europa moderna (siglos XVI-XVIII)* (17-89). Fondo de Cultura Económica.
- Hume, D. (1932). *The Letters of David Hume*, 2 vols. Clarendon Press.
- Hume, D. (1987). *Essays, Moral, Political, and Literary*. Liberty Fund.
- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature. A Critical Edition. Edited by David F. Norton y Mary J. Norton. Volume 1: Texts*. Oxford University Press.
- Israel, J. (2006). *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford University Press.
- Kocka, J. (2002). *Historia social y conciencia histórica*. Marcial Pons.
- Koselleck, R. (2004). Historia de los conceptos y conceptos de historia. *Ayer*, 53, 24-45.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford University Press.
- López Sastre, G. (2018). Los orígenes de la moral en Mencio y en Hume. Un ensayo de filosofía comparada. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 42, 159-181. <https://doi.org/10.5944/endoxa.42.2018.20951>
- McKitterick, R. (2001). *The Early Middle Ages*. Oxford University Press.
- Mosterín, J. (1989). Prólogo. En A. Domènech. *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte* (11-17). Crítica.
- Pocock, J.G.A. (2016). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press.
- Quintiliano (1996). *Obra completa: en el XIX Centenario de su muerte. Tomo 1 (libros I-III)*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca – Caja Salamanca y Soria.
- Raventós, D. (2007). *Las condiciones materiales de la libertad*. El Viejo Topo.
- Roldán, C. (2016). Historia conceptual y Filosofía de la historia desde una perspectiva leibnizina. *ÉNDOXA*, 38, 217-238.
- Seoane, J. (2009). *El regazo y la trama. Sentimientos modernos y virtudes cívicas*. Horsori Editorial.
- Skinner, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press.
- Vázquez García, F. (2017). La recepción de la democracia ateniense en la filosofía política de Antoni Domènech: el sorteo y su trasfondo ético y antropológico. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 72, 141-156. <https://doi.org/10.6018/daimon/265061>
- Welton, M. (2020). The City that Speaks: Cities, Citizens, and Civic Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages. *Traditio*, 75, 1-37.
- Whickam, C. (2005). *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford University Press.
- Whickam, C. (2015). *Sleepwalking into a New World: The Emergence of Italian City Communes in the Twelfth Century*. Princeton University Press.
- Wollstonecraft, M. (1989). A Vindication of the Rights of Woman. En J. Todd y M. Butler (eds.), *The Works of Mary Wollstonecraft, Vol. 5* (79-266). William Pickering.