

Ética y política de la virtud: del mundo clásico a la sociedad moderna

Andrés de Francisco
Universidad Complutense de Madrid  

<https://dx.doi.org/10.5209/inge.100385>

Recibido: 22/01/2024 • Revisado: 23/01/2025 • Aceptado: 20/02/2025

ES Resumen. Este artículo examina la evolución del concepto de virtud desde la antigüedad clásica hasta la modernidad, con especial atención a su recepción en Roma y su transformación en las épocas cristiana y moderna. Se establece una distinción entre la teoría de la virtud y los compendios de virtudes, analizando los modelos platónico y aristotélico, y se proyectan sobre el mundo moderno los principales problemas –faccionalismo, avaricia y falta de libertad– que Cicerón, Salustio y Tácito consideraron como causas de la decadencia moral de su tiempo. El texto explora cómo la modernidad marcó una ruptura con la tradición de la ética de la virtud, la cual experimenta diversas inflexiones, y cómo creyó poder conjurar esos mismos problemas confiando en el imperio de las leyes respaldadas por el Estado, en la primacía del derecho, y en la invisible actuación de mecanismos de agregación de intereses. Finalmente, se argumenta que la persistencia de estos problemas confirma la vigente necesidad de una ética de la virtud como clave para afrontar los desafíos contemporáneos.

Palabras clave: Virtud, vicios pestíferos, modernidad, capitalismo, Estado, cristianismo.

EN Ethics and politics of virtue: from Classical Antiquity to Modern Society

EN Abstract. This article examines the evolution of the concept of virtue from classical antiquity to modernity, with special attention to its reception in Rome and its transformation in the Christian and modern eras. A distinction is made between the theory of virtue and the compendiums of virtues, analyzing the Platonic and Aristotelian models, and projecting onto the modern world the main problems—factionalism, greed, and lack of freedom—that Cicero, Sallust, and Tacitus considered as causes of the moral decline of their time. The text explores how modernity marked a rupture with the tradition of virtue ethics, which underwent various inflections, and how it believed it could overcome these same problems by relying on the rule of law backed by the state, the primacy of legal order, and the invisible action of interest-aggregation mechanisms. Finally, it is argued that the persistence of these issues confirms the ongoing need for virtue ethics as a key to addressing contemporary challenges.

Keywords: Virtue, Pestiferous vices, Modernity, Capitalism, State, Christianity.

Sumario. 1. Introducción. 2. Teoría de la virtud. 3. El legado romano y la decadencia de la virtud. 4. Los puntos de inflexión. 5. La venganza de la virtud. 6. Bibliografía.

Cómo citar: de Francisco, Andrés (2025). Ética y política de la virtud: del mundo clásico a la sociedad moderna. *Ingenium*, 19, 13-20.

1. Introducción

Se debe distinguir entre *virtud* y *virtudes*. La virtud es un concepto abstracto susceptible de construcción teórica; las virtudes son modelos normativos de comportamiento particular. Igual que hay distintas teorías de la virtud, así las virtudes se agrupan en compendios históricamente cambiantes. Los dos grandes compendios provenientes del mundo antiguo son las *virtudes capitales* platónicas y el catálogo de virtudes de Aristóteles. Ningún compendio posterior ha podido ignorar esta herencia aunque todos ellos han estado culturalmente determinados. Por ejemplo, la virtud griega de la *megalopsichía* (grandeza de ánimo) está ligada a la cultura pagana antigua (Nussbaum, 1993: 244-8), y es –como el coraje– virtud *heroica* de impronta aristocrática (MacIntyre, 1981: 122sigs.). El cristianismo combatirá la primera sustituyéndola por la humildad (*micropsychía*) y transformará la segunda en fortaleza para soportar afrentas y humillaciones. Asimismo, las virtudes “*gravitas, constantia y fides*” forman para Cicerón una terna específicamente romana. A su vez, los catálogos de virtudes admiten diferenciaciones según criterios de clase, estatus y función social. Por ejemplo, los deberes y las virtudes que Cicerón elabora para construir el ideal de la *honestas* propio del *vir bonus*, son deberes y virtudes pensados para los nobles (*optimates*), no para la *plebs*. Por su parte, Aristóteles diferencia entre la virtud del *hombre bueno* y la del *buen ciudadano*, así como Platón había asignado virtudes funcionalmente diferenciadas a los distintos órdenes de su república ideal o así como Maquiavelo asignará virtudes propias al *príncipe nuevo* frente al *popolo*. Son pues muchas las complicaciones –de orden teórico e histórico– en el tratamiento de la virtud.

En este artículo arrancaremos de la teoría clásica de la virtud, en la versión canónica elaborada por Aristóteles, para a continuación centrarnos en la recepción romana de los compendios clásicos de las virtudes, una recepción marcada por la *melancolía* y el sentimiento de decadencia moral. En esa recepción, el pensamiento romano clásico –Cicerón, Salustio y Tácito– aislará tres grandes factores explicativos de la decadencia de la virtud (la facción, el lujo y la avaricia, y la falta de libertad), y este análisis atravesará el pensamiento político occidental, y su matriz republicana central, hasta la modernidad. El advenimiento del Estado y el capitalismo modernos impondrá un cambio radical de enfoque ético-normativo con respecto a esos tres grandes “males”, pero –y así terminamos el artículo–, creyendo haberlos conjurado, la modernidad ha acabado por deshacer el espejismo y por reconocer su persistente nociva presencia. De alguna manera, la venganza de la virtud olvidada es la última de sus vicisitudes.

2. Teoría de la virtud

La virtud (*aretē*) significa excelencia y se aplica a cualquier actividad: el gran pianista, por ejemplo, es un *virtuoso* del piano. Pero la virtud cobra importancia filosófica cuando se la entiende como virtud ética. En este sentido, la virtud es la excelencia del carácter (*ēthikē aretē*) (Sherman, 1989: 5). Según el canon aristotélico, un carácter virtuoso es aquel que ha conseguido basar su vida –su acción– en una

economía de los deseos y de las pasiones regida por la razón, esto es, que ha *aprendido* –mediante la adquisición de buenos hábitos– a desear y sentir *como es debido*. Aristóteles insiste en que siempre ha de añadirse este platónico “*hōs dei*”, este “*como es debido*”, a la hora de juzgar el modo de complacerse o dolerse, teniendo en cuenta que “toda pasión y toda acción van seguidas de placer o de dolor” (Aristóteles, EN, 1104b). Aquí está la clave de bóveda de la teoría de la virtud. Porque, en efecto, bajo esta economía de los deseos y las pasiones están los dos grandes reguladores del comportamiento humano, el placer y el dolor, pues de forma natural tendemos a buscar el primero y evitar el segundo. Y es bueno que así sea: las cosas buenas de la vida *suelen* hacernos disfrutar, y por ello las deseamos, y las malas *suelen* hacernos sufrir, y por ello las evitamos. Pero ocurre que a menudo, por evitar un dolor o buscar un placer, nuestra vida empeora o incluso se arruina, haciéndonos peores, incluso malos:

“los hombres –escribe Aristóteles– se hacen malos a causa de los placeres y los dolores, por perseguirlos y rehuirlos, ya los que no se debe, ya cuando no se debe, ya como no se debe, ya de cualquier manera que la razón pueda discernir en este punto” (EN, 1104b)

El hombre virtuoso, por el contrario, lo es porque acierta con la adecuada economía de los deseos y las pasiones, sabe que no todos los placeres son buenos –y los evita– ni todos los dolores son malos –y los sufre. Saber desear y sentir *como es debido* es pues el objeto principal de la teoría de la virtud, porque solo así podremos actuar correctamente (*eū práttēn*), y, mediante la buena *praxis*, alcanzar una buena vida (*eū zēn*) o la felicidad. Aristóteles administra, como Platón, la psicología moral socrática, que divide el alma humana en tres partes: la inferior o vegetativa, la intermedia o volitiva y la superior o racional (Aristóteles, EN, 1102b). De esta tríada surgen dos posibles alianzas: si la voluntad se alía con nuestra alma inferior, haremos “lo que nos pida el cuerpo”: nos dominarán nuestros deseos y pasiones, y nos irá mal. Es la opción *akrática*, la basada en la *debilidad* de la voluntad. Si, por el contrario, la voluntad se alía con la razón, aprenderemos a elegir nuestros mejores deseos y a dominar nuestras pasiones, y nos irá bien. La clave de esta segunda alianza –la que posibilita el funcionamiento de toda la maquinaria de la virtud– es el *autodominio* o *enkráteia*, “base de todas las virtudes” como bien recuerda Jaeger citando a Jenofonte (Jaeger, 1981: 432-3). En efecto, toda la teoría de la virtud grava sobre esta virtud nuclear pues sin ella –sin fortaleza de la voluntad– no hay alianza posible de esa voluntad con la *razón*, que es la que dirige la deliberación con nosotros mismos –la república interior–, y nos guía en la ordenación de nuestros deseos y metadeseos. Pero sin esa fuerza motivacional propia, la deliberación racional quedaría en el aire y no se traduciría en acción, en conducta, en hábito. Así es como, tomando el autodominio como virtud básica, liga Aristóteles, y la ética clásica de raíz socrática, *razón, virtud y felicidad*, que es precisamente la ecuación que Nietzsche –gran antípoda del racionalismo ético antiguo– ataca frontalmente en su brutal diatriba contra Sócrates (Nietzsche, 1973: 39), como

esencialmente hostil a la vida y sus *instintos*. El autodominio, por el contrario, como escribe Jaeger, “equivale a emancipar a la razón de la tiranía de la naturaleza animal del hombre y a estabilizar el imperio legal del espíritu sobre los *instintos*” (*ibid*, cursiva mía). Aquí es donde, en el plano filosófico profundo, la teoría de la virtud engancha con la libertad, pero con la libertad interior del hombre *enkrático*, que se autodetermina y de alguna forma se elige a sí mismo. Ahora bien, y esto es también fundamental, se autodetermina libremente a la acción en un mundo *contingente* en el que las cosas podrían ser de otro modo (cfr. Aubenque, 1999: 77sigs), lo cual significa que –incluso con los mejores deseos y sabiendo dominar nuestras pasiones– siempre somos vulnerables a los caprichos del azar (*fortuna*) y que no podemos dejar de tomar decisiones bajo *incertidumbre*. Es aquí donde entra la otra virtud que cierra el círculo de la teoría: la prudencia o *phrónesis*. Pensada para la vida y para la acción, la prudencia es la única virtud *dianoética* –de la inteligencia– que nos orienta en ese mundo sometido, siquiera parcialmente, a la jurisdicción de la fortuna. Para esta teoría, dicho de otra forma, las razones que nos damos no pueden ser sino razones *prudenciales*.

La teoría clásica de la virtud no es solo una teoría ética, una teoría de la buena vida privada. Es también teoría política sobre la buena vida pública. En efecto, los mismos elementos arriba expuestos sirven para armar una teoría de la virtud cívica y una concepción del ciudadano como pilar de la república. En realidad, para la teoría clásica de la virtud, ética y política son dos caras de la misma moneda: el microcosmos de la república interior se reproduce a escala ampliada en el macrocosmos de la comunidad de ciudadanos, el bien privado se da la mano con el bien público y la felicidad se convierte en atributo no sólo del individuo sino también del Estado (cfr. Domènec, 1989: cap. 2). Con la decadencia de la *polis* y el advenimiento del imperio, el principio de la *enkráteia* es radicalizado por el estoicismo hasta su límite: la *apátheia* (impasibilidad) y la *ataraxía* (imperturbabilidad) del sabio. La libertad y la virtud del sabio estoico son tan profundas que lo tornan invulnerable incluso ante los caprichos de la fortuna, pero también se pierde con el estoicismo la íntima conexión entre ética y política propia de la teoría clásica.

No por radicalizar el programa socrático del autodominio y el autoconocimiento sino, todo lo contrario, renunciando a él por completo, también el mundo moderno renunciará, de la mano del liberalismo, a la *antigua prudencia* y a la imbricación en la virtud de ética y política. Lo veremos después.

La intrínseca relación entre virtud y libertad, arriba mencionada, tiene una importante derivada política. En el mundo antiguo sirvió para fundamentar la exclusión de los *áporoi* (pobres no esclavos) de la plena ciudadanía y para apuntalar el discurso demofóbico. Al carecer de propiedad y ser por tanto económicamente dependientes, teniendo que trabajar a cambio de un salario (*misthos*) para vivir, la voluntad de esos pobres quedaba subsumida en la del señor: vivían *-alieni iuris-* para otro y no para sí. Esta dimensión servil del mundo del trabajo asalariado arrebata la libertad al trabajador, “pues es de hombre libre el no vivir para otro” (Aristóteles, *Ret. I*, 9, 1267a, 30-35). Y esta *alienación* incapacitaba

a los *misthotoi* (obreros asalariados) para el ejercicio de la virtud y la praxis (de Francisco, 2007: 130 y sigs.). Al ser el mundo del trabajo asalariado un pilar fundamental de la democracia radical antigua (con Atenas como paradigma), la libertad democrática (*eleuthería*) siempre fue concebida por sus críticos aristocráticos como anarquía y libertinaje o, como terminará diciendo Cicerón, como *licentia*. Ese *de-mos* al que la democracia libera no está a la altura de la *razón* pública; antes al contrario, lleva una vida desordenada que la propia libertad fomenta, vive en el *bíos phaúlos*, anárquicamente entregado a sus *policromados* placeres (Platón, *República*, VIII, 558c). Y son esos pobres –sigue el argumentario republicano demofóbico (Aristóteles, *Pol.*, 1292a)–, los que en la democracia imponen su voluntad particular en la asamblea, con lo que la república se gobierna no según la ley –que es expresión de lo universal (“razón sin apetito” (Aristóteles, *Pol.*, 1287a-b))– sino mediante decretos, expresión de los cambiantes deseos del pueblo y de sus incontenibles pasiones. Desde esta perspectiva, la democracia no es sólo tiranía de la mayoría, sino de una mayoría licenciosa, sin virtud. Por el contrario, en la república –que es un gobierno mixto con elemento popular y elemento aristocrático, pero con exclusión de los pobres– impera la ley, y los ciudadanos son individuos materialmente independientes (gozan de suficiencia) que han sido educados como hombres igualmente libres –mediante una *paideia* orientada a inculcarles buenos hábitos– en la virtud cívica. Ese buen ciudadano, que gobierna y es gobernado por turno, obedece las leyes cuando es gobernado, y sabe mandar con *prudencia* cuando gobierna. El interés general y la razón pública quedan así garantizados frente a los intereses particulares egoístas y la voluntad del más fuerte. La máxima expresión de ese espíritu cívico sería el *amor patriae* y el afán de gloria (*gloriae cupiditas*), que serán las virtudes principales del ciudadano-soldado durante el mundo antiguo, e inspirarán parte del discurso revolucionario moderno. Enseguida veremos, de la mano de Tácito, que la relación entre libertad y virtud tiene una segunda derivada política no menos relevante, que permite cerrar el círculo de la herencia ético-política clásica.

Los elementos centrales de la teoría clásica de la virtud –la imbricación entre ética y política, la tríada razón-virtud-felicidad, la importancia de la *paideia* en la forja del carácter virtuoso inculcando buenos hábitos, el patriotismo y el deseo de dejar gloriosa memoria en la ciudad– son elementos que la tradición republicana hará suyos hasta el advenimiento de la modernidad. La modernidad, no obstante, rompe con la ética de la virtud, pero sin olvidar que las dos grandes revoluciones modernas –americana y francesa– no sólo se hicieron en el espíritu isunaturalista de la Ilustración sino también en el de la tradición republicana, con el ciudadano y la virtud cívica como indiscutibles protagonistas, llegando incluso –como ocurrió en la revolución francesa– a intentar imponer la virtud mediante el terror. La historiografía de la revolución americana hace mucho que reconoció esa deuda con la tradición republicana (Baylin, 1967; Wood, 1969); la de la revolución francesa lo hizo algo después fijando la influencia a este respecto de Mably y Rousseau (cf. Baker, 2001). Para saber hasta qué punto la revolución inglesa, que fue anterior,

estuvo imbuida de republicanismo basta con leer el *Behemoth* de Hobbes.

3. El legado romano y la decadencia de la virtud

La teoría de la virtud (y la psicología moral socrática que la acompaña) dio de sí dos grandes compendios de virtudes, el platónico de las virtudes capitales (prudencia, justicia, coraje y moderación); y el catálogo de doce virtudes elaborado por Aristóteles, basado en su teoría del *justo medio*. Los dos compendios son referencia indiscutible a lo largo de la historia, y se codifican con modificaciones y ajustes al final de la república romana y durante el principado. Por señalado ejemplo, y con su proverbial eclecticismo, Cicerón construye el concepto central de lo *honestum* propio del *vir bonus* siguiendo las virtudes capitales pero mezclándolas con las virtudes aristotélicas. Complementa la justicia con la *liberalitas* y hace de la *fides* (confianza-lealtad) su fundamento, si bien esta última es de cosecha romana. Así mismo, la virtud capital del coraje –*andreia*– parece co-identificarse con la de la grandeza de alma (*magnitudo animi*). Cabe añadir que esa codificación romana se hace desde la *melancolía*, es decir, bajo el prisma de la decadencia (Syme, 1964: 56). Cicerón, Salustio y Tácito son aquí fundamentales, porque cada cual lega a la posteridad un *topos* de la decadencia de la vieja virtud y de la corrupción de las “*civitati mores*”, cada uno de los cuales, como veremos, tiene raíz griega clásica. A continuación analizamos estos tres *topoi*.

El primer *topos* –la *factio*– es ciceroniano. La facción rompe el equilibrio de la república e impide un pacto entre el pueblo y las élites basado en el respeto recíproco (*Sobre la república*, III, 13:23). La república se corrompe y fractura. Arruinada la concordia cívica no queda sino conflicto y enemistad entre facciones. Como en tantas otras cosas, Cicerón administraba un herencia griega. El problema de la discordia civil –*stasis*– fue preocupación fundamental de la ciencia política griega antigua, pero seguramente el *locus* clásico sea Tucídides (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, III, 82). Con la guerra del Peloponeso como telón de fondo, Corcira entra en guerra civil escindida en dos bandos, el oligárquico con el apoyo de Esparta y el democrático con el de Atenas. Las consecuencias son devastadoras no solo para la paz social sino también para la virtud. La discordia fruto de la polarización extrema envenena el alma, premiendo al intrigante y al suspicaz, al cruel y al malvado, y canalizando la ambición de poder hacia “la cómplice violación de las leyes” (*ibid.* p. 263). El faccionalismo pervierte incluso el lenguaje –continúa Tucídides– cambiando el sentido común de las palabras, haciendo, por ejemplo, que la reflexiva prudencia pase por cobardía y la temeridad

por valiente lealtad al partido propio. Poco después, Platón (*República* VIII, 545d) haría de la *discordia civil* el motor principal del cambio de régimen, pero habría que esperar a Aristóteles (*Política*, V) para un enfoque científico-positivo de la *stasis* que fija en la desigualdad (y en la igualdad mal entendida) su principal causa eficiente. Tal vez con la excepción de Maquiavelo, que responsabiliza a la desunión entre nobles y plebeyos del avance de la libertad en Roma, y de Montesquieu, que hace lo propio con el “*desenso y la sedición*” para el caso de Inglaterra (*Cartas Persas*, CXXXVI). Exceptuando estos dos autores, digo, y con importantes matizaciones,¹ el miedo a la discordia civil ha acompañado al pensamiento político hasta la modernidad básicamente porque la *facción* se ha identificado con el particularismo sectario enemigo del bien común, esto es, de la república. Los revolucionarios franceses, girondinos y jacobinos por igual, desde Condorcet a Robespierre, por igual imbuidos de Rousseau (archienemigo del faccionalismo), coinciden en una condena sin ambages: “al dividir a un pueblo –sentencia Saint-Just–, las facciones sustituyen la libertad por la furia del partidismo” (cit. por Sartori, o.c.: 40). Asimismo, bien puede decirse que la arquitectura política construida por el constitucionalismo revolucionario moderno, en especial el americano, se entiende –con sus equilibrios de poder y sus mecanismos de frenos y contrapesos– como solución institucional al problema de la *facción*, y muy específicamente de la facción de mayoría (cfr. Gargarella, 1995: 69-85).

El segundo *topos* –el salustiano– identifica a la codicia y el lujo (*avaritia atque luxuria*) como principales causas de la corrupción de las buenas costumbres (“*boni mores*”). La avaricia desencadena una serie de males: aniquila la buena fe (*fides*) y la probidad (*probitas*) y en su lugar enseña la soberbia, la残酷和 la hipocresía (*Conjuración de Catilina*, X). Cicerón convierte a *luxuria*, *avaritia* y *crudelitas* en los tres “*vicios pestíferos*” (*Del Supremo Bien*, III, 75).² Cabe decir que la condena del lujo y la codicia estaba ya implícita en la relación que establece Aristóteles entre *suficiencia* y buena vida, y en su distinción –una distinción ética– entre *economía* y *crematoria*, ideas ambas inmortalizadas por Horacio en su *Beatus ille* (*Epodos*, II)³ y en su *vivitur parvo bene* (*Odas*, II, 16).⁴ Sea como fuere, el triunfo de la codicia, el lujo y la残酷, tiene además un peligroso corolario: desata “los perversos apetitos de los aristócratas *empobrecidos*” que canalizan su ambición mediante la “*amicitia*” y la “*factio*”, y así su afán de gloria, honores y cargos se convierte en una clientelar “conspiración contra la república” (Syme: 136). De esa forma, los dos *topoi* –codicia y faccionalismo– se entrelazan en amenazadora dialéctica política.

Ambos –Salustio y Cicerón– habían señalado a la dictadura de Sila como punto de inflexión en este

¹ G. Sartori tiene toda la razón (*Partidos y sistemas de partidos*, 2012: 30-31) al circunscribir el juicio favorable de estos autores a los casos respectivos de Roma e Inglaterra, sin dejar de subrayar su valoración negativa general del faccionalismo en concordancia con el *mainstream* del pensamiento político occidental.

² La codicia se mantiene en otras dos ternas posteriores de clara impronta agustiniana. La de Dante (superbia, invidia, *avaricia*), en el Sexto Canto del Infierno; y en la de Kant (Ehrsucht, Herrsucht, *Habsucht*), de su *Historia Universal en Sentido Cosmopolita*.

³ Recuérdese: “Feliz aquel que de negocios alejado, cual los mortales de los viejos tiempos, trabaja los paternos campos con sus bueyes, de toda usura libre” (Horacio, 2007: 522).

⁴ Recuérdese: “Con poco vive bien aquél para el que brilla sobre la parca mesa el salero de sus padres, y no le quita el ligero sueño el temor o la sórdida codicia (*cupido sordidus*)” (o.c.: 353).

proceso de decadencia de la cultura moral republicana, pero será Tácito el que más directamente desarrolle el tercer *topos* de la decadencia, a saber: la íntima conexión entre despotismo y corrupción. El poder absoluto de los Césares lo corrompe todo porque coloca el miedo (al poder arbitrario) en el centro de la vida política. Induciendo miedo, el poder despótico impide la reflexión cívica. Bajo su yugo, escribe Tácito, “pocos discriernen por propia prudencia lo *honesto* de lo peor, lo *conveniente* de lo dañino” (*Anales* IV, 33, cursivas mías). La naturaleza –había escrito Aristóteles (*Política* I, 1253a)– no hace nada en vano, y nos ha dotado de palabra para deliberar sobre lo *justo* y lo *conveniente*. El despotismo impediría justamente ese discernimiento porque el miedo al poder arbitrario amordaza la palabra y nubla el juicio moral y político. La conclusión es fácil de extraer: sin libertad no es posible la virtud. Con este *topos* taciteo se cierra el círculo abierto por la ética republicana antigua, tan recelosa de la democracia como de la tiranía: sin virtud, la libertad se convierte en anarquía y faccionalismo; sin libertad –bajo el despotismo– la virtud no puede florecer. La co-implicación de libertad y virtud es el núcleo indisoluble de la herencia republicana.

4. Los puntos de inflexión

La tradición clásica de las virtudes sufre dos grandes puntos de inflexión: el cristianismo y la modernidad, y ésta –la modernidad– por partida doble: el advenimiento del Estado moderno y el del capitalismo moderno. Veámoslos por separado.

Primer punto de inflexión: el cristianismo. El cristianismo supone una revolución antropológica. No sólo hace del humilde un nuevo héroe, frente al soberbio áristos del mundo pagano antiguo –*megalópsychos*–, cuya acción estaba presidida por el afán de gloria. Además, hace de la naturaleza humana una naturaleza caída en el pecado, corrupta e incapaz por ello de virtud sin la ayuda de la gracia (Pablo, *Romanos*, 1-3). El mundo antiguo entendía que el hombre, siendo corruptible, está a la vez dotado de armas propias (*hopla*) para la virtud (Aristóteles, *Política*: 1253a), que puede pues forjarse –autónomamente– un carácter virtuoso, y –apoyándose en la razón– elegir sus mejores deseos y vencer sus peores pasiones. El cristiano no puede, y necesita la ayuda de Dios, para lo cual debe dejar de ocuparse de este mundo –un valle de lágrimas– y fijar su atención –temeroso de Dios– en la otra vida, en la salvación de su alma. La *teología política* derivada de esta antropología negativa tiene en la *obediencia* a toda autoridad la clave de bóveda de la construcción del Estado, cuyo aparato de *poder temporal* se considera instituido por Dios para castigar el mal en un mundo caído en el pecado. No extraña que el Renacimiento italiano –en su afán por recuperar el ideal de la *vita activa* y del *vivere libero*, tuviera que ajustar cuentas con la herencia cristiana medieval (cfr. Baron, 1986). Maquiavelo recoge el testigo del *Quattrocento* y critica al cristianismo, por haber “debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados” (*Discursos*, II, 2: 188). Y Rousseau sigue a Maquiavelo cuando declara imposible una *república cristiana*: “cada una de estas dos pala-

bras –escribe– excluye a la otra” (*Contrato Social*, IV, 8: 162). Pese a todo, la relación entre republicanismo y cristianismo es más –mucho más– compleja de lo que el apoliticismo (e incluso el filodespotismo) paulino-agustiniano pudiera hacer pensar. Obviamente, no podemos rastrear aquí esa complejidad, pero lo cierto es que, durante las tres grandes revoluciones –bien de la mano del calvinismo⁵ bien de la nueva escolástica iusnaturalista de los siglos XVI y XVII– el cristianismo es uno de los aliados de las luchas antiabsolutistas de la modernidad.

Segundo punto de inflexión: el Estado moderno. El humanismo cívico florentino abre desde el siglo XVI al XVIII un ciclo ideológico célebremente denominado *momento maquiaveliano* (Pocock, 1975). Es un ciclo eminentemente atlántico que coincide con el ciclo político de los Estados modernos –España, Francia e Inglaterra–, que son Estados cristianos. Y es tomando al nuevo Estado como referencia –y en contra de la tradición republicana de la virtud– como se realizan las dos grandes operaciones filosófico-políticas de la modernidad que afectan tanto al concepto de libertad como al de virtud. La primera se debe a Hobbes. La segunda –no tan tenida en cuenta– la realiza el iusnaturalismo moderno a partir de Grocio. En respetuosa oposición a Aristóteles, Grocio cuestiona la virtud como fundamento de la justicia, no tanto porque desconfíe de la capacidad de los hombres para la virtud, como por la *indeterminación* de la propia teoría aristotélica para fijar la conducta justa (*Del Derecho de la guerra y de la paz*, I, 45). A la postre, la guía de la virtud es la razón “por la que decidiría el hombre prudente” (*Ética a Nicómaco*, 1107a), pero en ese contrafáctico la prudencia no ofrece ningún *algoritmo* de decisión al hombre que delibera y decide en cada momento (Schneewind, 1990: 43). Con las referencias éticas clara e institucionalmente definidas de la antigua polis, la ética de la virtud podía funcionar, pero deja de ser un fundamento fiable de la justicia y el orden social en la nueva realidad del Estado moderno, con su escala ampliada de conflicto y su alta complejidad. La alternativa de Grocio es cimentarla sobre un sistema externo de *reglas* sancionadas por el propio Estado. Las reglas de justicia pueden establecer con precisión qué comportamientos están prohibidos y, sobre esta base, abrir un espacio plural de acciones permisibles. Para ello, la referencia de la ley (la regla) tiene que ser el derecho. Se prohíbe lo que atenta contra el derecho, y lo que no está prohibido, está permitido. Grocio allana el camino para la definitiva escisión que hará Hobbes entre *ius* y *lex*, la cual le permitirá transformar el viejo concepto de *libertas* como autogobierno en el moderno concepto de libertad negativa –como ausencia de impedimento– compatible con la autoridad absoluta de un Estado que impone el imperio de la ley (cfr. Skinner, 2008: 124 y sigs). Y allana el camino también para la escisión entre lo justo (*the right*) y lo bueno (*the good*), propia del liberalismo moderno. Desde entonces –como ley del amor o la caridad, o como compasión–, la virtud queda reducida a ese conjunto de conductas o disposiciones que mejoran la vida

⁵ La aparición de un republicanismo calvinista es empero una de las grandes paradojas de la historia cultural del occidente moderno.

social, sí, pero que no son estrictamente necesarias para mantener el orden social ni son coactivamente exigibles. En la terminología de Pufendorf, discípulo de Grocio, son *obligaciones imperfectas*. La sociedad necesita de la ley, que prohíbe con precisión imponiendo *obligaciones perfectas*, y deja un espacio abierto a la decisión personal más allá de la virtud, la cual, siendo beneficiosa y loable, no sería necesaria ni exigible. La ilustración escocesa (Schneewind: 50-58) asume esta distinción iusnaturalista, y la alemana –vía Kant– integra la distinción entre deberes de justicia y deberes de virtud en la escisión general entre *legalidad* (regulación de acciones externas) y *moralidad* (reino de los fines) propia de la modernidad. El liberalismo tenía así todos los miembros para exigir la neutralidad axiológica del Estado –no paternalismo– en un mundo moralmente politeísta y fijar la *tolerancia* como principal virtud de la sociedad. La sociedad civil moderna (burguesa) se afirma así en su alteridad con el Estado y en el doble marco dual de derecho/ley, justo/bueno, dejando la virtud oculta en la *terra incognita* de la privacidad, y haciendo de la exterioridad de la conducta el objeto de regulación desde la noción negativa de *límite* expresado en la ley. En el mundo antiguo la virtud era condición necesaria –pero no suficiente– del bien público. En el moderno, para empezar, ha dejado de ser necesaria.

Tercer punto de inflexión: el capitalismo moderno. A la vez que el Estado moderno se asentaba institucionalmente –encontrando en el iusnaturalismo su principal herramienta de justificación filosófica– la sociedad moderna sufrirá su *gran transformación* (Polanyi, 1989), tras la revolución financiera de finales del XVII iniciada en la Inglaterra con la Gloriosa (Dickson, 2016), con el advenimiento del capitalismo y la economía de mercado: el llamado “paradigma de los intereses” (Hirschman, 1978: 49s), un paradigma que no sólo rehabilita al afán de lucro como pasión respetable, sino que –con el aval de la nueva economía política– convierte al mercado –el *doux commerce*– en un sistema benefactor con solo dejar que el auto-interés gobierne el mundo: embrida la tentación despótica del principio y a la vez garantiza la riqueza de las naciones y la paz entre los pueblos. Este paradigma de los intereses *tendría* en la *mano invisible* del mercado una concreción económica decisiva en la que se *operaría* la magia de convertir los vicios privados en beneficios públicos. Este es sin duda el pilar fundamental del moderno liberalismo económico. A su vez, el paradigma de los intereses también *tendría* una no menos importante concreción política. Durante el gran debate previo a la ratificación de la Constitución americana, los *padres fundadores* (Madison, *Federalista* 51) creen haber descubierto otra suerte de mano invisible en la compleja red de intereses múltiples de la sociedad americana (y, por extensión de la sociedad moderna), una mano que haciendo que la *ambición contrarreste a la ambición* impide la formación de facciones estables y la deriva del régimen hacia el despotismo. Este es uno de los pilares fundamentales del *pluralismo* moderno.

5. La venganza de la virtud

A la luz de estas inflexiones, cabría pensar que la modernidad, prescindiendo de la virtud, ha encon-

trado la manera de librarse de los vicios pestíferos ciceronianos: un Estado que impone leyes universales con reglas precisas sobre la conducta permisible al tiempo que respeta los derechos individuales, una multiplicidad de intereses cambiantes que cortocircuita el faccionalismo y mantiene la libertad civil en una sociedad pluralista pero tolerante con la diferencia, y un mercado que canaliza la codicia hacia el bienestar público y mantiene a raya a los gobernantes tentados de oprimir al pueblo en beneficio propio. Parece pues que no hay lugar para la crueldad del principio ni para el miedo corruptor del ciudadano. Parece que el peligro de la facción ha quedado conjurado por el pacto soberano y el imperio de la ley. Y que la *avaricia* y la *luxuria*, reconvertidas en un inocuo auto-interés, abren un horizonte civilizatorio de progreso y paz.

Sería injusto negar los avances de la sociedad moderna en un sentido cosmopolita –el derecho moderno– ni regatearle virtudes civilizatorias al comercio. La mano invisible del mercado puede producir beneficios sociales, sin duda, aunque tenga límites, fallos y efectos perversos. La tesis ilustrada del *doux commerce* es parcialmente asumible como lo es la tesis durkheimina según la cual la división del trabajo social moderna ha supuesto una humanización del derecho penal al tiempo que ha empujado al derecho civil –con el contrato en su centro– a ser el principal sistema regulador de la vida social (Durkheim, 1985). Sería finalmente necio negar el *hecho* del pluralismo o la importancia del principio de tolerancia que el liberalismo moderno ha hecho valer.

Pero hay otra visión de la modernidad. Es una visión que ve al Estado moderno como una maquinaria de poder instrumentalmente orientada a defender los intereses –los *moneyed interests*– de las clases dominantes, con un imperio de la ley sesgado en favor de la riqueza; una visión que entiende el capitalismo como un sistema de dominación de clase alimentado por la codicia insaciable y la seducción del lujo; un sistema que ni es compasivo ni es dulce, ni entiende de amor ni de justicia, porque el mercado no procesa la información relevante. En el mejor de los casos los mercados generan eficiencia, no justicia distributiva. Ya en el siglo XIX, con el capitalismo desatado en la Inglaterra victoriana, Marx identifica la competencia de mercado con el Estado hobbesiano de naturaleza en el que el hombre es lobo para el hombre (Marx, *El Capital*, I, vol. 2:43), y lejos de concederle virtudes agregativas lo ve como causa principal de la irracionalidad de la economía moderna. Tampoco la tesis madisoniana de la *ambición compensatoria* como mecanismo de autorregulación anti-despótica de los sistemas complejos de intereses múltiples ha convencido a la ciencia política. El mismo Robert Dahl que negaba la existencia de una élite de poder en los años sesenta del siglo pasado, terminaría reconociendo que pluralismo liberal y capitalismo corporativo eran incompatibles (Dahl, 1985). La concentración en pocas manos de la riqueza y el capital convertía la *facción* de minoría en élite de poder y al sistema en oligárquico. El reciente proceso endógeno de autocratización observado por la ciencia política empírica complementa aquel diagnóstico de Dahl y confirma las crecientes sospechas de que las democracias contemporáneas,

pese a su pluralismo, están cayendo en un *despotismo suave* (Rahe, 2009) cuando no en un *autocratismo electoral*, en ambos casos con fuertes dosis de polarización y faccionalismo.

Si esto es así, parece que la modernidad ha pagado un alto precio por el olvido de la virtud. No en vano, los politólogos Levitsky y Ziblat encuentran en el olvido de la virtud central del autodominio (*forbearance*) una causa fundamental de la *muerte de las democracias* (Levitsky y Ziblat, 2018, cap. 5). Parece que la suma de derecho, Estado y mercado no basta para garantizar la concordia, ni la felicidad pública en un mundo –como diría Kant– de *diablos inteligentes*. No es casual que el pensamiento contemporáneo haya intentado una vuelta a la ética de la virtud (Nussbaum, MacIntyre, Sandel, Domènec, de Francisco, Pettit). Pettit, muy señaladamente, no se conforma con un mundo a prueba de villanos –a los que hay que vigilar y castigar con *mano de hierro*–, ni confía plenamente en las bondades de las *manos invisibles*. Por ello cree que la regulación social debería también incentivar la virtud de los ciudadanos mediante mecanismos de *mano intangible* que tra-

bajan sobre el amor propio de los individuos y la tan humana aspiración al reconocimiento social (Pettit, 1997, cap. 8). La educación cívica –en el espíritu de la *paideia republicana*– no es una quimera para la modernidad ni un capricho superfluo. Sigue siendo una necesidad. Las sociedades modernas pueden –y deben– invertir en confianza interpersonal, en hábitos de cooperación y reciprocidad, en empatía social, en *cultura cívica*, en *lazos vinculantes* más allá de la familia (Herreros, 2015), igual que pueden –y deben– promover la libertad *real* de los ciudadanos, combatir las desigualdades injustas, los privilegios y la insolidaridad. Y esto sólo se podrá lograr políticamente, mas con una política *a la antigua*, esto es, con raíz ética. La ética de las virtudes –con la prudencia y el autodominio como virtudes nucleares– seguirá siendo necesaria para plantar cara a los tres *pestifera vitia* que no han dejado de acosar a la modernidad, como acosaban a la república romana en su fase de decadencia moral, evitar el peligro de la facción, contener la *avaritia* que la alimenta y librar a la sociedad civil del miedo al poder arbitrario y la opresión, que sigue con nosotros.

Bibliografía

- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco* (trad. de M. Araujo y J. Marías). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (1997). *Política* (trad. de M. Araujo y J. Marías). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles (1990). *Retórica* (trad. de A Tovar). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aubenque, Pierre (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Baker, Keith Michael (2001). “Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France”. *The Journal of Modern History*, March 2001, Vol. 73, No. 1, 32-53 [<https://www.jstor.org/stable/10.1086/319878>].
- Baron, Hans (1966). *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press.
- Baylin, Bernard (1967). *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Cicerón, Marco Tulio (1984). *Sobre la república*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, Marco Tulio (1987). *Del supremo bien y del supremo mal*. Madrid: Gredos.
- Dahl, Robert A. (1985). *A Preface to Economic Democracy*. Berkeley: University of California Press.
- Dickson, Peter G. M. (2016). *The Financial Revolution in England: A Study in the Development of Public Credit, 1688-1756*. Londres: Routledge.
- De Francisco, Andrés (2007). *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Domènec, Antoni (1989). *De la ética a la política*. Barcelona: Crítica.
- Durkheim, Emile (1985). *La división del Trabajo Social*, vol I. Madrid: Planeta-De Agostini.
- Gargarella, Roberto (1993). *Nos los representantes*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Grocio, Hugo (1925). *Del derecho de la guerra y de la paz*. Tomo I, Madrid: Ed. Reus.
- Herreros, Francisco (2015). Ties that bind: Family relationships and social trust. *Rationality and Society*, vol. 27(3), 334-57 [<https://doi.org/10.1177/1043463115593122>].
- Hirschman, Albert O. (1978). *Las pasiones y los intereses*. México: F.C.E.
- Horacio (2007). *Odas. Canto Secular. Epodos*. Madrid: Gredos.
- Jaeger, Werner (1981). *Paideia*. México: F.C.E.
- Levitsky, Steven y Ziblat, Daniel (2018). *How Democracies Die*. Nueva York: Crown.
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Maquiavelo, Nicolás (1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Marx, Karl (1975). *El Capital*, Libro I. México: Siglo XXI.
- Nietzsche, Friedrich (1973). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Nussbaum, Martha C. (1993). “Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach”, en M. C. Nussbaum y A. Sen (eds.). *The Quality of Life* (pp. 242-269). Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Pablo de Tarso (1978). Carta a los romanos. En *Nuevo Testamento* (pp. 415-55). Madrid: BAC.
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.
- Platón (1988). *Diálogos, IV. República*, Madrid: Gredos.
- Pocock, John G. A. (1975). *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.
- Polanyi, Karl (1989). *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.
- Rahe, Paul A. (2000). *Soft Despotism, Democracy's Drift*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1975). *Contrato Social*. Madrid: Espasa Calpe.

- Salustio (1985). *Conjuración de Catilina*. Madrid: Gredos.
- Sartori, Giovanni (2012). *Partidos y sistemas de partidos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schneewind, Jerome B. (1990). The misfortunes of Virtue. *Ethics*, 101, 42-63 [<https://doi.org/10.1086/293259>].
- Sherman, Nancy (1989). *The Fabric of Character*. Oxford: Clarendon Press.
- Skinner, Quentin (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Syme, Ronald (1964). *Sallust*. Berkeley: University of California Press.
- Tácito, Cornelio (1979). *Anales, I-IV*. Madrid: Gredos.
- Tucídides (1989). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wood, Gordon S. (1969). *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Nueva York: W.W. Norton & Company.