

LA VIRTUD REPUBLICANA

por María de los Ángeles Yannuzzi*

Si en algo se distinguen el republicanismo y el liberalismo es en la relevancia que el primero le asigna a la virtud y en la importancia que ésta tiene en su articulación con el resto de la teoría. Se trata, en ese sentido, de una noción que, entendemos, se constituye en el concepto articulador más importante de la concepción republicana, ya que permite definir tanto al ciudadano como a las funciones propias del Estado. Incluso consideramos que es a partir de este concepto de virtud que se comprenden las nociones de libertad o de jerarquía, nociones que terminan de dar forma a la concepción republicana. Pero al ser un concepto que se recupera de la tradición política clásica, articula distintos significados, dadas las transformaciones sufridas en las formas políticas y sociales a través de la historia. Por eso, no proponemos elucidar estos diversos sentidos que puede adquirir el término para lograr precisar sus alcances y sus consecuencias.

En verdad, son los mismos análisis que se han venido realizando en torno a la idea de "república", así como su aplicación en contextos que parecen negar lo que muchos entendemos como "virtud republicana", los que legitiman esta necesidad de explicación. Son muchos los interrogantes que se nos presentan cuando abordamos las distintas formas de dar cuenta de las "repúblicas" a lo largo de la historia y las cotejamos con nuestro propio ideal de "república" hoy. No olvidemos que, como señala Appleby, el tema del republicanismo se terminó constituyendo en "un tema integrador para una inmensa cantidad de investigación reciente en historia social" (Appleby: 289). Pero lo que en algún momento pareció un tema acotado y claramente delimitado que permitía su análisis, entró en una cierta maraña de confusión. ¿Cómo conciliar ciertas cuestiones, tanto en el pasado como en su relación con nuestro propio presente? Si la "república" se connota positivamente, como ocurre hoy en día, ¿se puede, entonces, fundamentar la escl-

* Profesora Titular de Teoría Política I, Escuela de Ciencia Política, Universidad Nacional de Rosario. E-mail: yannuzzi@agatha.unr.edu.ar

vitud, por ejemplo, a partir de las necesidades republicanas, como ocurre en una parte de la historiografía norteamericana al analizar la problemática del Sur esclavista? ¿No resulta, acaso, esto contradictorio con esa otra parte de la historiografía también norteamericana que, analizando la misma región, explica la liberación de los esclavos como una realización, también del ideal republicano? O, refiriéndonos a los análisis que se han venido llevando sobre el siglo XIX en América Latina, ¿podemos hablar de “república”, como hace McEvoy para el caso de Perú, cuando queda excluida una parte importante de la población, fundamentalmente de origen indígena? O, ya para preguntarnos por nuestros propios trabajos historiográficos, ¿podemos hablar del “republicanismo” de Rosas, como hace Myers, cuando sabemos que muchos que hoy aceptan la idea de república, lo rechazarían? Incluso, ¿se podría hablar de una “república católica”, como la que García Moreno instaura en Ecuador hacia mediados del siglo XIX?

Bien sabemos que contestar a estos y otros interrogantes que se nos presentan cuando intentamos abordar el tema del republicanismo suponen cada uno de ellos en sí mismos una exégesis mucho más profunda de la que podemos realizar en este trabajo. Pero también sabemos que, previamente a abocarnos a analizar cada caso particular cotejando las fuentes tanto entre sí como con las interpretaciones posteriores, necesitamos precisar algún tipo de conceptualización común que nos permita ver la existencia o no de nexos en procesos que se nos aparecen no sólo ya como disímiles, sino, en principio, como contradictorios. En función de ello, lo que pretendemos lograr en esta instancia, es algo así como un “mínimo común denominador”, para utilizar la expresión de Gargarella, que nos permita distinguir una república, más allá de las diferencias que encontramos en sus distintas manifestaciones, ya que esto nos permitiría comprender qué aspectos de ella perduran todavía hoy y en qué medida incluso esos aspectos no se han distorsionado, teniendo en cuenta los grandes cambios de escenario que se han producido.

Pero atenernos a este objetivo nos obliga a hacer, además, una última aclaración sobre dónde pensamos encontrar ese “mínimo común denominador”. En ese sentido, si bien es cierto que el tema propuesto puede ser abordado desde distintos ángulos que en última instancia serían en sí mismos complementarios, hemos preferido seguir fundamentalmente dos casos paradigmáticos, el norteamericano y el francés, dada su influencia teórico-conceptual posterior, tomándolos incluso en sus momentos iniciales, ya que es a partir de ambas revoluciones que la República se convierte en la Modernidad en un modelo concreto de organización política, proyectándose incluso durante el siglo XIX en las concepciones republicanas de los nuevos estados latinoamericanos. Nos interesa comprender a partir de los distintos

análisis historiográficos con qué contenido se llena este concepto de virtud —en principio compartido por todas las concepciones—, uno de los responsables fundamentales, a nuestro juicio, de articular en un nivel conceptual general el nexo a partir del cual, a su vez, se articularían, en función de los posibles contenidos que la definan, lo que podríamos llamar formas distintas de republicanismo.

Importancia del concepto de virtud

La tradición republicana moderna, que en parte se superpone temporalmente a la liberal, reconoce, como señalan Nicolet al analizar la historia moderna de Francia, o Pocock al referirse a Estados Unidos, una genealogía que retoma la ciudad y la república antiguas. Se establece así una secuencia histórico-conceptual que se inicia en la antigua Grecia, con Platón y Aristóteles como sus principales exponentes teóricos, para continuar en el pensamiento renacentista de Maquiavelo y cobrar posteriormente nuevas fuerzas con las revoluciones del siglo XVIII. Desde un punto de vista teórico, esta recuperación del pensamiento antiguo supone pensar la política con un halo de eticidad que permite poner límites a la economía, presupuestos ambos —el de la subordinación de la política a la ética y el de la subordinación de la economía a la política— que en principio se pierden con el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción. Es en este contexto histórico-conceptual que se inscriben los pares oposicionales del republicanismo señalados oportunamente por Appleby —virtud/corrupción; desinterés/interés; espíritu público/ambición privada; participación/pasividad— pares que, en última instancia, remiten a cómo se relaciona la política en una república tanto con la ética como con la economía. En principio estos pares oposicionales caracterizan de manera explícita particularmente el estudio del republicanismo norteamericano, aunque también podrían aplicarse en el análisis de otros casos, ya que podemos decir que de alguna manera se encuentran al menos implícitos en las relaciones que cada uno de ellos entabla en su interior.

Sin embargo, esta afirmación debe ser admitida en principio con ciertos reparos, por lo que debemos hacer una salvedad. Al comparar los casos norteamericano y francés podemos ver que, a diferencia de Estados Unidos, la tematización que se hace de estas oposiciones, sobre todo en los discursos de la I República, remite más a abstracciones que se han absolutizado —“República, virtud, justicia, libertad” (Vovelle:105) podría quizás resumir, en ese sentido, la preocupación de los revolucionarios franceses—, que a una

dialéctica entre virtud y corrupción como entiende Pocock en el caso específico norteamericano. Esta primera distinción nos permite resaltar lo que constituye el eje de nuestro trabajo: hay formas diferentes de significar la virtud, y por consiguiente su par opuesto, la corrupción, formas que, al intentar llevarlas al terreno de la aplicación producen resultados muchas veces profundamente divergentes.

Pero independientemente de esta distinción –diferencia que supone la existencia de dinámicas distintas dentro de cada régimen– y que es forzoso tener siempre en cuenta, ya que en ella radica parte de la riqueza de todo análisis, estas oposiciones enunciadas más arriba por Appleby ponen en evidencia uno de los aspectos nodales en la construcción de todo republicanismo, ya que en última instancia apuntan a definir el tipo de ciudadano que este régimen requiere. Es en este contexto que los pares oposicionales señalados por Appleby cobran verdadero sentido, ya que el primer término de cada oposición representa los elementos positivos a partir de los cuales se constituye el ciudadano republicano, mientras que el segundo define lo negativo, es decir, los peligros potenciales que se ciernen sobre toda república. Así, el ciudadano republicano es, por definición, un ser que, movido siempre por el espíritu público, se contrapone a todo interés particular. Esto significa que el ciudadano en la república se caracteriza por “esa *vita activa* en la que el *zōon politikon* realizaba su naturaleza” (Pocock: 546). Es decir que, al igual que su par en la Antigüedad, el hombre libre se realiza en tanto que miembro pleno de una *polis*, para lo cual el ciudadano funda su existencia en la virtud. Pero esta unidad entre ciudadano y *polis* –que a su vez remite a la articulación de las categorías de *buen hombre*, *buen ciudadano* y *buen gobernante*–, propia de concebir a la política como natural, se ve amenazada constantemente por aquellas fuerzas que tienden a atomizar, a romper los lazos solidarios que mantienen el nexo social. Se entabla así, como señalara Pocock, una dialéctica entre una instancia de corrupción –entendido el término en el sentido de que los cuerpos se degradan por haber finalizado su ciclo vital– y una virtud que define al ciudadano, pero cuyo contenido es preciso definir al analizar cada caso en particular.

La virtud cívica

Como Pocock explicara en *The Machiavellian Moment*, la república clásica se basa en el concepto de virtud cívica haciendo de ella la instancia necesaria para asegurar la estabilidad constitucional y preservar la libertad. Esta virtud cívica la podríamos definir, en términos generales, como “la capacidad de colo-

car el bien de la comunidad sobre el propio” (Appleby: 21), anteponiendo así el todo a las partes. De esta forma, la idea de república aparece estrechamente asociada a la de virtud que se constituye así en uno de los componentes esenciales, si no el más importante, de toda república, ya que permite resolver pacíficamente a favor del todo la tensión que se entabla en toda sociedad entre público y privado. “La virtud”, sostiene Botana, “debía animar a la nueva república” (Botana: 69), ya que tan “sólo *la más sublime virtud*”, nos dice Rousseau, “puede proporcionar luces suficientes” (Rousseau, 1985: 13. Subrayado nuestro) para conocer la voluntad general y distinguirla de la voluntad particular. Se trata en principio de una virtud que conduce a la moderación, por lo que sin ella, la política se negaría, convirtiéndose en simple guerra al primar la multiplicidad de intereses particulares por no poder aunar criterios racionales que articulen el espacio común de convivencia.

Pero si bien el republicanismo presupone siempre una noción de virtud, el problema se presenta cuando, saliendo de la definición genérica que hemos dado, se intenta precisar el contenido que en cada caso particular se le asigna, ya que es a partir de esta especificación que se la puede reconocer o aplicar en el régimen político concreto. No es lo mismo, por ejemplo, la ‘virtud cívica’ de los Padres Fundadores en la Revolución Americana, que la virtud tal cual la entendiera Robespierre durante la I República Francesa, ya que en la misma manera de percibirla se esbozan formas diferentes de articular lo público y lo privado. En ese sentido, podríamos señalar dos grandes acepciones en torno al contenido de la virtud. En la primera, nos encontramos con la exigencia de un tipo de virtud que liga el modelo más directamente a su forma antigua, ya que esta virtud presupone la coincidencia plena entre buen hombre y buen ciudadano, diluyendo así el espacio de lo privado. Dicho en otros términos, no se acepta –como es el caso en general de la I República francesa o, como señala Jaume, el de los jacobinos en Francia– la escisión entre público y privado, ya que, en el caso concreto de los jacobinos, esto traería aparejado un relativismo moral que atentaría contra la noción de virtud. Entendida siempre como una moral con un único contenido posible, esta forma de concebir la virtud unifica las condiciones de hombre y ciudadano en la figura totalizadora de este último, anulando así lo particular. Incluso cuando Saint-Just, con una impronta rousseauiana fuerte, equipara totalmente república y virtud –“La monarquía no es en absoluto un rey, es el crimen, la república no es en absoluto un senado, es la virtud”–, convirtiendo ambos conceptos en simples sinónimos, establece que no hay posibilidad de virtud si no es en el marco de la república asimilada ya al Estado. Pero con ello se genera un tipo de republicanismo que tiende a exacerbar la faceta represiva del Estado al convertirlo en el garante final del desarrollo de la virtud.

En la segunda acepción, por el contrario, la noción de virtud plantea una relación más compleja entre público y privado, si bien parte de su escisión. En principio, podemos decir que está más ligada, como se señala en el título de este apartado, a una idea de virtud cívica, es decir, la *virtù* de Maquiavelo, para quien el Príncipe debía estar imbuido de una ética pública, ética que nada tiene que ver con la cristiana del 'no matar, de dar la otra mejilla, etc.'. Esta es la *virtud* cristiana, propia del mundo privado y mediante la cual se articula la sociedad. Con una ética de ese tipo se puede ganar la salvación pero nunca conquistar y mantener el poder, ya que la preocupación del sujeto está puesta en el cielo, mientras el Príncipe, el ciudadano virtuoso, debe centrar su interés en este mundo terreno. El Príncipe necesita, por el contrario, de la *virtù* pagana, es decir, de aquella que le permita ganar la gloria. En función de ello, la política ya no pasa por lo bueno y lo malo en sentido cristiano, sino por lo simplemente eficaz. No es casual entonces que Montesquieu colocara la *virtud* como valor fundamental de la república democrática, aclarando que en este caso no se trata de 'la verdadera virtud'—es decir, de una ética privada que articula la condición de *buen hombre*—, sino de ese otro tipo de virtud que permite construir el espacio público. Dicho en otros términos, esto significa que la república, en un contexto más moderno, requiere de una virtud pública, propia del ciudadano, es decir, lo que ha dado en llamarse una *virtud cívica*, resignificando así la relación entre política y ética. Se trata, en ese sentido, de una recomposición que parte, como ya indicáramos, del reconocimiento de la escisión entre público y privado, escisión aceptada como necesaria para mantener la paz en el espacio público.

Pero si bien distintas, ambas virtudes—la privada y la cívica—entablan entre sí una relación altamente compleja, ya que es desde el mundo de lo privado que se enseña a respetar y a actuar en lo público. La preocupación de Maquiavelo, en ese sentido, era la de buscar una contención moral a la política en un mundo que la había perdido a raíz de la fragmentación del mundo religioso. Esta sutil y compleja relación que se entabla entre público y privado en la construcción de la virtud ciudadana se percibe claramente, por ejemplo, en los estudios sobre la mujer republicana, inicialmente excluida del espacio de lo público. Si bien la república se constituye inicialmente, como sostiene Appleby, como un mundo masculino, esta exclusión de la mujer en realidad nunca pretendió ser total. Por el contrario, hay una inclusión que podríamos llamar indirecta, aunque no por ello de menor importancia, en la conformación de la república. En ese sentido, el rol que desempeña la mujer en la casa—es decir en el *oikos*, el lugar por excelencia de lo privado—, no es otro que el de asegurar la formación del buen hombre y

del buen ciudadano. Ella tiene la función de transmitir a las nuevas generaciones los valores de la sociedad. Si, como sostiene Paine en *Common Sense*, la república, asociada siempre a la virtud, asegura la corrección de las costumbres, a partir de las cuales se reproduce toda sociedad, es entonces gracias a la mujer que la república se perpetúa en el tiempo. Es la *madre republicana* que describe Kerber, y que nos recuerda además el rol que Sarmiento le asignara en 1841 a la mujer, quien por eso mismo debía tener acceso pleno a la educación.

“Su misión (la de la mujer) es grande y la sociedad tiene mucho que pedirle: los preparativos necesarios para que el joven se presente debidamente en la sociedad de los adultos son muchos, y el tiempo destinado a confeccionarlos muy corto. La madre, pues, necesita prolongarlo, aprovechando la infancia del hombre que va a reemplazar las vacantes de la sociedad: necesita luces, juicio, moral, para encaminar al niño a la felicidad y a la virtud”.

Sin embargo, esta compleja relación entre público y privado no se agota únicamente en el plano de la inserción de la mujer en el contexto de la república. Aunque relacionado con esto último, existe un aspecto a nuestro juicio incluso más importante en la génesis de esta relación y que, en realidad, forma parte de las causales que motivaron la escisión entre ambos planos. Nos referimos concretamente a la relación de la religión con la política. Las guerras de religión en Europa demostraron la necesidad de relegar la religiosidad al mundo de lo privado como única forma de asegurar una convivencia pacífica. Si pensamos incluso en el origen de las colonias norteamericanas, vemos que siempre estuvo presente la preocupación por evitar que el conflicto religioso terminara apelando a la represión del Estado como su forma de resolución. En ese contexto se inscriben tanto el Pacto del Mayflower como muchos otros *covenants* posteriores que signaron la vida colonial norteamericana. La definición religiosa ya no constituía una cuestión pública, sino meramente privada, quedando así relegada a la conciencia en un mundo que, además, ha autorizado la libre interpretación de la Biblia. Pero con ello se reconoce implícitamente que la noción de virtud tiene una cierta multivocidad en el plano de la sociedad a partir de la cual se construye socialmente el sentido que luego tendrá la virtud cívica en el espacio público.

Por ello mismo, una cuestión importante a abordar, particularmente en el caso de Estados Unidos, dada la cantidad poco común de confesiones reconocidas en la sociedad civil, es el rol político que jugaron las distintas

Iglesias en la construcción de la república, pensando dicho rol no como injerencia directa en el Estado –más característico de la Iglesia católica–, sino como articulador múltiple del sentido de lo público en la sociedad civil. En realidad se trata de un tema hasta ahora poco desarrollado pero que ya destacaran Tocqueville en *La democracia en América* y tiempo después Weber a raíz de su visita a los Estados Unidos a principios del siglo XX. La gran tolerancia religiosa en el orden civil, a partir de cuyos credos se formaban los ciudadanos en una ética privada, se constituye así en garante final de la ética pública. Como sostiene Botana: “La virtud cívica corona en el personaje la vida privada” (Botana: 94). En última instancia esto era la aplicación de un Maquiavelo que sostenía en sus obras que el Príncipe no debía ser religioso, aunque el pueblo sí, ya que la religión enseñaba la obediencia y el respecto a la autoridad. Dicho en otros términos, enseñaba a los hombres a obrar bien y en la medida que existiera mayor coacción interna en cada hombre, menor sería la coacción externa que debía mostrar el estado.

El concepto de libertad

Analizar el concepto de libertad en relación con el requerimiento de virtud es muy importante por dos claras razones. En primer lugar, porque la libertad es en sí misma una virtud a lograr, y en segundo lugar, porque termina de dar forma al tipo de ciudadano que se requiere en una república. Como señala Agulhon para el caso francés: “Las alegorías vivientes (‘diosas’) no estaban consagradas a la sola Razón sino a todos los tipos de *virtudes cívicas*, comprendida *la principal*, es decir *la Libertad*” (Agulhon: 39/9. Subrayado nuestro). En ese sentido, debemos tener presente que, según refiere el autor, hay un peso muy importante en el caso francés, sobre todo en sus inicios, de la *libertad*, más incluso que de la representación de la *república* misma. “(L)a Libertad domina, en número, por más que se dibujan también las Naturalezas, las Igualdades, las Justicias, al mismo tiempo que las Repúblicas” (*Idem*: 27). Cabe entonces preguntarse qué significa libertad en el contexto del republicanismo.

Si bien el objetivo tanto del liberalismo como del republicanismo es el resguardo de la libertad, este concepto de libertad no es sin embargo el mismo en ambos casos. En ese sentido, Appleby y Kramnick no se equivocan al sostener que incluso se trata de dos conceptos en sí mismos incompatibles. La diferencia sustancial que los separa se refiere básicamente a la relación que se entabla a partir de dicho concepto entre parte y todo. Por eso es importante tener en cuenta la discusión que señala el mismo Skinner entre

Hobbes y los republicanos ingleses de su época, en donde Hobbes destaca que la pérdida de libertad del Estado no se traduce necesariamente en pérdida de libertad del individuo. Este es el sentido también de la libertad en Locke, aunque al fundarla en la propiedad como forma de dar autonomía al ciudadano frente al Estado pudiera llegar a confundirse, por ejemplo, con el sentido de la reivindicación de lo rural en Jefferson. La diferencia fundamental radica, en ese sentido, en quién es el que adquiere autonomía, si el individuo frente al Estado —es decir, la parte como anterior al todo—, o si es el Estado mismo el que debe ser autónomo, por lo que una lógica plena de mercado le sería contradictoria. Para Locke la propiedad es el fundamento mismo de la libertad del ciudadano, ya que es la que le da las condiciones objetivas mínimas para poder resistir a la opresión. En Jefferson, la reivindicación de lo rural supone el lugar en el cual la comunidad se nutre de virtud. En ese sentido, es la misma diferencia que está claramente definida en el caso del republicanismo inglés, retomándose así la vieja tradición clásica por la cual soy libre en la medida en que pertenezco a una sociedad autosuficiente, es decir, libre.

Muy probablemente la discusión que se dio en 1878 durante la III República francesa, en torno a si se realizaba un festival en honor de Voltaire o de Rousseau, pueda ser leída también como manifestación de esta incompatibilidad. La crítica que Voltaire hace de la obra de Rousseau resulta muy significativa y se inserta en el análisis de Constant sobre la libertad de los antiguos y la de los modernos. En ese sentido, la libertad liberal, al anteponer la parte al todo, se define como el no tener impedimentos, resguardando con ello al individuo frente al Estado. Por el contrario, la libertad republicana remite en última instancia al modelo aristotélico. Soy libre en la medida que pertenezco a un 'Estado libre'. El todo es así anterior a la parte. Es este aspecto, entendemos, que Skinner no sopesa adecuadamente al analizar el sentido de la libertad para los republicanos ingleses. Refiriéndose a estos autores, nos dice Skinner: "Los escritores que estoy discutiendo solamente argumentan que la participación (al menos por vía de la representación) constituye una condición necesaria para mantener la libertad individual (Skinner: 74/5)". Con esto parece sugerirse que desde el republicanismo inglés también se promueve una libertad propia del individuo, tal como el liberalismo la propugnara en sus orígenes.

Sin embargo, ¿puede realmente mantenerse la libertad sin virtud y sin participación? O, dicho en otros términos, el republicanismo ¿propugna una libertad del individuo, es decir, de un ente completo y enteramente autónomo, o, por el contrario, se refiere a una libertad de la persona que existe sólo en una situación relacional en la que el todo le termina de dar

identidad y que, al asegurar su participación, garantiza que el Estado, es decir, el todo, permanezca libre? De ser esto último como pensamos, esto significa lo contrario de lo que sostenía Hobbes, por lo que la pérdida de libertad del Estado supone al mismo tiempo la pérdida de libertad del ciudadano. En ese sentido, se produce una identificación entre individuo y sociedad que permite incluso definir, en palabras de Saint-Just, al patriota: "Un Patriota es aquél que sostiene la república en masa, quienquiera la combata en detalle es un traidor". Pero esta concepción contiene, al menos potencialmente, un elemento altamente represivo, hecho que motivó la crítica de Voltaire a Rousseau, ya que resguardando la libertad de la república puedo llegar a cercenar las libertades de los hombres concretos.

La noción de jerarquía

Si nos remontamos a la tradición política clásica que de alguna manera sirve de inspiración al republicanismo moderno, encontramos que esta concepción se produce en sociedades fuertemente jerarquizadas, ya que los libres se insertan en un contexto de no-libres excluidos. Esto explica en principio por qué, en el caso de la historiografía norteamericana, el republicanismo no resulta necesariamente contradictorio con el sur esclavista. Botana incluso nos recuerda a Achille Murat, príncipe destronado de las Dos Sicilias, para quien "la esencial desigualdad de la esclavitud abrió paso, como en Grecia, al ocio y a la virtud de los ciudadanos" (Botana: 73). Pero si bien la aceptación de la esclavitud no caracteriza en general al republicanismo moderno, la noción de jerarquía implícita en lo anterior no se encuentra ausente en las discursividades tanto de la Revolución Americana como de la Francesa, en las que el principio de igualdad tampoco aparece negado. Como señala Agulhon, la república en sentido estricto no tiene necesariamente una resonancia popular y socializante. En ese sentido, si bien todo ciudadano es por definición virtuoso, a diferencia de lo que va a constituir el republicanismo democrático posterior, esta forma clásica de republicanismo presupone que esa virtud cívica se distribuye de manera desigual en la sociedad, lo que no necesariamente significa negar el principio de igualdad natural, ya que se parte del reconocimiento de una potencialidad igual para adquirir virtud.

Esto significa, como sugiere Rousseau, que se produce un aprendizaje social de ella, por lo que el Estado debe necesariamente promover una meritocracia en términos de patriotismo —equiparable a la aristocracia natural a la que se referían los Padres Fundadores en Estados Unidos—, es decir,

de servicios de entrega personal al todo, ya que, como afirma Rousseau, “los mayores prodigios de la virtud fueron realizados por amor a la patria” (Rousseau, 1985: 23). Se introduce así, sobre el presupuesto de la igualdad, una noción de jerarquía que se distingue en este caso de la diferenciación de clases. En ese contexto, el sentimiento patriótico juega particularmente en Rousseau un rol correctivo, que es posible tan sólo en la medida en que dicho sentimiento –por definición, sinónimo de *virtud ciudadana*– sea la forma en que la ‘voluntad general’ se manifiesta en los ciudadanos. De esta forma se establece una pedagogía social que permitiría incrementar la cantidad de virtud existente en una sociedad. Es decir que, como señalaba Agulhon, la noción de jerarquía está claramente presente en el republicanismo clásico, aun incluso en esta forma que podríamos llamar moderna porque incorpora el principio de igualdad natural.

Cabe entonces distinguir formas diferentes de pensar las jerarquías dentro de lo que genéricamente podemos llamar el republicanismo. En ese sentido, se puede establecer una distinción entre a) quienes defienden una jerarquía natural, con lo que la concepción se adscribiría a formas más antiguas de pensar la política que reconocen la exclusión de la *polis* de quienes, como los esclavos, han nacido para obedecer (en esta forma de republicanismo la condición social todavía determinaría la condición política); y b) quienes aceptando un principio general de igualdad del género humano, reconocen sin embargo capacidades intelectuales y morales distintas que, como es el caso de Rousseau, las adscribe también en tanto tales al orden natural (en este caso la condición social no estaría determinando la condición política general). Particularmente en este último caso, adscribir este tipo de jerarquía al orden natural supone que en estas sociedades se produce un reconocimiento de una elite natural –es decir, de una aristocracia cuyo contenido se define en función del sentido que se le asigna a la virtud–, llamada a dirigir la comunidad política. Esta es la idea de deferencia que aparece en el caso del tratamiento del republicanismo en Estados Unidos. En este contexto debemos comprender entonces la noción de representación.

El problema de la representación

Tanto la preocupación por la eticidad de las costumbres como el sentido que se le asigna al concepto de libertad presuponen una concepción, como ya indicáramos, que toma la esfera política, es decir, pública, como centro de la vida de todo hombre. En ese sentido, el ciudadano virtuoso se define, siguiendo a Rousseau, como aquél que ha hecho del interés general

su propio interés particular, diluyendo así la esfera de lo privado. Este acento que se pone en el hombre virtuoso se relaciona directamente con la exigencia de un tipo de ciudadano que observe una participación permanente y activa en el espacio público. Tanto en su forma originaria en la Antigüedad clásica, como en la recuperación que hacen los teóricos modernos de la política, la república supone ciudadanos que deciden por sí sin que medie representación. Rousseau es, en ese sentido, quien lo dice de manera más dura quizás al plantear en el *Contrato Social* su crítica a los ingleses. En este contexto se entiende entonces el énfasis que se pone en las dimensiones físicas de la república. No se puede pensar un ciudadano activo, participativo, como originariamente lo define Aristóteles, si no es en una comunidad de dimensiones reducidas. Como señala Botana,

“(e)ntrevista por Montesquieu y Rousseau como la forma de gobierno que mejor se adaptaba a la población escasa y al tamaño reducido, la república podía desenvolverse en un casco urbano o en una comunidad rural; en todo caso, la proximidad física, las relaciones cara a cara entre iguales, la presencia de una comunidad activa que se conoce e informa, que delibera y legisla, eran las condiciones necesarias para perfeccionar la virtud” (Botana: 67).

Ser ciudadano significa en esta concepción ser protagonista de la política y, por consiguiente, saber que, en última instancia, no hay decisiones individuales, ya que la propia decisión siempre afecta al todo. Pero mantener esto en el contexto de la Modernidad presenta ciertas dificultades sobre todo en el terreno de la práctica, ya que la Modernidad –y en esto no difiere en principio el núcleo más importante de la concepción republicana– parte, a diferencia de la Antigüedad, del principio de igualdad natural de los hombres. Esto significa una ampliación de la base política que, a pesar de la crítica rousseauiana, hace necesario pensar alguna forma de representación que resuelva el problema de la autoridad, sin negar por ello la exigencia de participación activa del ciudadano. Esta necesaria adaptación de la teoría a la nueva realidad se resolvió a través de la mediación de la virtud en la construcción del buen gobierno. Este aspecto aparece claramente, aunque en un sentido autoritario, incluso en Robespierre, quien como señala Jaume,

“(a)l referirse muchas veces a Rousseau, Robespierre deja entender que la representación sería tolerable a condición de que *ciertos* hombres ejerzan esta función: ‘puros’ (es la célebre

noción de virtud), y que se parecen al pueblo ('casi identificados con el pueblo') porque, según una tesis constante en él, el pueblo es bueno y virtuoso por naturaleza" (Jaume: 62).

Es decir que la existencia de hombres realmente virtuosos sobre los que recayera la representación aseguraba que ésta no distorsionara la participación del ciudadano. La tradición republicana francesa, apoyándose en Rousseau, ubica así la virtud en el pueblo, un ente abstracto que representa una unidad indisoluble, haciendo del representante, hombre puro, es decir, virtuoso, una simple encarnación de aquél que permite restituir así la unidad inicial. Aquí cabe hacer una digresión que, no por ello, resulta menos relevante para nuestro análisis, ya que marca la relación estrecha que existe entre las diferentes cosmovisiones políticas, por un lado, y el lenguaje y la consiguiente percepción del mundo que se genera a partir del vocabulario que lo compone, por el otro. En este caso concreto nos encontramos con una diferencia muy profunda que distingue los ejemplos estudiados y que está claramente arraigada en este registro. En ese sentido, esa forma totalizadora de ver el pueblo que muestra la concepción de Robespierre es propia de las lenguas europeas continentales, ya que en alemán y en las lenguas latinas, el pueblo (*das Volk, le peuple, il popolo, el pueblo*) es un singular carente de un referente concreto en la realidad. Por el contrario, en inglés (*the people*) supone en sí mismo una pluralidad en la que es imposible dejar de visualizar en su interior las individualidades que lo componen. Esta diferencia lingüística, y por ende de percepción, está en la base misma del concepto de representación, y constituye, en el caso de Estados Unidos, uno de los ingredientes sustanciales que permite dar una solución que podríamos llamar democrática al problema de la representación, ya que al referirse al conjunto pueblo (*people*) se alude al mismo tiempo al conjunto de individuos que lo integran. Tan sólo con este sentido debemos entonces entender en la literatura norteamericana la recuperación del principio rousseauiano según el cual el pueblo es en sí mismo virtuoso.

De todas formas, y no obstante la salvedad hecha, tal como señala Pocock, si bien "las personas, siendo propietarias e independientes, eran por definición virtuosas", "sus representantes estaban constantemente expuestos a las tentaciones del poder y de la corrupción" (Pocock: 519). Es decir que, aunque necesaria, la representación sigue teniendo una connotación negativa. Al estar asociado el republicanismo a la virtud, la representación exige necesariamente para legitimarse algún mecanismo que le permita asegurar la existencia de dicha virtud. Y esto se consigue en el republicanismo norteamericano introduciendo el requisito de la periodicidad de los cargos. Como

indica Pocock, “era necesario que la representación retornara regularmente a los representados, para hacer renovar la virtud (*ridurre ai principii*) por la elección de nuevos representantes si fuera necesario” (*Idem*), ya que la misma experiencia demostraba que una aristocracia hereditaria —como era el caso de Inglaterra— tendía a la corrupción (*Idem*: 515).

El problema de la corrupción

No podríamos comprender plenamente el rol que juega la virtud en la concepción republicana si no analizáramos al mismo tiempo su par oposicional, la corrupción. Esta noción de corrupción de las costumbres se encuentra en el corazón mismo de la concepción republicana, y la confrontación de aquélla con la virtud es, en términos de Pocock, el *momento maquiaveliano* (Pocock: 546/7). Se trata de una preocupación que resulta casi obsesiva en el caso norteamericano, ya que, como bien señala Kerber, el problema que se plantea en el orden político dentro de la concepción republicana es el de encontrar los acuerdos sociales necesarios que aseguren la libertad civil contra la corrupción de las costumbres. Pero así como la noción de virtud puede reconocer una cierta multivocidad, la corrupción, por el contrario, tiene, sobre todo en la tematización que se produce en el caso norteamericano, un sentido unívoco, ya que ella aparece fundamentalmente ligada al mercado —o al comercio, como plantea la tradición norteamericana—, principal factor disolvente de la ciudad republicana, y a su consiguiente lógica dineraria. Esta dialéctica virtud-corrupción, o interés general-intereses particulares, adquiere a su vez en el caso de Estados Unidos una ubicación geográfico-regional precisa cuando además se la refiere a la corrupción británica (Kerber: 15). En ese sentido, y retomando el debate de la Inglaterra del siglo XVIII, muchos historiadores norteamericanos explican la idea de corrupción a partir de la oposición *Court-Country*, por lo que esta misma oposición, en el caso norteamericano, agrega un nuevo sentido al poder leerse la palabra *country* tanto como país o como campo. La corrupción queda así en el estado británico, mientras la virtud se radica en América.

Este papel corruptor del mercado y la consiguiente lógica dineraria que se genera, terminan disociando, como señalaba Rousseau en el *Discurso sobre el origen de las desigualdades de los hombres*, necesidad y deseo. Se genera así la dependencia, degradando con ello la noción de autosuficiencia, lo que se traduce necesariamente en la pérdida de la libertad de la *polis* y, por ende, de los hombres. “La dependencia”, sostenía Jefferson, “engendra la obsecuencia y la venalidad, sofoca la semilla de la virtud y prepara instrumentos adecua-

dos para los designios de la ambición". Si bien planteada en general en términos más modernos, lo que se rompe a partir del desarrollo del mercado es la eticidad del ciudadano, como ya habían explicado Platón y Aristóteles, o la virtud cívica, como se la designa ahora. Esta idea de corrupción aparece así teñida de cierto organicismo, ya que se refiere fundamentalmente al papel corruptor del mercado tal como éste se articula en la sociedad capitalista, es decir, cuando se produce lo que Marx designó en el siglo XIX como la circulación ampliada, o lo que Aristóteles había designado ya con el nombre de *crematística antinatural*. Por eso, como señala Pocock, el republicanismo pensado en estos términos se constituye en una reacción al nuevo tipo de sociedad que se estaba conformando, ya que "el gobierno moderno y eficiente había trasplantado a América el temor a la modernidad misma, de lo cual la amenaza a la virtud por la corrupción era la expresión ideológica contemporánea" (Pocock: 509). Esto explica, por ejemplo, la oposición inicial a Hamilton, quien "veía a América como un imperio comercial más que como una república agraria", por lo que "proclamaba que la corrupción era ineludible" (*Idem*: 543). Esta característica del republicanismo hace que, independientemente a que con posterioridad podamos encontrar un tipo de republicanismo al que podemos llamar incluso liberal, se diferencie inicialmente del liberalismo, ya que este último piensa el Estado y la política a partir de las relaciones capitalistas de producción.

No es casual que aparezca esta oposición a la economía mercantil, ya que, como ya señaláramos, el republicanismo constituye una forma moderna de una tradición clásica. Y bien sabemos que para el pensamiento político tradicional, el mercado —o la *crematística antinatural*— hacía entrar en disolución la comunidad, ya que entraba en contradicción con la forma de organizar la *polis*, basada en la desigualdad natural de los hombres. Se rompían así las jerarquías sociales o, si pensamos este motivo en relación al republicanismo norteamericano, el mercado quebraba la noción de deferencia. Ninguna meritocracia, ninguna aristocracia natural de hombres virtuosos podía permanecer incólume ante la expansión del mercado. Sin embargo, no deja de ser llamativo que esta noción de republicanismo apareciera en los inicios de la Modernidad, es decir, en el momento en que comienzan a generalizarse en la sociedad las relaciones capitalistas de producción. En ese sentido, y complementando la cita anterior de Pocock, creemos que el republicanismo debe ser leído, como señala Gordon Wood, como un intento final por no someterse a la sociedad individualista propia del capitalismo, poniendo el acento en la conformación del bien público, noción que lleva implícito un fuerte componente ético en torno al cual se organiza la comunidad.

Los riesgos de la virtud republicana

Si bien el paso de una circulación simple a una circulación ampliada, para usar los términos de Marx, constituía en cierto sentido un hecho de relativa excepcionalidad en la Antigüedad, dicho traspaso se producía y se difundía a pasos acelerados en el mundo de fines del siglo XVIII. Esto obligaba al republicanismo a pensar alguna respuesta original que permitiera contener el mercado o, por el contrario, a generar un tipo de Estado represivo que lo contuviera apelando a la coacción. No cabe dudas que, al menos en su construcción teórica, la intención del republicanismo —tanto si pensamos en su versión originaria tradicional como en la que construye la modernidad en un intento por resguardar las cualidades de la *polis*— ha sido la de evitar las formas tiránicas. Sin embargo, en su misma enunciación existen componentes potencialmente represivos que, de no contar con alguna otra instancia de contención, pueden llegar a instalarse en la sociedad. Esto es lo que hizo que se conformaran ciertas formas de republicanismo que incluso muchos cuestionan como tales. Tal el caso, por ejemplo, de la I República francesa, particularmente en el período jacobino, con el Comité de Salud Pública, o incluso en el caso de Argentina con Rosas. Blanqui, por ejemplo, llegó a sostener que una república requería un período de transición de dictadura, con lo que de esa manera justificaba como momento necesario el período del Terror en Francia. En ese sentido, lo que debemos tener claro es que el carácter represivo del régimen no invalida por sí mismo su carácter republicano, ya que de alguna manera no es más que la realización del *“obligar a ser libres”* de Rousseau. Y este *“obligar a ser libres”* se justifica en el hecho de anteponer el todo a las partes, articulando así una noción de libertad orgánica.

Este es el riesgo que se corre al absolutizar la virtud y al pensarla en términos totalmente abstractos, tal como Burke criticara en 1790 a los revolucionarios franceses. Por eso el punto fundamental de contención se ubicaría en el contenido que se le atribuye a la virtud cívica, ya que es únicamente desde ella que se podrá poner límites a la determinación impuesta desde el todo. No olvidemos que en el caso de la República del año II se entabla la relación clara entre “Terror” y “Virtud”, en la que ambos extremos se constituían como necesarios. Como decía Robespierre en su informe del 17 pluvioso del año II: “Si el resorte del gobierno popular en la paz es la virtud, el resorte del gobierno popular en la revolución es a la vez la virtud y el terror: la virtud sin la cual el terror es funesto, el terror sin el cual la virtud es impotente”.

Pero ¿a qué se llama concretamente virtud? ¿Existe una única virtud propia del ciudadano, como parece señalar la cita precedente, o como el mismo rosismo plantea al exaltar la unanimidad? O ¿acaso puede reconocer, dentro de un mismo régimen político, una cierta gama de definiciones que se consideren aceptables? Creemos que la comparación entre la república norteamericana y las primera y segunda repúblicas francesas nos da la posibilidad de profundizar nuestro análisis. Mientras, como ya desarrolláramos, hay una gran tolerancia religiosa en el seno de la sociedad civil norteamericana, tolerancia que permite pensar la existencia de fuentes diversas de la virtud pública, sobre todo en el caso de la II República francesa, la virtud parece ser un ente abstracto, único y universal que exige, como dice Botana, que algunos asuman “el deber público como los intérpretes elegidos de la virtud” (Botana: 95). Y ese fue, en última instancia, Robespierre, y también, en el caso argentino, Rosas, “máximo detentador de la virtud republicana” (Myers: 24).

En última instancia lo que está implícito en la noción unívoca de virtud es que el republicanismo requiere de una sociedad relativamente homogénea. Al referirnos a este carácter homogéneo de la sociedad queremos resaltar el hecho que, al menos, no se percibe la sociedad —es decir, no se ve a sí misma—, como atravesada por profundos clivajes diferenciadores y que, por consiguiente, se ha producido una visión del mundo compartida por igual por los distintos sectores de la sociedad. Esto aparece con cierta claridad en el caso de Estados Unidos, al menos durante los primeros años de gobierno independiente, donde parece existir una única cosmovisión del mundo —“Un lenguaje político singular ligaba juntos a los Americanos, una manifestación extraordinaria de unidad aparente cuando se oponía a la experiencia continental y británica de la edad de la revolución” (Willentz:61), nos dice Wilentz— en cuyo interior se articulan diferencias que nunca constituyen una *Realrepugnanz* en sentido kantiano. A esto apunta también Appleby al señalar que los componentes propios de la concepción republicana eran reconocidos también como propios por los sectores más populares de la sociedad.

“No obstante que se ha reconstruido el republicanismo clásico hasta los hombres políticamente más poderosos y sofisticados del siglo XVIII, se nos dice que su énfasis en los líderes virtuosos y la subordinación del interés propio reflejaban también la mentalidad popular” (Appleby: 289-90).

La percepción de las clases sociales y sectores económicos como clivajes en sí mismos conflictivos se irá produciendo paulatinamente recién durante el siglo XIX a partir de la complejización de las relaciones de mercado, como

da a entender por ejemplo Wilentz. Es aquí, a nuestro juicio, donde radica una de las diferencias fundamentales que puede definir el carácter represivo o no de un determinado régimen. Mientras en el caso de Estados Unidos, tal como señaláramos en el párrafo anterior, esa homogeneidad, tal como ya la hemos definido, es preexistente y es aceptada incluso desde el poder, en el caso de Francia con Robespierre o de la Argentina con los Proscriptos –para decirlo simplemente– se busca producir la homogeneización desde el Estado. Y el elemento homogeneizador es la virtud definida e impuesta desde aquél. En este contexto, se hace necesario así expulsar o eliminar aquello que es disonante. Como podemos apreciar, el poder, en uno y en otro caso, circula en direcciones diferentes, al mismo tiempo que se articulan las nociones de igualdad y desigualdad de manera también distinta. En el segundo caso mencionado, se pretende llegar a una igualdad de resultado, por lo que la única manera de justificar el poder negando al mismo tiempo su condición política es apelar a la ética. De esta forma, la virtud no sirve más que para velar las relaciones de fuerza. Este es el riesgo mayor que conlleva el republicanismo si no se nutre paralelamente de una visión liberal que resguarde al individuo frente al Estado.

Lo agrario como elemento regenerador

La posibilidad de dar una respuesta diferente, no represiva, a la necesidad de frenar la corrupción que se origina en la economía mercantil va a aparecer estrechamente ligada a la reivindicación de lo agrario que, si bien no es exclusiva de Estados Unidos, es aquí donde adquiere un sentido diferente, debido a la percepción que se genera del espacio físico. Como ya señaláramos, la propiedad agraria –es decir, el contacto con la naturaleza–, favorece el surgimiento y desarrollo de la virtud pública. Como explica Appleby, “sólo los hombres seguros en la propiedad de la tierra eran libres para practicar la virtud cívica” (Appleby: 285). Lo agrario siempre representaba así el elemento positivo a partir del cual se fomentaba la virtud. “La virtud republicana (...) sólo era posible en una sociedad de iguales, frugal e industriosa, constituida por propietarios agrícolas” (Botana: 70). Incluso, para los partidarios del *estado libre* en Inglaterra, toda expansión imperialista –es decir, toda expansión del comercio– conducía necesariamente a la corrupción, por lo que la república sólo podía incrementar la virtud desarrollándose hacia adentro. En cierto sentido, se trataría de una especie de retorno a lo natural como forma de reencontrar las mejores cualidades del hombre. Un elemento constitutivo de la concepción repu-

blicana es así la existencia de una economía fundamentalmente agraria que se contrapone a una economía que se basa preponderantemente en el comercio, es decir, en el intercambio. Esta reivindicación de lo agrario aparece claramente presente en prácticamente todas las formas de republicanismo, sobre todo aquéllas que no han estado expuestas a otro tipo de influencias ideológicas. La propiedad de la tierra se constituye así en el elemento natural que oficia como regenerador ante las posibles formas de corrupción. En este contexto se ubica, por ejemplo, el republicanismo agrario o pastoril desarrollado por Shalhope, quien da cuenta de la situación del Sur esclavista en Estados Unidos.

Sin embargo, la progresiva extensión de las relaciones capitalistas de producción hizo que algunos republicanos, como Franklin, por ejemplo, intentaran integrar la función del comercio (Kerber: 491). Y es aquí donde el caso norteamericano muestra su total originalidad. En ese sentido, y a diferencia del caso europeo, la existencia de un vasto territorio todavía virgen que se podía incorporar, permite suponer en teoría la posibilidad de incrementar la virtud cívica requerida para la conformación de la república. Por eso Pocock se refiere a la frontera como el “alma de la república” (Pocock: 534), ya que es la que permite la resolución de la puja entre comercio y virtud. En realidad creemos que, sobre todo en los grandes países de América, es muy importante analizar la forma en que se percibía el territorio, ya que el tema de la extensión —sea como inabarcable, sea como posibilidad de expansión— condiciona por un lado la forma de percibir el mundo circundante y, por el otro, constituye un elemento diferenciador sustancial a la hora de comparar incluso el mismo tipo de concepción en Europa y en América. Si algo tenía de original y novedoso el continente americano era su extensión, y esta característica permitía pensar, como sostiene Pocock, en la existencia de un fuerte potencial para la gestación de la virtud. “Una provisión infinita de tierras, lista para la ocupación (...), significó un suministro infinito de virtud (...); la válvula de seguridad estaba abierta, y todas las presiones que apuntaban a la dependencia y a la corrupción se corregirían” (Pocock: 535).

De esta forma, se podía contener la noción de corrupción atribuida a la lógica de mercado llevada a su máxima expresión, al mismo tiempo que no se negaba al comercio al instrumentarse la incorporación económica y política de los nuevos territorios. Con un dejo romántico, la geografía establecía la posibilidad de “reconciliar la virtud política con el interés económico” (Botana: 93). Por eso, si el contacto con lo agrario le permitía al hombre desarrollar la virtud, América superaba en todo a Europa, donde la virtud ya tenía un carácter limitado.

“El punto de partida y las tradiciones que luego se fueron formando confirmaron en los observadores extranjeros la misma impresión que se hacía carne, casi como credo nacional, entre los ciudadanos nativos: el nuevo mundo era el santuario natural de la libertad y de la virtud” (Botana: 69).

Tocqueville se encargaría de difundir esa imagen con su estudio sobre el sistema político norteamericano y lo confirmaría posteriormente con su análisis del Antiguo Régimen francés. También Sarmiento se daría cuenta, en su visita a los Estados Unidos, que ese era el modelo a seguir y no el europeo, del que la desilusión sufrida le decía que ya no podía dar más de sí. Sin embargo, una vez que se había incorporado todo el territorio, desaparece la posibilidad de incrementar la virtud, instancia a partir de la cual se había permitido el desarrollo del comercio.

“Cuando se alcanza ese punto [en el que se termina la tierra a incorporar, por lo que se acaba la virtud], se debe reanudar el proceso de corrupción; los hombres se convertirán en dependientes unos de otros en una economía del mercado y dependientes del gobierno en las grandes ciudades” (Pocock: 541).

La originalidad americana cerraba así un ciclo, dejando como secuela un lugar distinto para la virtud. Seguir pensando una república agraria no solamente chocaba con la nueva realidad que se había impuesto, ya que la expansión territorial supuso también la expansión del comercio, sino que, además, significaba clausurar la teoría y la percepción del mundo que de ella derivaba como dinamizadoras de la sociedad. La expansión del comercio puso al intercambio como principal motor del progreso, por lo que la virtud, que originariamente negaba el egoísmo propio del individuo moderno, se termina reconociendo en el interés particular que, de manera indirecta, contribuiría al desarrollo de lo público. Ese momento es el que define la incorporación de la tradición liberal. “Cuando los estudiosos reconocen en el interés propio una noción igualmente conceptual como la de virtud cívica del republicanismo clásico,” señala Appleby, “podemos estar seguros que se han absorbido las nuevas percepciones sobre la construcción social de la realidad” (Appleby: 289).

A modo de conclusión

A lo largo del trabajo hemos visto cómo el republicanismo, en su intento por reconstituir la *polis* antigua, había entablado una estrecha relación entre pequeña propiedad agraria, mercado limitado y virtud. En ese contexto, la noción de virtud cívica se constituyó en el eje articulador de la sociedad y de la política. Sin embargo, como hemos visto, esta noción de virtud ha adquirido significados distintos y se ha implementado de manera también diferente. En función de ello, la existencia de formas de exclusión social, por ejemplo, o incluso, de instancias represivas que lleven a homogeneizar por la fuerza el espacio público, no invalidan por sí mismas la noción de republicanismo. Pero, como indicáramos, no deja de expresar una tradición antigua cuyos requisitos de viabilidad entran en contradicción con las estructuras sociales específicamente modernas. Por eso incluso, como Wilentz y Appleby señalan desde diferentes análisis, ya el mismo siglo XIX significó una transformación muy profunda de las condiciones materiales que favorecían el desarrollo e implementación de la concepción republicana. Esto lleva a la necesidad de adaptación a las nuevas circunstancias.

En realidad, el mismo republicanismo en sus inicios, y aún incluso como recuperación de una tradición antigua, supuso también una adaptación. En ese sentido, hemos analizado, por ejemplo, cómo se inserta la noción de representación, tratando de acomodarla al requisito de la participación directa del ciudadano. Otra forma de adaptación lo constituye también el rol que juega la extensión geográfica, en el caso específico del republicanismo norteamericano, para conciliar la concepción republicana, fundamentalmente agraria, con la expansión del comercio. Y es aquí donde se inserta quizás el cambio más importante en la concepción republicana, ya que afecta directamente a uno de los elementos nodales que conforman la concepción. En ese sentido, el desarrollo del capitalismo y la consiguiente inserción de las distintas regiones en el mercado mundial fueron llevando a que la reivindicación de lo agrario como fundamento de la virtud perdiera todo sentido. Pero con ello también perdió sentido la noción de mercado como principal fuente de corrupción. Sin embargo, si hay algo que se mantiene con fuerza en el discurso republicano es la permanente alusión a cierta 'virtud cívica', más allá de que su contenido nunca alcanza a definirse con precisión. Esto significa que el republicanismo, al perder las bases materiales sobre las cuales se sustentaba, tuvo que producir necesariamente un corrimiento tanto en la ubicación de la virtud como en la localización de la corrupción.

Pero el resultado de esta modificación en el núcleo de la teoría no implica solamente que el mercado en su lógica capitalista tuviera a partir de entonces una valoración positiva. Por el contrario, cuando la virtud se localiza en el interés egoísta, como ocurre claramente en el caso norteamericano, se nos presenta una de las mayores dificultades, ya que su resolución en el terreno de la práctica puede incluso terminar por negar el republicanismo. Si el ciudadano republicano se caracteriza por su entrega al todo, si la virtud cívica que lo caracteriza supone privilegiar el interés general en detrimento de los intereses particulares, asimilar la virtud al interés egoísta produce una gran contradicción. ¿Cómo puede entonces contribuir la virtud a conformar el interés general? O, dicho en otros términos, ¿cómo se resuelven el conflicto que se produce entre un mercado, que tendencialmente lleva a la atomización de la sociedad al exacerbar el interés particular, con el interés general de un todo que se ve cuestionado por aquél?

Más allá de las soluciones concretas que puedan encontrarse, lo que subsiste sin respuesta, desde un punto de vista teórico, al plantearnos estos interrogantes es la misma problemática a la que intentaba dar respuesta Rousseau al enunciar la dicotomía *bourgeois-citoyen*. El republicanismo, en ese sentido, se instituyó en principio como una forma de solucionar este dualismo propio del hombre moderno que lleva a instituir incluso como contradictorios el plano social y el plano político. Pero para solucionar esta dicotomía Rousseau necesitaba negar la condición de *bourgeois*, para lo que apelaba a una virtud cívica que se colocaba por encima de todo interés particular, estableciendo incluso en torno a ella una jerarquía natural. Definidos así los criterios a partir de los cuales se hacían las opciones, el desarrollo del mercado quedaba acotado por una ética que regulaba el ciudadano. Pero desaparecidas las condiciones materiales que permitían conciliar el momento político en la figura de un ciudadano virtuoso que se nutría en su relación con la tierra, la noción de virtud no parece encontrar un basamento fuerte en el cual apoyarse. Por eso, la cuestión quizás más importante a resolver sea la de encontrar una definición precisa de esa virtud cívica para poder reconocerla en la sociedad, y para poder identificar al ciudadano con ella, teniendo en cuenta los riesgos que conlleva el absolutizar en el Estado la virtud. Tan sólo esto permitiría reconstituir un momento de unidad que la lógica de mercado tiende en sí misma a fragmentar.

Bibliografía

- Agulhon, Maurice, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Flammarion, París, 1995.
- Appleby, Joyce, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.
- Aristóteles, *La política*, Espasa-Calpe, Madrid, 1974.
- Botana, Natalio R., *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1997.
- Burke, Edmund, "Reflexiones sobre la Revolución Francesa", en *Textos políticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Forment, Carlos, "La sociedad civil en el Perú del siglo XIX: ¿democrática o disciplinaria?", en Sábato, Hilda (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, Fideicomiso de Historia de las Américas de El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, México (en prensa).
- Gargarella, R., *El republicanismo y la filosofía política contemporánea*, Ponencia presentada en las Primeras Jornadas de Teoría y Filosofía Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 21 y 22 de agosto de 1998.
- Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995.
- Halperín Donghi, Tulio, *Una nación para el desierto argentino*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, 2 vol., Sarpe, Madrid, 1983.
- Huard, Raymond, "L'exceptionnalité française: le XIXe. Siècle", en Nicolet, Claude, Vovelle, Michel, Huard, Raymond y Roger Martelli, *La passion de la république. Un itinéraire français*, Éditions sociales, París, 1992.
- Jaume, Lucien, "Les Jacobins et l'opinion publique", en Berstein, Serge et Rudelle, Odile, Sous la direction de, *Le modèle républicain*, Presses Universitaires de France, París, 1992.
- Kerber, Linda K., "The Republican Ideology of the Revolutionary Generation", en Appelby, Joyce (ed.), *American Quarterly*, N° 37, 1985 (número especial).
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. De su verdadero origen, de su extensión y de su objeto*, Claridad, Buenos Aires, s/f.
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
- , *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Alian-

za, Madrid, 1996.

Mc Evoy, Carmen, *La Utopía Republicana. Ideales y Realidades en la Formación de la Cultura Política Peruana (1871-1919)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 1997.

_____, "La experiencia republicana: política peruana, 1871-1878", en Sábato, Hilda (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, Fideicomiso de Historia de las Américas de El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, México (en prensa).

Montesquieu, C., *Del Espíritu de las Leyes*, 2 vol., Orbis-Hyspamérica, Buenos Aires, 1984.

Murilo de Carvalho, José, *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*, Editora Schwarcz Ltda., San Pablo, 1987.

_____, *La formación de las almas. El imaginario de la República en el Brasil*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 1997.

Myers, Jorge, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 1995.

_____, *Languages of Politics: A Study of Republican Discourse in Argentina from 1820 to 1852*, A dissertation submitted to the Department of History and the Committee of Graduate Studies of Stanford University in partial fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Stanford, Enero, 1997.

Nicolet, Claude, "Citoyenneté française et citoyenneté romaine. Essai de mise en perspective", en Berstein, Serge et Rudelle, Odile, Sous la direction de, *Le modèle républicain*, Presses Universitaires de France, París, 1992.

_____, "Les 'trois sources' de la doctrine républicaine en France", en Nicolet, Claude, Vovelle, Michel, Huard, Raymond y Roger Martelli, *La passion de la république. Un itinéraire français*, Éditions sociales, París, 1992.

Nord, Philip, *The Republican Moment. Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1995.

Peralta Ruiz, Víctor, "El mito del ciudadano armado. La 'Semana Magna' y las elecciones de 1844 en Lima", en Sábato, Hilda (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, Fideicomiso de Historia de las Américas de El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, México (en prensa).

Pilbeam, Pamela M., *Republicanism in Nineteenth-Century France, 1814-1871*, St. Martin's Press, New York, 1993.

Platón, *La República*, Eudeba, Buenos Aires, 1984.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Chichester, West Sussex, 1975.

- Rodgers, Daniel T., "Republicanism: the Career of a Concept", en *The Journal of American History*, Vol. 79, N° 1, Junio 1992.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres; El contrato social*, Orbis S.A. / Hypspamérica, Buenos Aires, 1984.
- , *Discurso sobre la economía política*, Tecnos, Madrid, 1985.
- , *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Tecnos, Madrid, 1988.
- Sábato, Hilda, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*, Sudamericana, Buenos Aires, 1998.
- Skinner, Quentin, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Vovelle, Michel, "La première république", en Nicolet, Claude, Vovelle, Michel, Huard, Raymond y Roger Martelli, *La passion de la république. Un itinéraire français*, Éditions sociales, París, 1992.
- Wilentz, Sean, *Chants Democratic. New York City & the Rise of the American Working Class, 1788-1850*, Oxford University Press, New York, 1986.

Resumen

Si en algo se distinguen republicanism y liberalismo es en la importancia que el primero asigna al concepto de virtud. Es a partir de la virtud que se determinan las funciones del Estado y se define el ciudadano. Y es a partir de ella que se delimitan las nociones de libertad o de jerarquía que terminan de dar forma a la concepción republicana. Pensada como lo opuesto a la corrupción atribuida fundamentalmente al mercado, los republicanos modernos recuperaron a través de ella una tradición

clásica readaptándola a las nuevas condiciones políticas. Pero por ello mismo la noción de virtud adquirió significados distintos a partir de los cuales se articularon regímenes diferentes, algunos incluso altamente represivos. Es por ello que analizar las formas diferentes de significar no sólo nos permitiría comprender las distintas formas de republicanismos, sino también los riesgos que en los regímenes modernos conlleva toda absolutización de la virtud.

Palabras clave

virtud - corrupción - jerarquía - libertad - agrarismo