

Dossier "Respuestas de los sistemas democráticos a la geoestrategia internacional"

Sobre la virtud y la ejemplaridad de los gobernantes (para tiempos de «guerra en todo el mundo»)

On the virtue and exemplarity of rulers (for times of "war everywhere in the word")

Recibido: 23 de julio de 2024
Aceptado: 11 de marzo de 2025
DOI: [10.22517/25392662.25663](https://doi.org/10.22517/25392662.25663)
pp. 147-167

 **Juana-María González-Moreno***
juanamaria.gonzalez@uca.es

Licencia Creative Commons
Atribución/Reconocimiento-
NoComercial-SinDerivados 4.0
Internacional — CC BY-NC-ND 4.0.



* Profesora Ayudante Doctora en el área de Filosofía del Derecho del Departamento de Derecho Público de la Universidad de Cádiz; Miembro del Grupo de Investigación SEJ-708 Cátedra Bolonia-Baelo Claudia de Estudios Histórico-Jurídicos de la Universidad de Cádiz; Miembro del Grupo de Investigación "Optimización y teoría difusa aplicada - OTEDA", de la Universidad Nacional de Trujillo, Perú; Doctora en Derecho por la Universitat Autònoma de Barcelona.



Resumen

El objetivo de este trabajo es determinar las potencialidades del discurso sobre la ejemplaridad y la virtud en la construcción de sociedades democráticas en las que reine la paz. Tomando como marco teórico los clásicos del pensamiento político que enfatizaron el cultivo de la virtud en política y la proyección hacia el bien común. Nuestro análisis pone de manifiesto una serie de dicotomías que han articulado el pensamiento político moderno y que aún persiste. Estas dicotomías constituyen obstáculos a la exigencia de ejemplaridad y virtud a los gobernantes, cuando dicha exigencia debería verse, al menos, como factor complementario del buen gobierno.

Palabras clave: ejemplaridad, virtud, ética, política, paz

Introducción

La proliferación de reglas deontológicas dirigidas a los actores de la vida política en la última década constituye una muestra del incremento de las exigencias de la ejemplaridad en la política en las sociedades occidentales¹. La realidad social, sobre todo los numerosos escándalos de corrupción política, habría propulsado un retorno con fuerza de la ejemplaridad e incluso de la virtud (dos nociones que suelen presentarse juntas), y la doctrina se reflejó en esta demanda. Un retorno que corre casi parejo a la invocación a la ética que ya se manifestaba a finales del siglo pasado, como «la tabla salvadora que podría devolver a la política a buen puerto y redimirla de corrupciones, escándalos y tropelías»².

El «giro aretaico» en el pensamiento político y filosófico, en general, giro del que se tienen evidencias en distintos ámbitos del conocimiento³ y al que tampoco faltan opositores,

1 Se refieren a ello Céline Bargues et al. «Avant- propos», *Jus Politicum, Revue de droit politique, L'Exemplarité des gouvernants*, 28 (2022): 5-8, 5). Los autores afirman que el fenómeno no es exclusivo de Francia.

2 Victoria Camps, «El giro ético de la política», *Universitas Philosophica*, 27 (1996): 11-22, 13. La autora está pensando fundamentalmente en la política nacional española.

3 Así, en *Filosofía del Derecho*, véase, por ejemplo, Guillermo Lariguet, «Una introducción general al giro aretaico en la Filosofía del Derecho contemporánea y su vínculo con los dilemas morales», en *Problemas de Filosofía del Derecho. Nuevas perspectivas*, coord. por René González de la Vega y Guillermo Lariguet (Bogotá: Editorial Temis S. A., 2013), 197-209; y en *bioética*, también a título de ejemplo, Alejandro Díaz, «La ética de la virtud y la bioética», *Revista Colombiana de Bioética*, 4, 1 (2009): 93-128.

Abstract

This paper aims to analyze the potential of the discourse on exemplarity and virtue in the construction of democratic societies founded on peace. Using as a theoretical framework the classics of political thought emphasized the importance of virtue in the public sphere and its orientation toward the common good. Our study highlights a series of dichotomies that have shaped modern political thought and persist today. These dichotomies pose obstacles to the demand for exemplarity and virtue in rulers, when such a demand should at least be considered a complementary element of good governance.

Keywords: exemplarity, virtue, ethics, politics, peace.

estaría representado por la «ética de la virtud». Este *nomen* designa una corriente heterogénea⁴ cuyo ascendiente privilegiado sería Aristóteles, y que habría surgido como contrapunto a la filosofía moral utilitarista y a la filosofía kantiana, para poner el acento no en las reglas que imponen un determinado comportamiento para que sea moral, sino en el comportamiento de la persona como ilustración de su moralidad (o moral observada, puesta en práctica). Más que las reglas o principios que debemos seguir para obrar bien, como es la preocupación principal de las éticas utilitarista y kantiana, interesan las personas mismas, los rasgos de carácter que deberíamos desarrollar para ser moralmente buenos. Para ello, la ética o éticas de la virtud proponen examinar la vida moral de la persona, su actuación tanto dentro como fuera del contexto inmediato de su elección y, especialmente, la motivación, la intención, la emoción y el deseo, elementos no tenidos en cuenta por las anteriores filosofías a la hora de la evaluación de la acción moral⁵.

En resumen, la virtud se considera superior al deber, a la regla ética. Importa el carácter del agente moral, sus prácticas, de las que se desprende —y se aprende— lo que es lo bueno, lo que es lo justo. De ello se seguiría que el comportamiento del agente sería digno de imitar, por ser ejemplar, o, lo que es lo mismo, la acción virtuosa del sujeto ante determinadas circunstancias es la pauta de la que extraer normas por inducción (ejemplaridad). Y el ejemplo es considerado superior al precepto, a la regla, a efectos de moralizar a la sociedad.

Pues, «ejemplaridad» es la «cualidad de ejemplar», según el Diccionario de la Lengua Española, y «ejemplar» un adjetivo que en su primera acepción significa «que sirve de ejemplo»⁶. Pero, aunque no lo dice expresamente el diccionario, estos términos llevan usualmente adherida una valoración moral: el ejemplo es ejemplo porque es bueno, porque es un buen ejemplo, fundamentalmente desde el punto de vista moral. El ejemplo es así una descripción de lo que debería ser, un modelo, un ideal moral a imitar o alcanzar. Y este es el sentido de la reivindicación de la necesidad de la ejemplaridad (pública, sobre todo) o de ejemplos que se hace en nuestros días⁷, plasmada incluso en leyes. Así, la Ley 19/2013, de 9 de diciembre, de transparencia, acceso a la información pública y buen gobierno (BOE núm. 295, de 10 de diciembre de 2013) hace referencia a que los responsables públicos, «precisamente por las funciones que realizan, deben ser un modelo de ejemplaridad en su conducta» (Preámbulo, II, último párrafo), utilizando, como vemos, el término «ejemplaridad».

Ahora bien, el incremento de las exigencias de ejemplaridad y virtud en política evidencian que estos valores han sido excluidos, no solo en la práctica, sino también a nivel teórico. El constitucionalismo actual, al adoptar una postura de inhibición estatal respecto

4 Prueba de ello es que se inscriben en esta ética tanto autores que pertenecen a la corriente comunitarista, como Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 1987), como autores que pertenecen al republicanismo, como Michael J. Sandel, *Justicia, ¿Hacemos lo que debemos?* (Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial S.A.U., 2011).

5 Marta Nussbaum, «La ética de la virtud, ¿una categoría equívoca?», *Areté*, xi/1-2 (1999): 576-613, 578- 582.

6 Real Academia Española: Diccionario de la lengua española, 23.ª edición., [versión 23.8 en línea], <https://dle.rae.es> [acceso el 28 de febrero de 2025].

7 Gomá Lanzón ha abordado este tema en profundidad y es más preciso al distinguir entre «ejemplaridad» y «ejemplo», así, la «ejemplaridad» es una calidad de ejemplo y siempre sería positiva, en tanto que el «ejemplo» puede ser bueno o malo. Véase: Javier Gomá Lanzón, «El ejemplo como categoría política», *Historias* n.o 61 (2005): 22-26; *Imitación y experiencia* (Madrid: Taurus, 2015).

a las distintas formas de vida buena, muestra cierto recelo hacia la virtud. Sin embargo, no pensaban así los antiguos y los medievales, quienes consideraban la virtud personal de los gobernantes como una condición de posibilidad del buen gobierno, lo que corroboraba, ciertamente, la existencia de lo contrario, pero igualmente la importancia que se otorgaba a la virtud y ejemplaridad de los gobernantes y de la que se seguía la de la república o el Estado.

Dentro de esos parámetros desde los que se exaltaba la virtud y la ejemplaridad, merecen destacarse el vínculo entre la ejemplaridad, la virtud y la paz. El cultivo de las virtudes en los gobernantes era visto como un medio para asegurar el buen gobierno y también o, sobre todo, para garantizar la paz. Un aspecto no suficientemente enfatizado y particularmente necesario en los tiempos en que vivimos, de «guerra en todo el mundo», como los calificaba ya en 2001 el director del Comité Internacional de la Cruz Roja, Jean- Daniel Tauxe⁸, tiempos en los que el Derecho —o el Estado de Derecho—, contrariamente a lo que creía Kant, por sí solo no es garantía de paz⁹.

El objetivo de este trabajo es determinar las potencialidades del discurso sobre la ejemplaridad y la virtud, para la construcción de sociedades democráticas en las que reine la paz. Lo que hace preciso delimitar el discurso de la ejemplaridad y, sobre todo, visibilizar los obstáculos a su aplicación práctica en la vida pública. Se trata, más que de exponer puntos fuertes y puntos débiles, de visualizar algunos de los presupuestos sobre los que están erigidas las críticas a la aplicación de la ejemplaridad y la virtud en política, y las resistencias a las mismas (contracríticas).

Para ello, la metodología que hemos seguido ha sido, en primer lugar, revisar el pensamiento político clásico, los principales teóricos que han abordado la virtud en la política, con especial atención a los «espejos de príncipes». En segundo lugar, se ha examinado el discurso de la ejemplaridad en la actualidad, para lo cual hemos acotado el objeto de estudio al monográfico que, recientemente, en 2022, la revista *Jus Politicum, Revue de droit politique*, referente en el campo, ha dedicado a la ejemplaridad de los gobernantes. Este análisis, aun limitado en cuanto al objeto, nos ha permitido extraer una panorámica bastante completa de la problemática de la ejemplaridad y la virtud en política en la actualidad.

En lo que sigue exponemos los resultados a que nos ha llevado la aplicación de esta doble ruta metodológica. Tras el repaso de algunos aspectos del pensamiento político antiguo y moderno en su abordaje de las virtudes pasamos al pensamiento moderno, a las oposiciones o dicotomías que han articulado —y lo siguen haciendo— el pensamiento político desde la Modernidad (virtud cívica o civil versus virtud pública o bien común; derecho versus virtud, buenos gobernantes versus buen gobierno, como veremos), y que se han traducido en la ex-

8 Exactamente, sus palabras fueron: «No tenemos ninguna guerra mundial, pero guerra en todo el mundo» (cit. por Heleno Saña, *Antropomanía. En defensa de lo humano*, Córdoba: Editorial Almuzara, 2006, 177).

9 El Estado (democrático) de derecho no se basta para garantizar la paz. El derecho (y, particularmente, el derecho internacional) no se cumple ni los gobernantes temen al derecho. Léase, a propósito de conflictos bélicos recientes como es el de Gaza: «Israel desobedece la sentencia de la Corte Internacional de Justicia que ordena evitar genocidio al no permitir la llegada a Gaza de ayuda humanitaria adecuada», Amnistía Internacional, acceso el 19 de julio de 2024, <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2024/02/israel-defying-icj-ruling-to-prevent-genocide-by-failing-to-allow-adequate-humanitarian-aid-to-reach-gaza/>.

clusión de la virtud y de la ejemplaridad en el ámbito político.

Práctica de virtudes, ejemplaridad, bien común, paz

La atención a las virtudes es antigua, no solo en relación con la política, sino en relación con la vida del ser humano en general. En la teleología moral aristotélica, el ser humano, que va en busca de su bien o de aquello que puede hacerle feliz, tendrá que aprender a vivir de acuerdo con la virtud. Y la virtud se adquiere a fuerza de practicarla. Los hombres se hacen justos practicando la justicia. Pues «Respecto de las virtudes —dice Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, escrita en el siglo IV a. C.—, el saber es punto de poca importancia, y si se quiere, de ninguna»¹⁰. Las virtudes éticas en Aristóteles son hábitos, maneras de ser, una práctica que modula el carácter. Entre ellas cita, el valor, la liberalidad, la magnanimidad, la indignación. Junto a las virtudes éticas están las dianoéticas o intelectuales, que son dos: la sabiduría, entendida como la actividad contemplativa, y la prudencia, esta última considerada la regla que guía la conducta y conforma las actitudes a fin de que no se desvíen en ningún caso de la justa medida.

También, según Aristóteles, y puesto que los razonamientos no bastan para hacernos buenos, se necesita la educación y buenas leyes, porque la mayor parte de los hombres obedecen más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad. Se necesita del legislador o del político. Así, expresa que:

...las virtudes no existen en nosotros por la sola acción de la naturaleza, ni tampoco contra las leyes de la misma; sino que la naturaleza nos ha hecho susceptibles de ellas, y el hábito es el que las desenvuelve y las perfecciona en nosotros [...]. Lo que pasa en el gobierno de los Estados lo prueba bien: los legisladores solo hacen virtuosos a los ciudadanos habituándolos a serlo. Tal es ciertamente el deseo fijo de todo legislador. Los que no desempeñan como deben esta tarea, faltan al objeto que se proponen; y esta es precisamente la diferencia que separa un gobierno bueno de uno malo¹¹.

De ahí que Victoria Camps considere que la ética aristotélica lleva a la política: el conocimiento de las leyes y las constituciones será una ayuda para aprender a gobernar, pero no servirá de mucho si no se poseen de antemano los hábitos necesarios para formarse un buen juicio. La ética lleva directamente a la política y debe realizarse en ella¹².

La educación de los gobernantes fue igualmente una preocupación de los pensadores medievales. Los consejos (o espejos) de príncipes son un género de esta época. Eran textos

10 Aristóteles, *Obras inmortales, Ética a Nicómaco* (Ediciones Plutón, 2021), 325.

11 Aristóteles, *Obras inmortales...*, 319, 320.

12 Victoria Camps, *Breve historia de la ética* (Barcelona: RBA Libros S.A., 2013), 75-78.

cuya finalidad era instruir a quienes ejercían el poder, o a quienes estaban llamados a ejercerlo, para lo cual se utilizaban *exempla* cercanos que exaltaban las virtudes de gobernantes que habían existido. No obstante, al igual que las obras de carácter aleccionador tendrían sus antecedentes en la antigüedad, como la *Ciropedia*, de Jenofonte, escrita entre los años 380 y 365 a. C.

Según escribe Jean Touchard, la literatura de edificación de los poderosos, que no sería privativa de Occidente, está en el origen de los tratados políticos que se multiplican en el apogeo de la Edad Media. Entre ellos, se puede mencionar *Formula honestae vitae*, de Martín de Braga, el Libro VII *De honestate et negotii principum* de los *Excerpta canonum*, de Isidoro de Sevilla, o el *Polycraticus*, de Juan de Salisbury. Todas estas obras que tienen todas ellas las mismas intenciones¹³.

Touchard explica que los «espejos de príncipes», en que se contenían las constantes exhortaciones de los clérigos al rey y a los príncipes, eran la contrapartida de la justificación dada por los clérigos al poder monárquico, en el sentido de que había que obedecerle al rey una vez elegido y consagrado. Pero no solo clérigos escribieron obras edificantes para los gobernantes. El fin aleccionador a los gobernantes está en obras de otros pensadores relevantes que este autor no menciona. Puede citarse el *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, de Tomás de Aquino, escrito hacia 1266; la obra *Monarquía*, de Dante, escrita hacia 1313; *El príncipe*, de Maquiavelo, de 1532, y tres obras de Christina de Pizán, autora temporalmente anterior a Maquiavelo que vivió entre los siglos XIV y XV y que no suele ser mencionada cuando se aborda el tema: le *Livre des faits et bonnes meurs du sage roy Charles V*, le *Livre du Corps de policie* et le *Livre de la paix*, que cabría inscribir en la categoría de los «espejos de príncipes»¹⁴. E incluso cabría añadir a esta lista, a nuestro juicio, el opúsculo de Kant titulado *La paz perpetua*, de 1795, si leemos la «cláusula salvatoria» con que comienza, que recuerda a los párrafos con que se inician también el opúsculo mencionado de Tomás de Aquino y *El príncipe*, de Maquiavelo, y si tenemos en cuenta, además, todo el análisis que hace Kant acerca de los tipos del «moralista político» y el «político moral».

Los pensadores (sean o no clérigos) enfatizan las virtudes de los gobernantes, aunque presenten distintos catálogos de virtudes e incluso diferentes conceptos de virtud, como dice MacIntyre¹⁵, lo que, por otra parte, no debería ser objetable si pensamos que en las «éticas de la virtud» no interesa el conocimiento, sino la práctica de la virtud. En todo caso, recogen las virtudes comunes, las cardinales, principio de todas las demás: fortaleza, justicia, prudencia y templanza¹⁶. En los teóricos medievales, el carácter del gobernante y sus virtudes van de la

13 Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas* (Madrid: Tecnos, 2006), 141.

14 Valérie Toureille, «Christine de Pizan et Le Livre du Corps de policie», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* (2021): 1-11, hal-03530192.

15 Según este autor, de las teorías éticas que hemos heredado conservamos fragmentos: unos cuantos conceptos, ideales, argumentos, críticas, pero todos ellos desprovistos del sentido que tuvieron en su contexto original. Lo que se nota en las definiciones de virtud, desde Platón hasta hoy, con características inconmensurables entre sí (cit. por Victoria Camps, *Breve historia de la ética...*, 375).

16 La principal crítica dirigida a las éticas de la virtud es su relativismo: las virtudes a cultivar políticamente dependen de lo que cada sociedad estime como tal, pero el énfasis en la virtud de los gobernantes no va en relación con virtudes que no se pudieran determinar.

mano con algo más objetivo: se privilegia la virtud, el ejercicio de juicio en relación con procurar el bien común.

Cabe citar en este sentido las referencias que hace Christina de Pizán al «cuerpo político» en el que cada uno ocupa su lugar — recogiendo aquí la metáfora del cuerpo político como cuerpo vivo que se encuentra en el *Polycraticus*, de Juan de Salisbury —. Además, señala que el príncipe debe ser como un buen pastor que cuida su rebaño de la voracidad de los lobos y de las malas bestias. La ciencia y la prudencia hacen al rey sabio; y los nobles deben vivir en el temor de Dios, el cuidado del bien público y el respeto de las instituciones, para lo cual deben de frecuentar a los sabios y, sobre todo, deben lealtad al rey. Una concepción en la que puede verse también un eco del *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, de Tomás de Aquino, de la idea del príncipe como «buen pastor» que en Tomás de Aquino está conectada a otra idea no menos importante que es la de que el gobernante debe procurar el bien común. Puede leerse el siguiente pasaje de su opúsculo:

«¡Ay de aquellos pastores que se pastorean a sí mismos, buscando sus propios bienes!» (Ez. 34,2) ¿Que no son *pastores* quienes guían una grey? Pues, así como los pastores deben buscar el bien de la grey, así todo gobernante ha de buscar el *bien de la comunidad* que dirige. En caso de que existiese un régimen injusto con una sola cabeza que buscara sólo su propio provecho y no el bien común, tal dirigente sería un *tirano*¹⁷ (Las cursivas son nuestras).

Desde su teología moral, inspirada en la ética (teleológica) aristotélica, Tomás de Aquino erige la proyección hacia el bien común como criterio para determinar la justicia o injusticia de un gobierno o régimen, independiente del número de quienes ejercen el gobierno. En esta idea insiste: «Por tanto, mientras más se aparta del bien común, tanto peor será un régimen»¹⁸; «... Si el régimen injusto es ejercido por muchos, suele llamarse democracia, o sea el poder del pueblo»¹⁹; «Y si el obrar bien es un acto de virtud, entonces la virtud del rey será el regir bien a sus súbditos, y ese será el premio que lo haga feliz»²⁰.

El fomento de las virtudes en los gobernantes no persigue solo un fin solipsista, la vida buena para él, o felicidad celestial a la que alude Tomás de Aquino. Por el contrario, la vida buena se hace en la interacción con los otros. El gobernante debe deliberar sobre lo que es bueno y conveniente para la comunidad en que está inscrito.

Asimismo, es fundamental destacar la relación de implicación — con mayor o menor grado en los pensadores medievales — entre virtud, ejemplaridad del gobernante, bien común y garantía de la paz, tanto interna como externa. Esta conexión es evidente en los «espe-

17 Tomás de Aquino, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, en *Tratado de la ley, Tratado de la justicia, Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes* (México: Editorial Porrúa, S.A., 1985), 253-393, 258.

18 Tomás de Aquino, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes...*, 261.

19 Tomás de Aquino, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes...*, 259.

20 Tomás de Aquino, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes...*, 270.

jos de príncipes». Solo *El príncipe*, de Maquiavelo no miraría a la paz, sino hacia la guerra, si nos atenemos a las palabras expresas de Maquiavelo.

Los ejemplos y el cultivo de la ejemplaridad no solo tenían como finalidad el asegurar el buen gobierno, sino que eran considerados un modo para garantizar la paz. A su vez, algunas obras dirigidas a garantizar la paz, al final acaban por abordar el tema de la moral. Puede percibirse con claridad esa relación de implicación en la metáfora de Tomás de Aquino del gobernante como el timonel de una nave o navío²¹, repetida en diversos pasajes de su *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. Primeramente, para referirse al hombre, en general, y luego, al gobernante:

Todo gobernante debe tener como finalidad el procurar el bien de aquel cuyo gobierno ha asumido. Así, el fin del gobernante de una nave es el conducir ilesa hasta el puerto de resguardo dicha nave, en medio de los peligros del mar. Y el bien de toda multitud asociada es el conservar la unidad, de donde resulta *la paz*, puesto que desapareciendo ésta termina toda utilidad de la vida social, de manera que la sociedad dividida resulta gravosa para sí misma. Así, pues, lo máximo debe pretender quien dirige una sociedad es procurar la unidad de *la paz*. Su objetivo no es el aconsejar *la paz* entre la muchedumbre que la ha sido sometida [...]. Pues lo que se trata de aconsejar en todo caso no es el fin, sino los medios aptos para conseguirlo²². (La cursiva es nuestra)

En definitiva, se aconseja a los gobernantes que se dediquen a procurar el bien común como garantía de paz, y no que ellos aconsejen la paz. El énfasis en las virtudes va de la mano de una determinada concepción unitaria de la vida (la naturaleza humana tiene un *télos* y un bien propio) del ser humano, que es una unidad no escindida, de razón más emoción, y también de la política (el cuerpo político), que se repite en los autores y autoras.

Dicotomías fundantes de la resistencia a la ejemplaridad y la virtud

No faltan oponentes a las éticas de la virtud. Además de las críticas al pensamiento de cada uno de los inspiradores — a Aristóteles, sin ir más lejos, por su sexismo y racismo, o por el sociologismo a que conducen sus tesis²³ —, están las críticas a dichas éticas por su relativismo²⁴. Pero nos interesa centrarnos en la ejemplaridad y la virtud en su relación a la política

21 Metáfora quizás inspirada en Aristóteles, quien, para explicar lo que significa el justo medio —entre la virtud y el vicio— recuerda el consejo de Calipo: «Dirige tu nave tan lejos como puedas de estos escollos y de este humo». Aristóteles, *Obras inmortales...*, 336.

22 Tomás de Aquino, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes...*, 260.

23 Véase: María Leonor Suárez Llanos, «El riesgo neoaristotélico», *Anuario de Filosofía del Derecho*, xiv (1997), 885-907.

24 Críticas a las que ha salido al paso Marta Nussbaum. Así, esta autora no considera relativista la concepción aristotélica de las virtudes ya que presupone una unidad fundamental subyacente a las variaciones en la experiencia humana. Además, requiere tal unidad para darle sentido a las comparaciones interculturales y la adscripción de virtudes (o vicios) en contextos

y, precisamente, en las reticencias que enfrentan las exigencias de virtud y ejemplaridad a los gobernantes, sobre todo a nivel teórico.

Estas reticencias, a nuestro juicio, se fundamentan en una serie de escisiones o dualismos que han conformado — y lo siguen haciendo — el pensamiento político. Estos dualismos van de la mano de la fractura que supuso la modernidad en la concepción unitaria de la vida, de la persona, y del mundo, en que estaba inscrita la virtud. En muchos casos, estas divisiones surgen de interpretaciones que se han impuesto como mayoritarias, aunque en ocasiones se desvían del sentido de las fuentes. Lo que supone, además, la adopción de determinados conceptos de virtud, ejemplaridad, política y democracia.

Democracia/ejemplaridad, virtud

La idea de ejemplaridad es asociada al aristocratismo, cuyo ascendente sería Platón con su propuesta de gobierno a cargo de los sabios o filósofos²⁵. Es considerada, en consecuencia, como lo opuesto a la democracia, la cual se proyecta, en teoría, hacia la igualdad. Según Lucien Jaume, la multitud democrática soporta mal al hombre eminente, el modelo de virtud, juzgado pretensioso y despreciable, aunque la proyección democrática hacia la igualdad sea más bien en apariencia. Tocqueville, como explica también Jaume, habría mostrado que la igualdad crea división, más o menos secretamente, en el secreto de los corazones o en la plaza pública²⁶.

A lo sumo, la democracia toleraría al hombre heroico, no al ejemplar, y ello porque el héroe no es ejemplar, es decir, fuente de imitación. El heroísmo aparece como sobrehumano²⁷ y se da en circunstancias excepcionales; por ejemplo, en la guerra. El heroísmo es la ejemplaridad en tiempos excepcionales mientras que la ejemplaridad, por definición — o, al menos en una de sus acepciones, que es la que en este trabajo hemos adoptado — sería una conducta constante, en sintonía con la etimología y significado del término «virtud». Idea que está también en MacIntyre: «podemos ser virtuosos en el sentido de que la virtud es exigible a todos sin ser moralmente heroicos. Un héroe moral es el que hace más de lo que le exige su deber»²⁸. Es decir, que la virtud o un hombre virtuoso sería diferente a un héroe moral, y lo que se sigue de esto, decimos aquí, es que la exigencia a compatibilizar con la democracia es — sigue siendo — no el heroísmo, sino el ejercicio constante de la virtud.

Virtù/política, moral/política

Según una tendencia interpretativa dominante, en la herencia cristiana y en lo esen-

distintos. Su conclusión es que el reconocimiento de la diversidad en la realización de las virtudes no implica un rechazo de su universalidad. Hemos tomado el resumen de los argumentos de Nussbaum de Diana Hoyos, «Ética de la virtud: alcances y límites», *Discusiones Filosóficas* 8, n.º 11 (2007): 109-127.

25 Platón, *La República* (Grandes clásicos, Plutón Ediciones S.L., 2021), Libro Séptimo, 276, 277.

26 Lucien Jaume, «L'exemplarité moderne doit-elle être dite de type aristocratique?», *Jus Politicum, Revue de droit politique, L'Exemplarité des gouvernants*, n.º 28 (2022): 9-19, 14.

27 Lucien Jaume, «L'exemplarité moderne doit-elle être dite de type aristocratique...», 14.

28 Alasdair MacIntyre, «Lo que no es la moralidad», *Cuaderno Gris*, n.º 7-8 (1990): 55-62, 58.

Dossier "Respuestas de los sistemas democráticos a la geoestrategia internacional"

DOI: <https://doi.org/10.22517/25392662.25663>

cial del pensamiento antiguo tanto griego como romano, no hay separación entre la acción política y la práctica de las virtudes. Esta separación se habría dado en la Modernidad, marcada por la herencia de Maquiavelo, entendiéndose entonces que el actuar político obedece a leyes que escapan a las reglas morales comunes de nuestra humanidad.

Según esta interpretación, Maquiavelo sería el artífice de la exclusión de la moral de la política. La moral no es un principio político; la virtud del político es la inmoralidad misma. Y esta exclusión estaría plasmada en el capítulo xv de su obra *El Príncipe*, «De las cosas por las que los hombres, y especial los príncipes, son alabados o censurados», donde llega a expresar literalmente lo siguiente:

Es, por ello, necesario que un príncipe, si desea mantenerse como tal, aprenda a poder no ser bueno y a usar o no semejante capacidad en función de las necesidades y las circunstancias.

...No tema, sin embargo, caer en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente pueda salvar su Estado, pues si bien se mira habrá cosas que pareciendo virtudes significarán, si las observa, su ruina y otras cuya apariencia es de vicio y cuya observación le proporcionará, empero, bienestar y seguridad²⁹.

No obstante, cabe matizar la culpa atribuida a Maquiavelo. Lo han hecho algunos autores como Claude Giboin, para quien Maquiavelo lo que dice es que, en los principados, más que en las repúblicas, el poder depende de las virtudes propias del gobernante, entendiendo por virtudes las capacidades, sean morales o no, de ejercicio de la decisión. Maquiavelo se estaría refiriendo a las virtudes como *virtù*, como cualidades personales, concepto del Renacimiento italiano que está más cerca de la virtud antigua que de la virtud cristiana. Un poder, casi una capacidad física, de valentía y de vitalidad, no la bondad y la preocupación por el otro³⁰. Y en apoyo de su argumento, Giboin cita un pasaje del capítulo xviii de *El príncipe* en que Maquiavelo dice que al príncipe le hace falta a menudo, si quiere conservar su poder, actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión.

Según Giboin, Maquiavelo aboga por la preeminencia de la política sobre la moral: «La política da la medida, relativa y no absoluta, de la moral»³¹. Imponerse una finalidad moral sería, incluso para las repúblicas, un error fatal. La pregunta ¿qué debo hacer? no puede tener una significación primordial o exclusivamente moral, dice Giboin³², ya que según Ma-

29 Maquiavelo, *El Príncipe* (Madrid: Edimat Libros, S.A., 2014), 101, 102.

30 Claude Giboin, «La vertu de Machiavel», *Cahiers Philosophiques* 139 (2014): 74-91, 74.

31 Claude Giboin, «La vertu de Machiavel...», 77. En la misma línea puede situarse a Campillo, quien expresa que lo que denuncia *El príncipe* no es el antagonismo entre moral y política sino la subordinación de esta a aquella, y lo que se propone es su desvinculación, más aún la subordinación de la primera a la segunda. No se trata simplemente de prescindir de la religión y de la moral, sino de utilizarlas en provecho de la política. Véase: Antonio Campillo, «Moro, Maquiavelo, La Boétie: una lectura comparada», *Anales de Filosofía* ii (1984): 27-59.

32 Claude Giboin, «La vertu de Machiavel...», 86.

quiavelo —en el capítulo xxv de la obra —, la suerte de los asuntos humanos no depende de los hombres ni de ninguna Providencia. En última instancia, es la fortuna la que determina la mitad de lo que nos sucede, independientemente de nuestras virtudes y su calidad.

Para Victoria Camps, quien tiene en cuenta el conjunto de la obra de Maquiavelo (también los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*) y sigue las interpretaciones que de Maquiavelo hacen Maurizio Viroli, Quentin Skinner y John Greville Agard Pocock, hay que tener en cuenta que Maquiavelo dedicó muchas páginas a exaltar y defender el ideario republicano, que él consideró las virtudes como sustento de la república. La libertad en el sentido republicano requiere un individuo virtuoso o comprometido con el bien común, vivir pensando en el bien de la comunidad, o el *vivere civile* de Maquiavelo³³. Con lo cual esta autora sitúa a Maquiavelo en la línea de la proyección hacia el bien común como meta del gobierno, línea presente en el pensamiento político medieval, aunque el cultivo de la virtud fuera también en Maquiavelo una exigencia para el resto de los ciudadanos.

Por nuestra parte, circunscribiéndonos a *El príncipe*, que hay que situar entre «los espejos de príncipes», como dijimos, creemos que Maquiavelo no destierra la moral de la política. No puede decirse que excluya las virtudes, tampoco las cristianas, de su esquema de análisis o del conjunto de consejos a los príncipes o gobernantes. Así, propone examinar ejemplos de hombres insignes, y no solo en cuanto a la técnica de guerra sino en cuanto a honestidad, bondad, humanidad, libertad, como puede apreciarse en este pasaje:

...el príncipe debe leer la historia y examinar las acciones de los hombres insignes [...] Cualquiera que lea la vida de Ciro escrita por Jenofonte reconocerá después, al repasar la de Escipión, cuánta gloria proporcionó a éste la imitación de aquél y hasta qué punto en la honestidad, en la bondad, en la humanidad y en la libertad se ajustó siempre Escipión a todo lo que de Ciro refiere Jenofonte. Tales son las reglas que debe, pues, observar un príncipe prudente...³⁴.

Sin embargo, es distinto que Maquiavelo, como han reconocido diversos autores, recomiende un ejercicio de la moral o de las virtudes de modo útil y no perjudicial, en miras a lo útil, a evitar consecuencias malas o perjuicios que pueden derivarse, teniendo en cuenta que los hombres son malos. No se puede ir de bueno por la vida, como diríamos en términos contemporáneos.

Por otro lado, la prudencia es el marco de referencia general de su obra, como lo demuestran las numerosas alusiones a la misma: las pautas a observar por «un príncipe prudente», el cultivo de rasgos, los vicios que debe evitar, el mantenimiento de la palabra dada³⁵. E incluso, a nuestro juicio, el marco (ético) de la obra sería todavía más amplio: va dirigida,

33 Victoria Camps, *Breve historia de la ética ...*, 133-137, 389.

34 Maquiavelo, *El príncipe...*, 99.

35 Maquiavelo, *El príncipe...*, 99, 102, 114. Y

como reminiscencia del Hierón, de Jenofonte, y de pensadores como Tomás de Aquino³⁶, a propiciar que el príncipe sea querido y apreciado³⁷. Con lo que apunta a la relación —que quizás habría que rescatar para nuestros días— entre la política y el amor, como clave de un buen gobernante o un buen gobierno.

Virtud/ciudadanía

En el pensamiento político moderno (y en sus intérpretes), el dualismo virtud/política se corresponde con el dualismo virtud/ciudadanía. Como expresa Duhamel, la virtud como categoría multiseccular es excluida en el pensamiento político a la hora de dibujar los atributos del ciudadano³⁸. Una exclusión que, a juicio de este autor, es debida a la elaboración previa de una concepción intransigente de la moral en la que tiende a prevalecer la abnegación. Y dicha concepción sería deudora de Montesquieu, quien, en *El espíritu de las leyes*, publicado en 1748, manifiesta lo siguiente:

... pero la virtud política es la abnegación, el desinterés, lo más difícil que hay. Se puede definir esta virtud diciendo que es el amor a la patria y a las leyes. Este amor, prefiriendo siempre el bien público al bien propio, engendra todas las virtudes particulares, que consisten en aquella preferencia³⁹.

Como hicimos al analizar a Maquiavelo, interesa precisar qué concepto de virtud o a qué virtudes alude Montesquieu. Según Spector, Montesquieu separa virtud política de virtud moral y de virtud cristiana⁴⁰. La virtud es descrita como una pasión y no como el efecto de la razón. Es una pasión política, la pasión democrática de todo el pueblo y no de una élite (o aristocracia de la excelencia). Y es que, efectivamente, el propio Montesquieu lo dice así literalmente: que la virtud, en una república, es el amor a la república, que es un sentimiento y no una serie de conocimientos⁴¹. Y con ello, precisa Didier Carsin, el concepto de virtud de Montesquieu no sería el aristotélico, pues para Aristóteles la virtud es una disposición adquirida que ha de subordinarse a las virtudes de la inteligencia, en el primer rango de las cuales figura la prudencia, en tanto que para Montesquieu la virtud es la pasión, no expresa ninguna excelencia de carácter⁴².

36 El buscar el provecho de los súbditos sería demostración de amor del rey a sus súbditos que hace que estos le amen, según Tomás de Aquino, *Opúsculo del gobierno de los príncipes...*, 273, 274.

37 A ello consagra un capítulo en exclusiva, el capítulo xix, además de hacer referencias en toda la obra.

38 Jérémie Duhamel, «Il était une fois la vertu: généalogie de la représentation sacrificielle de la moralité civique», *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum* 10, n.º1 (2015): 37-57. <https://doi.org/10.7202/1032728ar>.

39 Montesquieu, *El espíritu de las leyes* (Miami-Florida: El Cid Editor, 2016), Colección clásicos del pensamiento universal, Carrascalejo de la Jara, libro cuarto, capítulo v De la educación en el gobierno republicano, 92, 93.

40 Céline Spector, «La vertu politique comme principe de la démocratie. Robespierre lecteur de Montesquieu» en *Vertu et Politique. Les pratiques des législateurs* (1789-2014), Michel Biard et al. (Presses universitaires de Rennes, 2015), 61-70, 64.

41 Montesquieu, «El espíritu de las leyes...», libro quinto, capítulo ii. Lo que es la virtud en el Estado político, 104.

42 Didier Carsin, «La vertu républicaine selon Montesquieu», *Humanisme* 311 (2016/2): 37-42, 39.

Parece bastante claro que la virtud de que estaría tratando Montesquieu sería la virtud política, que exige que todos los intereses particulares cedan al bien general, cosa que no puede lograrse más que gracias al poder de la educación. E incluso tampoco solo con esta: son precisas las leyes y su cumplimiento. El no respeto de las leyes, según Montesquieu, es el signo más manifiesto de la corrupción de la virtud: en cuanto en un gobierno popular las leyes son incumplidas, como ese incumplimiento no puede venir más que de la corrupción de la república, puede darse el Estado por perdido⁴³.

Según Céline Spector, Montesquieu prevenía sobre la imposibilidad de la virtud en los modernos y consideraba la democracia como algo propio del pasado⁴⁴. Pero a pesar de ello, creemos que la concepción de Montesquieu sobre la virtud política sigue siendo normativa. Al igual que en Maquiavelo —si seguimos la interpretación de Victoria Camps, quien sostiene que este se refiere a las virtudes de las repúblicas—, en Montesquieu la virtud política está ligada al bien común, un vínculo del que no podemos prescindir. Un aspecto en el que encontramos reminiscencias de las referencias que los pensadores medievales hacen al bien común, a veces incluso junto al amor a la patria⁴⁵, que también figura en Montesquieu.

No obstante, la contraposición que hace Montesquieu entre bien general y bien propio proporciona una visión sacrificial de la virtud política. Al considerarla inviable en la práctica, habría propiciado, a nuestro juicio, a la desvinculación entre virtud política y bien común⁴⁶. Si bien hay autores que sostienen que Montesquieu en otras de sus obras relaciona o vincula virtudes o intereses personales y el amor a la patria y el bien común, lo que permitiría interpretar que es posible un concepto no sacrificial de virtud a conciliar con la política, o que puede haber una defensa del bien común que no sea totalmente desinteresada⁴⁷.

A la contribución que habría hecho Montesquieu a la separación de la virtud de la ciudadanía —según la interpretación dominante—, los autores suman la contribución de Kant⁴⁸, por la distinción que este hace entre el reino de la moral y el reino de la ciudadanía en *La paz perpetua*, cuando se refiere a que no somos ángeles y a que el hombre, incluso si no es bueno moralmente, está obligado a ser un buen ciudadano. Se trata del pasaje —inspirado en la concepción del estado de naturaleza de Thomas Hobbes, y en la concepción negativa, pesimista sobre el hombre que Hobbes tiene— en que Kant expresa que la naturaleza viene en ayuda de la voluntad general, que está basada en la razón, y viene a través de las tendencias

43 Montesquieu, «El espíritu de las leyes...», libro tercero, capítulo iii, Del principio de la democracia, 61.

44 Siguiendo aquí lo dicho por Althusser, Céline Spector, «La vertu politique comme principe de la démocratie. Robespierre lecteur de Montesquieu...», 62, nota 2.

45 Así en las explicaciones de San Agustín sobre los príncipes romanos, en las que el amor a la patria está en interrelación con el bien común, vínculo que retoma Tomás de Aquino: «Más aún, el amor a la patria se funda en la misma raíz de la caridad, la cual antepone el bien común al propio, y no viceversa» (Tomás de Aquino, Opúsculo del gobierno de los príncipes..., 312, si bien esta parte del opúsculo se cree que no es de Tomás de Aquino sino obra de algún discípulo inmediato suyo).

46 Lo que explica, a su vez, el esfuerzo de las doctrinas comunitaristas y republicanas por recuperar ese vínculo, frente a las doctrinas liberales.

47 Véase: Jérémie Duhamel, «Il était une fois la vertu: généalogie de la représentation sacrificielle de la moralité civique», 50, 51. Básicamente este autor trata de armonizar la virtud y la ciudadanía contra las interpretaciones estereotipadas de los conceptos que sustentan el dualismo, para lo cual parte del estudio en los clásicos de los conceptos de virtud, moral, ciudadanía, etc.

48 Así, Jérémie Duhamel, «Il était une fois la vertu: généalogie de la représentation sacrificielle de la moralité civique», 47.

egoístas del hombre...

de modo que sólo depende de una buena organización del Estado dirigir las fuerzas de éstos [los hombres] unas contra otras de modo que unas fuerzas detengan los efectos destructores de las otras o las neutralicen, y de esta manera el resultado para la razón es como si ambas fuerzas ya no existieran y como si el hombre, aunque no estuviera obligado a ser un buen hombre moralmente, sí lo estuviera, en cambio, a ser un buen ciudadano⁴⁹.

En principio, Kant distingue la moral de la ciudadanía. Esta última consiste en la sujeción a las leyes, que es la que determina la moralidad, el ser un buen ciudadano (concepto liberal de ciudadanía). Y, por otra parte, es la configuración del Estado conforme al imperio de la ley lo que determina la «buena constitución del Estado», de la que a su vez se derivará la formación moral de un pueblo⁵⁰. Creemos que la cuestión es que una cosa es la distinción y otra el desprecio. En Kant encontramos una distinción entre moral y política —e incluso una tricotomía entre derecho/política/moral—, pero no que excluya la moral de la política. En la obra que estamos comentando, Kant se refiere al Estado como ente abstracto, mas también a la persona física del gobernante o político, y diferencia entre tipos de políticos que está en función de la moral. Así en los apéndices I y II de *La paz perpetua* que vendrían a decir, según Giboin, que la honestidad no es la mejor política, pero está por encima de toda política⁵¹.

Virtud/interés, libertad, derechos individuales

En paralelo, o variante, del anterior dualismo entre virtud/ciudadanía discurre otro dualismo entre virtud/interés personal, o entre virtud/derecho o derechos, en torno al que basculan el «liberalismo» y el «republicanismo» político. Así, según Pocock⁵², la valorización de las virtudes es propia del republicanismo político y la valorización de los derechos naturales es propia del discurso liberal clásico, y existe incompatibilidad entre los dos tipos de valorizaciones.

Y a este autor no le falta razón: lo típico de las posiciones liberales es la apelación a los derechos individuales, a la ley natural, a unos principios de justicia, pero no a las virtudes. Lo que no quita que determinados autores ya en el siglo XVII percibieran que valorizar la virtud no es necesariamente renunciar a la búsqueda del interés y lo que es más importante: que sin las virtudes es la efectividad misma de los derechos la que se encuentra amenazada. En definitiva, que es posible conjugar *interés* y *virtud*, lo mismo que libertad y derecho (o derecho

49 Immanuel Kant, *La paz perpetua* (edición de Joaquín Abellán) (Madrid, Alianza editorial, 2016) [1795], 111.

50 Puede leerse el pasaje extenso dedicado a esa idea en Immanuel Kant, *La paz perpetua...*, 112.

51 Claude Giboin, (2014), «La vertu de Machiavel...», 88.

52 En *Le Moment Machiavélien* este autor hace una interpretación centrada en el Discurso sobre la primera década de Tito Livio de Maquiavelo, y radicaliza la oposición entre las dos valorizaciones. John Greville Agard Pocock, *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* (Madrid: Tecnos, 2002).

natural, que es al que suelen aludir)⁵³.

Sin embargo, el dualismo persiste en la actualidad fundamentalmente como oposición entre virtud y libertad. Desde el liberalismo se considera que enfatizar las virtudes es decirnos a las personas cómo debemos vivir, lo que repugna desde la óptica de la libertad. En el otro extremo, desde el comunitarismo y más particularmente desde el republicanismo, el énfasis en la libertad lleva al olvido del compromiso, no solo por parte de los gobernantes, sino también por parte de los gobernados, pues ser ciudadano implica poseer unos hábitos, unas disposiciones y actitudes, una preocupación por el bien común. Así, Michael J. Sandel alude a la debilidad y pobreza moral del constitucionalismo político cuando este se reduce a un marco de derechos fundamentales, dejando de lado las doctrinas morales y religiosas que les daban sustento con el fin de conseguir consensos políticos. Como consecuencia, el ciudadano no se siente sujeto de deberes y obligaciones políticas; cuando la característica de la teoría republicana es que la libertad debe ir de la mano del compromiso⁵⁴.

Comenta Victoria Camps que por ello en el republicanismo se aboga por una concepción de la libertad más generosa y ambiciosa que la libertad liberal, y por una recuperación de las virtudes como sustento de la república. De un lado, la propuesta consiste en propiciar virtudes liberales derivadas del valor de la justicia liberal; valores como la civilidad, la razonabilidad, la responsabilidad, la tolerancia, el respeto, son imprescindibles para adquirir el sentido de la justicia. De otro lado, consiste en una mayor identificación con lo público, con un bien común que no es sino la concreción de los valores constitucionales⁵⁵.

A nuestro entender, esta propuesta se diferencia de aquellas que, para evitar la objeción de moralización de la vida pública que se asocia al fomento de las virtudes, prefieren hablar de ejemplaridad jurídica. Este enfoque se basa en un conjunto de reglas que imponen normas de comportamiento y controles reforzados en relación con el derecho común, a fin de favorecer la dedicación de los gobernantes al bien común⁵⁶. Dichas reglas tienden a institucionalizar la virtud de los gobernantes, imponiendo declaraciones de patrimonio, control fiscal, reglas deontológicas, autoridades dedicadas al control de los gobernantes, etc. Pero se trataría, ante todo, de reglas inspiradas más en la ética kantiana que en una ética de las virtudes.

Buenos gobernantes/buen gobierno

En el pensamiento político, otra interpretación que se ha hecho imperante es la de que se ha producido un tránsito desde la educación del alma hacia la optimización de la virtud de las instituciones. Este cambio, habría comenzado con Maquiavelo y continuado con Montes-

53 Puede verse: Christopher Hamel, *L'esprit républicain. Droits naturels et vertu civique chez Algernon Sidney* (Paris, Classiques Garnier, col. «Politiques», 2011).

54 Michael J. Sandel, *Democracy's discontent* (Cambridge, MA; London: Belknap Press of Harvard University Press, 1996); y también Justicia, ¿Hacemos lo que debemos? (Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial S.A.U., 2011): 275, 276, 303, 304.

55 Victoria Camps, *Breve historia de la ética...*, 387-391.

56 Puede verse este concepto jurídico de ejemplaridad en Eric Buge, «L'exemplarité ou les institutions de la vertu», *Jus Politicum*, *Revue de droit politique*, *L'Exemplarité des gouvernants*, n.o 28 (2022): 47-66, 54 y ss.

quieu, Hume, y luego Kant⁵⁷. Esta interpretación supone distinguir, de un lado, la virtud de los individuos y los gobernantes, y de otro, la virtud de la institución, del gobierno, aceptándose la segunda y excluyéndose la primera. E incluso así, es decir, aun aceptando la exigencia de virtud solo en relación con las instituciones, se dan reparos a la misma porque se considera que constituye una moralización de las instituciones, por lo que se tiende a traducir la virtud de las instituciones como control institucional de los poderes.

Una variante de la dicotomía que nos ocupa es la que contrapone la virtud de los gobernantes a su acción. Desde esta perspectiva, se argumenta que convertir el control de la virtud de los gobernantes en el alfa y el omega de la democracia contemporánea puede desviar la atención de lo verdaderamente crucial: controlar las acciones para intentar remediar los disfuncionamientos del Estado. Además, se sostiene que el énfasis en la virtud de los gobernantes puede ocultar fallos en el control de sus acciones, al menos en parte⁵⁸. A esta dicotomía, algunos autores añaden otra distinción: en concreto, que la ejemplaridad es cuestión separada del control de la acción pública y la responsabilidad⁵⁹.

Ahora bien, cabría preguntarse si está justificado excluir la virtud de los gobernantes cuando en las democracias actuales impera el presidencialismo (o movimiento hacia la presidencialización) que va de la mano de la polarización y personalización del poder ejecutivo, como lo denomina Pierre Rosanvallon⁶⁰. Por otra parte, la oposición entre virtud de los gobernantes/acción de los gobernantes está sustentada en una distinción o, mejor dicho, en una fractura de la unidad de la persona que no se sostiene en la práctica. Desde el punto de vista fenoménico no cabe una separación entre acción y virtud: la virtud va siempre asociada a la acción, y la acción lleva siempre adherido el juicio de valor (moral/inmoral; virtuosa/no virtuosa). La virtud de los gobernantes, igualmente, va referida a la acción y la acción siempre ha de enjuiciarse de algún modo, como moral o inmoral, como virtuosa o no virtuosa.

Vida privada/vida pública

Existen también resistencias a la ejemplaridad y la virtud de los gobernantes debido a otro dualismo fundamental en el pensamiento moderno: la separación entre vida privada y vida pública. Así, se considera que las políticas de moralización de la vida pública que se vienen dando desde hace varios decenios con la finalidad de restablecer la confianza de los gobernados en los gobernantes, suponen una injerencia en la vida privada de los responsables públicos. En este contexto, las políticas públicas de ejemplaridad, la deontología que instaura el conjunto de normas sobre ejemplaridad no es hermética a los comportamientos privados de los gobernantes⁶¹.

57 Jérémie Duhamel, «Il était une fois la vertu: généalogie de la représentation sacrificielle de la moralité civique», 45, 46, 47.

58 Es lo que opinan los propios proponentes del monográfico sobre la ejemplaridad de los gobernantes de la revista *Jus Politicum* del que partíamos, Céline Bargues et al., «Avant- propos...», 8.

59 Véase Olivier, Beaud, «La responsabilité politique face à la concurrence d'autres formes de responsabilité des gouvernants», *Pouvoirs*, n.º 92 (2000): 17-30.

60 Pierre Rosanvallon, *Le bon gouvernement* (Paris, Seuil, 2015), 15.

61 Charles- Édouard Sénac, «Vie privée des gouvernants et exemplarité», *Jus Politicum*, *Revue de droit politique*, *L'Exemplarité des gouvernants*, 28 (2022): 93-118, 95.

En opinión de Charles-Édouard Sénac, las exigencias de ejemplaridad contribuyen a consolidar jurídicamente la idea de que ser un buen gobernante depende también de las cualidades privadas del hombre o de la mujer que ejercen las funciones públicas. Sin embargo, advierte que esta tendencia implica una moralización de la vida privada de los gobernantes cuyo alcance no debe exagerarse⁶².

Estos reparos tienen que conectarse con la separación, con la escisión liberal entre la esfera pública y la esfera privada sobre la que se erige el Estado moderno, escisión que persiste en la actualidad. El concepto de vida privada, concepto que se asimila al reino de la libertad, es el que se trata de esgrimir como escudo protector frente al escrutinio de la vida privada de los gobernantes.

El concepto de vida privada también se ha esgrimido frente a las propuestas de rescate de la herencia aristotélica. No solo en su aplicación a la política, sino en general por considerarse que la filosofía moral de Aristóteles implica un control de la esfera privada inaceptable desde nuestros conceptos de libertad, y de esfera privada como esfera de libertad⁶³. Pero hay que tener en cuenta que el concepto de vida privada ha sido objeto de crítica y de reformulación. Entre otras, por parte del pensamiento feminista que considera que la esfera privada ha sido históricamente una esfera de libertad para los hombres, pero no para las mujeres, para las cuales era lo contrario; y que la vida privada no es un recinto que pueda amparar ilícitos ni inmoralidades. Menos aún en el caso de los gobernantes, cuya vida privada y vida pública —que no cabe escindir— deben ser ejemplares.

Por último, las reticencias a la ejemplaridad y la virtud de los gobernantes, basada en la supuesta injerencia en su vida privada, refleja una concepción de la virtud más como un conjunto de reglas que como un ejercicio constante de excelencia moral. En la tradición antigua y medieval, la virtud no estaba delimitada por fronteras artificiales entre la vida privada y la vida pública, pues la vida del ser humano es una unidad indivisible. Desde las éticas de la virtud, no cabe escisión de los ámbitos de actuación moral de la persona.

A modo de conclusión

Hay quienes consideran que sería una aporía hablar de virtud en política⁶⁴, y también quienes ven la ejemplaridad como un rezago aristocrático y, por tanto, lo más opuesto a la democracia. Hay quienes se oponen a la moral y su exigencia en política porque la perciben como un obstáculo para la libertad, mientras que otros, con reparos, admiten que la moral debe impregnar a las instituciones, pero no a los gobernantes.

Todas estas afirmaciones están sustentadas en una serie de dicotomías que imperan en el pensamiento político moderno y contemporáneo, dicotomías desde las que se rechaza o

62 Charles-Édouard Sénac, «Vie privée des gouvernants et exemplarité...», 96, 107-118.

63 Es lo que critica María Leonor Suárez, «El riesgo neoaristotélico», 894.

64 Así, Christian Bidégaray, «Sur une aporie: l'exemplarité des gouvernants», *Jus Politicum*, *Revue de droit politique*, L'Exemplarité des gouvernants, n.º 28 (2022), 133-142.

se es reticente a los discursos de la ejemplaridad y la virtud de los gobernantes. Estas divisiones responden, en parte, a concepciones estereotipadas de la virtud, la moral, la moral cívica, el interés (particular o público) y la ciudadanía.

La persistencia de estas dicotomías —democracia y virtud, virtud y política, virtud y ciudadanía, virtud e interés, entre virtud y libertad o derechos individuales, buenos gobernantes y buen gobierno, vida privada y vida pública— ha impedido resolver problemas derivados de la falta de virtud de los gobernantes y las instituciones. Entre estos problemas no solo se encuentra la desconfianza de los gobernados en ellos sino el desasosiego, la violencia y las guerras en el mundo. Pues de las exigencias de virtud no solo depende el lograr vivir bien porque el vivir ya lo tengamos asegurado, como se piensa desde las sociedades occidentales.

En el «cómo vivir» está implicada la misma supervivencia. Kant hace depender la paz (mundial incluso) del Estado de Derecho. Pero no hay garantías de que el Estado de Derecho se verifique en la realidad ni de que baste el Derecho (o su cumplimiento) para la garantía de la paz. No basta el Derecho en estos tiempos de «guerra en todo el mundo». Son las virtudes las que garantizan el reconocimiento y cumplimiento de los derechos. Como dice Montesquieu, «(...) en un Estado popular no basta la vigencia de las leyes ni el brazo del príncipe siempre levantado; se necesita un resorte más que es la virtud»⁶⁵, por no mencionar la conexión que existe entre virtud del gobernante, bien común y paz, sobre la que nos llamaron la atención los medievales. El cultivo de las virtudes (en los gobernantes), entre las que está el proyectarse hacia el bien común, «procurar el bien de aquel cuyo gobierno ha asumido», tiene como finalidad asegurar el buen gobierno, más aún, su justicia o injusticia, y la paz.

Visibilizar los dualismos que siguen imperando en el pensamiento político nos permite ver que son construcciones humanas y, por tanto, pueden eliminarse. Asimismo, facilita la identificación de posibles vías de conciliación entre los extremos, con el objetivo de otorgar a la ejemplaridad y la virtud de los gobernantes un lugar en la teoría y en la práctica política. Si bien no necesariamente como la clave de un buen gobierno, al menos como factor complementario. Promover la virtud de los gobernantes, y, de paso, de los gobernados, sigue siendo una necesidad.

Referencias

Amnistía Internacional. «Israel desobedece la sentencia de la Corte Internacional de Justicia que ordena evitar genocidio al no permitir la llegada a Gaza de ayuda humanitaria adecuada». Acceso el 19 de julio de 2024. <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2024/02/israel-defying-icj-ruling-to-prevent-genocide-by-failing-to-allow-adequate-humanitarian-aid-to-reach-gaza/>.

Aristóteles. *Obras inmortales, Ética a Nicómaco*. Ediciones Plutón, 2021.

65 Montesquieu, El espíritu de las leyes, capítulo iii «Del principio de la democracia», libro iii, 62.

- Bargues, Céline, Olivier Beaud, Éric Buge y Charles-Édouard Senac. «Avant-propos». *Jus Politicum, Revue de droit politique, L'Exemplarité des gouvernants* 28 (2022): 5-8.
- Beaud, Olivier. «La responsabilité politique face à la concurrence d'autres formes de responsabilité des gouvernants». *Pouvoirs*, n.º 92 (2000): 17-30.
- Bidégaray, Christian (2022). «Sur une aporie: l'exemplarité des gouvernants». *Jus Politicum, Revue de droit politique, L'Exemplarité des gouvernants*, n.º 28 (2022): 133-142.
- Buge, Eric. «L'exemplarité ou les institutions de la vertu». *Jus Politicum, Revue de droit politique, L'Exemplarité des gouvernants*, n.º 28 (2022): 47-66, 54 y ss.
- Campillo, Antonio. «Moro, Maquiavelo, La Boétie: una lectura comparada». *Anales de Filosofía* II (1984): 27-59.
- Camps, Victoria. «El giro ético de la política». *Universitas Philosophica*, 27 (1996): 11-22.
- Camps, Victoria. *Breve historia de la ética*. Barcelona, RBA Libros S.A., 2013.
- Carsin, Didier «La vertu républicaine selon Montesquieu», *Humanisme* 2, n.º311 (2016): 37-42.
- Díaz, Alejandro. «La ética de la virtud y la bioética». *Revista Colombiana de Bioética*, 4, 1 (2009): 93-128.
- De Aquino, Tomás. *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. En *Tratado de la ley, Tratado de la justicia, Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, Tomás de Aquino. México, Editorial Porrúa, S.A., 1985.
- Duhamel, Jérémie. «Il était une fois la vertu: généalogie de la représentation sacrificielle de la moralité civique». *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum* 10, n.º1 (2015): 37-57. <https://doi.org/10.7202/1032728ar>.
- Giboin, Claude, «La vertu de Machiavel». *Cahiers Philosophiques* 139 (2014): 74-91.
- Gomá, Javier. «El ejemplo como categoría política», *Historias* n.º 61 (2005): 22-26.
- Gomá, Javier. *Imitación y experiencia*. Madrid: Taurus, 2015.
- Jaume, Lucien. «L'exemplarité moderne doit – elle être dite de type aristocratique?». *Jus Politicum, Revue de droit politique, L'Exemplarité des gouvernants*, n.º 28 (2022): 9-19.
- Hamel, Christopher. *L'esprit républicain. Droits naturels et vertu civique chez Algernon Sidney*. Paris: Classiques Garnier, col. «Politiques», 2011.

- Hoyos, Diana. «Ética de la virtud: alcances y límites». *Discusiones Filosóficas* 8, n.º 11 (2007): 109-127.
- Kant, Immanuel. *La paz perpetua*. Madrid: Alianza editorial, 2016 [1795].
- Lariguet, Guillermo, «Una introducción general al giro aretaico en la Filosofía del Derecho contemporánea y su vínculo con los dilemas morales». En *Problemas de Filosofía del Derecho. Nuevas perspectivas*, coordinado por René González de la Vega y Guillermo Lariguet, 197-209. Bogotá: Editorial Temis S. A., 2013.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.
- MacIntyre, Alasdair. «Lo que no es la moralidad». *Cuaderno Gris*, n.º 7-8 (1990): 55-62.
- Maquiavelo. *El Príncipe*. Madrid: Edimat Libros, S.A., 2014.
- Montesquieu. *El espíritu de las leyes*. Miami-Florida: El Cid Editor, 2016.
- Nussbaum, Marta. «La ética de la virtud, ¿una categoría equívoca?». *Areté*, xi/1-2 (1999): 576-613, 578- 582.
- Platón. *La República*. Grandes clásicos, Plutón Ediciones S.L., 2021.
- Pocock, John Greville Agard. *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos, 2002.
- Rosanvallon, Pierre. *Le bon gouvernement*. Paris: Seuil, 2015.
- Sandel, Michael J. *Democracy's discontent*. Cambridge, MA; London: Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- Sandel, Michael J. *Justicia, ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial S.A.U., 2011.
- Saña, Heleno. *Antropomanía. En defensa de lo humano*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2006.
- Sénac, Charles- Édouard. «Vie privée des gouvernants et exemplarité». *Jus Politicum, Revue de droit politique, L'Exemplarité des gouvernants*, n.º 28 (2022): 93-118.
- Spector, Céline. «La vertu politique comme principe de la démocratie. Robespierre lecteur de Montesquieu». En *Vertu et Politique. Les pratiques des législateurs (1789-2014)*, Michel Biard, Philippe Bourdin, Hervé Leuwers y Alain Tourret, 61-70. Presses universitaires de Rennes: 2015.

Suárez, María Leonor. «El riesgo neorristotélico». *Anuario de Filosofía del Derecho*, XIV (1997): 885-907.

Touchard, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos, 2006.

Tourelle, Valérie. «Christine de Pizan et Le Livre du Corps de policie». *Revue Française d' Histoire des Idées Politiques* (2021): 1-11.