

ARTÍCULOS

***Societas civilis sive res publica:* una aproximación normativa**

José Luis Villacañas Berlanga

1. *Introducción.* De forma frecuente, las máximas que nos ha legado la antigüedad se resisten a una comprensión inmediata. Muchas veces, ya no sabemos lo que significan las palabras fundamentales que integran la máxima. En otras ocasiones, se nos escapa la metáfora que albergan, el juicio que pronuncian, por lo general introducidos bajo alguna cláusula de igualdad. La máxima que da título a este artículo resiste nuestra comprensión de las dos maneras citadas. No tenemos claro lo que sea la «*societas civilis*», y a duras penas identificamos el sentido de esa «*res publica*». Pero con más insistencia todavía se escurre entre nuestras manos esa palabra «*sive*», eco de una metáfora, misteriosa por cuanto intenta resumir evidencias lingüísticas antiguas, operaciones arcaicas del pensar, juegos verdaderos de lenguaje de una sociedad, la romana, que fundó esta máxima hace mucho tiempo. De sus operaciones, complejas y refinadas, sólo nos queda esa divisa, que esta cultura nos entregó para que sobreviviera algo de ella mucho tiempo después de su muerte.

Hoy pretendo escribir acerca de lo que significó y puede significar todavía esta *societas civilis*. Como es evidente, en este «puede» deseo incluir sólo lo que para quien escribe tiene de normativo ese concepto. Luego hablaré del sentido de la *res publica* y su juego evolutivo hasta llegar a nosotros. Por último intentaremos penetrar en la fuerza de ese misterioso «*sive*», una cláusula más compleja de lo que podemos suponer, y en la que se encierra el problema fundamental de la ordenación de los ámbitos social y político. Pues resulta evidente que en ese «*sive*», desde siempre, se esconde todo menos una mera equiparación semántica. Mis reflexiones histórico-conceptuales aspiran a marcar las diferencias entre lo viejo y el presente. Supongo que de esta manera sistematizo la vieja diferencia entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Pero también creo que así intento marcar las posibilidades inéditas de una máxima que, a pesar de todos los atentados

históricos a la libertad, ha iluminado a los mejores en sus combates contra el despotismo y la injusticia a través de los tiempos.

A. SOCIETAS CIVILIS

Vayamos por tanto al primer asunto y entendamos qué quiere decir *societas civilis*. Como es natural, para aproximarnos a esta cuestión, vamos a definir un contexto polémico del que acabaremos desmarcándonos.

2. *Qué no es la societas civilis*. Muchas evidencias nos indican que no hay consenso acerca de lo que deba ser la sociedad civil. En la precaria bibliografía española, se pueden leer pasajes como este: «La sociedad civil como carácter o tipo ideal se caracteriza, ante todo, por un conjunto de instituciones: un gobierno (estado o autoridad pública) limitado y responsable, que opera bajo el imperio de la ley (*the rule of law*); un tejido asociativo plural (o un abanico de asociaciones voluntarias de toda índole); y una esfera pública (o de libre debate público). Al mismo tiempo, ese entramado institucional necesita un soporte comunitario determinado (quizás una nación) que, a su vez, opera en un contexto (internacional) más amplio». Recojo este texto del libro de Víctor Pérez Díaz, *La esfera pública y la sociedad civil*¹. Un poco más allá², el mismo autor resume que «esta doble composición de la sociedad civil, institucional y comunitaria (con una dimensión internacional) nos obliga a considerarla como un carácter híbrido y complejo». Cuando tiene que describir esta naturaleza híbrida, Víctor Pérez Díaz recurre al clásico de Oakeshott, *On Human Conduct*³. Es muy curioso que, entonces, Víctor Pérez Díaz invoque como constituyente de la sociedad civil los dos caracteres primarios del Estado europeo moderno: una asociación civil y una asociación como empresa; una asociación que garantiza un funcionamiento basado en reglas con las que los individuos pueden perseguir sus fines particulares, pero dotada, al mismo tiempo, de objetivos propios a cuya consecución los individuos han de colaborar. Como podemos ver, en la cita primera, la sociedad civil se identifica con el complejo social de la vida occidental, con sus componentes estatales, institucionales y comunitarios/nacionales. En la segunda, casi viene a ser lo mismo que el Estado. Con ello, de una manera literal, la máxima «*societas civilis sive res publica*» vendría a decir que la «sociedad civil» es la *res publica*, en el sentido máximo de significado: el Estado y aquello sobre lo cual se levanta el Estado. Cuando al final del libro de Víctor Pérez Díaz leemos el relato del sentido de su investigación, comprendemos

1 Taurus, Madrid, 1997, p. 17.

2 Ibidem, p. 18.

3 Clarendon Press, Oxford, 1990.

que este diseño estaba realizado para regular las relaciones entre una sociedad que ya no podía verse como sociedad de clases, y un Estado que ya no podía concebirse como un aliado de la burguesía. Desde el primer punto de vista se debía dejar paso a otros sujetos y actores sociales⁴, y desde el segundo se emprendía un análisis de las nuevas políticas públicas⁵. La sociedad civil era así otra manera de referirse a la realidad social occidental en su conjunto. Su valor analítico y normativo era tanto menor cuanto más amplio era su valor descriptivo.

En otra importante publicación española dedicada a la sociedad civil, que lleva por título *Sociedad civil. La democracia y su destino*, se incluye un artículo que, con preferencia, permite identificar la teoría de la sociedad civil deseada por otro tipo de teóricos. Estos, inspirados en MacIntyre, sólo a regañadientes asumen la modernidad occidental. Me estoy refiriendo, por ejemplo, al profesor Alfredo Cruz Prados, y a su trabajo *La articulación republicana de la sociedad civil como intento de superar el liberalismo*⁶. Para ellos, la sociedad civil incorpora el proceso típico de la modernidad hacia el liberalismo individualista. Ahora bien, con este individualismo de base liberal sólo es posible comprender la acción social como pacto y racionalidad instrumental⁷. Finalmente, para esto ha servido Habermas en estos círculos: para denunciar la razón instrumental. De esta manera, y al parecer de Cruz, el sujeto de derecho de la sociedad civil se dirige contra las dimensiones éticas de la misma sociedad. La conclusión sería que, contra todos los pronósticos, la sociedad civil está condenada a ser una mera acción estratégica. Aunque la ilustración escocesa pensara en ella como una relación de pacto y de solidaridad, el individualismo y la autonomía acabarían eliminando la fuente misma de esta última dimensión. Cruz dice que los hombres en la sociedad civil clásica pueden ofrecerse respeto, pero no solidaridad. Esta última le parece un *desideratum* definitivamente alejado de su ámbito.

4 «Mi programa de investigación de los años ochenta arrancaba de una visión de la sociedad civil como una configuración organizada en torno a unos pocos grandes agregados o clases sociales que se relacionaban entre sí y, todo ellos, con el Estado». Al dotar a su estudio de un mayor rigor empírico, Víctor Pérez Díaz tuvo que producir una ampliación de los grupos sociales considerados (los obreros, los campesinos y agricultores, los empresarios y los profesionales), lo cual exigió «un análisis estructural más diferenciado de cada uno de ellos» (V. PÉREZ DÍAZ, o. c., p. 199).

5 Ibidem, pp. 200 ss.

6 En R. ALVIRA, N. GRIMALDI y M. HERRERO (eds.), *Sociedad civil. La democracia y su destino*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 135-164.

7 «¿Es posible partir de principios, en el fondo, liberales, —autonomía individual, derechos naturales individuales— y evitar que lo social sea sólo pacto y racionalidad instrumental?» (Ibidem, p. 139).

El movimiento es muy claro: se trata de mostrar la fuente de la solidaridad, que no puede estar en la ética de la autonomía. Para expresar su rechazo, Cruz puede usar a Habermas y a sus acusaciones monológicas contra dicha ética⁸. Su argumento crítico consiste en que la universalización impulsada por la ética ilustrada kantiana implica una privatización de los valores. El universalismo concede a todo hombre definirse como fin en sí, pero eso implica que cada uno identifica su bien para sí. Con ello, se arruinaría la comunidad moral material. Al dar este paso, la autonomía moral mataría, al parecer, la vida moral misma. Este individualismo —dice Cruz— ya dispone a los hombres para que sean súbditos de un Estado contra el que no pueden oponer nada sino sus voces secretas en la papeleta de una urna. Desde aquí, recogiendo los viejos aportes de la crítica a la forma «sociedad» y al Estado burgués, se concluye que la solidaridad depende de una dimensión de comunidad. Literalmente: «la solidaridad exige comunidad»⁹. Sin ninguna duda, Cruz no quiere oír hablar de comunidad étnica. Su noción de solidaridad es de naturaleza espiritual, y de ella dice que «surge de un proyecto común que tenga carácter constitutivo respecto del ser y del valor de los que participan en él»¹⁰. Así que, aunque se haya separado de la constitución étnica de la comunidad, Cruz no renuncia a ella. Al contrario, insiste en que la comunidad constituye el ser de los hombres que viven en comunidad. El resultado de esto es que esa comunidad ha de ser política. «Una solidaridad independiente de lo político sólo puede ser una benevolencia contingente y en precario, no una vinculación moral regular y estable»¹¹. Fijémonos en los adjetivos. Ellos nos permiten darnos cuenta de que Cruz aspira a eliminar la separación entre la comunidad moral y el Estado, aspira a reducir el *sive* a identidad, y considera que sobre esa sociedad civil moralizada se habría de proyectar un sentido de lo político, ajeno al Estado, pero forjador de una solidaridad que constituye a cada uno de los que forman parte de la vida comunitaria. En suma, su meta es «una desestatalización de la política y una politización de la sociedad»¹². La sociedad civil nueva, sostenida sobre la comunidad de valor espiritual, sería la verdadera sociedad política.

Hay percepciones valiosas en este ensayo, pero yo deseo mostrar hacia dónde nos llevan. Pues —se nos dice— se trata de reeditar la libertad de los antiguos, el sentido de la *polis*. Su apuesta es concebir la sociedad como *polis*, «como comunidad moral que persigue el bien común» y en la que el

8 «Una moral así es una moral puramente monológica, en la que la justificación de la acción se realiza como autorreferencia del agente.» (Ibidem, p. 141).

9 Ibidem, p. 143.

10 Ibidem, p. 141.

11 Ibidem, p. 144.

12 Ibidem, p. 146.

derecho es ante todo derecho de participación. Esta concepción de la sociedad civil está dominada por la nostalgia de un cuerpo de valores materiales espirituales compartido por todos. Este cuerpo es fuente de una solidaridad superior que, a su vez, da origen, más allá del valor formal de la autonomía moral, a una fuerte identidad. De hecho, lo que Cruz persigue es una *objetividad moral*, una palabra que se suele pronunciar antes de explicarse. Cruz se muestra incapaz de asumir que la sociedad civil —y ésta es la clave de la obra de Adam Smith— fue diseñada para reconstruir una época que abandonaba la comunidad de creencia y la capacidad de censura coactiva sobre sus miembros. La propuesta de un bien común social, fundador de una nueva comunidad, se nos antoja una vuelta a un tiempo que el esquema de la sociedad civil ya se daba por perdido. Esta articulación —llamada republicana, pero finalmente reconocida como moral— de la sociedad civil, de hecho, esconde un regreso a la indiferencia del republicanismo premoderno, que no distinguía entre la comunidad moral y la comunidad política, indistinción que llevó aparejada censura, intolerancia y terror. En esta línea neoaristotélica, basada en *endoxa* comunes, se puede argumentar que esa comunidad —que para Cruz sería indudablemente católica— es de naturaleza «superior y de carácter arquitectónico respecto de aquellas que se actualizan en otros ámbitos»¹³. El objetivo final es literalmente expresado así: se trata de «escapar de la fragmentación ética y social, de valores y de grupos en competencia». En estos rasgos ya vemos la falta de resignación frente a los esquemas de la modernidad. De aquí a reconocer la existencia de un poder espiritual que interpreta la objetividad de los valores materiales, sólo queda un paso.

Cruz desea insistir en la paradoja básica que, a su parecer, corroe a la modernidad moral; esto es, en la circunstancia de que, al conceder la moral más exigente al individuo, ha reducido el campo de la acción social a puro instrumentalismo. En su opinión, el único camino para que la acción social tenga una dimensión moral radica en dotar a la sociedad de una moral común. Esa dimensión moral común le parece republicana, porque ha de incluir una noción de bien común, una común vida buena. «Este planteamiento es el que permite afirmar, con Santo Tomás, que el hombre ha de practicar las virtudes políticas para alcanzar su plenitud»¹⁴. Al retirar al Estado de la política, Cruz puede lanzar sobre la política desestatalizada la dimensión arquetípica de la vida humana. De hecho, esta dimensión la concentra sobre la moral común, en la que —uno no sabe por qué— sitúa la dimensión republicana de la acción social. Es muy curioso que Cruz se base en el movimiento

13 Ibidem, p. 153.

14 Ibidem, p. 155.

polaco *Solidaridad*, que, si bien se manifestó muy activo para liberar a su pueblo de la opresión comunista, no se ha manifestado capaz de organizar al Estado polaco desde las crudas realidades de la política y desde el pluralismo moderno de valores.

3. *Societas*. *Un abordaje desde la teoría de las esferas de acción*. Una vez identificadas dos versiones de la sociedad civil contrapuestas y alternativas, veamos cuál podría ser nuestra posición. Cruz tenía razón al colocar la sociedad civil más allá de las comunidades que él llama originarias, y que hoy podemos caracterizar como étnicas. De hecho, el concepto surgió en Roma cuando ésta sustituyó los vínculos étnicos y la organización en *fratrías* o tribus, que habían caracterizado a la polis griega y que habían lastrado su potencial evolutivo, por los vínculos jurídicos de ciudadanía y por la dinámica de pactos. De esta manera, Roma se dotó del mecanismo de expansión y de incorporación de pueblos que todos conocemos. Nadie podía decir que lo que constituía al romano fuese su pertenencia a una comunidad religiosa, profesional, moral. Era más bien el juramento de unas leyes y la defensa común de la libertad. Cualquier hombre libre —y muchos esclavos— podía ser potencialmente romano mediante la incorporación a una ciudadanía que tenía en el pacto su dimensión decisiva.

La dimensión societaria nos interesa porque, sin atender a ella, no estamos en condiciones de localizar las fuentes morales de toda norma encerrada en el seno de la sociedad civil. Es verdad que algunos teóricos gustan de representar esta dimensión societaria como un contrato. Así, es natural que pronto se deslicen hacia formas económicas de pensar las bases últimas de la sociedad. Tal representación no ha sido defendida seriamente por los clásicos del republicanismo liberal moderno. A pesar de las apariencias, la categoría de contrato se aplicó a la configuración de la *res publica*, no a la configuración societaria propiamente dicha. En la sociedad, como verdadero estado natural del hombre, vio Kant más bien la expresión más refinada de la insociable sociabilidad. Lo propio de la sociedad civil fue especializarse en superar la desconfianza propia de la insociabilidad mediante expedientes poco coactivos y nada violentos. Sus herramientas fueron la técnica y la división de trabajo, la organización social de las necesidades, las formas de la civilización. Pero todo esto nos pone en camino de comprender la palabra «civil» de nuestra máxima. La cuestión en la que ahora estamos, la *societas*, nos pone en la pista de la dimensión subjetiva voluntaria que tiene esta estructura. Sin la aportación expresa de voluntad humana, no se puede concebir la sociedad, la transformación del hombre en socio. Esta dimensión voluntaria es la que determina la estructura moral de la sociedad, pues ha de configurarse contando con la libertad, la igualdad y la competencia hermenéutica del ser humano.

Estas tres dimensiones están encerradas en la aportación voluntaria. Pues la asociación ha de brotar del movimiento de la libertad, ha de mantener una idea de igualdad básica, sin la que esta libertad sería transformada en coacción, y ha de verificarse en una interpretación del sentido de las acciones que permita a *ego* definir las propias metas como fin en sí, comprender las metas de *alter*, atenderlas hasta donde sea posible en compatibilidad con las suyas, alterar las propias para hacer viable la cooperación, y transformar su sentido lo suficiente para hacerlo atractivo a la libertad de *alter*. En este terreno, como es lógico, siempre estamos abiertos y dispuestos a la crítica de los términos de la cooperación y siempre podremos esgrimir la expresión del resentimiento. Para definir los fines propios, ajustarlos a los de *alter*, sostener la crítica y reconocer el resentimiento en este ámbito de *societas*, invocamos de manera inflexible el principio kantiano del imperativo categórico: trata a cualquiera de tal manera que no sea nunca mero medio, sino siempre y al mismo tiempo fin en sí. Tenemos derecho a sentirnos agraviados cuando creemos ser tratados como meros medios. La noción previa a este ámbito es la de *respeto*, una especie de atención general y de principio hacia otro ser humano, porque cualquiera alberga capacidades que en un momento determinado pueden ser valiosas para la cooperación. Este momento moral es el que han separado de la vida cotidiana los comunitaristas impolíticos, porque pretenden reducir todo trato humano a esta estructura, quedándose, como forma de la organización de la vida común, con la mera palabra «*societas*», que en este sentido sería lo mismo que una comunidad tan abstracta y universal como el principio moral.

4. *Civilis. Las instituciones de la acción social*. Todo sería mejor si aquello que determina que los hombres devengan socios no fuera la necesidad que tienen unos de otros. La sociabilidad es una dimensión ineludible del hombre. Esto es una paradoja: los hombres se convierten en socios porque se juegan necesidades. Pero las necesidades son algo más que deseos, caprichos: son dimensiones más o menos compulsivas, más o menos intensas de las que depende el sentido de la felicidad humana. La libertad que hemos supuesto antes resulta condicionada por esta necesidad. Con ello tenemos que la acción social aparece connotada por una mezcla de libertad y necesidad muy peculiar. La *societas* no hace sino definir el juego formal de la acción social, la cual está basada en los principios morales caracterizados de forma canónica por el imperativo categórico. Como en la filosofía de Kant más ortodoxa, ésta es una estructura formal que siempre vive en la plenitud de las condiciones de la ética; esto es, de personas que luchan por sus programas de felicidad, de vida buena y de perfección personal. La moral no es sino una forma racional de luchar por estos fines universales y pragmáticos. Lo propio de lo civil que adjetiva nuestra forma social reside en que reclama

luchar por resolver estos fines y necesidades mediante las herramientas de la civilización. Lo propio de la sociedad civil es poner en tensión los principios morales de la *societas* en el seno de los dispositivos de la civilización. Estos dispositivos, como ya dije, son las formas pacíficas de obtener y dar confianza a los demás resolviendo sus necesidades. Se trata de la familia, de la técnica, de la división del trabajo, del intercambio de bienes. En la medida en que estas necesidades se atiendan de una manera que aspira a cumplir con las premisas morales de respeto y con las formas de la vida civilizada, tenemos una *societas civilis*, algo que sólo pudo emerger cuando se arruinó la sociedad patriarcal, la señorial, la sociedad corporativa y sus formas de dominación políticas, religiosas y culturales.

Este es el momento de expresar una certeza: que todas las objeciones que Cruz y los demás comunitaristas morales lanzan contra el liberalismo son acertadas. Pero estas críticas se deben esencialmente a que trabajan con una noción de liberalismo muy poco acreditada; juegan con el olvido de la diferencia entre moral y ética. Repárese bien que no pronuncio la palabra *eticidad*. Con esa palabra, se ha pretendido apelar a la opción hegeliana, que incorpora una buena cantidad de premisas inaceptables para una sensibilidad postmetafísica. Pues en la eticidad hegeliana estaban incluidos componentes de solidaridad nacional derivados de la comprensión metafísica del pueblo, de su despliegue orgánico histórico como expresión de una naturaleza parcial, de su forma específica de dominio del mundo a través de su manifestación expansiva imperial. Deseo reconocer la verdad de la crítica al individualismo en este terreno, y a todo lo que se ha llamado acción instrumental. Pero no deseo hacerlo sin recordar varias cosas. Primero, que el individualismo no es una doctrina moral, pues, como hemos visto, el momento de la moral aspira a fundar la forma de la acción social, la forma societaria que llega a su máxima potencia de despliegue con la forma civil de la sociedad. Segundo, que el individualismo tampoco es una doctrina ética por sí, pues la ética no es sino la forma de operar en la forma societaria y de ganar así la confianza de la gente. Tercero, que el liberalismo histórico, al diseñar el esquema de acción social propio de la sociedad civil, no se mantuvo sólo con los tipos de acción instrumental, o del contrato desnudo en el que dos voluntades se encontraban puntualmente. Es decir: que el liberalismo histórico siempre aceptó que la clave de la relación societaria civil era la recíproca y pactada solución de necesidades. Por eso, la gama de sentimientos que se generaba para ellos en la sociedad civil era muy amplia. De hecho, podía ir desde el mero respeto y la atención, hasta la gratitud, pasando por el reconocimiento, la estima y las disposiciones solidarias. Todas ellas dejaban muy atrás el mero interés propio como fundamento exclusivo de la acción y creaba vínculos positivos de confianza.

Expresaré este punto de otra manera más rotunda. Pues, en efecto, el esquema de la sociedad civil clásica es previo a la diferencia radical entre «comunidad» y «sociedad», tal y como Tönnies estableció estas dos categorías. Por tanto, en la sociedad civil se daban juntas las dimensiones que en la actualidad se escinden en dimensiones liberales o comunitarias. De hecho, la sociedad civil consiste en una forma social que incluye los aspectos de lo que, más tarde, la ideología nacionalista alemana, pendiente de encontrar la forma de asociación específicamente alemana de la mano de Ferdinand Tönnies y con el apoyo de gentes como Heidegger, Spengler y el primer Thomas Mann, sublimaría como comunidad. Pues la sociedad civil estaba prevista como fuente de potencias éticas, en la medida en que producía una conciencia de mutua dependencia, de destino común, de solidaridad, de responsabilidad recíproca. Pero, a diferencia de la comunidad metafísica posterior, estos vínculos no estaban sostenidos por una pertenencia a la tierra y a la sangre, sino por la certeza reflexiva de formar un cuerpo social interrelacionado, abierto, ampliable, imposible de sostener sin los sentimientos éticos de vergüenza, de resentimiento, de gratitud y de reconocimiento.

Cuando tenemos todo esto en cuenta, desbaratamos el intento del comunitarismo moral. La sociedad civil no puede abandonar la dimensión societaria moral, ni el concepto de autonomía, ni la noción de respeto, ni la clave de la libertad personal humana. No puede dejar atrás jamás las premisas de libertad, igualdad y competencia hermenéutica, sin las que nuestra noción de persona moral desaparece. No puede, desde luego, abandonar el sentido del hombre como fin en sí mismo, y no puede dejar de entregar lo que sea la vida buena a la plena autonomía del individuo. Pero, al mismo tiempo, no puede olvidar que esta vida buena se compone de bienes reales que, desde la premisa de la naturaleza humana, son bienes que todos podemos compartir, que son comunes mucho más allá de la definición comunitaria que se ofrezca de ellos. Son bienes comunes desde ese sentido, tan querido por el racionalismo occidental, desde Santo Tomás a Kant, encerrado en los trascendentales del ser. Y, en efecto, la relación del hombre con la realidad se produce a través del bien, de la verdad, de la bondad, de la belleza, de lo amable, de lo útil o de lo santo. Ninguno de estos bienes reales puede alcanzarlo el hombre en soledad. Pero ninguno de ellos son bienes si el hombre no los reconoce como tales desde su autonomía y los interpreta desde su noción de vida buena. No es la comunidad moral la que define el bien. Eso es todo. El hecho de que aquellos bienes sean comunes determina paradójicamente las dimensiones de realidades mutuamente necesarias y la urgencia de su administración. Cualquier acción para conseguirlos es acción social, y comporta ese trato con otros hombres que es la forma civilizada de la relación societaria. No estamos en una acción definida por el contrato, que en todo caso sería la forma más

simple de intercambio de utilidades. También avistamos aquí todos los demás aspectos de la vida social en la que los hombres intercambian bienes y sentido desde su autonomía y competencia hermenéutica.

En la medida en que el ámbito de la acción social asume las dimensiones de la autonomía del individuo, tiene una base moral indudable. En la medida en que esa acción social ha de reportar bienes, reconocidos como tales desde la autonomía del individuo, las premisas morales deben ser complementadas por dimensiones éticas. Estas dimensiones éticas nos hablan de la competencia de nuestra acción para atender los bienes que en esa acción se persiguen, ya sea a través de la técnica, de la familia, o de la división del trabajo. La ilustración clásica comprendió que la estructura societaria es moral, pero que la estructura de la sociedad *civil* —por la que la gente se da y se ofrece confianza y colaboración en orden a hacer posible la vida buena— es de naturaleza ética. Por eso, los que echan de menos la dimensión ética hacen bien en detectar el problema, pero luchan contra un falso enemigo si se representan la sociedad civil como un mero encuentro de individuos solitarios que persiguen obsesivamente acciones instrumentales. Esa es una mala descripción de lo que ocurre en la sociedad y es una mala interpretación de lo que se dice en los textos clásicos sobre la sociedad civil.

Una sociedad civil, sin embargo, no queda organizada desde ningún tipo de bien arquimédico y no puede escapar al sencillo hecho de que los bienes humanos son plurales, finitos y a veces entran en contradicción entre sí. Escapar a la fragmentación de la sociedad civil, avanzar hacia un organismo ético, es algo más complejo de lo que parece y, en cierto modo, implica superar ilusamente la condición humana y emprender el camino hacia idealizaciones y sublimaciones de ciertos bienes como los más básicos, fundamentales o condicionantes. No podemos dejar de apelar a las dimensiones de la autonomía moral, porque no podemos entregar la administración de esos bienes fragmentarios a nadie que no sea el hombre autónomo. Pero en la mediación social, en la acción social propiamente dicha, el hombre es socio y nunca puede estar solo, so pena de convertirse en una autonomía vacía. La sociedad civil no es sino la relación siempre indigente de las diferentes esferas de acción social, en las que el hombre busca, como puede, una vida buena mediante la reunión de los bienes que pueden ofrecerle los hombres con los cuales entra en relación. Que esto además se haga mediante la división del trabajo —forma civilizada de identificar las diferentes esferas de acción— demuestra hasta qué punto la sociedad civil aspira a reconstruir un continuo de bienes que ya se nos ofrecen diferenciados.

No puedo ahora embarcarme en una teoría de las diferentes esferas de acción relacionadas con los bienes de la tierra. Me interesa en esta ocasión dar un paso más, y decir que la sociedad civil, porque permite conquistar

nuestros bienes, no puede quedar exenta de sentimientos de los cuales brota algo más que la mera tolerancia, algo más concreto que la solidaridad. De ella debe brotar, cuando la entendemos bien, la gratitud, el reconocimiento y la noción del propio valor y dignidad. No es verdad que la dignidad sea un sentimiento finalmente autorreferencial. Es verdad que la aceptación de la propia como vida buena es autorreferencial, y que la definición de nosotros mismos como fines en sí constituye, a pesar de todas las mediaciones, un asunto nuestro. Lo que esto quiere decir es que debemos estar muy diligentes para evitar el autoengaño. Ninguno nos da el criterio de nuestra propia dicha. Pero el sentimiento de la dignidad es mucho más complejo que estos dispositivos, y, desde luego, no está garantizado por ningún apriorismo moral. Nosotros podemos entregar *a priori* respeto a todo hombre. Pero ese respeto no es sino la oportunidad que debemos reconocer a todo hombre de entrar en los ámbitos de la acción social. Podemos dar todo el respeto del mundo al otro, pero si no le reconocemos que, en alguna acción social, juega un papel insustituible para facilitar la felicidad de alguien, el sentimiento de la dignidad no podrá surgir. Dignidad es un reconocimiento de la competencia para entrar en esferas de acción social, para promover el disfrute por otros de los bienes de la tierra. Sin esa competencia socialmente reconocida, no hay verdadera dignidad. Su único camino es el ejercicio de la verdadera forma ética propia de la sociedad civil: la responsabilidad¹⁵. Aunque no podemos tampoco hablar de la responsabilidad como figura ética propia de la sociedad civil, sí que podemos decir que el reconocimiento de la acción responsable de otro genera gratitud, enseña generosidad, produce gozo, dispone a la simpatía y, finalmente, nos obliga a inclinarnos ante ese milagro de la humanidad que consiste en la fiabilidad, en la confianza, en la vinculación libre a la palabra verdadera dada.

Vemos así que la sociedad civil se teje con un hilo muy complejo. En la medida en que reconocemos dignidad, mostramos gratitud. No hay vínculo más fructífero que el de la gratitud mostrada. Desde ese momento, se produce entre los hombres algo más fuerte que la tolerancia. Es un reconocimiento mutuo. Desde el instante en que dos hombres se muestran gratitud, se tornan necesarios el uno para el otro. Ese reconocimiento teje una solidaridad bastante más sólida que cualquier otro tipo de relación imaginaria de copertenencia que llevara consigo acciones sociales desastrosas. Tales hombres pueden decir *nosotros*, pero pueden decirlo sin que esto suponga enfrentarse a un *ellos* que ha de mantenerse a raya mediante la fuerza, el desprecio, la

15 Véase mi trabajo *Responsabilidad. Una aproximación fenomenológica*, en *Alfa. Revista de Filosofía de la Sociedad andaluza de Filosofía*, Granada, 2000.

violencia o el odio. Es un *nosotros*, que no necesita de un *ellos cerrado*. Es una forma comunitaria, pero que no se declara cerrada de antemano. Sólo requiere fiabilidad, lealtad, responsabilidad, reconocimiento de la dignidad en el trabajo, gratitud por el mérito contraído en la acción.

Sí deseo decir algo muy relevante respecto a esta sociedad civil, y es que ella misma ya es un ámbito público. Tendemos a ver el ámbito público como aquel que genera el mundo del debate, del libre razonar. Creo que aquí nos dejamos engañar por el modelo kantiano, centrado en un solo aspecto de la vida civilizada, el relativo al intercambio de razones y creencias. El ámbito de lo público se organiza sobre un conjunto continuo de gradaciones que abarca tanto células elementales de lo social como formas muy generales de reconocimiento. En realidad, el ámbito de lo público se presenta allí donde se da el lenguaje y se produce un juicio. Todo lo que interviene para decidir una acción social, para preferir a un hombre frente a otro como socio, tiene una dimensión pública, aunque se oculte sus razones. Sus señales, sus justificaciones, acaban por trascender, por mucho que la sociedad civil clásica exigiera ser muy moderada en la expresión de agravios y muy generosa en la expresión de gratitud. Pero todos los sentimientos que genera la sociedad civil ya juegan con categorías que delatan esa estructura de publicidad: la responsabilidad ha de ser juzgada por *alter*; el reconocimiento ha de ser dado por el otro; la justificación de esa responsabilidad y de este reconocimiento incorpora dimensiones de justicia y de ecuanimidad. La gratitud, como es natural, busca manifestarse y no evade las explicaciones públicas. En suma, iríamos a ciegas en la sociedad civil, y no podríamos llamarla civilizada, si no estuviéramos orientados y dirigidos por juicios de todo grado de publicidad respecto a los que reclamamos siempre razones. Además, sin esta forma pública de orientación, no podríamos asumir la forma societaria como tal, pues la libertad requiere conocer la verdad. Pero, finalmente, la verdadera fiabilidad, la verdadera publicidad del reconocimiento, la verdadera gratitud y los rasgos de solidaridad se muestran cuando vemos que alguien, en la sociedad civil, produce intercambios largamente mantenidos en el tiempo con otros que, sin embargo, operan como hombres libres en otros muchos aspectos de su vida. Entonces, los rasgos comunitarios de una verdadera sociedad civil se dejan ver ante todo en los vínculos duraderos de la acción social que es connotada de forma afectiva.

B. RES PUBLICA

Hasta aquí la sociedad civil, una forma de relación social con fundamentos morales y con un despliegue ético, basada asimismo en la división institucional de las esferas de acción, que son atendidas desde la responsabilidad de

los participantes y desde la ecuanimidad del juicio de reconocimiento. Ahora debemos pasar a la segunda parte de la máxima: la *res publica*.

5. *Res*. Lo más lógico en esta extraña pareja de palabras, «res publica», es pensar que se trata de una simple adición. Primero tenemos *res*, que define el amplio campo de lo que hay, y luego se le añade una realidad especial, la realidad pública. Así, uno tiene la tendencia a creer que la mejor traducción de «res publica» es la de cosa pública, y de hecho así se traduce muchas veces entre nosotros. El asunto no es enteramente así. Hay suficientes razones para asegurar que la vinculación entre «res» y «publica» no es tan externa. No estamos ante una mera adición. Hay un vínculo ontológico mucho más profundo, que se ha conservado en el origen de otros lenguajes indoeuropeos. En efecto, sorprende, por lo poco estudiado, la relación existente entre las palabras especializadas en el lenguaje objetivo y los términos básicos del vocabulario político. En este caso, sorprende la cercanía entre la palabra latina «res» con la palabra «rex». La primera ha pasado a significar cualquier asunto o tema, cosa o realidad. La segunda ha pasado a significar el que dirige, pues procede del verbo *rego*, dirigir. La cercanía se ha mantenido en castellano entre las palabras *realidad* y *realiza*. El adjetivo *real* sirve para calificar los dos ámbitos: el de la objetividad, como aquello que tiene existencia efectiva, y el de la instancia soberana que decide y juzga. En ambos casos, el sentido invoca una instancia coactiva que ha de ser tenida en cuenta, que ha de ser considerada.

Hay buenas razones para asumir que lo que acabó siendo una identidad, la que se da entre *res* y *cosa*, en el origen fue una relación de sentido más compleja. «Cosa» deriva del latín *causa*, y, en su origen, se refiere a cualquiera de los asuntos juzgados ante la *res publica*. Vemos de este modo que el uso político-judicial es anterior al uso objetivo. Cosa, causa, asunto, motivo, todo lo que más tarde hará referencia a la realidad, es aquello que se somete a consideración de la *res publica*. Solemos creer que la búsqueda de la verdad es innata al hombre, y considerar que el descubrimiento de la realidad objetiva, en todo caso un asunto individual, resulta tan natural como el respirar. Desde luego, esto no ha sido así: a los hombres sólo le interesó identificar la verdad, la objetividad, la realidad, cuando ello implicaba convocar la *res publica*. Es muy curioso que la búsqueda de la objetividad siempre fuera precedida por una «rei-vindicatio», esto es, por una estructura judicial de defensa ante la *res publica*. En sus famosas investigaciones sobre la verdad y las formas jurídicas, Foucault no ha ido demasiado lejos, desde luego.

La misma estructura que se da en la lengua latina se puede observar en la alemana. *Sache*, para el alemán, significa originariamente causa o disputa jurídica. En los idiomas nórdicos *sacu* significaba ya conflicto, guerra, proceso. La realidad de la cosa no es sino la disolución de un conflicto mediante

la investigación correspondiente. Por eso, la estructura misma de la causa jurídica se fundaba en la búsqueda de una «ur-sache», de la cosa que está en el principio de otra, de la cosa que provoca la disputa. En todas las lenguas sajonas, la palabra que designa la realidad tiene en su origen relación con procesos y litigios judiciales. Cosa es lo que resulta disputado. Por eso, internamente muestra la necesidad de investigar la verdad y la justicia. Por eso, *Sache* en alemán está muy vinculado a *suchen* y *untersuchen*, a buscar y buscar debajo, en las raíces. *Suchen*, como lo muestra el latino *sagire*, significa más bien seguir una huella, por lo que investigar es esencialmente regresar al tiempo pasado para identificar una verdad y llevarla ante la instancia judicial. Sólo a través de esta vinculación, *sagus* acaba significando decir la verdad, que, cuando hace referencia al futuro, indica profecía —presagio viene de ahí— y, en la medida en que hace referencia al pasado, da origen a la palabra *sagax*, *sagacitas*, entendida como la aptitud para seguir las huellas e investigar. *Sache* y cosa implica por tanto la judicialización de la realidad. Un contencioso se abre entre la instancia que juzga y la realidad, y, justo por eso, es necesaria la verdad. No ha de sorprender que toda la terminología de la intención, con la que ha jugado la fenomenología como si fuera un asunto puro y celestial, proceda de estas actitudes judiciales. Pues resulta indudable que la búsqueda, la *intentio*, está muy vinculada al contender, al apuntar hacia, al perseguir.

6. *Res Publica*. La segunda de estas palabras no guarda sorpresas. En sí mismo, *publicum* en Roma designaba todo lo que pertenecía al pueblo en el sentido oficial. Así, los *publica bona* eran los bienes del Estado o la hacienda. Las *publicae tabulae* eran los registros. *Publicus* es una derivación de *populus*, y esta derivación hunde su significado en la palabra *res publica*, que originariamente es el ámbito donde se juzgan la causas. De hecho, como se sabe, uno de los derechos originarios de los ciudadanos romanos *optimo jure* era el *ius provocationis*¹⁶; esto es, el derecho de apelar ante la *res publica* los fallos que pudieran dar los magistrados. *Res publica* en este sentido viene a significar la asamblea soberana que está más allá de los magistrados, y ante la que se decide cualquier litigio, causa, conflicto, y, en especial, el de la guerra y la paz. Vemos así que *res* pasó a ser una denominación abreviada de *res publica*. El sujeto terminó haciendo referencia al objeto, la instancia se convirtió en el tema, y así *res* pasó a significar la cosa-causa que en ella se trataba. La misma identificación de significado entre cosa y *res* se observa en el alemán entre *Sache* y *Dinge*. Pues *Ding*, que con el tiempo significaría lo mismo que *Sache*, en el origen quería decir la reunión o asamblea del pueblo,

16 F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, vol. IV, Eugenio Jovene, Napoli, 1974, pp. 512 ss.

la reunión de los libres, la *res publica* para decidir una causa, y, sobre todo, la guerra y la paz. *Ding* era la asamblea que nombraba al jefe del ejército y juzgaba el derecho. No era meramente una asamblea, sino la asamblea soberana. Este mismo significado se ha mantenido en la palabra *res publica*. Con el tiempo, la cosa que se examinaba en la *res publica*, la *Sache*-causa que se examinaba en la *Ding*, pasó a ser *Ding*. De esta manera, si *res* acabó significando lo mismo que cosa, fue porque era la causa en la cual la asamblea soberana intervenía. *Res* pasó a ser el objeto sobre el que un sujeto, la *res publica*, decía su palabra. De la misma manera que *Ding* fue aquello sobre lo que la *Ding*, la asamblea soberana decidía¹⁷.

Res publica es así la realidad del pueblo en su momento de última instancia, esto es, equivale a la asamblea soberana capaz de decidir sobre la justicia, la paz y la guerra. Es el momento en que la comunidad del pueblo toma a su cuidado los asuntos decisivos de la propia comunidad, entre ellos, la verdad del pasado, la paz y la justicia. Resulta muy curioso que esta instancia soberana no sólo tenga encomendada la capacidad del juicio más allá de todos los magistrados en activo. En el mundo sajón, muy vinculada a la noción de *Ding* aparece la propia noción de tiempo propicio, aquella forma de entender el momento oportuno que resultó recogido en la noción de *kairós*. Forma parte de este uso del tiempo el regresar buscando las raíces de las causas y de las cosas. Por eso, ante la asamblea no sólo tiene lugar la justicia, sino también la historia, la *res gestae*, la apropiación del pasado como aquello en lo que se funda la comprensión de la vida de la comunidad popular. Desde este punto de vista, la vida de la *res publica* está atravesada, como es natural, por componentes tradicionales considerables.

La *res publica* se convierte, por tanto, en la instancia soberana a la que está sometida todo lo público, todo lo que es gestión y acción de los magistrados. Pero lo peculiar de la frase latina dice sencillamente «societas civilis sive res publica». Y esto nos indica que una ulterior aproximación a lo que sea esta instancia soberana, a la cual están sometidas todas las demás magistraturas, pasa por identificar el sentido del *sive*.

C. SIVE

Cuando «sive» entra en la construcción «sive.... sive», la partícula quiere decir lo mismo que «entweder... oder», y quiere dar la idea de «o... o». La frase entonces introduce más bien una alternativa irreductible. Pero cuando va uniendo dos palabras como en nuestro caso, entonces puede dar la idea de

17 Cf. la entrada correspondiente del *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, a cargo de W. PFEIFER, Akademie Verlag, Berlin, 1993.

una identidad relativa entre dos cosas. Esta función de identidad del *sive* es lo que tenemos que abordar ahora, en nuestro tercer punto. Pues esa identidad no es una mera tautología. En realidad, no se quiere decir pura y simplemente que la sociedad civil es la *res publica*. Obviamente, no se quiere decir lo contrario. El *sive* es un buen expediente para proponer una identidad que, por encerrar aspectos no evidentes, todavía tiene que ser pensada. En cierto modo, el *sive* equivale a un *est*, pero uno que encierra complejos problemas que deben ser llevados a la luz. En cierto modo, podríamos decir que tenemos aquí un juicio sintético, y que, al poner en relación la sociedad civil con la *res publica*, reconocemos algo nuevo y valioso.

Ante todo, el *sive* alberga un punto de identidad existencial. La sociedad civil es la *res publica*. Los hombres que componen la sociedad civil constituyen la asamblea soberana. Ellos son la última instancia por encima de todos los magistrados, y, en cierto modo, las tareas de estos no pueden ser nunca soberanas. Aquí se cumple la máxima de todo republicanismo, según la cual el soberano no es magistrado, no tiene poder concreto. De esta manera, ni existe un poder global, ni la magistratura puede confundirse con la soberanía. La asamblea soberana, la *res publica*, es la propia sociedad civil. De aquí se derivan varias cosas decisivas: que la *res publica* tiene las bases morales y éticas que le presta su base existencial, esto es, la sociedad civil; y que, en tanto sucede tal cosa, la *res publica* posee una base existencial abierta, pues, como vimos antes, la sociedad civil no constituye una comunidad cerrada. Toda *res publica* digna de tal nombre, en la medida en que quiera ser igual a la sociedad civil, ha de mostrar de manera clara el proceso por el cual puede conceder derechos políticos a los nuevos socios. Si no alienta este proceso de incorporación, la *res publica* atenta contra sus propias bases morales y éticas. Desde este punto de vista, conviene añadir que el modelo más directamente hostil al que definimos es el comunitarismo político. Pues este modelo dice que sólo una parte de los componentes de la *societas civilis* deben integrar la *res publica*. Da igual cómo venga caracterizada esa parte comunitaria: por hablar una lengua, por tener una religión, por pertenecer a una etnia o por ser los primeros ocupantes de una tierra. Da igual así que la comunidad sea religiosa o nacional. El caso es que la identidad existencial entre los componentes de la *societas civilis* y los de la *res publica* no se da.

Desde un punto de vista más positivo, la identidad existencial entre la *societas civilis* y la *res publica* o asamblea soberana quedó reflejada, a través de aquel lenguaje tradicional por el que se canalizó el pensamiento corporativo medieval, en la palabra «universitas». Otra forma de referirse a este cuerpo existencial total la ofreció la palabra «generalitas», de la cual proceden los órganos de gobierno que, en los reinos de la corona de Aragón, permitieron introducir el derecho público romano: la *Generalitat*. Ambas

eran formas de aludir a que lo estrictamente digno de la *res publica* es aquello que concierne al interés general, a la totalidad de la población sobre la cual se organiza el cuerpo político. El gobierno de lo político no concierne a determinados aspectos parciales, a ciertas comunidades o a ciertas formas organizativas de los grupos fragmentarios de la sociedad civil, sino a la *universitas* de la *societas civilis*. Esto no quiere decir que el interés general esté ahí, a la vista. No hay tal cosa: es la propia sociedad civil quien lo identifica en su faceta de *res publica*. Aunque aquí hay problemas decisivos y complejos, que en el fondo debaten si lo general es antes una voluntad o una universalidad, el lenguaje medieval estableció la máxima siguiente: lo que a todos afecta, a todos concierne. La sutil ambigüedad de esta máxima se halla muy cerca del genuino espíritu republicano, pues no dice que la decisión de la voluntad general afecte a todos, ni que, por arte de magia, todos tengan claro lo que les afecta. Dice más bien que todos deben debatir qué afecta a todos y, por eso, a todos concierne. Sentar los procesos de voluntad sobre una deliberación previa es lo propio de este proceso, mediante el cual algo que emerge de la sociedad civil se eleva a *res publica*, a político.

Pero, con esto, ya hemos dado un paso más allá de esa interpretación del *sive* como mera identidad existencial. Tenemos ahora una identidad funcional, y no ontológica; es decir, determinada cuestión que afecta a la *universitas* de la *societas civilis* se eleva a política, a objeto de la asamblea soberana. El *sive* viene a decir ahora algo así: una realidad, al ser vista desde otro ángulo, presenta una faz diferente. Pero, como esta diferencia no es ontológica, no se puede reducir a una cláusula más fuerte que implicara la incompatibilidad de los dos puntos de vista. Así que la frase «*societas civilis sive res publica*» indica que la misma cosa queda designada de dos maneras, y que en esta doble designación la misma cosa adquiere dos perspectivas, dos funciones. La sociedad civil es la *res publica*. Pero, en una, aparece como una estructura horizontal en la que los ciudadanos son socios y organizan su vida a través de la *civitas*, a través de la libertad propia de las instituciones sociales; mientras que, en la otra, esa misma estructura se eleva a asamblea soberana, a instancia que ya no es meramente horizontal, sino un poder vertical de mando y obediencia. Como es natural, detrás de este punto de vista se esconde la problemática de la dominación legítima. Para eso sirve la cláusula: lo que a todos afecta, a todos concierne. Dominación legítima, desde este punto de vista, es aquella que respeta la *universitas* de la sociedad civil como *universitas* de las *res publica*.

Esta segunda acepción del *sive* da pie a paradojas considerables. Pues la propia estructura social horizontal se eleva a instancia soberana y jerárquicamente superior. Así que, en el fondo, la sociedad se pone a sí misma como si estuviera por encima de ella. Esta es la manera como la sociedad civil reconoce que no dejará que nadie, inevitablemente personal, privado o

parcial, mande sobre ella. Ella misma toma sobre su mano la función de verse de manera global, de asumir la verdad sobre sí misma, de elevarse a instancia suprema de juicio, de deliberación y de decisión incluso sobre la paz y la guerra. La sociedad civil reconoce que necesita una instancia última de decisión, de mando, puesto que ella misma es un conjunto de relaciones societarias y un abanico de relaciones sociales. Pero, al proponerse como *res publica*, reconoce que no aceptará una instancia tal que no sea ella misma organizada para esa función. Al proponerse como *res publica*, la sociedad civil reconoce que alguien debe mandar, pero al ser ella misma existencialmente, establece que sólo ella debe mandarse a sí misma. Aquello que la sociedad civil obedece como expresión de ella misma en su función de *res publica* ha de ser un valor expresivo de la universalidad, y esto no es otra cosa que la ley. De ahí se deriva, por un lado, la clásica máxima republicana de que la sociedad civil sólo debe obedecer la ley que ella misma se ha dado en tanto *res publica*, y, por otro, la máxima de la dominación republicana, según la cual son los mismos los que mandan y los que obedecen.

Pero cuando nos centramos en el pensamiento de la ley, todo un aluvión de problemas se nos viene encima. Estos problemas nos permiten profundizar en las zonas menos evidentes de ese misterioso *sive* del cual venimos hablando. Primero hemos hablado de identidad existencial entre la *societas civilis* y la *res publica*; y luego de diferencia funcional que explica por qué en lugar del *est* debe entrar en juego una cláusula tan ambigua como el *sive*. Ahora debemos profundizar en esos aspectos relativos a la diferencia. En cierto modo, la ley es esa realidad por la que la *societas civilis* se identifica a sí misma como *res publica*. Pero aquí, como he dicho, debemos extremar la sutileza, por cuanto la *societas civilis* no se expresa como instancia soberana mediante una ley natural. Sería tal aquella que es formulada con necesidad, reconociendo una estructura previamente establecida, que escapa a la voluntad de los hombres, que meramente surge desde el conocimiento de la realidad. Como es evidente, la ley de la que hablamos no es de este tipo. Por mucho que en el fondo de la sociedad civil exista una naturaleza de las cosas, la ley que se expresa en la instancia soberana de la *res publica* no se limita a elevar a explícita una estructura implícita. La sociedad no se regula a sí misma como universalidad de una manera obligada. Ni son únicas las instancias epistemológicas, ni son únicas las instancias de la voluntad. La forma de la ley de la cual hablamos no se resuelve en un proceso voluntarista, ni se resuelve en un proceso técnico.

Todo esto es así porque la ley que expresa la identidad de la sociedad civil con la *res publica* es una ley política. Depende de la deliberación sostenida sobre aportes epistemológicos, pero también de la genuina expresión de intereses, de la facultad de defenderlos y de la lucha entre ellos. En suma, la ley

política es un proceso muy complejo de verdad, de persuasión, de voluntad, de prudencia. Sin embargo, el resultado de este proceso, la ley, sigue siendo siempre uno de los *posibles*, nunca el necesario. Por eso, la relación entre la sociedad civil y la *res publica* implica que la primera alberga siempre potencialidades que no se agotan en la forma de la ley de la *res publica*. Este resultado llena de zozobra la cláusula *sive*. Pues ahora ya vemos que lo que expresaría la relación entre la sociedad y la función soberana de *res publica*, la ley, nunca es una realidad necesaria. Por eso, el *sive* nunca puede eliminar la diferencia entre sociedad civil y *res publica*. Está diseñado justo para no ser un mero *est* que fijaría para siempre la ley, que le daría un estatuto ontológico extremo. El fruto de la función legislativa de la *res publica* tan sólo es uno de los posibles albergados en la sociedad civil. Y esto es así porque esta función legislativa de la *res publica* no se canaliza directamente a través de la sociedad civil, de manera directa, inmediata y propia, sino a través de la estructura representativa. Ahora vemos con claridad que el *sive* no podía implicar identidad, sino esa forma de estar en lugar de otro que consiste en representarlo. La representación teje un vínculo operativo entre dos realidades, sin diluirlas en una identidad ontológica. La sociedad civil se eleva a asamblea soberana, pero no trabaja expresando una ley de una manera inmediata, sino mediante el vínculo de la representación. Lo propio de esta representación es que siempre puede ser otra. Y por eso lo propio de la ley política es que siempre puede ser diferente. Lo que no puede la ley política es alterar el propio cuerpo social de la que ella es expresión; cuerpo que, por lo demás, se eleva a *res publica* mediante la universalidad de su voz. Ella, la ley, la palabra dicha, no puede alterar nunca el sujeto que la pronuncia.

Con el vínculo de la representación tenemos la tercera acepción que se amontona en este *sive* del cual venimos hablando. Hemos dicho que ese vínculo, cuando reconocemos que debe expresarse mediante una ley política, todavía disminuye más el montante de identidad entre las instancias de la sociedad civil y de la *res publica*. Pero debemos tener en cuenta que estos sentidos se amontonan, no se excluyen. La identidad existencial entre sociedad civil y *res publica* existe; la diferencia funcional también. La cuestión decisiva radica en que la diferencia funcional no puede aspirar sino a la definición de la ley, y que ésta no puede pronunciarse sino desde la representación. Pero la representación viene a decir que la universalidad de la sociedad civil puede producir más de una ley en sus ejercicios de soberanía. Esto significa que, justo porque la universalidad de la sociedad civil se eleva a instancia soberana, tal elevación no tiene lugar de una manera obligada, forzada, sino respetando sus bases morales y éticas, y, por tanto, desde la libertad. Esto significa asimismo que, aunque la sociedad civil habla de manera universal, lo que dice se articula en mayorías y minorías. Llamo la atención sobre el hecho

de que la representación, en tanto vínculo ontológico débil, no agota nunca sus posibilidades, lo cual equivale también a decir que se escinde en mayorías y minorías. Pero lo más relevante es recordar que la única forma de justicia respecto a esa ley política es que la acción de una mayoría no altere nunca la base de la sociedad civil que se ha expresado y se ha escindido en mayoría y minoría. Si una mayoría eleva su voz de representación —una de las posibles— a constitutiva de la sociedad civil, separando del cuerpo político a los miembros de la minoría, entonces está aspirando a convertir la ley política en ley natural, a que el representante sustituya al soberano, a que la minoría nunca pueda ser mayoría. De esta manera, el *sive* dejaría de ser tal y carecería de las ambigüedades sutiles que le dan su profundo sentido.

Con ello llegamos al final de nuestro argumento. El vínculo de representación ha separado la sociedad civil de la forma concreta en que opera la *res publica*. De hecho, ha escindido en mayorías y minoría la asamblea soberana constituida por la sociedad civil. De esta manera, la ley siempre debe ser consciente de que es fruto de una estructura determinada de representación, y que ésta nunca resulta necesaria para la sociedad civil, sino que ha de ser en cada momento decidida. La distancia generada por el vínculo de la representación debe ser controlada de tal manera que se escape al peligro de la injusticia política; al peligro de usar la ley para que ninguna otra ley sea posible, para que la minoría no pueda ser mayoría. Por eso, el *sive* debe albergar en su seno algún otro sentido que permita corregir la diferencia de la representación. En algún otro sentido debemos pensar la relación entre la sociedad civil y la *res publica*, si queremos establecer entre ellas una línea de continuidad que esté por debajo del vínculo de la representación y que sirva para formar este vínculo, para determinarlo, legitimarlo, atarlo a la propia sociedad civil e impedir así que se autonomice de ella. Esa continuidad entre sociedad civil y representación sólo puede significar que las bases normativas depositadas en la sociedad civil siguen funcionando en la formación del vínculo de representación a través del cual se pronuncia la ley política.

La unidad normativa y el flujo de legitimidad desde la *societas civilis* a la *res publica* no puede reposar sino en la naturaleza de lo público y en el reconocimiento como base de la representación. Quiero transmitir la idea, en este punto, de que la suerte de la política quizás se juega en campos que parecen en principio lejanos a la propia lucha política. Quiero sugerir que la virtud de una sociedad civil para operar con su propia ética, puede ser mucho más útil de lo que se cree para garantizar la legitimidad normativa del vínculo de representación política. Pues ya vimos que la sociedad civil era un dispositivo para generar confianza, identificar y atender necesidades recíprocas, operar con responsabilidad, ofrecer reconocimiento, producir solidaridad. Todas estas capacidades pueden resumirse en la de dar y recibir reconocimiento.

Una sociedad ecuaníme en el ejercicio de esta aptitud es sin duda una sociedad mejor armada para trabajar con una representación política fecunda. Pues dar y recibir reconocimiento es también una actividad muy compleja, que ya vimos que generaba su propio ámbito público. En su seno, también se da un equilibrio muy complejo de competencia o contraposición de intereses, por una parte, y de consenso y acuerdo, por otra. Ya vimos cómo ésta era la forma de operar propia de la *insociable sociabilidad*.

Pues bien, esas virtudes consistentes en ejercer la libre contraposición de intereses, en mantener la competencia y la lucha, en producir consensos y dar reconocimiento, son también necesarias para quien desee reconocer e identificar la mejor representación política. Quiero decir con ello dos cosas: primero, que el ciudadano, dotado de la habilidad suficiente para identificar al socio fiable y para consolidar sus vínculos con él desde una confianza recíproca y un examen crítico atento, desde un reconocimiento reflexivo y un juicio razonado, es un ciudadano indudablemente mejor preparado para identificar al representante político fiable, responsable, abierto a la crítica. Con ello, estamos en condiciones de reducir las distancias entre el burgués y el ciudadano. Quien es ciudadano con todas sus consecuencias, con plena conciencia del complejo círculo de situaciones en las que se juega su vida social, es sin duda algo más que ese burgués individualista propuesto por un maniqueísmo inaceptable. Ese sujeto es un ciudadano que no sólo entrega su voz a un representante y le delega una parte de su sentido de la dignidad, sino que está dispuesto, cuando tal dignidad quede afectada, a retirarle su confianza por todos los medios posibles. Pero también quiero decir otra cosa: con mucha frecuencia, los cambios en las formaciones de minorías y mayorías implican cambios de equipos dirigentes. Hemos visto que una de las claves de la vida política de nuestras sociedades, lejos ya de las diferencias ideológicas con las que determinadas élites querían primar su cuota de poder, reside en la necesidad de formar grupos humanos capaces de cambiar la minoría en mayoría desde una mejor identificación de la ley que requiere la estructura universal de la sociedad civil. Seleccionar estos grupos políticos representativos al margen de su capacidad para hacerse reconocer en la sociedad civil, y al margen de la eticidad, la ecuanimidad y la responsabilidad que hayan mostrado en ella, es un suicidio. En este sentido, las bases normativas de lo público en la sociedad civil son las mismas bases normativas de lo público en la política. Esta continuidad de normatividad, de virtudes y de actitudes entre la sociedad civil y la *res publica* es el cuarto sentido que encierra el misterioso *sive*. Con ello, hemos podido revisar algunos de los sentidos que se amontonan en el fondo semántico de esa máxima que nos ha transmitido el mundo romano, y que sigue inspirando el sueño humano más elaborado de estos dos mil últimos años: *societas civilis sive res publica*.