

Republicanism and liberal civil society

ENRIQUE UJALDÓN*

1. Introducción

El republicanismo contemporáneo adopta muy diferentes formas e incluso puede ser discutido que todas ellas deban ser situadas bajo la misma etiqueta. Es por ello que no me propongo hacer una clasificación sino que el primero de mis objetivos es establecer un cierto tipo ideal de republicanismo que se caracterizaría por compartir los tres rasgos siguientes: la redefinición de la concepción liberal de la libertad, una concepción deliberativa de la democracia y la insistencia en la necesidad de un sujeto político caracterizado por su compromiso con las virtudes cívicas. En segundo lugar, analizaré las diferencias entre el republicanismo tal y como ha sido expuesto y caracterizado y el republicanismo que viene siendo defendido por José Luis Villacañas en diversas publicaciones; intentaré poner de manifiesto que las fuentes filosóficas de Villacañas no son las del republicanismo; que su interpretación de la historia política moderna es diferente de la de los republicanos; y que su defensa a un tiempo del pluralismo moral y de la libertad individual lo alejan también del republicanismo al uso. En tercer lugar, a pesar de que juzgo que el republicanismo de Villacañas es una potente opción filosófica, mostraré que algunas de sus deficiencias provienen de su falta de confianza en los órdenes espontáneos, como el mercado económico, y su excesiva confianza en la capacidad del derecho racional para ordenar la vida de los hombres. No creo que ninguno de estos aspectos afecte al núcleo de su argumentación, aunque sí creo que lastran su potencia analítica y política.

2. El republicanismo

El republicanismo contemporáneo no nace como una nueva filosofía política sino como una reinterpretación de nuestro pasado político. De acuerdo con los historiadores republicanos, la historiografía liberal habría escrito la historia moderna como la de la conquista de la libertad, en primer lugar en Inglaterra y después en los EE.UU., haciendo hincapié en el reconocimiento por parte del Estado de derechos individuales de naturaleza prepolítica¹. Ello habría ocultado el peso del republicanismo en

Fecha de recepción: 15 junio 2006. Fecha de aceptación: 4 julio 2006.

* ujaldon@hotmail.com

1 Un libro clásico en la defensa de tal punto de vista es el de Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Nueva York, Harvrest/HBJ Book, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1955; hay traducción de Hugo Martínez, *La tradición liberal en los Estados Unidos*, México, F.C.E., 1994.

el nacimiento de las sociedades políticas modernas². El republicanismo no es, pues, una nueva filosofía política sino una tradición de pensamiento que se remonta a la Roma republicana y que alcanzó plena madurez teórica y práctica en las repúblicas italianas de la Baja Edad Media. El republicanismo no sólo supone una revisión de la historia política occidental, sino que ha reintroducido en el debate filosófico y político propuestas normativas que intentan arrebatar al liberalismo su primacía como núcleo conceptual en torno al cual se articulan las democracias modernas. A pesar de la insistencia de los pensadores republicanos en que son herederos de una vigorosa tradición de pensamiento, no parece fácil encontrar un conjunto de conceptos que constituyan la «esencia» del republicanismo. Más bien encontramos entre ellos «parecidos de familia». Así, en el espectro del republicanismo los tenemos desde liberales³ hasta socialistas⁴. Con todo, y a pesar del riesgo de vaguedad, entre los rasgos que compartirían los partidarios del republicanismo podemos señalar los tres siguientes:

1. Como hemos dicho, el liberalismo se ha considerado la filosofía política fundamental en la construcción de las democracias modernas, no es por ello extraño que un signo de identidad republicano sea el de establecer diferencias con los liberales. Es verdad que en ocasiones algunos republicanos liberales pueden encontrar graves dificultades en diferenciarse de liberales igualitarios, como Rawls⁵ o Dworkin⁶, pero no podremos censurarles el no intentarlo⁷. Y una de las claves

-
- 2 La bibliografía sobre esta cuestión es ya inabarcable, pero podemos señalar especialmente, el gran clásico de J. G. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; hay traducción de Marta Vázquez Pimentel y Eloy García, *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002. Y de Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; hay traducción, F.C.E. 1985 y más recientemente, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Un resumen programático de las posiciones de lo que ha venido llamándose «La Escuela de Cambridge» puede leerse en Q. Skinner, P. Dasgupta, R. Geuss, M. Lane, P. Laslett, O. O'Neill, W. G. Runciman y A. Kuper, «Political Philosophy: The View from Cambridge», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 10, n° 1, 2001, pp. 1-19. M.A. González ha explorado la misma cuestión en «Republicanism: orígenes historiográficos y relevancia de un debate», *Revista de Occidente*, n° 242, diciembre de 2001.
 - 3 Por poner algún ejemplo, quizás uno de los más interesantes republicanos liberales sea Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, 1980, hay traducción: *La justicia social en el Estado liberal*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993; también *La política del diálogo liberal*, Barcelona, Gedisa, 1999; y, fundamentalmente, su monumental *We, the people*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991, vol. 1 y 1998, vol. 2. Entre nosotros, Antonio Rivera ha manifestado sus simpatías por este tipo de republicanismo, ver Antonio Rivera, «Libertad, democracia y religión en el debate neorepublicano», en *Res Publica*, n° 9-10, 2002, pp. 221 y ss. También Cass R. Sustein se ha manifestado como un defensor del republicanismo liberal en diversos trabajos, el último *Republic.com*, Princeton, Princeton University Press, 2001, traducido al español por Paula García Segura: *República.com: Internet, democracia y libertad*, Barcelona, Paidós, 2003. Pero, sin duda, en España el más popular de los republicanos liberales es W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1996; hay traducción de Carme Castells Auleda, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996. Para ver por qué las tesis de Kymlicka no satisfacen demasiado las expectativas de los filósofos liberales, puede leerse a Juan Antonio Rivera, *Menos utopía y más libertad*, Barcelona, Tusquets, 2005, especialmente el capítulo 7.
 - 4 El republicanismo claramente socialista no está falto de representantes. En España el teórico con una obra más importante es Félix Ovejero Lucas, de quien podemos señalar especialmente, *La libertad inhóspita*, Barcelona, Paidós, 2002 y «Tres miradas republicanas sobre la democracia» en *Claves de Razón Práctica*, n° 132, 2003.
 - 5 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, hay traducción de María Dolores González, *Teoría de la justicia*, Madrid, F.C.E., 1997. También, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, hay traducción de Antoni Domènech, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
 - 6 Richard Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth, 1977; hay traducción de Marta Guastavino, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1997.
 - 7 Alan Patten, en «La crítica republicana al liberalismo», recogido en F. Ovejero, J.L. Martí y R. Gargarella (comp.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 235-262, argumenta por qué cree que las

es la defensa de un concepto de libertad diferente del liberal. El liberalismo como filosofía de la libertad habría nacido por la desconfianza hacia el Estado y la ley. Es el tema clásico de Constant de la libertad de los modernos frente a la libertad de los antiguos⁸, reformulado por Berlin⁹ y que, de acuerdo con los republicanos, estaría aún presente en sus defensores más moderados, como los citados Dworkin o Rawls. La clave de la libertad política sería limitar la capacidad de interferencia del poder del Estado en los asuntos privados. A los republicanos esta idea de libertad les parece muy limitada y la reinterpretan como ideal de autogobierno en el que el ciudadano está libre de la interferencia arbitraria, no sólo del Estado, sino también de otros hombres. Las diferencias entre unos pensadores y otros son importantes, pero harían hincapié no tanto en la ausencia de coerción, como en la ausencia de dependencia. Además, para el republicano, la libertad depende de la ley y no la ley de la libertad. Es la república bien constituida y ordenada la que nos hace libres: no cabe hablar, por tanto, de libertad natural desde la cual se juzga la legitimidad del Estado.

Teóricos como Philip Pettit¹⁰, sitúan justamente la redefinición del concepto de libertad en el centro de gravedad del republicanismo. Desde su punto de vista, de acuerdo con el liberalismo clásico, un sujeto puede estar dominado por otro, aunque éste no intervenga en su vida. Si puede intervenir, pero no lo hace, el liberal se sentiría satisfecho. Pero para el republicano es suficiente con que exista la posibilidad de la interferencia y, con ella, de la dominación, para que no se sienta satisfecho con el análisis liberal. Además, la interferencia puede producirse desde el ámbito político que, como han señalado los liberales, tiene que estar controlado para que tal cosa no suceda; pero también puede producirse desde la propia sociedad, por otros hombres o por instituciones como el mercado, que el liberal deja a su albur. Un mundo dominado por el mercado es un mundo donde es imposible la verdadera libertad porque, aun no dependiendo del poder político, estamos a expensas de que otros interfirieran en nuestras vidas mediante contratos de trabajo abusivos, por ejemplo. El liberalismo, al confiar los asuntos humanos al mercado, en el mejor de los casos nos libra de la coerción política, pero hace depender a los hombres los unos de los otros. Puesto que es imposible reivindicar un papel para el Estado sin aceptar algún grado de interferencia, Pettit distingue entre interferencia arbitraria e interferencia no arbitraria. La primera, dice Pettit, significa que «cuando yo interfiero en sus vidas es para empeorarles las cosas a ustedes, no para mejorarlas»¹¹ y, además, añade, la intervención debe ser intencionada. Obviamente también es posible, y además frecuente, que alguien desee interferir en nuestras vidas con la mejor de las voluntades, pero precisamente en contra de nuestra propia voluntad. Que alguien vea algo bueno para nosotros no significa que los afectados lo viamos igualmente bueno. Pettit parece adelantarse a objeciones como ésta, afirmando que su noción de interferencia es meramente decidible a la luz de los hechos¹². Así, hay interferencia cuando alguien tiene el poder de hacerlo, le guste o no al sujeto interferido. La interferencia no es

críticas de Q. Skinner o Michael Tylor a Rawls y Dworkin no dan en el blanco. Según Patten, el tipo de liberalismo de estos autores permite ocuparse de las cuestiones que interesan a republicanos como Skinner o Tylor.

8 Benjamin Constant, «De la libereté des anciens comparée à celle des modernes» (1819); hay traducción de M. Magdalena Truyol Wintrich y Marcial Antonio López, «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos» en *Del espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 63-93.

9 Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1968; hay traducción de Julio Bayón: «Dos conceptos de libertad» en *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.

10 *Republicanism*, Oxford, Oxford University Press, 1997; hay traducción de Toni Domènech: *Republicanismo*, Paidós, Barcelona, 1999.

11 *Ídem*, p. 78.

12 *Íd.*, p. 81.

arbitraria cuando va en contra de nuestros intereses inmediatos o de nuestra voluntad, como, por ejemplo, cuando se nos obliga a pagar impuestos, aunque preferiríamos no hacerlo, sino que para Pettit «mis intereses e interpretaciones relevantes serán los que comparta con otros, no los que me hacen a mí una excepción, pues el estado está concebido para servir a otros a la par que a mí»¹³. En resumen, si bien no se suele despreciar el concepto de libertad liberal, entendida como libertad negativa, se reivindica la importancia de la libertad positiva y se la hace depender no de los derechos naturales sino de la constitución misma de la república. Evidentemente, dependiendo del peso que se le conceda a la libertad en el conjunto de la teoría política tendremos republicanismos más o menos cercanos al liberalismo.

2. El segundo gran elemento del republicanismo es una concepción participativa de la democracia, que se ha venido en llamar *deliberativa*. En sus versiones más puras, se considera que la vida política activa no es sólo un valor en sí misma sino que es la mejor forma de vida, una idea que se remonta a Aristóteles y que más recientemente ha defendido, por ejemplo, H. Arendt¹⁴. Una democracia que no estimula la participación ciudadana es una democracia, para los republicanos, que se deja en manos de los grupos de interés, con lo que ésta necesariamente se degrada o, por utilizar términos más queridos por el republicanismo clásico, se *corrompe*. El objetivo de la deliberación no es sólo que la democracia responda a su etimología, sino que los republicanos creen que por medio de la participación política los individuos aprenden a superar sus puntos de vista egoístas pues el debate público exige razones que no sean particulares, exige argumentos que sean válidos para todos. El problema con el que se encuentra el republicanismo es determinar los mecanismos que hagan efectiva la participación ciudadana, porque la deliberación tiene costes en tiempo y en información que muchos ciudadanos no parecen estar dispuestos a soportar y prefieren dejar en manos de políticos profesionales. Incluso aunque esos mismos ciudadanos crean pertinente que los políticos estén controlados por personas preocupadas por el bien público, no tienen por qué pensar que sean ellos los que deban ocuparse, específicamente, de esa cuestión¹⁵. Esto es el republicanismo tiene problemas para enfrentarse al *free-rider* sin violentar la libertad individual¹⁶. Además, la introducción de instrumentos de participación ciudadana en el quehacer político puede tener la paradójica consecuencia de que aumente la presión de los grupos de interés, pues obviamente, son los que tienen *interés* los que encuentran razones persuasivas para dirigir sus esfuerzos a influir en las decisiones políticas¹⁷. Podemos detenernos aquí, si bien no acaban en este punto los problemas de una concepción deliberativa de la democracia¹⁸.

3. La última idea, pero quizás la más importante y la que mejor caracteriza al republicanismo, es que los ciudadanos no son individuos atomizados de una sociedad concebida en términos de mercado en la que cada uno persigue sus intereses privados sino que no puede haber un estado

13 Íd., p. 82.

14 V. H. Arendt, *On Revolution*, The Viking Press, 1963; hay traducción, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988.

15 Puede encontrarse un interesante análisis de la acción colectiva y sus problemas en Jon Elster, *The Cement of Society*, Cambridge, The Press Syndicate of the University of Cambridge, 1989; hay traducción de Alberto Luis Bixio, *El Cemento de la sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1997.

16 Sobre esta cuestión, puede leerse, J.A. Rivera, *Menos utopía...*, *op. cit.*, cap. 6, pp. 171 y ss.

17 Son realmente alarmantes los ejemplos con que Fareed Zakaria ilustra esta cuestión en su provocador texto *The Future of Freedom*, Nueva York, W.W. Norton, 2003; hay traducción de Francisco Beltrán Adell, *El futuro de la libertad*, Madrid, Taurus, 2003.

18 Francisco J. Laporta resume brillantemente algunos de estos problemas en «El cansancio de la democracia», *Claves de Razón Práctica*, n° 99, Enero/Febrero, 2000 y «Los problemas de la democracia deliberativa», *Claves de Razón Práctica*, n° 109, Enero/Febrero, 2001.

republicano sin ciudadanos con una fuerte virtud cívica. De hecho, la concepción deliberativa de la democracia deriva de la defensa de las virtudes republicanas. Sólo ciudadanos que amen la patria y sus leyes, porque ambas no son distinguibles, pueden considerar que no es una pérdida de tiempo ocuparse de los asuntos públicos. La virtud republicana puede ser analizada tanto desde el punto de vista de la utilidad pública, como desde la noción misma de sujeto político. Escribe Quintin Skinner refiriéndose a los autores republicanos: «Una república que se autogobierna, sólo puede perdurar, según ellos, si sus ciudadanos cultivan esa cualidad decisiva a la cual Cicerón denominó *virtus*, los teóricos italianos más tarde convirtieron en *virtú* y los republicanos ingleses tradujeron por *civic virtue* o *public-spiritedness* (virtud cívica o vocación pública). Así, el término se emplea para denotar el espectro de capacidades que cada uno de nosotros debe poseer como ciudadano: las capacidades que nos permiten por voluntad propia servir al bien común, y de este modo defender la libertad de nuestra comunidad para, en consecuencia, asegurar el camino hacia la grandeza, así como nuestra propia libertad individual»¹⁹.

La virtud cívica juega en el republicanismo un doble papel. Por un lado, mejora el ejercicio del poder en el Estado republicano, puesto que los ciudadanos virtuosos cumplirán con mayor rigor las leyes y, por otro, estos mismos ciudadanos, preocupados por el bien público, estarán más vigilantes para que el Estado cumpla las obligaciones que le son encomendadas. Ovejero, Martí y Gargarella señalan que: «el valor que otorga Pettit a las virtudes cívicas se halla muy vinculado al funcionamiento adecuado del Estado de derecho, lo cual convierte su enfoque en algo que la mayoría de los liberales convendría en aceptar»²⁰. Cuando algunos republicanos acentúan la defensa de la libertad individual, otros consideran que se están alejando de su núcleo duro y pasándose a las filas del liberalismo. Para un liberal no hay nada que objetar a que un ciudadano se preocupe por los asuntos públicos e incluso dedique parte de sus energías a informarse y participar a través de los mecanismos habituales para ello, desde los ordinarios, como las elecciones, pasando por la pertenencia a asociaciones específicas en las que se aúnan esfuerzos con los más diversos objetivos políticos, hasta llegar a las medidas de presión legítimas en democracia, como las manifestaciones o las huelgas. No sólo no hay nada que objetar en todo ello, sino que además es elogiado desde el punto de vista moral. Lo que no aceptaría el liberal es que, como piensan algunos republicanos²¹, deba sacrificarse parte de la libertad individual en defensa del bien público. Podemos usar nuestra libertad para defender lo que creemos justo para todos, pero el liberal piensa que, en términos generales, no se nos puede forzar a ello²².

Hemos ofrecido tres criterios que, a modo de parecidos de familia, comparten en mayor o menor grado los pensadores que se autocalifican como republicanos en nuestros días. José Luis Villacañas es uno de ellos. Y, sin embargo, como intentaré demostrar en el siguiente punto de este ensayo, no comparte la centralidad de ninguna de esas tesis.

19 Q. Skinner, «The paradoxes of Political Liberty» en David Miller (comp.), *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1991; hay traducción de Verónica Lífrieri, «Las paradojas de la libertad política» en F. Ovejero, J.L. Martí y R. Gargarella (comp.), *op. cit.*, p. 106.

20 Ovejero, Martí y Gargarella, *ídem*, p. 25.

21 V. Q. Skinner, «Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad», en *La política*, I, Madrid, Paidós, 1996.

22 V. Antonio Rivera, «Libertad, democracia...», *op. cit.*, pp. 214 y ss.

3. El republicanismo de José Luis Villacañas

José Luis Villacañas se viene ocupando del republicanismo en los últimos años de modo directo o indirecto²³. El resultado es una poderosa teoría del republicanismo apoyada en la filosofía de Kant y el pensamiento de Weber como sus dos pilares fundamentales²⁴. No es de extrañar que, a partir de tales influencias, que no son, desde luego, las habituales en el pensamiento republicano, Villacañas construya un republicanismo que sólo cabe calificar como *anómalo*, y ello a pesar de que, como no es extraño entre los republicanos clásicos, la influencia de Grecia y Roma se deja notar en el pensamiento de Villacañas, fundamentalmente a través de Aristóteles y los estoicos. Para Villacañas, como para los antiguos, la felicidad es el bien supremo en la tierra y, como para Aristóteles, alcanzar este bien supremo no es separable de las condiciones sin las que éste no podría darse. Pero, a diferencia de los estoicos, el camino de la felicidad no es el camino solitario de la autoperfección y, a diferencia de Aristóteles, sus condiciones morales son plenamente ilustradas: la libertad, la igualdad y la autonomía²⁵. Dicho en otros términos, la libertad, la igualdad y la autonomía son condiciones necesarias, pero no suficientes, de la felicidad²⁶. Tales condiciones morales de la libertad son, a su vez, condiciones políticas de ésta. Es por ello que pueda afirmarse que la política es, entonces, necesaria para la felicidad. Pero la tesis de Villacañas no es utilitarista²⁷, ni tampoco comparte la idea arendtiana de que la participación política sea esencial a la realización de las perfecciones humanas²⁸. En sus propias palabras: «la finalidad de la política es aumentar la libertad de los hombres sobre la faz de la Tierra. Pero... la libertad sólo puede entenderse como proyecto de felicidad digna que cada hombre emprende por sí mismo, con plena autonomía»²⁹.

23 Si bien podemos decir que toda su producción desde hace ya algunos años está marcada por la cuestión del republicanismo, su gran aportación se encuentra en los libros, *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política* Madrid, Akal, 1999, (de aquí en adelante *Fundamentos*) y en *La nación y la guerra*, Murcia, Res Publica, 1999. La primera de las obras está dividida en seis capítulos. El primero tiene carácter introductorio. El segundo se ocupa de cuestiones de antropología filosófica y filosofía de la historia que constituyen lo que Villacañas llama «las premisas últimas del republicanismo». Esta exposición le sirve para introducir el concepto de «Ilustración jurídica contra razón de Estado», que es el nombre del capítulo III, en el cual se enfrenta al arduo problema de cómo elaborar un derecho racional en la historia. Los tres últimos versan sobre *La norma*, *El Estado* y *La política*, respectivamente. Hasta el capítulo IV incluido, el libro se propone analizar y exponer los fundamentos filosóficos del republicanismo y cómo éste es el único capaz de legitimar la norma jurídica que sería la base del Estado y la Política. En el segundo libro, a través del análisis de los temas de nación y guerra en Kant, Fichte, Clausewitz y Jünger, Villacañas defiende su concepción republicana como modelo para articular un modelo legítimo de soberanía y una alternativa al nacionalismo que sirva para pensar las relaciones internacionales en términos de confederación y no de hegemonía.

24 Si bien se viene notando en los últimos años una mayor presencia de Freud, pues parece que nadie como Freud ha descrito al hombre moderno como *complexio oppositorum* a la que la modernidad debe dar una imposible respuesta. Véase el artículo de José Luis Villacañas, «Esferas de valor y sistema psíquico (entre Freud y Weber)», en Teresa Rocha Barco (ed.) *Miscelánea vienesa*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1998.

25 *Fundamentos*, *op. cit.*, p. 9.

26 Podría leerse toda la filosofía de Villacañas desde la perspectiva de la felicidad y las limitaciones de la vida humana, si bien no me ocuparé de ello aquí. Para quien esté interesado en ello, puede leer J.L. Villacañas, *Los latidos de la ciudad*, Barcelona, Ariel, 2004.

27 Para profundizar en la posición de Villacañas con respecto al utilitarismo de Bentham y las diferencias con el de Mill, ver su *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal, 1997, cap. III, «J. S. Mill. El espíritu de resistencia del héroe utilitarista», especialmente, pp. 49-53.

28 Villacañas afirma: «Para Kant la realidad familiar del hombre no implica su dimensión política». Y al final de la misma página, añade: «Por naturaleza, el hombre es un animal político justo porque por naturaleza el hombre es un animal impolítico», *Fundamentos*, *op. cit.*, pp. 36-7.

29 *Ídem*, p. 21.

La opción, típicamente ilustrada, poderosamente kantiana, por la libertad, la igualdad y la autonomía, implican que el tratamiento del tema de la virtud en el pensamiento de Villacañas no puede ser como el del republicanismo comunitarista. La *polis* griega para la cual pensó Aristóteles su política y su ética hace mucho que dejó de existir, si es que lo hizo alguna vez. Roma tuvo, en cambio, la clara conciencia de que la comunidad política no podía basarse en los lazos étnicos, en los valores de solidaridad y filia que sólo pueden surgir en comunidades pequeñas. No es posible reeditar la libertad de los antiguos, y tampoco parece deseable. Los lazos del amor pueden presidir las relaciones familiares, pero en política se convierten en el siniestro paternalismo. Esto es, la diferencia entre comunidad moral y comunidad política es ya parte insoluble del mundo moderno, porque precisamente la comunidad política se construye para hacer posible la vida en común cuando ya no se puede dar por descontada la comunidad de creencias y valores y la capacidad coactiva de los miembros de tal comunidad para evitar los comportamientos del *free-rider*³⁰. «No es la comunidad moral la que define el bien. Eso es todo»³¹. Con esta contundencia afirma Villacañas la existencia de una pluralidad de valores irreductibles a un único modo de vida buena, a un único proyecto de felicidad³². En otro lugar afirma: «No existe el bien, sino los bienes»³³. Y aquí la influencia de Weber en Villacañas, reivindicada permanentemente por nuestro autor, se muestra evidente.

La conjunción de la defensa de la autonomía moral y el pluralismo valorativo obliga a plantear de un modo diferente el tema de la dignidad humana. La dignidad, reconocida *a priori*, debe validarse en la interacción social, porque la dignidad entonces no es más que «el reconocimiento de la competencia para entrar en esferas de acción social»³⁴ al que el otro debe responder con responsabilidad. Una sociedad así constituida no es un grupo cerrado de carácter étnico o comunitario, sino que, por su misma concepción, es esencialmente abierto. Tal estructura social carece de la dimensión moral «cálida», cercana, de las sociedades cerradas, pero ello no equivale a carecer de toda dimensión moral, porque como muy bien muestra Villacañas, una sociedad abierta sólo es posible si introduce esta dimensión moral «fría»³⁵, del respeto mutuo, de la dignidad reconocida y de la responsabilidad exigida: «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»³⁶. Como vemos en esta cita, la base moral de la sociedad civil, la libertad, la igualdad y la autonomía son, a su vez, la base de la sociedad política³⁷. Pero veamos con un poco más de detalle cómo se produce este paso.

La vida en sociedad es el estado natural del hombre. Pero ello no significa que una sociedad *buena* produzca necesariamente una vida *buena*. Un buen lector de Freud, como Villacañas, nunca

30 V. J. L. Villacañas, «*Societas civiles sive res publica*: una aproximación normativa». Murcia, *Res Publica*, nº 9-10, 2002, p. 13.

31 *Ídem*, p. 17.

32 Así, afirma Villacañas, «el modelo más directamente hostil al que definimos es el comunitarismo político», *Ídem*, p. 24. Cf. Michael Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. También MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984; hay traducción de Amelia Valcárcel, *Tras la virtud*. Barcelona, Editorial Crítica, 1987.

33 J.L. Villacañas, «Cosmopolitismo», Murcia, *Res Publica*, nº 4, 1999, pp. 61-62.

34 *Ídem*, p. 19.

35 Sobre la distinción entre moral «cálida» y «fría», véase, Juan Antonio Rivera, *Menos utopía...*, *op. cit.*, pág. 80 y ss.

36 «*Societas civilis...*», *op. cit.*, p. 20.

37 Sería filosóficamente muy interesante explorar las similitudes y diferencias entre el pluralismo moral aceptado por Villacañas y el de I. Berlin, así como la idea de naturaleza humana en ambos autores, quede el tema como sugerencia y proyecto para futuros trabajos.

puede pensar tal cosa. Las comunidades pequeñas, en las que dominan los valores «cálidos» de la solidaridad y la ayuda mutua, mantienen siempre un lado siniestro, de dominación de los rasgos más singulares de cada individualidad. Por ello la política no puede ser analizada nunca en términos de *filía*, como en Aristóteles —si bien tampoco en términos de violencia, como en Hobbes. La política surge de la conciencia de la insociable sociabilidad, una tensión que no abandonará nunca la realidad de la política y que es fundamental para entender las propuestas de Villacañas. La política se hace necesaria porque el hombre no es bueno por naturaleza, o dicho en términos menos kantianos pero que Villacañas prefiere: el hombre en estado natural es narcisista. Pero estas disposiciones naturales insociales se compensan por su racionalidad natural³⁸, o dicho en términos freudianos, por la presencia del principio de realidad. El resultado es que «por egoísmo se supera el egoísmo». Esto es, construimos una sociedad civil porque fuera de ella no podemos satisfacer ni nuestros deseos ni nuestras necesidades. Pero la consecuencia no es necesariamente el Estado tiránico, como en Hobbes, sino que puede serlo el derecho³⁹. Pero no adelantemos el argumento, porque, en verdad, el estado de naturaleza es puramente teórico. En la práctica, el estado natural del hombre es la vida en sociedad, y en este punto Aristóteles tenía razón. Y esa vida en sociedad, pensada independientemente del Estado, es una vida de relaciones libres e iguales basadas en las facultades de comprensión del ser humano, lo que Davidson llama «principio de caridad» y Villacañas «competencia hermenéutica»⁴⁰. Sólo bajo tales condiciones podemos hablar de que los hombres cooperan voluntariamente. Es el momento de la moral, basada en el respeto a cada uno como fin en sí, esto es, la reivindicación del derecho a no ser tratados como simples medios⁴¹. En ello estriba nuestra dignidad. «En este sentido, las bases normativas de lo público en la sociedad civil son las mismas bases normativas de lo público en la política»⁴². Pero no podemos quedarnos, como los comunitaristas impolíticos, en este momento moral. Y tampoco podemos pensar que esa igualdad, esa libertad y esa autonomía es un fruto de la república, que es la ley la que nos hace libres.

La insistencia republicana de que la libertad se produce gracias a la ley, frente a la concepción liberal de que se es libre frente a las leyes, deja de lado el problema del origen de la ley. Villacañas expresa su tesis con simplicidad y contundencia: «Sólo si la libertad está en el origen, la ley puede extender la libertad»⁴³. Esto es, la ley debe ser fruto de la voluntad de todos, porque sólo se es libre si se obedece la ley que uno mismo se ha dado. Este es un viejo tema de reflexión republicano que quizás encuentra en Rousseau su valedor más famoso⁴⁴. Pero la tesis de Villacañas no es sólo conceptual, sino histórico conceptual. Y, si estoy en lo cierto, en torno a esta cuestión se construye el republicanismo de Villacañas como diferente del republicanismo clásico, el defendido por Pocock, Skinner, Pettit y tantos otros. Todos ellos tendrían en común que entenderían que las categorías

38 Sobre la cuestión de la insociable sociabilidad, V. Cap. II, parte B) El giro kantiano de *Fundamentos*, *op. cit.* pp. 35-48. También su «Kant» en el Volumen II de *Historia de la Ética*, Victoria Camps (ed.), Barcelona, Editorial Crítica, 1992.

39 *Fundamentos*, *op. cit.* p. 50.

40 Cfr. «*Societas civilis...*», *op. cit.*, p. 14.

41 Juan Antonio Rivera, en el libro ya citado, *Menos utopía...*, pp. 88-92, escribe de manera clara y brillante sobre la noción de respeto como base moral de la sociedad liberal. Su posición tiene una conexión profunda, además de evidente, con la posición de José Luis Villacañas, a pesar de las obvias diferencias de estilo e incluso de *sensibilidad* filosófica.

42 «*Societas civilis...*», *op. cit.*, p. 29.

43 J.L. Villacañas, «Republicanism and dominación. Una crítica a Philip Pettit», *Daimon, Revista de Filosofía*, Murcia, nº 27, 2002, pp. 73-87

44 Sobre el pensamiento de Rousseau puede leerse los apartados tercero y cuarto —titulados El escándalo de Rousseau y El círculo rousseauiano— del artículo de Villacañas, «Contrato en Kant: del liberalismo al republicanismo», en Giuseppe Duso (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, *Leserwelt*, 1998, pp. 245-252.

fundamentales del republicanismo clásico siguen teniendo la misma validez que las del republicanismo actual, esto es, que el republicanismo actual debería concebirse como una revitalización del clásico, en términos de Lakatos, como la reactivación de un programa de investigación que se había considerado agotado. El republicanismo clásico perdió la batalla frente al liberalismo de la no interferencia del Estado en los asuntos privados de los hombres. Pero sólo basta con recuperar el republicanismo clásico y traerlo al presente.

Con ello, para Villacañas, se malentiende la historia política moderna y se obvia el poder constituyente de la libertad. Veamos brevemente cómo debe reconstruirse la historia del período⁴⁵. El término *liberal* en el período ilustrado «pronto asumió los rasgos del que participaba en los escenarios de la opinión pública: el que no tiene prejuicios, el que reconoce el punto de vista del otro, el que genera sentido común y participa en él... El sujeto que podía aspirar a esta forma de vida era el sujeto autónomo, independiente y, en este sentido, tal comprensión de lo liberal tenía sus bases económicas muy claras: deber sus medios de vida a sí mismo»⁴⁶. El gobierno que respondiese a la voluntad de un sujeto así debía ser aquel que gobernase haciendo posible que el ciudadano viviese de acuerdo con su propia voluntad e inclinación. El texto que resume magistralmente ese punto de vista es *¿Qué es la ilustración?*, de Kant. El derecho natural actuó como legitimador de ese nuevo orden de cosas, que justificó un nuevo sentido de la libertad basada en derechos del hombre ahistóricos e intrínsecos. Ello justificaba un nuevo pacto social en el que el poder del rey tenía que respetar tales derechos. La soberanía real estaba, entonces, limitada por ese mismo derecho natural. Así, se construye un sujeto moral autónomo, responsable ante sí mismo y ante los demás; un sujeto que ha llegado a la mayoría de edad y que es capaz de gobernarse a sí mismo, que pronto exigiría no sólo garantías de independencia frente al poder arbitrario del Estado, sino autogobierno. La felicidad del pueblo ya no podía ser el objetivo del monarca ilustrado, pues la búsqueda de la felicidad se había privatizado. Este liberalismo concebía entonces los derechos «como piedra de toque de la actuación legítima del Estado y de su derecho positivo, como límite de la actuación del Estado, pero no deseaba desplegar el derecho natural para constituir este mismo poder.»⁴⁷

Pues bien, la tesis de Villacañas es que esta descripción del surgimiento del liberalismo en la ilustración vale para el republicanismo. Y ello porque el debate de republicanos y liberales en la historia política moderna se hace en un contexto de resistencia al poder patrimonial del Estado y de pacto con diferentes fuerzas y grupos para minar la dominación arbitraria de las monarquías absolutas y ampliar la libertad ciudadana⁴⁸. De lo que se trataba, en resumen, era de disciplinar al poder político para que no fuese arbitrario, con lo que ni el liberalismo ni el republicanismo clásicos se plantearon como universalistas y constituyentes⁴⁹. En palabras de Villacañas: «Desde esta perspec-

45 Si bien Villacañas se ha ocupado de esta cuestión en varios escritos, seguiremos en este punto su descripción en «Las raíces ilustradas del liberalismo», en Emilio La Parra y Germán Ramírez (eds.), *El primer liberalismo: España y Europa, una perspectiva comparada*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003, pp. 341-362.

46 *Ídem*, p. 349.

47 *Íd.*, p. 356.

48 Villacañas analiza el desarrollo del Estado moderno en diversos trabajos, pero tras la crítica de Pettit expuesta en el artículo citado está la idea de que Pettit no logra superar la lógica schmittiana amigo-enemigo que sirve para construir el Estado moderno bajo el prisma de la teología política. Sobre esta cuestión puede leerse J. L. Villacañas, «Crítica de la teología política», en *Los filósofos y la política*, Manuel Cruz (Comp.), Madrid, F.C.E., 1999.

49 Afirma Villacañas: «El Estado moderno no es un resultado de la comprensión de la esfera de la política como parte integrante del panteón politeísta, sino el momento de pacificación inevitable tras las luchas sin decidir entre diversas esferas de acción con pretensiones monoteístas, o entre diversas interpretaciones dogmáticamente cerradas impulsadas por las elites enfrentadas en una esfera de acción». *Ídem*, p. 132.

tiva, el liberalismo doctrinario no fue sino la continuación, en circunstancias históricas diferentes, de la estrategia no-dominadora del viejo republicanismo»⁵⁰. Pero ello olvida que ésta no fue toda la historia, pues hubo algunos lugares, como los EE.UU. de la declaración de Independencia, la Francia revolucionaria, y la España de 1812, donde el proceso no sólo fue negativo, sino positivo, constituyente. Desde entonces, el republicanismo moderno no puede eludir el problema de que la única fuente de ley legítima, la única dominación legítima, es el conjunto de los ciudadanos. El momento revolucionario explica que el liberalismo de Kant sea sólo un momento en su evolución filosófica⁵¹; un liberalismo que justamente sería la expresión en su obra del análisis del liberalismo ilustrado que acabamos de realizar. Ese liberalismo exigía que la acción política quedara regulada bajo la forma de un contrato originario al que debía atenerse la acción del Estado. La apelación a un contrato originario en términos de respeto a los derechos naturales implicaba la destrucción paulatina del Antiguo Régimen y ponía las bases de una sociedad civil liberal⁵². La política liberal se concibe entonces en Kant como evolutiva y reformista⁵³. Pero la Revolución francesa supone no sólo un hito histórico, sino también un cambio radical en la filosofía política de Kant y supone el nacimiento del republicanismo contemporáneo tal y como lo concibe Villacañas, pues la Revolución francesa enseña «que puede romperse el vínculo de representación con un detentador del poder sin que eso implique un regreso al estado natural, sin que el pueblo deje de ser un todo, sin que el pueblo deje de tener la capacidad de reunirse y nombrar un representante».⁵⁴

El resultado es una concepción del poder legítimo fuertemente deliberativa. Así, dice Villacañas: «Pero una orden sólo puede recibir la calificación de racional —y por tanto válida y creída— si todos los dominados están en condiciones de deliberar, acordar y definir las formas de decisión a la hora de tomarla. Como es evidente no se requiere acordar con ella, pero sí al menos acordar en que se ha tomado por el procedimiento según el que, en su origen, todos han deliberado y decidido»⁵⁵. La insistencia en el momento constituyente del poder político juega entonces un papel pragmáticamente positivo en la política real de un Estado construido con la voluntad de todos. Villacañas resume en tres estas razones pragmáticas. La primera es típica de la concepción deliberativa de la democracia y ya la he señalado más arriba: el hecho de que el poder responda a la voluntad de todos permite superar las facciones y nos conduce a argumentar sobre la generalidad del cuerpo político. La segunda es que sin tal referencia al poder constituyente, los cambios en el marco institucional no están fijados a ninguna norma, por lo que en último término la racionalidad del sistema se hace depender «de la mano invisible de la evolución histórica»⁵⁶, lo que para Villacañas parece equivaler a la pérdida de control racional de todo el proceso de construcción de normas. En tercer lugar, sólo la referencia al pacto constituyente permite hablar de consenso y disenso justos. Ello le permite señalar con agudeza que: «Al refugiarse en la defensa de esos grupos y colectivos, víctimas de la dominación especial, la izquierda nueva que propone Pettit se expone a abandonar el lenguaje de la política. Este sólo puede ser racional y republicano, en la medida en que ofrezca argumentos universales que cohesionen el sentido de colectividad, de *universitas...*»⁵⁷.

50 «Republicanismo y dominación...», *op. cit.*, p. 80.

51 V., Villacañas, «Contrato en Kant...», *op. cit.*, pp. 257 y ss.

52 *Ídem*, p. 259.

53 Exactamente como puede ser concebida la política liberal en Adam Smith. Ver nota 63.

54 V., Villacañas, «Contrato en Kant...», *op. cit.*, pp. 267.

55 «Republicanismo y dominación...», *op. cit.*, p. 83.

56 *Ídem*, p. 84.

57 *Ídem*, p. 86.

Más arriba hemos señalado la concepción deliberativa de la democracia como uno de los rasgos del republicanismo contemporáneo. Si centramos nuestra atención en la respuesta de Villacañas a las tesis de Pettit, como acabamos de hacer en los párrafos precedentes, parecería que la crítica de Villacañas a Pettit es esencialmente la de un partidario radical de la democracia deliberativa. Y el problema sería el de ver cómo responde José Luis Villacañas a los retos que toda concepción deliberativa de la democracia ha de enfrentarse. Villacañas es consciente de que en la sociedad moderna la esfera de la política tiene su propia lógica y está medida necesariamente por relaciones de representación. Esta misma conciencia hace que sitúe en el derecho, y no en una ciudadanía virtuosa, una de las claves de la política republicana tal y como él la entiende. El derecho al que se aspira no es al código legal perfecto que elimine la necesidad de la política. Ésta es ineliminable: «El asunto de la ilustración jurídica no se resuelve desde la lógica, sino desde la voluntad política. Esto es: no se soluciona de una vez por todas, sino que se repite en la vida efectiva y real de los hombres concretos existentes»⁵⁸. Moral, política y derecho son esferas de acción diferentes pero conectadas. En su versión ilustrada, específicamente kantiana, ello implica que la capacidad normativa de la autonomía moral no puede ser delegada. Y que entre la universalidad de la norma y la especificidad del individuo, se encuentra el amplio campo de juego de la política. La aceptación del diagnóstico weberiano de la modernidad impide que Villacañas pueda ser un partidario de la democracia deliberativa al uso. El conflicto es irresoluble, o mejor dicho, los conflictos son irresolubles: «Las contradicciones, los conflictos, la culpa, no proceden de una voluntariedad de mal, de una conspiración universal o de una omnipotencia de poderes perversos. Proceden más bien de la irreductible pluralidad de los bienes y valores a los que necesitamos atender, a la inocultable tensión entre ellos.»⁵⁹ No hay un medio para solucionar los problemas, ni siquiera un conjunto de ellos. Las relaciones humanas responden a las acciones de los hombres para dar respuestas a sus necesidades y deseos, y esas relaciones están sometidas a reglas diversas que, en muchas ocasiones, culminan en diseños institucionales que generan orden y estabilidad, hacen previsible la conducta de los otros, permiten ordenar la nuestra. Pero las instituciones creadas para tareas específicas —si bien no necesariamente diseñadas para ello⁶⁰—, pueden tener, y tienen, efectos en otras esferas sociales de modos que no siempre pueden ser evitados. Son evidentes, por ejemplo, los efectos de la ciencia contemporánea en la esfera económica, y de forma menos evidente, en la esfera política. La consecuencia no intencional, nuestro destino, es que la resolución de ciertos problemas dará lugar a ciertos otros, o mostrará la relevancia de aquellos que habían sido despreciados u olvidados. El dolor, la muerte, el conflicto, son parte constitutiva de la vida humana. No hay un paraíso que anhelar⁶¹. El aumento de la participación ciudadana en la vida política tendrá o no consecuencias positivas pero, en ningún caso, podrá ser una varita mágica que vaya a solucionar los problemas de nuestras sociedades democráticas.

58 *Fundamentos, op. cit.*, p. 66.

59 J.L. Villacañas, «Cosmopolitismo», *op. cit.*, p. 62.

60 Sobre instituciones sociales que no tienen por qué responder a un diseño consciente e intencional puede verse Lorenzo Infantino, *L'ordine senza piano*, Armando, 1998; hay traducción, *El orden sin plan*, Madrid, Unión Editorial, 2000.

61 Villacañas analiza en «Mito y alteridad. El mito del hombre autóctono y su autotranscendencia» en Francisco Cortés Rodas y Alfonso Monsalve Solórzano (Coords.) *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales*, Murcia, Res Publica/Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquía, 1999, pp. 235-256, la diferencia del trabajo del mito de Prometeo y Sileno en Grecia y el del Paraíso en la tradición judía, colocándose, sin dudar, en la tradición helénica: no hay paraíso del que hayamos sido expulsados y podamos volver. El desencantamiento es, entonces, total, y su producto más apreciable es la lucidez.

Resumiendo, hemos visto que el concepto de libertad de Villacañas no es el concepto republicano al uso: la libertad no es el fruto de la ley, sino el resultado de la voluntad de los hombres de ejercer su capacidad de sólo obedecer las normas que se hayan dado. Su republicanismo no es el republicanismo del ciudadano virtuoso, sin que ello implique despreciar las virtudes republicanas, pero éstas no bastan, resulta más importante que el diseño institucional, jurídicamente construido, permita que los hombres puedan llevar a cabo sus planes en las distintas esferas de acción sin dejar nunca de lado el momento en el que el pueblo se manifestó como soberano. Por último, la deliberación, por sí misma, no va a solucionar los conflictos. La pluralidad de valores lo hace imposible. El republicanismo de Villacañas es, entonces, una filosofía política desencantada, recelosa de la utopía, de los sueños de conciliación irenistas y con un poso pesimista, o realista, según se prefiera. Para los que también somos lectores de los pensadores republicanos de muy variada condición, y alguno de ellos ya hemos citado, la impresión que la lectura de los diferentes trabajos de Villacañas es que no puede ser nombrado con la misma etiqueta que ellos. Sea cual sea esa etiqueta, y todas me parecen insuficientes, el republicanismo de Villacañas es, como cuestión de hecho y, por tanto, como pura descripción, *anómalo*⁶².

4. Republicanismo y liberalismo: las amistades peligrosas

Conseguiremos una comprensión más completa del republicanismo de Villacañas analizando su noción de sujeto político y sus difíciles relaciones con el liberalismo. La tesis que voy a mantener en esta última sección de mi artículo es que Villacañas comparte con el liberalismo clásico⁶³ una misma noción de sujeto, pero frente al liberalismo clásico, Villacañas no confía en la potencialidad de las acciones humanas para crear órdenes espontáneos que sean compatibles con la libertad, la igualdad y la autonomía moral, al menos no lo hace en la medida en que lo hacen los autores más marcadamente liberales⁶⁴. Voy a mantener que en realidad la peculiar mezcla de Kant y Weber en que consiste el armazón conceptual de la filosofía de Villacañas es compatible con otorgar mayor confianza a procesos de «mano invisible», especialmente a los mercados libres como instrumentos para potenciar la libertad, la igualdad y la autonomía moral, por paradójico, o absurdo, que pueda sonar a los que siguen sin entender cómo funcionan los órdenes espontáneos y autorregulados. Con todo, y a pesar de esta desconfianza hacia el mercado, defenderé que pueden observarse indicios de una cierta evolución en el pensamiento de Villacañas desde la publicación de *Fundamentos* hasta la actualidad que, en términos generales, conducen a una valoración más optimista de los mecanismos de la democracia liberal frente a los múltiples enemigos que le van surgiendo en los últimos años, muchos de ellos en el campo mismo del republicanismo. La tesis a defender, en resumen, es que tanto en la esfera política, como en la esfera económica, no podemos confiar en controlar todas las

62 Ello no se contradice con el hecho de que, entre los tipos de republicanismo normalizados, el que mejor se adecua al pensamiento de Villacañas es el liberal. Algo diremos sobre esta cuestión en la última sección de este artículo.

63 Como en el caso del republicanismo, hay muchas formas de liberalismo, y varias de ellas pueden pretender monopolizar la etiqueta de «clásico», para no entrar en debates sobre esta cuestión, señalar que por liberalismo clásico entiendo el desarrollado fundamentalmente por David Hume y Adam Smith, fundamentalmente. Sobre el liberalismo de Smith y mi interpretación de éste puede leerse mi artículo, «El liberalismo republicano como principio de esperanza», en Manuel Ballester (ed.), *Ante un mundo roto. Lecturas sobre la esperanza*, Murcia, SFRM y UCAM, 2005, pp. 95-120.

64 José Luis Villacañas, «¿Qué sujeto para qué democracia?», en Eduardo Bello y Antonio Rivera (eds.), *La actitud ilustrada*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002.

variables que influyen en el desarrollo de la acción de modo que el resultado sea claramente una consecuencia de nuestras intenciones⁶⁵.

Como hemos visto, Villacañas pone el acento en el momento liberal y republicano de Kant para poner de manifiesto la existencia de dos filosofías políticas diferentes, con el añadido de que el republicanismo clásico, el de la Escuela de Cambridge, es equivalente al liberalismo así descrito. La clave está en la interpretación del fenómeno revolucionario⁶⁶. Mi desacuerdo no se encuentra en la descripción de la historia política moderna y contemporánea, sino en la lectura filosófica del fenómeno revolucionario. Pues sólo si acentuamos el elemento racionalista en la filosofía kantiana y en la propia valoración del desarrollo histórico podemos entender que Villacañas piense que el ideal republicano kantiano, que podríamos decir que sintetiza el gran ideal de la burguesía revolucionaria francesa, fue un ideal traicionado por esa misma burguesía. Es cierto que en algunos países el proceso fue tal y como Villacañas lo describe, una larga historia de derrotas y victorias para ir desarticulando el Antiguo Régimen, y el ejemplo paradigmático es el de Gran Bretaña. Pero, como es bien sabido, el proceso no acabó en el s. XIX sino que continuó ampliándose la base social de los regímenes liberales hasta convertirse en las actuales democracias, que continúan enfrentadas a las dificultades, éticas y políticas, de establecer las fronteras entre ciudadanos y no ciudadanos, como muestra en nuestros días la cambiante legislación sobre inmigración. Por tanto, no es lo mismo afirmar que el gran ideal de la revolución francesa fue traicionado como que tuvo, más bien, diferentes momentos en su implantación. Por ejemplo en los EE.UU. sólo puede afirmarse que culminó con el efectivo reconocimiento de los derechos civiles de la población afroamericana, un fenómeno que sigue transformando poco a poco la vida social del país.

La revolución francesa habría mostrado que el proceso político no pasa necesariamente por la representación, sino que el pueblo puede, directamente, ocupar el escenario político y constituirse en soberano, fundando un poder que no puede ser llamado de otro modo que *constituyente*. Olvidar este punto no sólo asemeja el liberalismo y el republicanismo, sino que configura la teología política moderna. Así, en *Fundamentos*, mantiene que «el punto común del pensamiento clásico del liberalismo y la teología política reside en su dependencia del concepto de nación como realidad existente, previa y fundadora del derecho, y en modo alguno como resultante del mismo»⁶⁷. El concepto de representación liberal no habría superado ese momento que está en el fondo del nacionalismo moderno, tal y como ha descrito Villacañas en *La nación y la guerra*. En este contexto es una referencia justamente famosa el discurso de Edmund Burke a los electores de Edimburgo. El representante político no debe tener un mandato directo de sus electores, sino que, una vez elegido, es el representante del conjunto de los miembros del Estado, del pueblo. Las razones de Burke son políticamente interesantes y no han perdido un ápice de actualidad. Pero no voy a entrar en ellas. La cuestión es que, para Villacañas, tal cosa es un trasunto del análisis hobbesiano de la soberanía, en el que el soberano ha pactado con sus súbditos la entrega de todos los poderes, en un pacto que, como bien afirma Villacañas, el único beneficiario es el soberano. Para Villacañas, «este núcleo de la representación política se ha traspasado al liberalismo para regular las relaciones entre la nación y la voluntad nacional de los representantes en el parlamento»⁶⁸. El ideal del liberalismo político

65 Asumo aquí, explícitamente, las consideraciones de Hayek sobre el «constructivismo racionalista» y sus deficiencias, expuestas en *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 1. Rules and order, 1978, especialmente el capítulo 1; hay traducción de Luis Reig Albiol, *Derecho, legislación y libertad*, vol. 1, Reglas y orden. Madrid, Unión Editorial, 1994.

66 Sobre esta cuestión, J. L. Villacañas, *Kant y la época de las revoluciones*, Madrid, Akal, 1997.

67 *Fundamentos*, p. 140.

68 *Fundamentos*, p. 149.

sería entonces el de una la asamblea nacional que representase a la nación. Pero esa representación debe ser como la nación en miniatura, por lo que el mismo parlamento vuelve a acoger en su seno todos los males de la sociedad civil que el Estado quería evitar: la dialéctica amigo-enemigo, que tan bien analizó Carl Schmitt. El proyecto en su conjunto es, entonces, un fiasco: el liberalismo habría pretendido superar la discordia civil en el Estado, pero sólo habría conseguido desplazarla hacia arriba, pero despojando en el proceso a los representados de sus prerrogativas. La pregunta clave aquí es la de cómo evitar ese resultado porque, de acuerdo con Villacañas, el que el representante no coincida con el soberano es la «esencia política del republicanismo»⁶⁹. Ahora bien, tampoco en el liberalismo el representante puede coincidir con el soberano; lo contrario sería aceptar que el liberalismo es necesariamente hobbesiano, y algo de esto hay en la argumentación de Villacañas, pero ésta no es una tesis que todo liberal esté dispuesto a conceder. Villacañas concibe entonces la política como surgiendo «desde el continuo de la acción social, donde se producen los encuentros regidos por la insociable sociabilidad», y de ello deduce, muy acertadamente a mi parecer, que «no tenemos por qué considerar la unidad del cuerpo político como trascendente, sino como una continua inmanencia de acciones e interpretaciones»⁷⁰. Hasta aquí, ninguna objeción, sino que, al contrario, eso sería parte de la «esencia del liberalismo»; si lo es también del republicanismo, tanto mejor. Y añade: «En la medida en que esta trama de poderes y actos comunicativos se reúna en una sola decisión, capaz de expresar una única voluntad, ésta será soberana. Entonces la *unidad del pueblo, el universo político de que ya hablaran los seguidores de Calvino, se puede hacer visible por sí misma como voluntad*»⁷¹. Villacañas afirma que «no hay misterio aquí». Pero, ¿cómo puede formarse una única voluntad a partir de la insociable sociabilidad?

«La sociedad, en la medida en que efectivamente se construye sobre la trama de relaciones sociales —*por muy asimétricas que sean*—, y no sobre formas de dominación inmediatamente políticas, genera un espacio políticamente horizontal»⁷². Puesto que este espacio horizontal no es un estado político, donde hay relaciones de mando y obediencia, ¿cómo pasar de ese espacio desigual pero políticamente horizontal a unas relaciones de poder político que puedan ser tildadas de republicanas, única forma de dominación legítima para Villacañas? Afirmar que no hay misterio aquí es afirmar que no hay misterio en la Santísima Trinidad. La respuesta obvia podría ser que esa voluntad general se forma por un procedimiento deliberativo, pero: «El republicanismo, afirma Villacañas, es algo más que deliberación: es decisión, voluntad y una compleja forma de vertebrar la acción política propia de las sociedades democráticas»⁷³. Desde luego, no bastan los mecanismos al uso de la democracia directa, pues rechaza lo que denomina «sucedáneos plebiscitarios»⁷⁴.

Siguiendo a Weber, Villacañas reconoce la libertad del proceso deliberativo, del cual se sigue que «cualquier distribución de bienes puede ser *telos* de la voluntad soberana»⁷⁵. Este punto es de enorme importancia. Porque es el problema de si la voluntad unida de todo un pueblo es la voluntad soberana, entonces no hay límites a la democracia. Pero Villacañas explícitamente diferencia

69 *Ídem*, p. 154.

70 *Ídem*.

71 *Ídem*.

72 *Ídem*. Las cursivas son mías. Esta cita es muy interesante porque creo que podría aplicarse perfectamente a una economía de mercado, donde las relaciones pueden ser muy desiguales, pero horizontales, sin mando y obediencia.

73 *Ídem*, p. 156-7.

74 *Ídem*, p. 166.

75 *Ídem*, p. 167.

su republicanismo del jacobino y defiende no sólo la división de poderes, sino la ilegitimidad de todo proceso plebiscitario mediante el cual los ciudadanos transfieran su soberanía a algún otro individuo o poder.

Además Villacañas añade que el *telos* de la política es «conservar la armonía» y especifica que esta armonía debe ser fiel a los principios de la libertad y de la igualdad. Pero, entonces ¿qué papel juega aquí la armonía? Lo que la política habrá de garantizar es la libertad y la igualdad, problema bien diferente será cómo entendamos éstas. Los deseos de armonía y de perfección son añadidos teológicos que oscurecen el debate. Y a Villacañas se le reintroduce de nuevo la teología cuando afirma que los hombres deben juzgar lo que es la teleología propia de todo derecho: una vida digna y feliz⁷⁶. Que el derecho debe hacer posible una vida digna no creo que sea objeto de discusión; que debe tener como consecuencia una vida feliz es más que discutible y que sea el propio sujeto el que deba juzgar si los poderes del ejecutivo le hacen feliz o no es para mí caer en los vicios del utilitarismo visto al revés. El objetivo de la política no puede ser la felicidad de los ciudadanos; como tampoco los ciudadanos pueden juzgar la corrección de la acción política porque los haga felices. Mezclar el plano de la aspiración a la felicidad y el plano de la acción política es un error. El derecho no puede tener como fin la felicidad, aunque sí debe dar lugar a un ámbito en el que sea posible buscar la felicidad.

No creo que nos enfrentemos ante una disyunción exclusiva, como establece Villacañas en la conclusión del capítulo IV de *Fundamentos*, al resolver el reto de sintetizar la libertad individual con la libertad de los demás por medio del derecho racional. Para Villacañas sólo puede hacerse «o bien en la medida en que canalice los fines del hombre, reconocidos en una antropología pragmática, como fines universales y plurales que responden a deseos; o bien en la medida en que estos fines y deseos se concentraran, desde el punto de vista del derecho, en un único bien abstracto —la propiedad— que pudiera acoger en su concepto a todos los fines y que el derecho exigiera universalizar y hacer composable»⁷⁷. A esta segunda forma de pensar la llama Villacañas «el derecho burgués», frente a la primera que llama «la forma ilustrada del derecho». De este modo, la sustitución de los fines y deseos universales y plurales por la propiedad habría sido el gran error de las revoluciones burguesas y una traición a los ideales republicanos. Creo que esta conclusión es históricamente equivocada si pretende afirmar que los regímenes burgueses que se fueron gestando dramáticamente a lo largo de los s. XVIII y XIX pusieron a la propiedad como único bien abstracto, sustituyendo la defensa de la ilustración por la defensa de la propiedad a través del mercado y del dinero. Ello no quiere decir que la defensa de la propiedad no fuese importante, lo era, puesto que se concebía como el principal freno a la acción despótica del Estado; pero, como de hecho señala Villacañas en muchos lugares, la valoración moral del trabajo en filósofos como Locke y Adam Smith proporcionaba las bases de la autonomía moral y se constituía como un elemento disolvente de los privilegios. El desarrollo de la libertad de mercado sólo es concebible en una sociedad de individuos iguales, esto es, con igual derecho a participar en el intercambio de bienes y servicios. Creo que sin libertad de mercado no puede haber un republicanismo como defiende Villacañas. Por ello no puedo aceptar su conclusión: «El desconocimiento de las leyes del mercado impidió entender hasta qué punto este movimiento iba a generar una reducción asombrosa e inconsciente de los deseos humanos, eliminando la estructura auto-determinante del derecho»⁷⁸.

76 *Ídem*, p. 197.

77 *Fundamentos*, *op. cit.*, p. 138.

78 *Ídem*, p. 139.

Supongo que cuando Villacañas habla del «desconocimiento de las leyes del mercado» por parte de políticos y pensadores del XVIII y del XIX se refiere a los supuestos efectos perversos que la implantación de una economía de mercado provoca, lo cual no es del todo correcto porque tanto los detractores del mercado como sus defensores eran bien conscientes de muchos de los problemas que su implantación y desarrollo podía provocar⁷⁹. Pero en lo que los defensores del mercado no estarían de acuerdo es que éste suponga «una reducción asombrosa e inconsciente de los deseos humanos» que es una crítica usual al mercado. El mercado es un mecanismo de asignación de recursos a través de la información que proporcionan los precios. De ningún modo supone una reducción de los deseos humanos. Todo lo contrario, los deseos humanos se han expandido en aquellas sociedades que tienen economías de mercado porque se ha hecho posible para muchos satisfacer deseos que hace algún tiempo eran inimaginables. Si en algunos individuos su deseo se reduce a cambiar de coche, la culpa desde luego no la tiene el mercado, sino las limitaciones de su imaginación. La situación desde el punto de vista moral no me parece diferente de la descrita por Platón en la *Apología*, cuando Sócrates denuncia que los atenienses se preocupan más del dinero y del poder que de ser mejores⁸⁰. Para Villacañas, como para los viejos frankfurtianos, contra toda evidencia, el mercado es un mecanismo de reducción del deseo. El mercado reduce y homogeniza el deseo, pero presentándose a sí mismo como liberador de éste. Pero toda la evidencia empírica parece mostrar que son las sociedades en las que existen mercados más o menos libres, las que presentan menor homogeneidad en las conductas y en los deseos⁸¹. Por ello no puede afirmarse que el mercado sea un mecanismo regulado por «esta forma abstracta del dinero». El dinero no puede actuar como mecanismo regulador porque él mismo es una mercancía sujeta a fluctuaciones. El dinero también se vende y se compra. Lo que regula el mercado, cuando no son los decretos de los ministerios, es el intercambio libre de los que operan en él. En este sentido, el mercado es un mecanismo autorregulado. Con toda la imperfección de los mecanismos autorregulados, pero ésta es otra cuestión⁸².

Que el mercado sea un mecanismo autorregulado no significa que no necesite de las leyes. Donde no hay leyes no hay mercados. Pero las leyes que regulan la actividad económica y la hacen posible tampoco pueden salir de la cabeza del legislador de una vez y para siempre. Si ése fuese el caso todos los países que han intentado construir, desde arriba, economías de mercado habrían triunfado copiando los modelos que ya se sabían exitosos⁸³. Por ello es un error, oponer, como

79 Adam Smith ya señaló algunos de ellos, como el embrutecimiento derivado de la realización de tareas puramente mecánicas, resultado no intencional de la división del trabajo. Samuel Fleischacker, *On Adam's Smith Wealth of Nations*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2004, ha realizado una matizada lectura del texto clásico de Smith desde una perspectiva izquierdista que, a pesar de lo discutibles que puedan ser algunas de sus afirmaciones, pone de relieve la riqueza teórica de *La riqueza de las naciones*.

80 *Apología*, 41e.

81 Por ello resulta especialmente recomendable el trabajo que dirigen Peter L. Berger y Samuel P. Huntington, quienes coordinan grupos de trabajo de científicos sociales en muchos países del mundo que estudian los efectos de la globalización económica en aquellos estados que parecen más vulnerables a ella. El resultado es demoledor para los tópicos: la globalización no ha traído uniformidad, sino aumento de la diversidad y, claro está, más riqueza para todos. Ver, Peter L. Berger y Samuel P. Huntington (comp.), *Many Globalizations*, Oxford, Oxford University Press, 2002; hay traducción de Albino Santos Mosquera, *Globalizaciones múltiples*, Barcelona, Paidós, 2002.

82 Sobre las imperfecciones de los mecanismos autorregulados puede verse mi «Liberalismo desencantado», *Daimon, Revista de Filosofía*, Murcia, n° 27, Septiembre-Diciembre, 2002, pp. 141-150.

83 Hernando de Soto ha mostrado en un libro magistral, *El misterio del capital*, Barcelona, Ediciones Península, 2001, por qué no han funcionado los intentos de crear economías de mercado copiando los códigos legales que han funcionado en otros lugares.

hace Villacañas, la sociedad gobernada por leyes, el ideal republicano, a la sociedad gobernada por el dinero, el derecho burgués. Así que, Villacañas concluye el capítulo IV de su *Fundamentos* afirmando que esta deriva, llamémosla «capitalista», del proyecto ilustrado no era necesaria «ni a la estructura del republicanismo ni a la estructura de la ilustración jurídica»⁸⁴. Lo que es dudoso, porque de la defensa en general de la libertad debe derivarse la libertad de comercio en particular. Y que tengamos que poner límites a la libertad de comercio no afecta al argumento, porque todas las libertades tienen que ser limitadas para hacerlas compositibles.

En resumen, el republicanismo de Villacañas es anómalo porque no proviene de las mismas fuentes intelectuales que el resto de los así autodenominados y porque no incide en las mismas ideas básicas. Ello sin despreciar las similitudes que puedan encontrarse con muchos de tales pensadores. Por su defensa de la libertad y autonomía individuales, así como por su concepción pluralista de los valores, es un republicano liberal. Sin embargo, desconfía de los mecanismos de mercado y es demasiado partidario de la intervención racional en la sociedad para los gustos de los liberales más ortodoxos. Con todo, su pensamiento es, con mucho, más rico y profundo que el de los republicanos al uso y que el de los liberales igualitaristas, un pensamiento que seguro que en los próximos años seguirá creciendo y matizándose. Seguiremos atentos a su desarrollo.

84 *Fundamentos*, p. 139.

