

LIBERTAD Y SOCIEDAD

Por ALEJANDRO LLANO

1. RAZÓN PRÁCTICA Y RAZÓN POLÍTICA

Abordar la compleja problemática del *sentido ético de la praxis social* implica una previa reflexión metodológica acerca de la razón política. No se trata, en modo alguno, de «congelar» con recursos académicos una discusión viva y actual acerca de las cuestiones que a todos nos afectan de modo inmediato. Nos situamos, de entrada, en el núcleo de una polémica intelectual que está en la base de las confrontaciones políticas y sociales de cada día.

El tema del engarce entre razón moral y razón política se inscribe actualmente en el contexto de la constitución y progresivo desarrollo de las *ciencias humanas y sociales*. La dilucidación de las peculiaridades metodológicas de este tipo de ciencias es tarea que está aún dando sus primeros pasos. Pero, en todo caso, parece ineludible constatar que pretenden presentarse como saberes positivos y que, en algunos aspectos, han alcanzado efectivamente este *status*. Tal penetración del conocimiento científico en la esfera antropológica —tanto individual como social— plantea un reto, todavía sin respuesta adecuada, al pensamiento ético y político. Ante la eclosión de los saberes científicos acerca del comportamiento humano, se torna problemática la especificidad y el carácter normativo de la racionalidad práctica, que tiende a quedar absorbida por un enfoque nivelador y

rígido o, alternativamente, a verse privada de toda objetividad y rigor.

El riesgo más inmediato lo constituye, en efecto, el *cientifismo*, como degeneración absolutizante del verdadero espíritu científico¹. En el caso de las ciencias humanas y sociales, esta postura se basa en el desconocimiento de la peculiaridad del objeto estudiado y en el exclusivismo recabado por la explicación científico-positiva, que realmente constituye sólo un tramo de la comprensión del hombre en sociedad.

En las ciencias del comportamiento social —indica Chomsky— «ha habido una natural pero desdichada tendencia a "extrapolar", a partir del adarme de conocimiento que se ha obtenido mediante la experimentación atenta y la rigurosa elaboración de los datos, en la dirección de cuestiones de significación más amplia y considerable importancia social. El asunto es muy serio. Los expertos tienen la responsabilidad de precisar con toda claridad los límites reales de sus conocimientos y de los resultados hasta el momento obtenidos, y el análisis cuidadoso de esos límites mostraría, en mi opinión, que prácticamente en ningún campo de las ciencias sociales y del comportamiento los resultados obtenidos justifican semejante "extrapolación"»². No pocos cultivadores de tales disciplinas extreman la similitud de su metodología característica con la propia de las *ciencias de la naturaleza*, pagando por ello el precio de marginar lo más peculiar de la conducta humana: el carácter libre de la praxis ética y política. Esta «extrapolación», de la que habla Chomsky, es una típica muestra de *reduccionismo*, en el que las condiciones necesarias se consideran condiciones suficientes. La realidad concreta del hombre en sociedad se dispersa en las estructuras epistemológicas de las diversas especialidades: lo humano queda objetivado en función de instancias parciales o simplemente no humanas.

Tal reducción de la racionalidad práctica es una de las causas de esta patente paradoja: el actual énfasis en la *liberación* y en la *socialización* suele producirse desde plataformas doctrinales en

¹ Véase S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Lovaina, Publications universitaires, 1967.

² N. Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento* (Trad. J. Ferraté), Barcelona, Seix Barral, 1971, pág. 8.

las que no se reconoce la existencia real de la libertad, con la consiguiente disolución del valor humano de las relaciones sociales.

Es preciso, además, señalar que las reacciones irracionalistas frente al positivismo aceptan el planteamiento al que se oponen. Comienzan por admitir que el sentido de la acción humana queda fuera de un tratamiento objetivo, reservado exclusivamente a las ciencias. Como indica Wild, «generalmente consideramos que el objetivismo científico y el subjetivismo irracional son completamente opuestos. Pero olvidamos que constituyen las dos caras de una misma moneda. Cuando la razón y la evidencia son identificadas únicamente con los objetos de la ciencia, el sujeto humano y su mundo concreto se vuelven opacos, irracionales y arbitrarios»³. Ya había advertido Husserl en *La crisis de las ciencias europeas* que ambas concepciones tienen el mismo fundamento: la asunción acrítica de un objetivismo limitado y excluyente. Esta aceptación representa la pérdida de la «fe» en una filosofía rigurosa y, en definitiva, la caída de la confianza del hombre en sí mismo y en su libertad⁴: tal es, cabalmente, la raíz de la peculiar crisis ética que acontece en la sociedad actual.

La creciente presencia social del científicismo y la tecnocracia que de él deriva (con el complemento residual del subjetivismo arbitrario) plantea muy a lo vivo el problema del alcance y el sentido de la racionalidad humana. En concreto, el tema de las relaciones entre la ciencia y la técnica, por una parte, y la ética y la política, por otra, aparece como trasfondo de las profundas tensiones internas que padece la sociedad industrial⁵. Cada vez se abre más ancho camino la convicción de que es imprescindible una orientación racional del desarrollo tecnológico. Pero, a su vez, esta orientación no puede provenir de una estrecha «razón instrumental», técnicamente conformada,

³ J. Wild, *La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas*, en Husserl, *Tercer coloquio filosófico de Royaumont* (Trad. G. Maci), Buenos Aires, Paidós, 1968, pág. 249.

⁴ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 2.ª ed., 1962, págs. 10-11.

⁵ Véase J. Ladrière, *El reto de la racionalidad*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1978.

sino que es preciso realizarla desde un horizonte de inteligibilidad superior.

El carácter menguado de la racionalidad científicista ha sido uno de los duros reproches que los neomarxistas de la escuela de Frankfurt han lanzado contra los sociólogos positivistas, en el curso de uno de los más reveladores debates de la filosofía actual⁶. (Lo que revela es, justamente, un agudo problema de fondo tratado insuficientemente por ambas partes.) Frente al *puro decisionismo* de los científicistas, que parten de unos parámetros epistemológicos asumidos acríticamente, sin someterlos a una interpretación global, la «teoría crítica de la sociedad» propugna un retorno al concepto *total* de la praxis. Sólo que se trata de una *totalidad dialéctica*, con lo que también se pierde el carácter práctico —libre— de la praxis y se disuelve su sentido humano, ilusoriamente proyectado hacia una configuración estrictamente ideológica, inerme a su vez frente a los contrataques que le achacan falta de rigor y, por lo tanto, otro tipo de *decisionismo*, tan ambicioso como infundado.

A pesar de que su intento está desenfocado por una mala mediación ideológica, los «frankfurtianos» han apuntado hacia el concepto clave. La verdadera traza de la praxis humana ha sido rescatada con mejor fortuna por el actual movimiento de *rehabilitación de la filosofía práctica*⁷, en cuyo contexto se registra una renovación de la *filosofía política*, que era difícil de esperar hace pocos años. La comprensión cabal —no distorsionada ni reducida— de la *praxis*, es decir, de la acción libre, aparece de nuevo como un concepto adecuado para superar las insuficiencias teóricas y las consecuencias sociales deshumanizadoras de los enfoques positivistas y dialécticos. Porque, en la alternativa entre un científicismo estrecho y una hermenéutica incontrolada, se pierde también el sentido ético y la relevancia social de la libertad, con lo que el hombre en sociedad vuelve a ser el gran ausente.

El redescubrimiento del carácter propio del operar humano advierte que éste no es mera *kinesis*, movimiento activado desde

⁶ Véase T. W. Adorno, K. R. Popper y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Trad. J. Muñoz), Barcelona, Grijalbo, 1973.

⁷ Cfr. M. Riedel (editor), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Friburgo de Brisgovia, Rombach, 1972 y 1974.

fuera, que pudiera engranarse en un modelo mecánico. Tampoco es sólo *poiesis*, trabajo transformador del mundo externo, que cabría interpretar en términos exclusivamente económicos. El operar humano es ante todo *praxis*: una acción que no viene de fuera ni se pierde en una producción indefinida, sino que tiene su fin en el propio hombre, que se autoperfecciona al incrementar su valor humano. El cambio físico y el mero hacer productivo dejan a su sujeto encerrado en sí mismo o convertido en otro. En cambio, la acción libre —que enlaza en sí el conocer y el querer— abre intencionalmente a la persona hacia otros seres, y muy especialmente, hacia los *próximos*, que —como él— se encuentran ya existiendo en una comunidad humana.

Este sentido de la praxis como activa apertura ofrece, en efecto, el camino para estudiar con realismo el tema de las relaciones entre *libertad* y *sociedad*, dimensiones que en los reduccionismos tienden a aparecer como contrapuestas.

Tal antítesis —que hunde sus raíces en una imagen cerrada del hombre, incapaz, aunque derive al colectivismo, de superar el individualismo— se resuelve, a su vez, en un enfrentamiento entre las exigencias éticas y los intereses políticos. Esta mutua oposición adquiere diversas configuraciones ideológicas, entre las que son características las dos que sumariamente se describen a continuación, y cuya conexión con las actitudes metodológicas antes descritas es patente:

1.^a *Concepción individualista de la ética e interpretación técnica de la política*: La moral queda reducida aquí a un asunto meramente privado; se tolera la libertad siempre que sea socialmente trivial. Los problemas comunitarios, en cambio, han de resolverse por la aplicación de una tecnología política, cada vez más refinada y eficaz, basada exclusivamente en las ciencias positivas (también en las ciencias humanas y sociales, entendidas según el mencionado modelo naturalista). Se supone, entonces, que los avances científicos y técnicos conllevan la disolución de los «mitos» que detienen el desarrollo socioeconómico, al que se reduce el progreso humano. Cuando se llegue a alcanzar (en una nueva y definitiva versión) el «estado positivo», la concordia —la eliminación de los conflictos provocados por el vano deseo de ser demasiado humanos— vendrá dada por la implacable razón científica, productora de una objetividad neutral, en la que todos

hemos de acabar coincidiendo por la fuerza de los hechos. El empeño por estudiar y discutir los fines sociales ha de ser declarado una pretensión inútil e, incluso, perjudicial. En el discurso tecnocrático la razón política es exclusivamente una razón de medios; y la ética —por lo menos— socialmente irrelevante.

2.^a *Concepción exclusivamente comunitaria de la ética y disolución del individuo en la colectividad*: Frente a la desconsideración y arbitrariedad de la tecnocracia, contra su restricción hermenéutica, las utopías colectivistas ofrecen un ideal omnicomprensivo de la vida social, con una carga moral enfatizada y autoproclamada. La razón política es ahora una razón total, ante la que todo —también el hombre concreto— es simple medio para un fin que se impone por su presunta necesidad histórica. El discurso totalitario carece realmente de sentido ético, porque disuelve el ámbito moral originario. No es necesario aducir —a parte post— la dura experiencia de los regímenes colectivistas: una barbarie que ni siquiera tiene de humano el rostro. Ya a parte ante, en su propio fundamento teórico, se registra una visión mecanicista del hombre, la historia y la sociedad, que excluye en su raíz (la libertad perdida) toda auténtica valoración moral. La ciencia positivista ha quedado sustituida por una ciencia del bien y del mal: aquél es todo lo que acelera el advenimiento del paraíso terrenal; éste, todo lo que lo detiene.

El camino para lograr la superación de estos planteamientos insuficientes no es el de la mezcla de ambos modelos⁸: una suerte de emulsión, funcionalmente dosificada, de colectivismo racionalista e irracionalismo individualista. Tal es, en la actualidad, la «tentación» más común. Aunque por tales derroteros se puedan lograr arreglos de circunstancias o alcanzar situaciones de equilibrio estático, a lo que aproximan gradualmente esos intentos es a una especie de «estatalismo permisivo», entrópicamente abocado a la sociedad que asegura a todos por igual las gratificaciones sensibles, pero que conlleva la superficialidad generalizada, el desencanto como forma de vida, la irresponsabilidad ética y la idiocia política. El ámbito de lo público queda netamente separado de la acción concreta de las personas y férreamente controlado por una burocracia creciente; la libertad se repliega a una *privacy* cerrada y se entiende como

⁸ R. Alvira, *¿Qué es libertad?*, Madrid, Prensa Española-Magisterio Español, 1976, pág. 139.

mera veleidad: «haz lo que quieras, siempre que no atentes contra la moral del buen funcionamiento».

La metodología para salir del atolladero no es el sincretismo. Es una vía práctica, pero no pragmática. Exige un renovado esfuerzo de pensamiento, para hacerse cargo de los retos que la nueva sociedad industrial plantea al viejo *ethos*, a la antigua —pero aún sorprendente— sabiduría humana. El *sobrevivir* no puede constituir la sola finalidad: se trata de saber cómo *vivir bien*, cómo existir de un modo humanamente digno. Y éste no es un problema formalmente técnico, aunque tampoco puramente ético. Más allá de la vaga expresión de buenos deseos y de la retórica al uso, procede comprometerse en serio con la tarea de articular teórica y prácticamente las exigencias fácticas de la técnica con los requerimientos normativos de la moral. Para orientar bien el empeño, es imprescindible que la razón encuentre su *topos*, que no oscile monótonamente entre la autoexaltación y la autoanulación. «Una razón autófaga sólo puede ser una razón abstracta, y una razón abstracta sólo crea el vacío, en el cual puede luego establecer sin trabas su tiranía. Especialmente oprime y combate hasta la exterminación todas las demás instancias, todas las virtudes que no sean puramente intelectuales —la confianza, la fe, la esperanza, el amor, la justicia, la valentía— como presuntos restos de una superstición no ilustrada. Si se suprime su autolimitación, la razón no percibe que su verdadera tarea —que ya era la de la clásica virtud intelectual de la prudencia, la comprensión moral de la realidad— consiste solamente en posibilitar la mutua limitación de las demás instancias, incapaces de autolimitarse por sí mismas; la consecuencia, entonces, es la negación hasta del entendimiento particular, su total ideologización. Con ello la misma razón se convierte en su contrario, en entendimiento especializado total, en una técnica total, expuesta sin reservas a su ley interna de expansión ilimitada»⁹.

Las referidas epistemologías convencionales se hallan lejos de alcanzar este nivel de racionalidad, desde el que es posible preguntarse con realismo qué es lo que debe ser la sociedad y

⁹ F. Inciarte, *Utopía y realismo en la configuración de la sociedad*, en *Nuestro Tiempo*, núm. 291, septiembre 1978, pág. 21.

qué es lo mejor que el hombre puede hacer en ella o, más exactamente, lo mejor que del hombre puede hacerse en ella. Este horizonte no es el de las ideologías, pero tampoco el de la estrategia política, ni siquiera el de la llamada «ciencia política»: es el de la *filosofía política*.

Leo Strauss lo ha mostrado certeramente. Toda acción política —señala— está dirigida por nuestro pensamiento sobre lo mejor y lo peor; conlleva, por lo tanto, el conocimiento del bien: de la *vida buena*, de la buena sociedad, porque la sociedad buena es la expresión completa del bien político. Cuando esta meta se hace explícita y el hombre busca como meta la adquisición del conocimiento del bien social, entonces surge la filosofía política. Es una prolongada tensión por pasar desde la opinión hasta el conocimiento de la esencia de *lo político*, cuya comprensión sólo es posible en términos de justicia o injusticia. Por lo tanto, el estudio de los fenómenos sociales más importantes lleva consigo juicios de valor. Los *finés* de las sociedades civiles juegan necesariamente como módulo para juzgar las sociedades civiles. Por el contrario, «la ciencia social positivista es avalorativa y éticamente neutra: es imparcial ante el conflicto entre el bien y el mal»¹⁰, y conduce a un estado de indiferencia hacia los logros cualitativos, un talante de falta de metas y de impasibilidad, un estado cuya lógica consecuencia es el nihilismo. No es preciso pensar, basta agachar la cabeza ante las valoraciones fácticamente aceptadas por una comunidad. El positivismo social se compadece muy bien con el conformismo y la rutina¹¹.

Pues bien, procede reconocer que la exclusión de la filosofía política como disciplina rigurosa —en favor del cientificismo o de la programación partidista, de la sola ingeniería social o de la sofisticada ideológica— ha sido uno de los rasgos éticamente más regresivos, es decir, más deshumanizadores de la sociología del conocimiento en las pasadas décadas. Y, a la inversa, su incipiente rehabilitación actual abre perspectivas de trabajo positivo para quienes detectan el retorno hacia errores de principio, denunciados con toda nitidez por los primeros pensadores polí-

¹⁰ L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?* (Trad. A. de la Cruz), Madrid, Guadarrama, 1970, pág. 23; cfr. págs. 11-73.

¹¹ L. Strauss, *op. cit.*, pág. 25.

ticos, porque «todavía no ha sido demostrado que sea falsa su profecía, según la cual la emancipación de la tecnología y de las artes de todo control moral y político conducirá necesariamente al desastre y a la deshumanización del hombre»¹².

La *filosofía política* se inscribe —con peculiaridades que habremos de anotar— en el ámbito más amplio de la *filosofía práctica*. Como ha indicado Inciarte¹³, la conexión entre filosofía y praxis, que acontece en el pensamiento poshegeliano, puede conducir al «final de la filosofía» —sustituida por procesos puramente científicos, políticos o ideológicos— si se prescinde del concepto de *verdad práctica* (si la introducción de la dimensión práctica en el conocimiento conduce al estrechamiento del saber, o a su liquidación pura y simple). La filosofía clásica —sobre todo con Aristóteles— intentó unir un concepto estricto de la verdad con un amplio horizonte de conocimientos, que abarcara también aquellos aspectos de la vida en los que se cifran los mayores intereses existenciales del hombre, los empeños prácticos. Hay también una *verdad práctica*, que ocurre cuando la operación responde a una elección conforme a la razón recta¹⁴. La verdad no queda restringida al campo de la estricta teoría, sino que se extiende a la vida, al interés, a la praxis. En el antropocentrismo contemporáneo la verdad —o lo que de ella resta— tiene que defenderse frente a la praxis, replegándose a reductos abstractos, o acaba por entregarse completamente a sus exigencias pragmáticas. En el pensamiento clásico, por el contrario, la ampliación del concepto de verdad permite hacerse cargo de una praxis que está penetrada de conocimiento, evitando así una antítesis entre saber y acción, que resulta fatal para ambas dimensiones de la vida humana.

Este concepto ampliado de verdad «se abre de modo positivo, práctico, a la praxis misma, ya que, a diferencia de la verdad teórica, la verdad práctica no es constatativa desde fuera, sino, por así decirlo, cómplice desde dentro; es, con otras palabras, una verdad operativa. La verdad práctica es algo que ha de ser producido, realizado operativamente; la verdad práctica tiene que

¹² L. Strauss, *op. cit.*, pág. 49.

¹³ F. Inciarte, *El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, 1974, págs. 158 y siguientes.

¹⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 1119 a 23-30.

tener ella misma el carácter de praxis»¹⁵. La verdad práctica es la praxis buena, la que depara una vida lograda.

La aclaración del aspecto *práctico* —no puramente teórico ni técnico, pero tampoco meramente espontáneo y arbitrario— de la acción social contribuye a precisar el ámbito en el que se ha de desarrollar la discusión política, la confrontación de diversas opciones y opiniones, característica de la sociedad democrática. Este campo es el del *conocimiento práctico*, que trata de dar con el obrar justo, comprometido en «hacer la verdad». El conocimiento práctico se apoya en el teórico, pero es distinto de él, porque está internamente vinculado a las decisiones libres, a las valoraciones y a los intereses. El conocimiento práctico es inseparable de la praxis misma, como constante experiencia y contraste con la realidad de lo operable: «para saber lo que debemos hacer, hemos de hacer lo que queremos saber»¹⁶. La praxis no campa por los fueros del decisionismo irracional, sino que está cruzada de racionalidad práctica, cuya lógica interna —la «lógica de la libertad», según la expresión de Millán Puelles— es precisamente la ética.

La *verdad social* —estudiada por la filosofía política en su configuración esencial y perseguida por la prudencia en su realización pormenorizada— es un tipo de *verdad práctica* que ha de acontecer en comunidades determinadas: es una verdad situada; no es utópica, sino «tópica»; y, sobre todo, no es atemporal, sino temporalizada. (En términos de la actual filosofía analítica, cabría decir que la formulación de sentencias que conlleven verdad social no puede prescindir de la indicación temporal.) Los principios fundamentales mantienen su validez en el curso de las variaciones históricas, pero su proyección concreta ha de ser continuamente corregida, ajustada, compulsada con las circunstancias cambiantes y con las opiniones y decisiones libres de los miembros de cada colectividad. La *verdad política* es también —en su núcleo fundante— una *verdad ética*, pero no es sólo una verdad ética. La moralidad es, de nuevo, condición necesaria, pero no suficiente: la decisión política, además de éticamente justa, ha de ser —hoy y aquí mismo— eficaz, procedente.

¹⁵ F. Inciarte, *op. cit.*, págs. 171-172.

¹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1103 a 32-33.

La razón política es flexible, oportuna, realista. Porque —como ha escrito Leopoldo Eulogio Palacios— «la acción es siempre concreta, singular. Busca bienes determinados, materiales. La razón que no satisfaga las exigencias de la acción *no es práctica*, no sirve. Mas las exigencias de la acción política son de aquí y de ahora, de la geografía y de la historia, del lugar y del tiempo. La razón práctica dicta lo que deben hacer los hombres individuales y de carne y hueso, no hombres esquemáticos y ficticios (...). La política es una acción concreta por la que el hombre trata de armonizar sus propias necesidades con las de sus prójimos en el bien común, sin el que no puede realizarse su vida ni perfeccionarse; y, por consiguiente (...), la norma y dirección de esta acción política no puede confiarse a la razón especulativa, que sólo concibe a un hombre universal y abstracto de naturaleza inmutable, sino a la razón práctica, una de cuyas cualidades es la prudencia política, y cuya cara está vuelta al hombre concreto y real, situado en medio de unas circunstancias punzantes y perentorias que no pueden pasarse por alto»¹⁷.

Y Palacios añade en seguida: «no es ésta la lección que hoy enseña el mundo». El olvido del carácter práctico y ocurrente de la razón política es la raíz común de dos usuales equivocaciones aparentemente contrapuestas: el *moralismo* y el *relativismo*.

El *moralismo* es también un error reduccionista, que procede de tomar parte la por el todo: el fundamento por la totalidad de lo fundamentado y de su fundamento. No repara en que la praxis social ha de contar con las modulaciones históricas, con factores culturales, con condiciones psicológicas y económicas, y que por ello las decisiones políticas no pueden resolverse sin residuos en valoraciones éticas. Al hacer tabla rasa de estos *facta*, al no respetar la variedad y variación de las actitudes y situaciones humanas, el moralismo se queda —a mitad de trayecto— en la «moralina», y —al final— desemboca en el inmoralismo. La ética deviene ideología. Nadie más temible en la ciudad que puritanos y jacobinos, que —si acceden al poder— hacen rodar cabezas con la tranquilidad que les confiere su «ortodoxia» política. Si la tesisura no les es favorable, tienden a aplicar el tema «cuanto

¹⁷ L. E. Palacios, *La prudencia política*, 4.ª ed. corregida y aumentada, Madrid, Gredos, 1978, págs. 54-55.

peor, tanto mejor» del moralismo revolucionario¹⁸, cuya crispación se encuentra también —no es sólo una paradoja— en el moralismo reaccionario¹⁹. Una ética social maximalista (infrahumana, a fuer de sobrehumana) conduce a un temple psicológico en el que acontece la imposibilidad de participar en los debates públicos. La razón política está como escayolada. Sólo quedan, entonces, dos posibilidades coherentes: o el inhibicionismo del que se repliega al «sagrado recinto de la conciencia», mientras cree contemplar —no sin cierta satisfacción secreta— cómo la historia humana avanza hacia el abismo; o la politización violenta que pretende anticipar, por vía de hecho, la utopía moralizante de una sociedad definitivamente buena.

Al relativismo también le escandaliza el espectáculo de las valoraciones cambiantes y contrapuestas, pero opta por el conformismo ante la imposibilidad de llegar a una verdad ética

¹⁸ «Para el revolucionario, la revolución es un imperativo categórico; no sólo no tiene necesidad de otras razones para justificarse, sino que incluso las excluye. Da a las razones la fuerza de ser razón, pero no recibe de ellas fuerza alguna» V. Mathieu, *La esperanza en la revolución* (Trad. A. Francángeli), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1976, pág. 26.

¹⁹ Robert Spaemann ha puesto de relieve la conexión existente entre la teología política de los conservadores a ultranza y la propuesta por los seguidores de la teología de la revolución: «Una política entendida en sentido cristiano no necesita para nada de una teología política. La idea de una teología política, en sentido moderno, proviene de la teoría de la Restauración francesa. De Bonald, el sistematizador de esta teoría, tocó ya el tema en 1792. Propuso "contemplar la sociedad política desde el punto de vista de la religión y la sociedad religiosa desde el punto de vista del gobierno político, o sea, la política como teólogo y la religión como político" (*Théorie du pouvoir, Oeuvres complètes*, Paris, 1864, I, pág. 327). De Bonald había deducido la verdad de la doctrina cristiana de su utilidad para la sociedad. Él fue quien definió la religión y el ateísmo como presencia y ausencia de Dios. Pero exageró hasta el punto de hablar del "establecimiento y la conservación de Dios a través de la sociedad" (*op. cit.*, pág. 475). La teología de la muerte de Dios no es otra cosa que un giro progresista de la doctrina de este gran conservador: la sociedad moderna no produce a Dios; Dios está ausente; por lo tanto, Dios está muerto. Pero un Dios que ha muerto no ha existido nunca. No ha sido más que una ilusión antropológica, una garantía de la moral. De hecho, este Dios moral, antropológico y sociológico está muerto. No lo necesitamos ya. Le hemos dado muerte, como observó por primera vez Nietzsche. Esta teología antropológica es incapaz de comprender lo que los hombres han concebido bajo el nombre de Dios. Cuán lejos está esta teología de la afirmación de Heráclito: "Para Dios todo es bueno, bello y justo"; o de la de Wittgenstein: "Dios existe, pase lo que pase; pase lo que pase, Dios existe". R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart, Klett, 1977, pág. 74.

admitida por todos; y acaba por convencerse de que quizá es mejor así. Si el moralismo pretendía no rebajar un ápice la pureza de una verdad social ya plenamente poseída, el relativismo lo reduce todo a una rapsodia de opiniones, que coinciden en tener la misma categoría ética porque, al cabo, coinciden en no tener ninguna. Aspira sólo a conseguir la conciliación funcional de las discrepancias por el procedimiento del acuerdo fáctico, que posee un carácter inmediato y mecánico. La solución alcanzada será —en el mejor de los casos— la menos mala de las posibles en un planteamiento minimalista; en la mayoría de los casos, será simplemente una solución cualquiera, que permita continuar un trecho más como hasta ahora. El concierto se suele alcanzar por el rasero de lo más bajo: la verdad social pasa a ser un caso particular de error. Así decae continuamente la calidad ética de la razón política; pierde su sustancia humana, se trivializa, provoca el tedio. Si el recurso —de suyo excepcional— al mal menor *pro bono pacis* se convierte en instrumento habitual, el proceso de entropía política queda sometido a la cadencia fatal de un principio de inercia.

Por opuestos que aparezcan ambos errores, lo cierto es que se encuentran al admitir que «todo vale» en política porque, en definitiva, «nada vale». Los dos renuncian a la comprensión ética de la situación social concreta, sin advertir que cabe un juicio moral sobre tesis fluidas e irrepetibles, lo mismo que cabe un juicio estético sobre obras de arte únicas. (Como ha señalado Mathieu, un paisaje puede ser interpretado por diversos pintores de maneras muy diversas: pero unas son bellas y otras no; caben múltiples soluciones ante una encrucijada política determinada: pero unas son justas y otras no.) La razón política abdica en favor de la razón técnica o de la razón ideológica, que abandonan la praxis al elemento de la irracionalidad. El común sentimiento de fondo es el desaliento, el cansancio moral, la desesperanza tranquila o crispada. Se termina por aceptar que es el puro poder (el «poder puro»), y no la verdad, lo que entra en juego. Ya no cabe plantearse racionalmente la cuestión central de la filosofía política —la legitimación del poder—, porque rige la máxima de Hobbes «*Non veritas sed auctoritas facit legem*», que expresa la imposibilidad de acudir a una instancia superior a las decisiones de la autoridad fáctica.

Habría que desengañarse de una vez por todas: no tiene el hombre la capacidad de encaminar racionalmente la convivencia efectiva entre los hombres. Si lo intenta, peor es el remedio que la enfermedad: los unos entienden que, al implicarse en la confrontación política, se cede necesariamente en lo esencial: que se echa agua al vino de una utopía intocable; los otros temen caer bajo la parcialidad del fanatismo y comprometer el funcionamiento del sistema económico establecido.

«Lo más grave de esta época cargada de gravedad —decía Heidegger— es que aún no pensamos»²⁰. Resignarse al definitivo abandono del pensamiento constituye la *enfermedad mortal*. Pero ¿es aún posible el ejercicio de la razón política? Sorprende la vigencia actual de los argumentos con los que el Sócrates platónico abate a Calicles en la discusión sobre el poder que tiene lugar en el diálogo *Gorgias*, o las razones por las que, frente a Trasímaco, defiende la idea de justicia en el primer libro de *La República*. Cabe aún atenerse a la fuerza del diálogo racional, siempre que no se entienda de manera ideológica. El diálogo es el método de la razón política en una sociedad democrática —libre, igual y pluralista—. En el diálogo racional se discute también sobre intereses —no sólo sobre estimaciones éticas—, pero en su transcurso acaba por ser inviable la defensa del puro interés.

Como ha mostrado Spaemann²¹, el ideal propuesto por Habermas de «una discusión libre de todo dominio»²² —de una sociedad en la que se puede producir diálogo liberado, porque desaparece la autoridad, que de suyo es ilegítima— es, verdaderamente, una utopía de signo totalitario-anarquista. Lo real y cierto es que todos buscamos nuestros intereses, pero no hemos de perseguirlos necesariamente de una manera irracional y egoísta, que acaba por ser impresentable en el curso del diálogo racional. La dimensión retórica —que acompaña a toda discusión política— no consiste en presentar lo falso como cierto, sino en

²⁰ «Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, dass wir noch nicht denken», M. Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübinga, Max Niemeyer, 1954, página 3.

²¹ R. Spaemann, *op. cit.*, págs. 104-126.

²² J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 4.ª ed., 1977.

mostrar como verosímil lo que se estima prácticamente verdadero, es decir, justo.

El nudo interés no se puede aducir como única razón ante la *opinión pública*. Si se pretende alcanzar el nivel de un auténtico diálogo racional —como metodología democrática para el ejercicio de la razón política— es preciso aducir los argumentos con base en los cuales el intento defendido no se presenta como una apetencia egoísta de poder o de riqueza, sino que tiene una relevancia social: que se ordena al bien general, es decir, que tiene un valor ético. Probablemente sea verdad que «no hay juicio sin perjuicio», pero la discusión abierta y rigurosa puede mostrar qué posturas previas son las irracionales y cuáles las razonables. Intereses, prejuicios, valoraciones fácticas, situaciones sociológicas, condicionamientos técnicos... constituyen algo así como la «materia» a la que la razón política debe pretender —aunque nunca lo consiga plenamente— conferir la «forma» de la racionalidad práctica. Si prescinde de aquella materia —que constituye la condición efectiva del ejercicio concreto de la libertad—, la razón política es utópica y vacía; pero si renuncia a lograr aquella forma, entonces es arbitraria y ciega.

2. LIBERTAD Y LIBERACIÓN

La razón política está internamente vinculada con el ejercicio de la libertad: tal es el fundamento de su carácter *práctico*. Si esta índole específica queda disuelta en las epistemologías al uso, es precisamente porque, en ellas, una racionalidad angosta o mixtificada ofrece modelos antropológicos en los que ya no hay lugar para el reconocimiento de la libertad. En una imagen exclusivamente intramundana —naturalista— del hombre, se pierde lo más propio de su acción en sociedad.

El ganar un enfoque que reivindica la posibilidad de alcanzar la verdad teórica (conocimiento de la esencia del hombre en sociedad) y la verdad práctica (la justicia de la decisión política) como valores de importancia decisiva para un saber social riguroso, supone —en último análisis— un progreso hacia la convicción de que el hombre es el sujeto radical de la política.

En la raíz de toda configuración de la sociedad están las personas humanas que sienten, piensan, sufren y trabajan; que son los titulares natos de unos derechos intocables, que los diversos sistemas sociales deben respetar y promover. El hombre es anterior a cualquier estructura política, que tiene siempre —con respecto a él— un carácter derivado y relativo. Considerar al hombre como *medio* —hacerle función de algo extrahumano— es la mentira primordial del discurso ideológico.

La tesis —tan obvia, por verdadera— de la dignidad primaria del hombre encuentra serias dificultades para su vigencia social, justo en la medida en que las ideologías dominantes conllevan una desintegración de la unidad personal y concreta del hombre en sociedad: disolución psicológica en el permisivismo; disolución sociológica en el colectivismo; disolución psico-sociológica en el estatalismo individualista. Se pierde el estrecho nexo que realmente existe entre la persona y la ciudad, porque el núcleo de la sociedad —el hombre mismo— se dispersa en la exterioridad anónima de estructuras sin nombre y sin rostro, o se repliega hacia una subjetividad cerrada e insolidaria. Pero lo cierto es que *lo mismo* que fundamenta el que el hombre tenga una intimidad inalienable, eso mismo —su trascendencia sobre la materia— es lo que le hace sediento de comunidad²³. No se trata de enredarse otra vez en una «dialéctica de la ambigüedad», sino de apuntar nuevamente a la articulación ontológica olvidada. Más en concreto, el punto de fuga de la contraposición «libertad-sociedad» se inserta en la recuperación de la imagen operacional del hombre: en el aludido rescate de la *praxis*, entendida como un dinamismo perfeccionador y perfeccionable, que abre la libre originalidad de cada hombre hacia empeños de carácter comunitario. El hombre —todo hombre— es esencialmente digno, porque no es un mostrenco trozo —más o menos sofisticado— de materia, sino un ser personal, consciente y libre, promotor nato del bien común social y requerido, en último término, por el bien común trascendente.

Sin esta base metafísica y ética, la defensa de los derechos fundamentales se queda en verbalismo retórico e ineficaz. Como

²³ Cfr. C. Llano, *Individuo y sociedad: problema metafísico*. Actas del XIII Congreso Internacional de Filosofía, Méjico, 1963.

ha señalado Cafarra, entre las contradicciones que caracterizan a nuestro tiempo, hay una particularmente evidente y digna de atención: por una parte, asistimos a una larga serie de declaraciones de derechos del hombre y de intentos por producir unas normas jurídicas que estructuren una sociedad más justa; por otra, rara vez en la historia de la humanidad el hombre ha sido herido tan profundamente en su dignidad personal. ¿Cuáles son los presupuestos para que se produzca lo contrario de lo que se perseguía y proclamaba? El diagnóstico de Cafarra —básicamente coincidente con el que aquí se propone— apunta tres causas: 1) la separación de la política y el derecho de la moral; 2) la definición y puesta en práctica de la política ya no como «praxis», sino como «técnica» productora del ordenamiento social; 3) la convicción de poder construir una *ciencia política* según el modelo de las ciencias de la naturaleza²⁴.

Por el contrario, la iluminación de una auténtica imagen operacional del hombre confiere una fuerza quizá inesperada a la promoción efectiva de su dignidad. Advertir la relevancia ética de la praxis social conduce a destacar el valor humano de la libertad política, entendida como exigencia moral indeclinable. La participación de los ciudadanos en el poder político —y, previamente, en diversas iniciativas sociales— es, radicalmente, un derecho y un deber, algo —por tanto— estrechamente relacionado con la justicia como virtud general.

Pero, para continuar adelante, es imprescindible distinguir netamente entre la vía del realismo ético y el camino de las utopías ideológicas. No cabe, en efecto, identificar la conquista de la *libertad* con una supuesta *liberación* emancipadora. Hay aquí bastante más que una precisión terminológica. La mera «liberación» tiene un sentido negativo²⁵, es socialmente disolvente, porque destruye los vínculos reales que unen a unos hombres

²⁴ C. Cafarra, *Moralità e progresso sociale*, en *Studi Cattolici*, 220, junio 1979, páginas 345-347.

²⁵ En un importante escrito aún inédito —*Notas sobre las relaciones entre algunos conceptos fundamentales del pensamiento moderno*— el profesor Rafael Alvira ha puesto de relieve la conexión existente entre las ideas de exención de supuestos (*Voraussetzungslosigkeit*), emancipación, revolución y crítica. «La idea de exención de supuestos aparece en la filosofía práctica a través del concepto de *emancipación*. En efecto, la emancipación es la actividad que me libera de aquellos condicionamientos, prejuicios, "tabúes" aceptados consciente o inconscien-

con otros: las auténticas relaciones de solidaridad que son la urdimbre de la familia, de la escuela, de las empresas de diversa índole y, en general, de los grupos sociales diferenciados y autónomos, que forman la rica y compleja trama de una comunidad viva (no abstracta). La «libertad» —realizada como compromiso, no como desvinculación o ruptura— es, por el contrario, el resorte de todo crecimiento en la calidad ética de la vida social, entendida como un plexo de libertades.

Reparemos en lo extraño de la actual tesitura: las ideologías de mayor relieve en nuestro tiempo proclaman la liberación como meta de la acción social, cuando *ya* han negado en la teoría la existencia real de la libertad humana. Tan azorante situación intelectual puede registrarse en uno y otro «imperio»: tanto en la reflexología y la dialéctica de los unos, como en el conductismo o estructuralismo de los otros. Desde los materialismos de vario linaje se proclama que el hombre no es libre, y se añade: por eso precisamente es necesario liberarlo. Mas, remediando el viejo trabalenguas, se nos ocurre de inmediato la inevitable pregunta: ¿quién —si no es libre el hombre— será el liberador que lo liberará? Sólo cabe, entonces, recurrir a una instancia que supere y englobe a las personas de carne y hueso: quien libera no es el hombre concreto, sino el proceso dialéctico o crítico, el progreso immanente y necesario de la historia total.

Pero ¿cómo incidirá ese dinamismo liberador en la conciencia de todos los hombres? A través del poder iluminador de

temente, etc., que dificultan no ya la pureza de mi saber (como en la exención de supuestos), sino la "pureza" de mi actuar incondicionado, sin presupuestos, a saber: un puro actuar o un actuar puro, que aquí para el caso casi es lo mismo. Y éste es el concepto correspondiente de la libertad. La libertad se entiende como el resultado final del proceso emancipatorio, de supresión de supuestos prácticos, del mismo modo que el saber se entendía como el resultado de un método cuya misión era eximirme de prejuicios y presupuestos de todo tipo.» A su vez, «la revolución es el típico proceso de "limpia", de trabajo de quitar condicionamientos y estructuras que impedían la pureza de la situación política. Se pretende generar, como fin del proceso revolucionario, la sociedad pura, como antes se pretendía la pura libertad y, en primer lugar, el puro saber». Finalmente, «el pensamiento moderno por este afán de pureza ha de ejercitar agudamente la negatividad, ha de negar toda la pretendida escoria, quincalla, ganga, que se ha adherido a la realidad pura. Pues bien, el modo general de ejercitar esa negatividad se expresa a través de otro concepto clave del pensamiento moderno: la crítica». «Proceso negativo, pues, de destrucción. Pero ¿qué encontramos al final de él? ... nada.»

los emancipadores, en los que se encarna la conciencia crítica de la sociedad²⁶. Los ya «concienciados» han de liberar a los aún *menores de edad* —todos los demás— a toda costa, quieran o no. Porque si (libremente) no quieren, eso es señal patente de su lamentable estado de alienación social o de psiquismo patológico. Se constituye así una nueva élite tecnocrática que está en el secreto de los procedimientos auténticamente liberadores, y que ha de guiar por ese camino a quienes aún se encuentran bajo una tutela autoimpuesta²⁷, bajo la protección alienante de normas morales o de costumbres caducas. La utopía de la emancipación total²⁸ es de suyo inalcanzable, pero el medio por el que se pretende lograrla —lo único que de hecho se realiza— es el más completo autoritarismo. No es extraño que la libertad no aparezca por ninguna parte, si se ha suprimido desde el inicio y se margina drásticamente (por motivos de alta seguridad) en todos los momentos del proceso «liberador».

Lo extraño sería que la libertad surgiera de una concepción materialista del hombre y de una estrategia de manipulación social. Sería algo así —por utilizar una expresión kantiana— como «sacar agua de la piedra pómez»: una *generatio aequivoca*. La auténtica liberación sólo se alcanza a través de decisiones libres, es decir, por medio de la praxis de sujetos que realmente *son* libres²⁹.

²⁶ Cfr. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, págs. 142-157. Sobre las repercusiones de este enfoque en el ámbito de la enseñanza, véase mi artículo: *Teorías de la educación para un tiempo de cambio*, en *Nuestro Tiempo*, núm. 295, enero 1979; reproduzco ahora alguna de las ideas generales allí expuestas.

²⁷ En su pequeña obra *Was ist Aufklärung?* (1785), Kant define la Ilustración como una emancipación del hombre frente a una tutela autoimpuesta; frente a una incapacidad para usar la propia inteligencia sin guía externa, que proviene de la falta de valentía o decisión para utilizar la mente sin la ayuda de un conductor. *Sapere aude!*, ¡atreveos a utilizar la propia razón!; éste es —para Kant— el grito de guerra del Iluminismo. Los planteamientos medulares de la Ilustración siguen vivos —aunque sometidos a rectificación— en diversos movimientos actuales, especialmente en la «teoría crítica de la sociedad» y en el «nuevo racionalismo científico».

²⁸ Sobre las implicaciones jurídicas y teológicas de los términos «liberación» y «emancipación», véase A. d'Ors, *Una apostilla sobre la «liberación»*, en *Ensayos de teoría política*, Pamplona, Eunsa, 1979, págs. 221-222.

²⁹ Millán Puelles ha estudiado a fondo estos tres niveles de la libertad —1) ontológica o fundamental, 2) psicológica o de arbitrio, 3) moral y política—

Es, en efecto, la condición ontológica del hombre la que determina básicamente su posición en el mundo, que es justamente una implantación libre: no sólo el hombre está físicamente en el mundo, sino que también el mundo está intencionalmente *en* el hombre. El hombre está en el mundo, por lo cual tiene una dimensión material que le integra en el ámbito de las cosas intramundanas; pero el mundo está *en* el hombre de una manera que no puede ser, a su vez, material. Esto último supone que el hombre no es una cosa más entre las cosas, sino que trasciende el contexto natural por el que se encuentra mediado.

Desde el punto de vista teórico, el hombre está intencionalmente abierto a todos los objetos³⁰; y desde una perspectiva práctica, a una irrestricta amplitud de posibilidades de acción. Pero tal apertura intelectual y volitiva queda matizada y situada por la necesaria mediación de lo sensible y pulsional en su actividad psíquica; mediación que, a su vez, puede ser trascendida precisamente en virtud de aquella apertura. Esta articulación de mediación y trascendencia es el signo peculiar de la praxis humana: recorre todo el arco de la actividad libre, desde las manifestaciones psicológicas elementales hasta su más dilatada proyección social.

Para el hombre, ser libre no consiste en estar inefablemente exento de requerimientos y solicitudes. Es este carácter no-absoluto de la humana libertad lo que las ideologías de la liberación total empiezan por olvidar, para acabar prescindiendo de la misma libertad finita (la única que el hombre posee), sustituida por la necesidad pura, que —a última hora— es una pura necesidad. La índole limitada de la libertad antropológica se manifiesta en que el querer se realiza *desde* las tensiones pulsionales, que sitúan a la persona ante un horizonte abierto de objetos deseables. Como sugirió alguna vez Zubiri, el libre arbitrio no apunta tanto a las tendencias en lo que tienen de tales (es decir, a las tensiones), como a los objetos tematizados por las «pre-tensiones», que son otras tantas posibilidades de acción. Estas tendencias abiertas reclaman la libre intervención del hombre,

en su libro *Economía y libertad*, Madrid, Fondo para la Investigación Económica y Social, 1974.

³⁰ A. Llano, *Para una Antropología de la objetividad*, en *Estudios de Metafísica*, número 3, 1972-73.

porque son inconclusas, en la medida en que no conllevan por sí mismas una respuesta automática, como se pretende en los esquemas —totalmente insuficientes— del behaviorismo. Estas «pre-pulsiones» median la acción libre, que por su parte las trasciende en cuanto que la decisión misma —y sólo ella— les confiere operatividad práctica.

Para comprender la peculiar figura de la praxis humana es imprescindible tener en cuenta esta articulación de mediación y trascendencia. Si se desatiende, se oscila entre la afirmación de una libertad absoluta y la absoluta negación de la libertad. En la alternativa, se pierde el sentido de lo operacional y resulta imposible —como veremos— comprender el alcance social de la libertad. Al decidir algo, yo comienzo, yo pongo, pero —si mi decisión es racional— lo hago a la vista de mi situación, de mis tendencias y valoraciones objetivas: me decido *porque* «tengo mis motivos». Este apoyo que la elección toma de la motivación es lo más difícil de la fenomenología de la decisión, el punto negro en el que naufragan las antropologías convencionales. Por un lado, los motivos internos y externos influyen en la decisión, la median; mas, por otro y sobre todo, el curso de la motivación —en el proceso deliberativo— sólo se resuelve cuando yo corto el proceso con mi elección, es decir, cuando trasciendo los motivos con la fuerza de mi propia libertad. Por ello, la motivación que sitúa y la decisión que supera no son elementos antitéticos —ni momentos dialécticos— en la praxis humana. Como dice Merleau-Ponty, «yo no soy libre a despecho de las motivaciones, sino precisamente por su medio»³¹. Pero advierte también que los motivos son antecedentes que no actúan mecánicamente, sino por su sentido, y es justamente la decisión la que afirma este sentido como válido y le confiere eficacia. Su realización acontece como algo que libremente —pero no de modo irracional— promuevo.

El discurso emancipatorio desconoce el carácter positivo de la situación psíquica y social que nos motiva, su interna imbricación con la praxis libre, que está mediada por ella y la supera. Lo que, en el fondo, le sucede es que —a pesar de tantas protestas

³¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, pág. 519.

humanitarias y antitecnocráticas— sigue ateniéndose al simple e incierto esquema mecanicista del «estímulo-respuesta». De esta suerte, toda situación resulta alienante; las valoraciones, sospechosas; cualquier autoridad, ilegítima. Si todo condicionamiento desencadena una conducta necesaria, la liberación habrá de concebirse como independencia y desligamiento, ruptura de vínculos; tendrá una índole negativa y abstracta: ideológica³².

Cuando —al decretar inviable el *conocimiento práctico*— ocurre la imposibilidad de hacerse cargo de la dinámica real de la praxis, el «puro decisionismo» deviene inevitable, ya que la acción concreta se convierte en algo carente de sentido. La racionalidad práctica se estrecha o se hace ilusoria. La razón política pierde su genuino carácter y decae en mera habilidad para acceder al poder o conservarlo. Queda abierto el camino hacia el totalitarismo brutal o sutil.

La libertad no puede ser el resultado de un proceso de liberación sometido a necesidad. Sucede, más bien, a la inversa: la auténtica liberación se alcanza con el ejercicio efectivo de la libertad. La libertad libera. Veamos cómo.

Acabamos de considerar que el acto libre no reposa sobre sí, sino que está montado sobre el juego de las tendencias. Pero es que, además, la praxis no termina sobre ella misma, sino que refluye sobre el sujeto activo y deja en él su impronta, le va confiriendo disposiciones estables que configuran su carácter ético. El temple de una persona no viene definido exclusiva ni principalmente por los elementos somáticos, psicológicos o ambientales. Estos *facta* quedan formalizados por la dimensión habitual que el hombre ha conquistado para sí en el ejercicio de su

³² «Liberación es la puesta en acto de la libertad en el vector de sentido de la propia vocación humana, personal, intransferible. La serie de irradiaciones e incidencias que dentro de cada situación personal concreta haya de tener esa puesta en acto de la libertad a cualquier nivel de que se trate —social, económico, religioso, etc.— han de estar siempre exigidas y transidas por esa dimensión vectorial del sentido de lo personal, si bien lo personal ha de entenderse en el sentido de la coextensividad y abertura de lo y con lo interhumano y del "mundo" que conlleva la intersubjetividad. De lo contrario, la liberación personal y toda la gama de supuestas liberaciones interhumanas, no serían más que espejismos, modas, escapismos o fugas en el vacío: liberaciones nardificadoras», R. Flórez, *Libertad y liberación*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, 1975, págs. 91-92.

libertad. Nuestra propia manera de ser es, en buena parte, obra de cada uno.

Se accede así a otro nivel: el de la libertad moral, en el que está enraizada la libertad política. Se trata ahora de aquella dimensión de la libertad que —a diferencia de la libertad ontológica y del libre arbitrio— no le es dada al hombre, sino que él mismo tiene que ganársela, a través del sucesivo despliegue de la libertad de decisión, que debe conducir a la persona hacia la plena realización de su ser, hacia la vida buena. Es una libertad habitual que crece a golpe de actos de libertad³³.

Es precisamente a la altura de esta libertad, por así decirlo, reduplicativa, de esta libertad esencialmente humana, donde la praxis se autoplénifica de sentido. El hombre *bueno* —no bajo este o aquel respecto, sino bueno sin más— es el que acierta establemente a hacer un buen uso de su libertad. Es esto —y no la destreza o el poder— lo que da la medida humana del hombre.

La libertad moral radica en el ámbito de la praxis lograda que es, no ya sólo un bien del hombre, sino el bien humano por antonomasia. Este hábito de usar rectamente la capacidad de elegir tiene, pues, un carácter estrictamente *práctico*, que lo sitúa de lleno en el ámbito de las virtudes morales. Ya no se trata de una dotación intelectual que se limitara a perfeccionar a la razón teórica. Es una potenciación de la libertad, que incide una y otra vez en la acción, y que enriquece al hombre entero. La libertad ética ha de ser conquistada por el efectivo ejercicio de acciones, no sólo libres, sino liberadoras, es decir, de acciones que incrementen y amplíen la libertad.

El hombre liberado es el hombre virtuoso. Esta afirmación tiene un regusto inevitablemente arqueológico, pero lo cierto es que posee un valor estrictamente actual³⁴. Si suena mal a nuestros ilustrados oídos es porque hemos perdido el profundo sentido humano del concepto de *virtud*, como disposición estable que incrementa la capacidad de ser libre. El desdibujamiento o la tergiversación de la praxis ha conducido a una situación en la

³³ Sobre el crecimiento de la libertad, véase L. Polo, *La libertad posible*, en *Nuestro Tiempo*, núm. 234, diciembre 1973.

³⁴ P. Geach ha discutido recientemente la necesidad perentoria de la rehabilitación de las virtudes morales en su excelente libro *The Virtues*, Cambridge University Press, 1977.

que las virtudes morales son las grandes olvidadas, con la inevitable consecuencia del decaimiento personal y social de la libertad. Los clásicos del pensamiento democrático —especialmente Tocqueville— advirtieron la estrecha conexión que existe entre la pervivencia del régimen democrático y la calidad ética de los miembros de la comunidad social. Quizá la caracterización más radical —pero no utópica— de la democracia estriba en comprenderla como un sistema político que se basa en la relevancia social de la práctica de las virtudes morales.

En el tratamiento de la libertad moral se advierte también la articulación de mediación y trascendencia que he señalado en otros niveles. Los momentos articulados se corresponden con dos dimensiones que —con una terminología que se remonta hasta Nietzsche— podríamos denominar «libertad-de» y «libertad-para».

Libertad-de: Tiene el hombre el sino singular de poder menoscabar su libertad por medio de las propias acciones libres, justamente cuando éstas no son liberadoras. Tal es el riesgo de la humana condición: la capacidad de volverse contra sí misma. Cuando se enfila tal derrotero, acontece la paradoja de que el hombre constriñe libremente la profundidad y amplitud de su horizonte existencial. La medida humana de su vida se hace más angosta. Queda progresivamente abocado a una situación en la que ya no domina, sino que es dominado por los casos y las cosas exteriores. La actitud contraria vendría expresada por el lema clásico «tengo, no soy tenido», que es el temple moral de quien hace suya otra vieja invitación: el «llega a ser quien eres» de Píndaro. Como dice Millán Puelles, «el "dominio de los bienes materiales" significa una posesión que consiste, a la vez, en un "no-ser-poseído". Lo que con esto se trata de expresar no es una redundancia. Ello es, por cierto, lo que nos ocurre cuando nuestra voluntad se apega tanto a los bienes instrumentales, que acabamos por ser esclavos de ellos»³⁵.

Un modo de vida que queda prendido de lo que se tiene o no se tiene, de los bienes económicos, es una existencia radicalmente empobrecida. (Resulta, por cierto, sorprendente que muchos de los que dicen «defender el espíritu» anden tan preo-

cupados por el cuantitativismo de índices, rentas y tasas, que apenas les quede resuello para percatarse del valor humano y el impacto social de los bienes culturales. No se dan cuenta de que han aceptado las tesis del determinismo económico, sólo que con unas cuantas décadas de retraso: porque los que antes mantenían la omnipotencia de las estructuras de producción, más avisados ahora, no paran de hablar de motivaciones éticas y de calidad de vida. Ha habido un extraño cruce en el reparto de las áreas de influencia: los «espiritualistas» se hacen cargo de la intendencia; los materialistas velan celosamente por la «moral»...)

Mayor interés, sin embargo, presenta para nosotros el caso de la libre referencia a las personas, porque en este ámbito la relación es mutua y se asoma a dimensiones que trascienden lo interpersonal para penetrar en lo social. Puedo «ser tenido» por otros hombres o por el Estado, si libremente renuncio al decoro existencial de mi responsabilidad y me convierto en un convidado de piedra en la asamblea pública, haciendo dejación de derechos que son inseparablemente deberes: honor y carga, *honor et onus*. Pero también cabe «tener» a otras personas como instrumentos para el poder, el reconocimiento o el placer corporal. Se desoye entonces el imperativo de tratar siempre al hombre como fin, nunca sólo como medio³⁶. El permisivismo social no advierte que, al dejar pista libre a la veleidad, tolera la utilización del hombre, el dominio fáctico de los fuertes sobre los débiles. Difundir entre muchos la degradación ética no será nunca un auténtico ideal social ni un modo de practicar la justicia distributiva: lo que se reparte es la facilidad para el ejercicio del egoísmo individualista, que constituye una forma regresiva de libertad.

Estar *libre-de* tal tipo de ataduras deshumanizantes es imprescindible para el despliegue de una praxis lograda. La «libertad-de» presenta justamente este carácter previo y condicional. Por esto, los planteamientos que sustituyen la libertad por la liberación permanecen en esta condición necesaria pero insuficiente y, al detenerse en ella, la malentienden. Porque la mediación de

³⁵ Millán Puelles, *Economía y libertad*, pág. 235.

³⁶ Cfr. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Obras completas, edición de la Academia de Berlín, tomo IV, pág. 429.

la situación natural y social sobre la praxis no es negativa ni mecánica: una libertad reducida a su contexto —aunque sea reactivamente— es una burda contradicción. (Se aprecia ahora más claramente cómo un énfasis sin tino en la *socialización* puede disolver la raíz de la sociedad.)

Libertad-para: La mediación —positiva o negativa— del contexto se supera en el proceso de «autopersonalización», del que es una dimensión primaria (no añadida) la apertura interpersonal y social, la expansión del yo hacia bienes que le trascienden y que, a la vez, le atañen y le comprometen. La libertad humana es esencialmente difusiva, creadora de libertad. Mi libertad encuentra en la libertad de los demás una resonancia multiplicadora, si considero que el destino de mi actuación libre es que los demás participen en este valor radical, resorte ineludible para la realización de los demás valores.

La praxis libre no es sólo independencia, sino sobre todo proyección y compromiso. De aquí que la libertad cumplida apunte a proyectos de acción que superan el plano del interés particular y tienen un carácter social —y político, en su caso—. No se trata de que me gratifiquen o me dejen «hacer de mi capa un sayo», que despejen la vía para la expresión de mis veleidades. Con ello se «socializa» el individualismo, se da al egoísmo carta de naturaleza, pero se obtura establemente la proyección social de la libertad. Ni siquiera, en un caso mejor, soy plenamente libre sólo por estar (presuntamente) desligado de toda dominación proveniente de los poderes públicos o de las grandes corporaciones. Realizaré con plenitud humana mi libertad cuando consiga dilatarla hacia la participación en empeños de alcance comunitario, que me trascienden, porque no me afectan sólo a mí, pero que a mí me atañen y atañen a otros con quienes solidariamente he de conquistar una libertad que desborda los angostos límites de lo individual, para constituirse en libertad social y, en último término, en libertad política.

La libre realización de nuestro ser queda sustancialmente truncada si —por violencia externa tolerada o por imprudente renuncia personal— se mantiene ligada al estrecho horizonte de los intereses particulares. Porque la calidad ética de la libertad no depende de la ausencia de vínculos, sino precisamente de la relevancia común de unos compromisos libremente asumidos.

La articulación de *libertad y sociedad* aparece de nuevo como un trasunto de la síntesis dinámica de mediación y trascendencia que caracteriza a la praxis humana.

Como dimensión integrante —aunque en modo alguno exclusiva— de la libertad moral, la libertad política también ha de ser conquistada; por su propia naturaleza, no puede ser otorgada, ya que entonces carecería de una génesis libre y no sería esencialmente humana. Lo que está en la fuente de todo proceso de liberación es —sólo puede ser— la mismísima libertad personal en su dinámica autoexpansiva. Porque, en definitiva, no hay más libertades reales que las que uno se toma. (La expresión «tomarse la libertad» manifiesta —con la nitidez tantas veces propia del lenguaje ordinario— que el *círculo* que aquí aparece no es vicioso sino existencial: manifiesta la índole de la praxis humana, como actividad autopercionadora.) A su vez, la libertad que libremente nos tomamos ha de revertir sobre la situación por la que es mediada: el empeño por lograrla requiere la conformación de ámbitos exentos de coacción y, sobre todo, que ofrezcan cauces amplios *para* el encaminamiento de los asuntos comunitarios. El efectivo ejercicio de la libertad exige la configuración de una sociedad libre.

3. LA PROYECCIÓN SOCIAL DE LA LIBERTAD

La sociedad es esencialmente una comunidad de hombres libres. De aquí que el «principio de solidaridad» no deba contraponerse al «principio de libertad». Por el contrario, la conexión entre los conceptos que son objeto de este estudio —*sociedad y libertad*— tiene un carácter constitutivo para ambos: es algo así como una *relación trascendental*.

Si esta articulación no se logra efectivamente, sobreviene una permanente «mala conciencia» colectiva. La debilidad de las instituciones políticas deviene endémica y sólo se alcanza su pervivencia a condición de no tomárselas demasiado en serio, a fuerza de superficialidad, a base de reducciones y compromisos en lo que, por otra parte, se considera fundamental.

En la raíz de la crisis del Estado contemporáneo se encuentra la adopción de un modelo mecánico de la solidaridad, en el que

la idea ética de justicia ha sido sustituida por el concepto pragmático de eficacia. La imagen técnica de la sociedad cierra el paso a la valoración solidaria de la libertad. La imagen ética, en cambio, entiende la defensa de la libertad como un cometido inexcusable de la justicia.

En su importante libro sobre la teoría de la justicia ha escrito Rawls: «La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, así como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, aunque sea elegante y económica, debe ser rechazada o revisada si es falsa; de forma semejante, las leyes y las instituciones, por eficientes y bien dispuestas que sean, deben ser reformadas o abolidas si son injustas. Toda persona posee una inviolabilidad, basada en la justicia, que ni siquiera puede supeditarse al bienestar de la sociedad entera. Por esta razón, la justicia niega que la pérdida de la libertad de alguno esté justificada por un bien mayor participado por otros. No permite que la suma de ventajas disfrutadas por muchos prepondere sobre el sacrificio impuesto a unos pocos. Por lo tanto, en una sociedad justa las libertades de la ciudadanía igual se toman como firmemente asentadas; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos al regateo político o al cálculo de los intereses sociales»³⁷.

Este texto de Rawls —vigoroso exponente de la rehabilitación de la filosofía política— muestra claramente el choque entre una concepción utilitarista y una concepción ética de la sociedad. En él aparece como inmediata la conexión entre justicia y libertad, ya que la supresión de ésta es una injusticia radical, que no se cohonestaba con argumentos de conveniencia. Sin embargo, todavía se trasluce una cierta contraposición entre la libertad —defendida por la justicia— y el interés social, lo cual puede abocar a una separación efectiva entre la ética y la política.

Hay que dar otro paso adelante. Ya he apuntado que estoy lejos de mantener una postura *moralista*: es evidente que, con frecuencia, las conveniencias fácticas de la política pueden oponerse a las exigencias normativas de la ética; y que, en todo caso, ambas dimensiones de la vida comunitaria no coinciden sin

³⁷ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971, págs. 3-4.

residuo. Pero es preciso abrir camino a la convicción de que el bien social se alcanza por el ejercicio de una libertad con él comprometida.

Para que este engarce sea posible, son imprescindibles dos requisitos coimplicados: 1) concebir el bien social como un valor *humano* común, y no como un mero interés general de índole cuantitativa; 2) entender la libertad como un dinamismo abierto a ese valor humano común, y no como la simple liberación de todo lo que trasciende al individuo o le compromete en una tarea superior. Pretender concertar un mosaico de libertades insolidarias con la consecución del interés general, es una empresa abocada de antemano al fracaso.

Conviene recordar aquella vieja tesis, según la cual «el bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren según lo mucho y lo poco, sino según una diferencia formal: pues es distinta la razón del bien común de la del bien singular, así como la razón del todo es distinta de la de la parte»³⁸. No se trata de una diferencia cuantitativa, sino estrictamente cualitativa. Permaneciendo constante la «cantidad de bien», si está mal distribuida no da lugar a un *bien común*. Le falta el requisito esencial de la justicia, que es una dimensión cualitativa. La primacía del bien común, así entendida, puede articularse con la valoración de la dignidad inalienable de la persona libre.

La cuestión debe remitirse a su raíz: al hombre que, como miembro de la sociedad, despliega en ella su libre capacidad creativa. Los esquemas doctrinales del liberalismo clásico y del socialismo —por caminos antitéticos en la superficie y convergentes en su fondo ideológico— nos han inclinado hacia el predominio de una concepción individualista del hombre, que lleva a considerar la libertad personal como un valor contrapuesto a las exigencias comunitarias. Por un lado, la reivindicación de la libre iniciativa queda sometida a sospecha, porque se asume que sólo es capaz de buscar el interés particular; por otro, la apelación al bien general aparece como una amenaza para las libertades individuales. Si la voluntad individual busca únicamente su propio provecho, el bien común sólo podrá ser promovido por una *voluntad general*. Pero como acontece que sencillamente *no*

³⁸ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 58, a. 7, ad 2um.

hay facultades psicológicas comunitarias, resultará que la supuesta «voluntad de todos» no será sino la expresión del poder fácticamente dominante. El dirigismo es, entonces, inevitable.

Los países más desarrollados se han acercado a soluciones alternativas que tienen, sobre todo, un carácter pragmático. La socialdemocracia y el neocapitalismo se aplican actualmente como técnicas conciliatorias —con creciente tendencia a la mutua aproximación— por cuyo medio se pretenden dosificar eficazmente los elementos individuales y colectivos en la dinámica social y económica. El innegable saldo positivo de algunas de sus realizaciones revela empíricamente la necesidad de una superación funcional de los simplistas esquemas «clásicos». En esta línea evolutiva, no cabe ya un retroceso: no son viables prejuicios o resistencias para mantener situaciones que quizá resultaron favorables en otro tiempo, pero que —a fuer de injustas— han perdido toda posibilidad de vigencia social.

Lo que sí cabe es desvelar el fundamento antropológico y sociológico que se encuentra en la base de tales logros. Su recta comprensión puede orientar el empeño por detener el proceso de disolución ética y deterioro político que acompaña a un planteamiento meramente tecnocrático (común hoy, por cierto, a los países de Occidente y Oriente).

La antítesis entre lo individual y lo colectivo debe resolverse en una superación basada en la consideración del *hombre en sociedad*. El individuo aislado y la colectividad sustantivada son abstracciones sin realidad: lo que existe realmente es un conjunto solidario de personas integradas en ámbitos comunitarios de orden superior. La libertad deja el sello de su originalidad irreplicable en cada persona y —en el mismo movimiento— la abre a la sociedad de la que forma esencialmente parte. Porque el individuo real y concreto no es un elemento curvado sobre sí, que se asociara con otros por mera conveniencia, sino que es *socio* nato de la comunidad. Su libertad personal —que es la clave de su dignidad específica y el motor de todo dinamismo histórico— no se realiza plenamente en un cerco estrictamente privado: es algo más que ausencia de coacción, es, ante todo, fuerza creadora que trasciende activamente las mediaciones y se compromete en proyectos de mayor envergadura. La constitutiva *proyección social de la libertad* es el nervio de una concepción del

hombre en sociedad que supera las aporías a las que conducen tanto el individualismo cerrado como el colectivismo deletéreo.

Desde esta perspectiva es posible realizar una consideración realista de las relaciones entre *lo público* y *lo privado*. Es precisamente en la articulación entre lo privado y lo público donde se sitúa la incidencia social de la praxis libre de los ciudadanos, cuya concurrencia promueve iniciativas que trascienden la capacidad y la conveniencia de los individuos aislados.

No es válida la ecuación entre lo individual y lo privado, por una parte, y lo público y lo estatal, por otra. Entre los extremos de la pura *privacy* doméstica y de las entidades «oficiales», debe insertarse el amplio y multiforme ámbito de *lo social*, en el que lo privado y lo público se entrelazan sin confundirse. La simplista y crispada dialéctica «individuo-Estado» cierra el camino para la comprensión de la relevancia social de la libertad.

No trato, sin más, de unir mi voz a los que claman —con plena razón— frente a la intervención del «Estado-providencia» en los más diversos campos de la vida, reduciendo de modo alarmante el ámbito de lo privado. Me parece más necesario y eficaz hacer un planteamiento positivo: analizar el dinamismo de la libertad de iniciativa privada, entendida como *libertad de iniciativa social*. Porque la inhibición personal es la otra cara del intervencionismo estatal, el cual llega tan lejos como se lo permite la irresponsabilidad cívica, tiende a llenar el vacío que deja el encogimiento de la libertad social³⁹.

Limitar la iniciativa privada a ámbitos exclusivamente privados —con «privación» de una dimensión social— equivale a cercenar la libertad de participación en la vida comunitaria, que es un derecho inalienable de todo ciudadano. Si se acepta —como frecuentemente hacen incluso sus defensores: la «nueva derecha» ahora— que lo privado es «privativo», la función de la iniciativa cívica se achica y se trivializa. Su misión social queda problematizada, porque se asume que está al servicio de los intereses particulares y se desentiende por principio del bien general. De aquí que la defensa y promoción de la libre inicia-

³⁹ «La voluntaria omisión de los derechos y los deberes de la iniciativa privada constituye la mejor forma de ir efectivamente preparando la implantación del totalitarismo», A. Millán Puelles, *Universidad y sociedad*, Madrid, Rialp, 1976, pág. 23.

tiva no deba pretender el mantenimiento de una cuota de concesiones al provecho particular, rescatado del intervencionismo estatal. Planteadas así las cosas —con mentalidad de baluarte o reducto— su suerte está echada: el retroceso es inevitable, porque ese «resto» se justifica cada vez menos. Es preciso, por el contrario, ir hacia el progreso de una conciencia cívica que acepte más enérgicamente sus responsabilidades.

Vuelvo a destacar que el problema no es primariamente organizativo y funcional, sino que tiene en su raíz la discusión de la imagen del hombre en sociedad y, como consecuencia, una decisiva relevancia ética y política. Si se ha llegado a una casi incontestable irrupción de lo estatal en lo privado, es —como señala Shill— porque ha cambiado la concepción del individuo, que se ha convertido en alguien que recibe «gratificaciones» y ha cesado de ser primariamente un realizador de acciones⁴⁰. Lo que se ha perdido es justamente el sentido operativo de la praxis, la conciencia de la capacidad innovadora de la acción libre. Lo que avanza, por el contrario, es el planteamiento emancipatorio, en el que el individuo es el que recibe prestaciones y gusta experiencias gratificantes, no el iniciador, el miembro activo de un cuerpo orgánico con valores intrínsecos. El Estado se torna, entonces, el agente universal y abstracto, al que se piden cada vez más seguridades y satisfacciones⁴¹. Según sugiere Polin, en el horizonte se ven aparecer países poblados de animales domésticos bien cuidados, invitados a disfrutar de una existencia sin riesgos, sin responsabilidades y sin aventuras: el espíritu ya no brilla en un mundo en el que las ventajas materiales ahogan la libertad⁴².

⁴⁰ E. Shill, *Privacy, Ideology and Civility*, en *Le public et le privé. La crise du modèle occidental de l'Etat*, Paris, Fondation Internationale de Sciences Humaines, 1978, págs. 22-23.

⁴¹ La sobrecarga de demandas que sobre el Estado basculan provoca el curioso fenómeno de que, mientras penetra en áreas estrictamente privadas, abandona o atiende insuficientemente las típicamente públicas. Falta de referencias, la Administración Pública pierde el tino y ya no tiene reparo ni en intervenir en la planificación familiar, ni en confesar que es incapaz de mantener el orden público (que habrá de ser defendido con medios privados, con la inevitable confusión que esto conlleva).

⁴² R. Polin, *Les sens du privé dans l'opposition du privé et du publique*, en *Le public et le privé*, págs. 53-54.

En esta situación —que Shill llama «colectivismo liberal»— el Estado organiza la uniformidad de la existencia, con el resultado de un conformismo en las costumbres y en las mentes, embotadas por satisfacciones sensibles e incapaces de plantear proyectos originales de convivencia. La vida social se politiza, porque lo público tiende a confundirse con lo político. Se estrecha el área de las empresas con proyección pública que la iniciativa privada puede acometer y que es esencial en la sociedad democrática. Para sustituir este dinamismo emergente, se pretende arbitrar —desde arriba hasta abajo— una red rígida de canales de «participación» en todo tipo de instituciones, que tienden a convertirse en elementos homogéneos y carentes de vida propia.

La aceptación de tal esquema social por parte del «sector privado» se explica, a mi juicio, fundamentalmente por tres motivos: 1) Se asume, sin más, que «privado» equivale a «propiedad privada»; mientras ésta se respeta, lo esencial parece quedar a salvo. 2) El socialismo democrático carece de una alternativa viable que pudiera sustituir a la «economía social de mercado»; su interés, por lo tanto, no estriba en aumentar las empresas nacionalizadas —cuyo fracaso económico es ya experiencia común—, sino en penetrar en el ámbito educativo y cultural, configurando así una nueva mentalidad (dócil, secularizada, sin relieves). Este movimiento no inquieta excesivamente, por lo demás, a un «sector privado» con débiles parámetros valorativos, que funciona sobre esquemas pragmáticos y apuesta a corto plazo. 3) El crecimiento de la seguridad social favorece la fabricación y venta de bienes de consumo, ya que el ahorro deja de ser una exigencia de primera necesidad.

Es relativamente asequible, a la corta, lograr un equilibrio en el sistema productivo y una cierta satisfacción para ambas partes: el «sector público» respeta al privado, siempre que éste se limite al ámbito económico y no pretenda ir más allá de proyectos socialmente triviales; el «sector privado», por su parte, se contenta con que no se detenga el proceso de producción y abandona, con cierto alivio, en manos del Estado, las grandes líneas de orientación de la vida social.

A la larga, este planteamiento conduce a una profunda insatisfacción y provoca continuas tensiones sociales, ante las que el «colectivismo liberal» se encuentra casi inerme. La solicitud de

satisfacciones materiales es cada vez más exigente y no puede apelarse a ninguna virtud comunitaria para moderarla, porque no hay hueco en el *modelo* para tal instancia. Se oscila endémicamente entre las reivindicaciones sociales y los imperativos económicos (entre la inflación y el paro), permaneciendo constante la cadencia de deterioro en la calidad ética de la existencia común. El panorama se complica aún más cuando aparece —como fenómeno reactivo— lo que Inglehart llama la *ideología post-materialista*⁴³, que suscita «exigencias de más alto nivel», de índole humanitaria y naturalista: ecologismo, nacionalismo, feminismo, autogestión, emancipación juvenil. Esta nueva figura ideológica puede propiciar, según los casos, el abstencionismo político, la desobediencia civil o la rebelión de signo anarquista. En cualquiera de estos movimientos, la norma jurídica —aunque esté respaldada por una mayoría cuantitativa— se presenta como un factor de represión y toda autoridad como ilegítima. Por último, el terrorismo organizado —que brota fácilmente en un contexto sin alma— se sirve de una determinada combinación de estas reivindicaciones «post-materialistas» —por ejemplo, nacionalismo más ecologismo— como cobertura ideológica de la pura y simple violencia, cuya dinámica interna lleva a olvidarse de los fines (quizá de suyo nobles) por los que se desencadenó.

En tesituras sociales de esta traza, se pierde de vista el valor de la libertad y de las virtudes que potencian su proyección social. Como dice Polin, en el embrutecimiento del conformismo y en la esclavitud irresponsablemente aceptada puede haber bienestar, pero es una situación mortal para el hombre⁴⁴. Puede haber «buena vida», pero es muy difícil que haya *vida buena*⁴⁵. La dignidad de la existencia personal en sociedad sólo puede ser salvada si se salva a ella misma, si se resuelve en su libertad originaria, si acepta el riesgo de vivir con radicalidad, si se encuentra en el fuero interior la fuerza creadora de la praxis humana. Pero este retorno a la «vida privada»⁴⁶ no es sino un

⁴³ R. Inglehart, *The Silent Revolution*, Princeton University Press, 1977.

⁴⁴ Polin, *op. cit.*, pág. 62.

⁴⁵ Cfr. J. M. Palacios, *Los motivos de la acción moral*, en *Arbor*, núm. 399, marzo 1979, pág. 98.

⁴⁶ Véase M. García Morente, *Elogio de la vida privada*, Madrid, Universidad Complutense, 1972.

momento inicial del despliegue de la libertad, que debe estar comprometida con valores que nos sobrepasan y que nos lanzan a tareas que van más allá de nuestro bienestar y lo ponen en cuestión. Porque la sociedad que se reduzca a una «masa solitaria»⁴⁷, a un mosaico de individuos aislados, está siempre al borde del totalitarismo⁴⁸.

Todo proceso de renovación ética de la vida social tiene su enclave en la libertad solidaria, en la iniciativa responsable. El libre ejercicio de la solidaridad se traduce en la *responsabilidad social*. Ser socialmente responsable es «responder» ante la sociedad y *para* la sociedad del ejercicio de la propia libertad: hacerse cargo de las repercusiones sociales de las propias iniciativas; saberse titular de la promoción del bien común, de un modo más radical y originario que el que corresponde al Estado-organización, por providente y benéfico que sea. La conciencia de la responsabilidad social sitúa al ciudadano ante sus derechos y sus deberes, evitando el retraimiento individualista.

La virtud que capacita para llevar a cabo la «respuesta social» es el *civismo*, la preocupación personal por toda la ciudad, el compromiso en la consecución del bien común. A esta disposición firme que lleva a amar eficazmente la sociedad en la

⁴⁷ Cfr. D. Riesman y otros, *La muchedumbre solitaria* (trad. N. Rosembiat), Buenos Aires, Paidós, 2.^a ed., 1968.

⁴⁸ «Se ha observado frecuentemente que el terror puede dominar de forma absoluta sólo a hombres aislados y que, por eso, una de las preocupaciones primarias del comienzo de todos los gobiernos tiránicos consiste en lograr el aislamiento. El aislamiento puede ser el comienzo del terror; es ciertamente su más fértil terreno; y siempre su resultado. Este aislamiento es, como si dijéramos, pretotalitario. Su característica es la impotencia en cuanto que el poder siempre procede de hombres que actúan juntos, "actuando concertadamente" (Burke); por definición, los hombres aislados carecen de poder. El aislamiento y la impotencia, es decir, la incapacidad fundamental para actuar, son siempre características de las tiranías. Los contactos políticos entre los hombres quedan cortados en el Gobierno tiránico y frustradas las capacidades humanas para la acción y para el poder. Pero no todos los contactos entre los hombres quedan rotos ni destruidas todas las capacidades humanas. Toda la esfera de la vida privada, con las capacidades para la experiencia, la fabricación y el pensamiento, quedan intactos. Sabemos que el anillo de hierro del terror total no deja espacio para semejante vida privada y que la autoacción de la lógica totalitaria destruye la capacidad del hombre para la experiencia y el pensamiento tan seguramente como su capacidad para la acción», H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (trad. G. Solana), Madrid, Taurus, 1974, págs. 574-575.

denominaba antes *patriotismo*. Más recientemente el patriotismo con su corrupción —el yente— o se ha utilizado tan noble palabra para decorar la prolongación de injustas (una de las cuales es, por cierto, el centa). Pero lo importante es que —llámesela «ciudadana» o, incluso, «patriotismo»— consistente en el temple de promover el bienestar para la existencia de una sociedad justa de las experiencias más altas de la libertad

social de las empresas acometidas desde los ciudadanos vale para el caso de un planteamiento de iniciativas: si no es el caso, pierden su decisiva fuerza de legitimidad pública. En el ámbito económico, es imprescindible señalar que los sistemas de toda valoración ética subordinan las perspectivas de la producción que no considera las necesidades de los consumidores, sino que las crea artificialmente. (Lo cual sucede tanto en la *mal llamada producción* como en la *sociedad de producción*). El concepto de «libertad de los consumidores», frente al concepto de «libertad de la producción», es un índice de las transformaciones efectivas de la proyección social de la libertad. Ante una situación — al servicio de la misma producción, se necesita una economía ordenada hacia los consumidores y el servicio de la sociedad.

En último, que también el sector público puede intervenir en la producción social. El Estado no tiene el monopolio de la producción, ni interpreta infaliblemente los «deseos» de los ciudadanos. No es aceptable —porque no es real— la dicción de que sólo el capital público buscaría el interés de los ciudadanos que el privado pretendería únicamente un beneficio privado. Más cierto es que *de facto* —en la configuración del sistema económico— ambos buscan con excesiva intensidad los intereses de parte; y que *de iure* —en una auténtica

4. LIBERTAD Y DEMOCRACIA

La democracia es un procedimiento político a través del cual se pretende realizar el ideal de la sociedad como una comunidad de hombres libres. Al estudiar ahora el concepto de *democracia*, pretendo mostrar cómo se configura un modelo en el que la praxis libre del hombre alcanza su proyección social. Por lo tanto, entiendo por democracia la articulación histórica de libertad y sociedad en un sistema político justo.

A mi juicio, la idea de democracia incluye tres elementos constitutivos: 1) la libre participación de todos los miembros de la sociedad en la gestión de la cosa pública; 2) la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley; 3) el pluralismo de opciones políticas.

¿Cómo se ordenan estas tres exigencias? De la respuesta que se dé a este interrogante depende no sólo la adecuada concepción de la democracia, sino incluso su propia existencia. Basándome en lo expuesto en los párrafos anteriores, pretendo en este último defender la tesis de que el primero de estos requisitos es el factor fundamental, a cuya luz se han de entender el segundo y el tercero.

La tesis de que *el poder público es un bien común* expresa la quintaesencia de la democracia⁴⁹. Esta proposición tiene, a su vez, dos dimensiones: 1) el poder ha de beneficiar a todos, sin discriminaciones arbitrarias que favorezcan a unos, perjudicando injustamente a otros; 2) el poder es resultado de la actuación de todos: es un producto social alcanzado por la participación de los ciudadanos en la tarea de configurar una sociedad justa.

La primera de estas dimensiones corresponde al aspecto pasivo o receptivo de la participación. Es condición necesaria, pero no suficiente, para que exista una situación democrática. En principio, podría ser cumplida por cualquier régimen que no fuera positivamente injusto.

La segunda dimensión, en cambio, es privativa de la democracia. Hace referencia directa a la *libertad social*, como función activa de participación en el bien común político. En la concepción democrática de la sociedad, el poder justo no se contrapone a la libertad, sino que resulta de ella y con ella se armoniza. La sociedad democrática es un plexo solidario de libertades. Cabe decir, por tanto, que la propia libertad social es en sí misma un bien común que entre todos tenemos que mantener y acrecentar⁵⁰.

Esta concepción de la democracia como el sistema en el que la libertad es un bien común supone la idea, antes expuesta, de la *proyección social de la libertad*, es decir, de la praxis humana realizada en toda su envergadura. Los regímenes totalitarios se las arreglan bastante bien para sustituir la libre iniciativa de los ciudadanos por el paternalismo, la burocracia o el terror. En la democracia esto no es posible: la libertad social no admite sustitutos. Si se sofoca desde el poder con un exceso de planificación (por «liberadora» que pretenda ser), o se abandona desde la base social por carencia de vitalidad o de civismo, la suerte de la democracia está echada.

En la democracia, como ideal de convivencia, el poder político es esencialmente la libertad social entendida como bien común⁵¹. Lo sustantivo y primario es el dinamismo emergente de una praxis solidaria por la que los ciudadanos cooperan libremente entre sí, para alcanzar activamente el bien general. Lo derivado —y, en cierto modo, adjetivo— es la concreta estructuración *política*, que constituye el resultado «arquitectónico» de la acción social libre. Para que esta organización merezca el calificativo de «democrática» ha de ser efectivamente una creación libre de los ciudadanos, *que deje abierto el sucesivo ejercicio de la*

⁵⁰ «En cierta forma, cada hombre tiene la responsabilidad de hacer posible la libertad de los otros, aunque no siempre de un modo rigurosamente previsible. En alguna manera, la libertad de los demás depende del concreto uso que yo haga de mi capacidad de iniciativa; e igualmente a la inversa. La libertad, en suma, es un bien común o, si se prefiere, un interés general, del que todos y cada uno de los hombres somos solidariamente responsables», A. Millán Puelles, *Universidad y sociedad*, pág. 28.

⁵¹ «Cuando los hombres actúan en comunidad, la libertad es poder», E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (trad. E. Tierno Galván), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954, pág. 37.

libertad. Porque es imprescindible advertir que la participación estrictamente política —la intervención directa en la gestión de la cosa pública— no agota la totalidad de la libertad cívica: es, ciertamente, su dimensión culminante, pero no la única ni la fundamental.

La organización política de la convivencia no se identifica con la entera convivencia: es sólo su parte formal. Confundir esta parte con el todo es un error fatal para la propia democracia. Constituye el intento de reemplazar el dinamismo ascendente de la libertad social por el movimiento descendente de la democratización total, de una supuesta liberación igualitaria. Es una mala sustitución del plexo real de las libertades solidarias por una «voluntad general» hipostatizada, que enajena —o trivializa, al menos— la praxis concreta de los ciudadanos.

Tal es el error capital que acontece cuando se priva a la democracia de su carácter resultante e instrumental y se convierte en una ideología de la liberación total. La radicalización de esta ideología lleva, por sus propios pasos, a ahogar la libertad social, que se considera como perturbadora del movimiento emancipador. El papel de los ciudadanos pasa a ser el de pasivos beneficiarios de gratificaciones liberadoras, en lugar de miembros diferenciados y responsables de una comunidad viva. Al marginar la praxis ascendente, el esquema político que se acuñe habrá dejado de ser democrático para convertirse en totalitario.

Si este riesgo fuera históricamente inevitable, la democracia sería una especie de *ilusión trascendental* en la vida de los pueblos; y la «crisis del Estado contemporáneo» tendría un carácter catastrófico. Resultaría que el progreso hacia el ideal de la libertad cívica conduciría a una suerte de delirante «mundo feliz», en el que la libertad ya no cuenta para nada. Pero no es éste el caso. Se trata de un peligro real, pero no insuperable.

Este riesgo fue ya advertido por Platón cuando observa, en el VIII libro de *La República*, que la acentuación de las tendencias de lo que la democracia tiene por bueno aboca a la destrucción de la propia democracia⁵². La admonición platónica, que tiene una decisiva relevancia, puede ser abusivamente utilizada. Los

⁵² Platón, *La República*, VIII, 562 b; cfr. 563 e-564 a.

adversarios de la democracia acuden a ella —y a los ejemplos históricos que la confirman— para basar la acusación de que la democracia es un régimen político tan imperfecto que su perfecta realización lo destruye: es su propia esencia la que compromete su existencia. No reparan en que esta prevención vale —en una versión genérica— para todo sistema político, como el propio Platón sugiere, porque su fundamentación se encuentra en la entraña de la política misma. La sustantivación de cualquier proyecto político, su absolutización, contradice el carácter formal y derivado de la configuración pública de la vida social.

Es cierto que en el caso de la democracia el riesgo de politización es más inmediato, precisamente porque el poder político se entiende como un *bien común*, que fácilmente puede presentarse como un *bien total*. Tocqueville lo puso de relieve en su penetrante análisis de la democracia americana⁵³. Pero señaló también que la salvaguarda frente a este peligro se halla precisamente en preservar el carácter sustantivo que en la democracia tiene la libertad social: la vitalidad de la acción ciudadana evita la absorción de la sociedad por parte de la Administración⁵⁴. Las instituciones de representación democrática son cauces a los que va a desembocar la iniciativa social; su función es abrir paso a esta iniciativa hasta la cumbre política y, desde allí, fomentarla y ayudarla, no sustituirla ni ahogarla. El atenuamiento a la clásica tesis de la función subsidiaria del estado es vital para la pervivencia de la democracia, en cuanto que expresa netamente el carácter de mediación formal que corresponde a las estructuras políticas en una sociedad libre. Porque lo radical en un régimen democrático es la libre soberanía de la sociedad.

La politización —con su inevitable contrapartida: el inhibicionismo— constituye, evidentemente, la gran tentación de las modernas democracias, favorecida por el desarrollo de los *mass media* y los sistemas capilares de información. Pero el núcleo de la cuestión tiene mayor calado. Recordemos una tesis aristotélica que cobra hoy impresionante actualidad: la política sólo sería la actividad más alta si el hombre fuera lo más valioso que

⁵³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Editions M.-Th. Génin, 1951, tomo I, págs. 8, 199, 287, 359, 386, 397; tomo II, págs. 394-399 y *passim*.

⁵⁴ Cfr. Tocqueville, *op. cit.*, I, págs. 104, 108, 307, 329 y 373.

hay⁵⁵. El antropocentrismo imanentista de las ideologías ilustradas propicia una concepción de la sociedad en la que se olvida que la dignidad humana tiene un fundamento trascendente y un fin que sobrepasa al hombre mismo. La más reciente crítica al totalitarismo —excentricidades aparte— acaba de recordar algo bien experimentado: que la pérdida, en ideas y creencias, del Dios personal convierte al Estado en la instancia última, con un poder total⁵⁶. Los humanismos reduccionistas disminuyen y retuercen la imagen del hombre, cuya libertad —cifra de su dignidad— deja de estar en el surgimiento de toda la dinámica social y se torna una función derivada del poder abstracto. Es el poder anónimo —expresión de la técnica planificadora o de la ideología dominante— el que ha de liberar al hombre de sus infantiles convicciones, de sus condicionamientos represivos; su originaria libertad personal, en la medida en que no se identifique con la necesidad del proceso total, es un claro signo de su alienación y un factor distorsionante que es preciso marginar.

Pero lo cierto es que el ideal de la sociedad democrática no es la democracia misma, sino la libertad social como empeño comprometido en la realización de los valores comunitarios: justicia, paz, acceso a los bienes de la cultura, suficiencia económica... Porque la libertad misma no es el valor social supremo, pero sí el resorte creativo para la realización de los demás valores. Una situación democrática es aquella en la que las estructuras políticas no impiden —sino que favorecen— el que los ciudadanos realicen los valores sociales, incluido el valor que consiste en participar en la configuración de esas estructuras políticas. Es la libertad social la que constituye y legitima a la autoridad pública; y no a la inversa.

La inversa es la tergiversación de la democracia, su conversión en una utopía totalitaria. Es característico de esta ideología utópica el intento de conferir una índole necesaria a la libertad y de posponer su logro hasta un futuro nunca datado. La libertad sólo se alcanzará cuando acontezca la identificación del hombre con la totalidad social. Pero, entonces sí; entonces —en un

⁵⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 1141 a, 20-22.

⁵⁶ Cfr. B. H. Levy, *Le testament de Dieu*, Paris, Grasset, 1979.

estado de perfecta liberación igualitaria— sí que se hará real la libertad de una vez por todas; entonces, cuando lleguemos a una situación política óptima. Mientras tanto...

Para una visión realista de la sociedad, en cambio, la libertad es ya un decisivo factor en presencia. No se pospone su logro a la consecución de una sociedad perfecta, porque la libertad no se puede poner nunca entre paréntesis y porque aquella supuesta configuración óptima no existe ni puede existir. Lo que hace es poner en juego, ahora mismo, la fuerza creadora de la libertad para acercarse al logro de una situación política en la que sea viable la tendencia solidaria a la optimización humana, es decir, el ejercicio de las virtudes sociales; la libre actualización de una praxis que se expande hacia los valores, que se va haciendo más dueña de sí misma, éticamente más digna. Tal es el genuino ideal democrático.

Aparece aquí de nuevo la contraposición entre una imagen material y una imagen ética de la sociedad.

La politización supuestamente democrática se atiene a un modelo mecánico, en el que se pretenden engranar todos los elementos sociales, al ritmo de un funcionamiento implacable, que produzca y asegure la libertad. Sólo que la libertad no se puede producir desde algo externo y anterior, ni cabe —por lo tanto— asegurarla desde fuera; únicamente en ella puede estar su propia —y nunca absoluta— garantía. Lo que por aquel camino se asegura es justamente lo contrario: la falta de libertad. Si se consiguiera liberar al hombre de todo lo que implica un riesgo para su libertad, se le exoneraría de la honrosa carga de su iniciativa responsable; y sólo le cabría esperar, quieto y calmo, a *ser liberado*.

Por el contrario, la democracia como dimensión pública de la libertad responde cabalmente a una concepción de la sociedad que tiene un fundamento ético. Es el dinamismo de autoperfeccionamiento práctico —de crecimiento humano— el que expande la libertad desde su original e irrepetible raíz personal hasta su indeclinable foro público. Entre el origen privado y la proyección estrictamente política se sitúan las iniciativas sociales acometidas por los ciudadanos como expresión de su civismo, de su responsable contribución a la causa común. Estos momentos intermedios son imprescindibles para que no se recaiga. —persiguiendo una esquemática simplificación— en el

enfrentamiento inmediato entre un Estado exento y unos individuos aislados, que conlleva necesariamente la absorción de la vida social por la tecnología política.

Cuando en la fraseología al uso se habla de «profundizar en la democracia» es de temer que no se sabe bien lo que se dice o que lo que se dice no es muy cuerdo. No es aconsejable —ni, en rigor, posible— profundizar en la democracia, porque ello equivale a avanzar hacia su disolución: bajo un lema tan biensonante y habitualmente bienintencionado se esconde un proyecto totalitario. La vía para vitalizar la democracia es la de potenciar la libertad social, procurar su más justo ejercicio, proyectarla a todas las instancias de la vida comunitaria. Pero esto último no equivale, en modo alguno, a «llevar la democracia a todos los niveles sociales». La *democratización total* es un delirante empeño antidemocrático, porque aplica un modelo —válido para la configuración política de la sociedad civil— a instituciones que, por su propia naturaleza, no se compadecen con tal estructura. Si se intenta imponérsela, dejan de ser espacios para el ejercicio de la libertad, que constituye el fundamento de la propia democracia.

En 1917, Ortega y Gasset publicó un artículo que lleva el significativo título de *Democracia morbosa*. Después de más de medio siglo, su lectura —al margen de algunos resabios elitistas— es como un golpe de claridad en medio de una confusión conceptual generalizada. Escribe Ortega: «La democracia como democracia, es decir, estricta y exclusivamente como norma de derecho político, parece una cosa óptima. Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad.» Casi tan ridículo como el vegetariano que pretendiera llevar su manía culinaria a todos los ámbitos de la vida —hasta llegar al culto religioso de las viejas divinidades cereales o a la elaboración filosófica de una botánica trascendental— sería el que hoy se llega ante nosotros y sienta solemnemente: ¡Yo, ante todo, soy demócrata! «No es posible —arguye Ortega— ser ante todo demócrata, porque el plano al que la idea democrática se refiere no es un primer plano, no es un “ante todo”. La política es un orden instrumental de la vida, una de las

muchas cosas que necesitamos atender y perfeccionar para que nuestra vida personal sufra menos fracasos y logre más fácil expansión. Podrá la política, en algún momento agudo, significar la brecha donde debemos movilizar nuestras mejores energías, a fin de conquistar o asegurar un vital aumento; pero nunca puede ser normal esa situación (...). Como la democracia es una pura forma jurídica, incapaz de proporcionarnos orientación alguna para todas aquellas funciones vitales que no son de derecho público, es decir, para casi toda nuestra vida, al hacer de ella principio integral de la existencia se engendran las mayores extravagancias. Por lo pronto, la contradicción del sentimiento mismo que motivó la democracia»⁵⁷.

La justeza y realismo de este enfoque desactiva la presunta fuerza de las tópicas invectivas contra la «democracia meramente formal». Tal suerte de democracia —se objeta— no resuelve nuestros problemas efectivos y concretos: la democracia ha venido y las cosas están más o menos tan mal como antes. Naturalmente. Resulta que no hay, ni habrá, una solución política para todos los problemas sociales. En primer lugar, porque cada uno de estos problemas ha de resolverse en su ámbito propio. Lo que la democracia hace es dejar abiertas las vías sociales para que los directamente afectados arbitren libremente —recabando la ayuda que precisen— la solución para esas dificultades; lo que no hace es aplicar un unguento amarillo que cure todos los males. Pero es que, además y sobre todo, «nuestro tiempo se obstina en olvidar que hay males *inevitables*, que ninguna organización social, política ni económica pueden remediar; el verdadero "opio del pueblo" consiste en *inventar una panacea y negar todos los males que es incapaz de curar*»⁵⁸.

Las *democracias apellidadas* —democracia «popular», «orgánica», «participativa», «autogestionaria», «real»...— pretenden superar, de distintas maneras, las supuestas insuficiencias de la democracia «formal». Pero resulta que esta última, es decir, la democracia sin más, es la única que funciona como tal. Porque la experiencia histórica reciente ha mostrado repetidas veces lo

⁵⁷ J. Ortega y Gasset, *Democracia morbosa*, en *El Espectador, Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 5.ª ed., 1961, tomo II, págs. 135-137.

⁵⁸ J. Marías, *Problemas del cristianismo*, Madrid, B. A. C., 1979, págs. 32-33.

que ya la teoría política había dejado claro: que el resultado de tales esfuerzos de «superación» es algo bien distinto de la democracia. Ésta tiene los límites que le marca su propia naturaleza; es esencialmente *política*, y no económica, educativa o religiosa. Lo que presupone es la libertad en éstos y otros ámbitos; y son justamente esas libertades reales —de expresión, de educación, de empresa, etc.— las que se disuelven en la medida en que se intenta la suplementación extrapolítica de la democracia.

La democracia como forma política es la expresión de un régimen de libertades. En cuanto tal, es la realización histórica más lograda de ese derecho —inseparable de la dignidad de la persona humana— que consiste en intervenir decisivamente en la gobernación de la ciudad; porque la ordenación al bien común corresponde de modo radical a la comunidad misma⁵⁹. Claro aparece que, si esta libertad política es congruente consigo misma, no se volverá en contra de las libertades sociales y personales que están en su base, ni pretenderá reasumirlas, disolviendo su especificidad.

Por el contrario, la democracia como ideología radicalizada contiene un germen de totalitarismo. Según ha dicho Polin, «un régimen se llama totalitario cuando el poder político tiende allí a convertirse en total, tanto en extensión como en comprensión; cuando se ejerce sobre todos y pretende controlar cada acto de cada uno. El término "totalidad" remite así a la *politización* integral de una sociedad, o a la penetración de parte a parte de esta sociedad por un poder estatal»⁶⁰.

La democratización ideológica se desliza hacia el totalitarismo cuando establece como su fin primordial la completa igualdad de los ciudadanos, concebidos como individuos aislados.

Ciertamente, la *igualdad* es un requisito imprescindible para que se dé una situación democrática. La raíz de esta equiparación se encuentra en la firme convicción —mantenida por la filosofía clásica— de que todos los hombres tienen la misma determinación ontológica básica: la esencia humana. El cristianismo

⁵⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-IIae, q. 90, a. 3; q. 96, a. 4; q. 97, a. 1; *In II Politicorum*, lect. 17, n. 344.

⁶⁰ C. Polin, *L'esprit totalitaire*, París, Editions Sirey, 1973, pág. 104.

confiere a esta idea una dimensión trascendente y un acento entrañable: ya no hay discriminación entre griegos y bárbaros, mujeres y varones, ricos y pobres, ignorantes e ilustrados..., porque todos los hombres son *hijos de Dios*. Si se aceptan a fondo estos presupuestos, no cabe postular la existencia de privilegios innatos; ninguna persona es —en principio y fundamentalmente— más que otra. Lo que no sólo cabe en esta concepción, sino que ella misma lo exige, es la admisión en cada individuo de un dinamismo de autoperfeccionamiento, que —por ser original y libre— conlleva la diferenciación personal de los que siguen siendo radicalmente iguales.

Esta visión de la mejor tradición filosófica entra en una profunda crisis cuando se quiebra históricamente la metafísica clásica y, con ella, la imagen ética del hombre. Al no distinguir entre la esencia humana y sus facultades y disposiciones, resulta inviable el mantener la igualdad básica de todas las personas sin caer en un igualitarismo total. Lo que se *es* se confunde con lo que se *tiene*, de manera que la equidad de condiciones se buscará por la línea de una igualdad material y pasiva, marginando la dinámica de optimización personal y libre.

Según ha puesto de relieve Macpherson⁶¹, en la democracia occidental existen dos tendencias: 1) la pretensión de maximizar las utilidades individuales; 2) la pretensión de maximizar el poder de los ciudadanos, su activa libertad.

La primera tendencia tiene un sentido utilitarista y se basa en una concepción descriptivo-natural de la sociedad, que se concibe fundamentalmente como un *mercado*. En la línea de Bentham, la *asunción igualitaria* hace referencia a que los individuos tienen igual capacidad para el placer y, por lo tanto, tienen necesidades iguales. Un poder democrático será aquel que asegure un reparto del mismo monto de satisfacciones a todos los consumidores, para lo cual tendrá que organizar racionalmente la producción y la distribución de los productos. La pretensión de igualdad se convierte en un imperativo de seguridad; la libertad social y política se pierde de vista. Por lo demás, el intento de realizar unilateralmente esta pretensión encuentra

⁶¹ C. B. Macpherson, *Democratic Theory*, Oxford, Clarendon Press, 2.ª reimpresión, 1977.

dificultades teóricas y prácticas insalvables: ni siquiera se consigue alcanzar la igualdad perseguida.

La segunda tendencia se basa en principios extra-utilitarios y adopta una concepción fundamentalmente ética de la sociedad, que enlaza con la tradición de la filosofía política pre-liberal. La libre capacidad para actualizar las potencialidades de la naturaleza humana juega aquí un papel central. La igualdad que se contempla ya no es primariamente la de los medios presentes para adquirir gratificaciones futuras, sino la igualdad fundamental de derechos y deberes, basada en la comunidad de la esencia humana, que no admite un más o un menos. La realización social de la equidad se armoniza con el ideal democrático de optimización de una libertad solidaria.

Ya Tocqueville advirtió que «ha habido, en la Revolución francesa, dos movimientos de sentido contrario, que es preciso no confundir: el uno favorable a la libertad, el otro favorable al despotismo»⁶². Es más difícil de adquirir *un gusto maduro y reflexivo por la libertad*⁶³ porque el «arte de ser libre» —si bien es lo más digno y fecundo— requiere un duro aprendizaje. No sucede lo mismo con el despotismo, que se presenta a menudo como el reparador de todos los males sufridos, el sostén de los oprimidos y el fundador del orden: «los pueblos se adormecen en el seno de la prosperidad momentánea que él hace nacer; y, cuando se despiertan, son miserables»⁶⁴. Hay —reconoce Tocqueville— una pasión vigorosa y legítima por la igualdad, pero también hay un gusto depravado por ella, que lleva a los hombres a preferir la igualdad en la servidumbre al riesgo de ser desiguales en la libertad⁶⁵.

El gran clásico de la democracia subrayó que la tendencia al igualitarismo total dificulta extraordinariamente a los hombres la defensa de su libertad frente al poder político. Es la combinación de las fuerzas de todos los ciudadanos lo único que puede garantizar la libertad. Para ello se requiere una gran energía ética. Son, sobre todo, *les moeurs* lo que permite mantener la

⁶² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, edic. cit., I, 140.

⁶³ A. de Tocqueville, *op. cit.*, I, 108.

⁶⁴ A. de Tocqueville, *op. cit.*, I, 371.

⁶⁵ A. de Tocqueville, *op. cit.*, I, 84; cfr. II, 92-93 y *passim*.

libre soberanía del pueblo⁶⁶. Tocqueville da a la expresión «*les moeurs*» el mismo sentido que los antiguos daban a la palabra «*mores*»: «*el estado moral e intelectual de un pueblo*»⁶⁷.

La libertad humana es la fuente de toda grandeza moral; y —al propio tiempo— no se puede establecer una auténtica democracia, como régimen de libertades, sin el fundamento de las virtudes sociales⁶⁸. Pero, frente a este requerimiento, parece alzarse la tercera exigencia de la democracia: el *pluralismo*.

También al tratar de este tercer requisito se puede advertir que el sentido de su aplicación social depende del planteamiento teórico que se adopte, de acuerdo con las diferentes tendencias doctrinales que se encuentran en la base de la democracia occidental.

Para la concepción que parte de una visión naturalista y puramente descriptiva de la sociedad, el *pluralismo* político es una cuestión de hecho, que se explica por vía negativa: hay diferentes opciones políticas porque *no* hay valores permanentes o, al menos, *no* se pueden conocer. Como ha demostrado Strauss⁶⁹, el relativismo historicista es una forma de positivismo sociológico, que rechaza toda instancia normativa con fundamento metafísico o teológico. Esta eliminación de toda presunta compulsión ética se presenta como un movimiento liberador, que hace al hombre dueño de su destino. Pero lo cierto es que —al disolver la objetividad de las normas— consagra el imperio de un poder fáctico que ya no reconoce límites. De esta suerte, el tránsito del pluralismo relativista al uniformismo igualitario no es, por paradójico, menos natural.

Desde la visión ética de la sociedad, en cambio, el pluralismo político aparece como un valor positivo —como una exigencia moral— cuyo fundamento es justamente la libertad humana. Superando la angostura del positivismo social, la pluralidad de opciones se encuentra en la estructura misma de la *razón política*, en su especificidad práctica. No excluye la admisión de una

⁶⁶ A. de Tocqueville, *op. cit.*, I, 85.

⁶⁷ A. de Tocqueville, *op. cit.*, I, 439.

⁶⁸ A. de Tocqueville, *op. cit.*, I, 12-13.

⁶⁹ L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago (Illinois), The University of Chicago Press, 1953, págs. 9-34.

ley natural y, como consecuencia, de unos derechos fundamentales de la persona humana: lo que hace es tener en cuenta la dinámica plural de su vigencia comunitaria. Como escribió Burke, «estos derechos metafísicos, penetrando en la vida práctica, son como rayos luminosos que, atravesando un medio denso, se refractan por la ley de la naturaleza, fuera de la línea recta. Entre la gran masa de pasiones y de intereses humanos, los derechos primitivos de los hombres padecen una tal variedad de refracciones y reflexiones, que es absurdo hablar de ello como si continuasen sencillamente en su original dirección. La naturaleza del hombre es intrincada; los fines de la sociedad tienen el mayor grado de complejidad y, por esta razón, ningún sencillo poder de disposición o dirección puede convenir a la naturaleza del hombre o a la calidad de sus negocios»⁷⁰.

También en este punto la genuina teoría democrática enlaza con la tradición de la filosofía política pre-liberal. Porque «todos los filósofos políticos en el pasado, a pesar del carácter ahístico de su pensamiento (o, quizá, precisamente por ello), participaban de la distinción básica entre la cuestión filosófica del orden político óptimo y la cuestión práctica de si ese orden podía o debía ser establecido en un país determinado en un momento concreto»⁷¹. Es el discurso ideológico —relativista o moralista— el que enrasa las más diversas situaciones sociales y, sobre todo, no repara en esa variable radical que es la libertad humana.

Sólo desde esta perspectiva ética se puede rescatar, hacia su mejor sentido, el ideal democrático de una «comunicación libre de dominio». La *Herrschaftsfreiheit* bien entendida no excluye una autoridad justa —concebida precisamente como salvaguarda de la libertad social— ni implica una «liberación valorativa», es decir, una completa ausencia de valoraciones. Lo que en el diálogo libre y racional no se acepta es, justamente, la norma impuesta de modo puramente fáctico. Ahora bien, ya sabemos que la línea de pensamiento que contrapone los hechos positivos a la negatividad de los valores es el empirismo político, que puede hacer suyo el citado lema «*Non veritas sed auctoritas facit*

⁷⁰ E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, ed. cit., pág. 158.

⁷¹ L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, ed. cit., pág. 80.

legem» de Thomas Hobbes, en el que el término «auctoritas» está por la nuda potestas.

Las ideologías naturalistas simplifican los términos del problema: no pueden hacerse cargo del pluralismo político ni alcanzan a dar un sentido operativo al diálogo racional. Mostrar la insuficiencia de los planteamientos convencionales es condición imprescindible para acometer la empresa positiva de abrir cauces al encaminamiento ético de la praxis política en la sociedad pluralista.

La extraordinaria complejidad de los fenómenos político-sociales impide la elaboración de esquemas de acción unívocos. Pero, sobre todo, es la presencia de la libertad como factor fundamental la que excluye todo planteamiento rígido. Lo cual no equivale a resignarse a la irracionalidad y a un pragmatismo de cortos vuelos, porque —como hemos visto— la razón política debe estar penetrada de una racionalidad práctica que tiene rigor interno, que posee una lógica discursiva característica, aunque casi por completo olvidada. Pero —sigue en pie la pregunta—, ¿cómo puede hacerse operativa la moral en una sociedad democrática?, ¿cómo acrecentar la vigencia de los valores en un contexto en el que parece excluirse toda valoración indiscutible? El empeño sólo puede acometerse desde una concepción humanista de la sociedad, desde una renovada confianza —no necesariamente ingenua ni, de nuevo, utópica— en la capacidad del hombre para orientar prácticamente su vida hacia la verdad, es decir, para obrar con justicia.

¿Qué metodología es la adecuada para intentar que prevalezca la *verdad práctica* —la justicia y la eficacia— en la sociedad pluralista? Claro aparece que el camino adecuado no es el del enfrentamiento como sistema. Las teorías democráticas modernas surgen precisamente de la constatación histórica de que la *guerra civil* no es nunca una verdadera solución. El acuerdo, la búsqueda del mejor entendimiento, es la única vía que está a la altura de la índole propia de la condición humana. Es un método más racional, más eficaz y más ético que los propuestos desde las diversas vertientes del totalitarismo. Tropezamos así con la *vexata quaestio* del «consenso», para cuya comprensión habría que prescindir de la anécdota inmediata —por desproporcionadas y discutibles que hayan sido sus consecuen-

cias— y realizar una importante distinción entre *consenso fáctico* y *consenso racional*⁷².

El *consenso fáctico* se agota en sí mismo, carece de finalidad y, por lo tanto, de relevancia ética. Su utilización exclusiva rebaja la política al nivel mínimo y provoca el inhibicionismo de la mayoría, ya que el pluralismo se revela como ficticio. Ya no se debaten pública y libremente las grandes opciones políticas, los planteamientos de fondo, cuya importancia efectiva decae ante las menudas vicisitudes de la mecánica del compromiso, en el que se ventilan a puerta cerrada cuestiones que afectan a todos.

Desde el positivismo sociológico sólo se puede aspirar al *consenso fáctico*; al desconocer la verdad práctica, se hace imposible la sola pretensión de alcanzar el *consenso racional* que se presenta —sin más— como utópico. Desde una teoría política comprensiva, en cambio, el acuerdo racional se estima como posible porque se reconoce en todos los hombres un interés básico por la justicia, que es más fuerte que la pura fuerza del deseo de tener más. Este interés racional puede salir a la luz en el curso de un diálogo riguroso y abierto. La norma racional es susceptible de acuerdo, lo cual no quiere decir que este *consenso racional* pueda contar siempre con el *consenso fáctico* de todos; pero al menos se persigue como un ideal de la *vida buena*, que supera al mero *sobrevivir* tanto como la visión ética de la sociedad sobrepasa a la mera visión descriptiva y naturalista. No podemos aspirar a mucho más, pero no debemos conformarnos con mucho menos.

El *consenso racional* es un método más difícil y exigente, porque apunta a la optimización social del ejercicio justo —razonable— de la libertad. Desde el pesimismo social dominante, desde la falta de aliento moral, desde el agotamiento y la apatía, aparece como un ideal demasiado alto. Pero lo cierto es que existen caminos para actualizarlo progresivamente. La consolidación y perfeccionamiento de la democracia tiene un enclave olvidado: los ámbitos de la cultura y la comunicación. Desde esta perspectiva, la función social de los intelectuales pasa a primera línea. A ellos corresponde la tarea de examinar —al margen

⁷² Tomo esta distinción de R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, edic. cit., págs. 112 y sigs.

del empecinamiento partidista— el orden de los medios a los fines. Siguiendo la ya clásica distinción de Álvaro d'Ors, no les compete reivindicar la *potestas*, el poder político, pero sí hacer valer la *auctoritas*, el prestigio moral y científico públicamente reconocido. (Claro que para ello sería necesario que la inclinación a la irrealidad dejara de ser el pecado capital de los «intelectuales»: que fueran capaces de emitir sus consejos y dictámenes según la prudencia, es decir, la comprensión ética de la realidad.) La rehabilitación de la razón —frente al exabrupto y el fanatismo, frente a la superficialidad y la falta de sustancia— es un empeño de la máxima utilidad social. Piénsese si no es éste el único camino para salir de algunos callejones sin salida, para rectificar la deriva de la tendencia social hacia la trivialidad sin horizontes. El estudio serio y sereno de los problemas, en diálogo público y abierto, puede contribuir también a quitar la espoleta a algunas situaciones en las que la violencia parece ser la última instancia.

Decididamente, no existe un nexo necesario —ni *a parte ante* ni *a parte post*— entre el pluralismo político y el relativismo ético. La posibilidad de que haya opciones plurales es de suyo un valor positivo, trasunto del clima de libertad política que forma parte esencial del bien común cívico. Los problemas éticos más graves aparecen de hecho cuando el pluralismo político queda distorsionado por posturas ideológicas que niegan la libertad ciudadana y conculcan los derechos humanos objetivos. Pero, si acontece esa situación en la que se atacan los principios éticos más elementales y notorios, es imprescindible que se produzca una respuesta social enérgica, cargada de razón y de buenos argumentos.

La dimensión radical de los problemas que la crisis ética plantea hoy a las comunidades humanas se encuentra en la realidad viva del hombre libre en sociedad. Empeñarse —con esfuerzos coimplicados del pensamiento y de la acción— en que los hombres de este tiempo vuelvan a encontrar en la verdad de su ser y de su operar la clave de la armonía y del progreso social, es una tarea más relevante que la búsqueda de soluciones inmediatas a los problemas urgentes.