

EL SENTIDO DE LA LIBERTAD

Amelia VALCÁRCEL

Universidad de Oviedo (España).

RESUMEN

Lo que entendemos por libertad forma la columna vertebral de nuestra vida individual y comunitaria. Podemos dar de ella definiciones abstractas, pero nunca olvidar que las libertades reales que poseemos son el resultado de una acumulación de conquistas de la Modernidad. Cada una de ellas responde a un momento histórico que nos la hizo heredar y, del mismo modo, el compromiso de afirmar y afinar las libertades nuevas sigue presente en nuestro modo civilizatorio. Dado que somos herederos de la tradición liberal y de la igualdad a la vez, y aunque nos consta que estos dos grandes valores son en ocasiones opuestos, no podemos primar cualquiera de ellos sin producir catástrofes. Cada comunidad y cada coyuntura deben buscar su equilibrio y para ello es útil volver a menudo a exponerlos y precisarlos. Éste es un repaso de la libertad conveniente en un mundo, Occidente, que pone su nombre sobre demasiadas cosas mientras que en el mismo planeta hay otros mundos en los que no ocupa lugar.

SUMMARY

What we understand by freedom forms the backbone of our individual and communitarian life. We can give it abstract definitions, but we must never forget that the real freedoms we possess are the result of an accumulation of the victories of Modernity. Each one corresponds to a historic moment from which we have inherited it and in the same way, the commitment to affirm and refine new freedoms is ever present in our civilization. Given that we are heirs at the same time to the liberal and egalitarian traditions, and even though we realise that these two great values are sometimes opposed, we cannot give one primacy over the other without producing catastrophes. Each community at every moment must seek its own balance, and for that it is useful to expound and redefine them again and again. This is a review of freedom appropriate for one world, the Western, which gives this name to too many things while in the same planet there are other worlds in which there is no room for it.

¿Por qué libertad? ¿Otra vez libertad? ¿Tanto significa? Ser dueño de uno mismo. Ser dueño de un poder. Tener poder o tener miedo. Estar seguro. Llegar a un pacto. Mantener un acuerdo. Hacerse respetar. Sufrir menos. Ayudar. Consolar. Apoyar y defender. Tener razonable confianza. Todos estos estados y acciones, y muchos otros que imaginemos, pertenecen a la esfera de la libertad.

Creo que es común por parte de la gente que tiene opinión, o que gusta de tener opinión, utilizar expresiones que a veces están trivializadas: “crisis de la democracia”, “crisis del sistema de representación”, “crisis del sistema de liberta-

des". Quizá la palabra crisis ha tenido también un aspecto epocal: se puso de moda teórica y encantó a muchos que, considerándola un bisílabo sonoro, se aficionaron a proferirlo. Aclaro, pues, que es conveniente hablar de nuevo sobre la libertad, no tanto porque exista una crisis de libertad, sino porque pervive en nuestros usos de ese término cierta indefinición, que le es característica, por lo que necesita ser cada poco re-examinado. Es la libertad tema demasiado antiguo y por lo tanto arrastra un contexto muy profundo y sometido continuamente a variaciones y revisiones.

El concepto de igualdad, tema político por excelencia, no es tan arcaico, tan pesante, tan capaz de ser lanzado hacia atrás como lo es el tema de la libertad, que le es previo, histórica y quizá ontológicamente. Y justamente por eso, porque es muy difícil no completar con el concepto de libertad el concepto de igualdad. Tienen entre ellos una profunda soldadura.

Obviamente nosotros sabemos de lo defectivo de la libertad cuando la igualdad, una cierta igualdad, no está asegurada. Pero de la misma manera si subrayáramos exclusivamente el concepto de igualdad y al de libertad no le diéramos cabida, o no le diéramos la cabida suficiente, correríamos graves riesgos defectivos. Conocemos, dentro de esa broma general de la crisis, que nuestras sociedades, en efecto, bastante libres, no tienen el único problema de la libertad, sino también los de la igualdad, la tolerancia, la educación cívica y muchos otros. Ello no nos puede hacer olvidar que la misma libertad tiene sus límites: La libertad socialmente compartida limita con quienes no la comparten. Por una parte existen ataques a la libertad realizados por grupos, casi siempre minúsculos, que no comparten la idea de libertad, aunque sea difusa, compartida por el conjunto social y mucho menos por la conceptología política que se esté utilizando como conceptología común. Grupos que, sin embargo, aprovechan las prácticas existentes de libertad para sus ataques. Ése es un problema que debe ser abordado. Y existen además otros grupos que, por el contrario, entienden que la libertad existente es una libertad defectiva y ha de ser ampliada hacia ciertos márgenes que no han sido todavía objeto del interés de lo público, porque son radicalmente novedosos o porque hayan permanecido dentro del seno de lo privado. Proponen por lo general nuevos continentes de libertades. Los ataques a la libertad o las mayores demandas de libertad no son contrarias, sino distintas. Ambas, con todo, parecen diseñar el campo intermedio de la libertad posible, la cual intenta defenderse de los ataques, pero quizás no debe ni puede defenderse de sus ampliaciones. Con los primeros aplica la ley, pero con los segundos debe preguntarse qué grado de legitimidad tiene sus demandas y hasta qué punto se pueden vehicular. Conocer hasta dónde puede abrirse el concepto de libertad y qué puede incluir dentro de sí, implica preguntarse qué puede soportar y qué puede resistir al unísono sin que el mismo concepto de libertad se fragmente.

La reflexión sobre la libertad es importante en sí misma, dado que la característica de libertad es *la* característica general del conjunto social y político en el cual nos movemos. Todos acordamos en que la libertad es un valor irrenunciable, mientras que la característica de igualdad siempre será reclamada sólo por una parte del espectro político como idea fundamental. La libertad parece, en principio,

ser idea más compartida que la de igualdad, pero no menos compleja, en la teoría y en la práctica. Cuando se la aborda renacen con ella las más viejas cuestiones. Y, aun desestimándolas, no es sencillo saber si existe un concepto masivamente compartido en la actualidad de libertad, ni qué tipo de vigencia tiene. Hasta tal punto la libertad tiende a aparecérsenos como una “cuestión perenne”, desde siempre presente y planteada, que sus rasgos de contexto y epocales no se perciben a simple vista. Son, sin embargo, determinantes, como intentaré mostrar.

EL TRASFONDO COMÚN

La libertad o las libertades y la igualdad política entraron en el continente de lo político sucesivamente y no sin traumas. Los mismos autores, las mismas personas, los mismos movimientos que vindicaron la una solían también vindicar la otra. Nunca se presentaron realmente como vindicaciones separadas. Supongo que la claridad de separarlas y atribuirles a opciones políticas masivas como conceptos nucleares distintos es más bien un resultado del análisis *ex post facto* de lo sucedido. Razón, libertad, igualdad, ciudadanía, tolerancia, civilidad son un agregado moderno interconectado e incluso enmarañado en el que la claridad siempre se introduce analíticamente. Y a ese género de claridad pertenece la división entre izquierda y derecha que quiere presentar la igualdad como núcleo teórico-práctico de la izquierda y la libertad cumpliendo el mismo papel en la derecha. Las cosas nunca fueron, ni lo son ahora, tan simples.

Hablo de izquierda y derecha y quizá debiera también matizar para no producir confusiones mi uso posterior. Tómese la distinción que voy a plantear con la benevolencia que el caso requiere porque es personal aunque espero que transferible. Si observamos sin prejuicios la historia política del siglo XX, advertiremos que la derecha está menos clara que la izquierda como tradición política. Sin embargo estamos acostumbrados a pensar que sucede lo contrario: ha habido muchas izquierdas y una sola derecha. Pero no es tan claro. Si prescindimos de las características nacionales que han tenido algunas izquierdas, vemos que su núcleo teórico ha estado constituido por la idea de igualdad, la de libertad traducida a derechos y la garantía de los mínimos económicos que permiten una libertad no ficticia. Si, por el contrario, buscamos un segmento de pensamiento en la derecha de parecida uniformidad, no lo hallaremos. El tradicionalismo, el conservadurismo, el liberalismo, el fascismo, constituyen el conglomerado que se suele llamar derecha, pero son poco o nada homogéneos. En efecto, no advierto ninguna prosecución clara entre la tradición conservadora europea tal y como ésta se presenta en el siglo XIX y las derechas tal y como éstas se presentan en algunos lugares de Europa en el siglo XX. Sí, sin duda, puedo observar alineamientos entre sectores no homogéneos que se precipitan y solidifican en presencia de la izquierda. Pero no advierto ni siquiera que pertenezcan a la misma genealogía política, ni que hayan admitido los mismos criterios y fuentes de autoridad para sus ideas. De ahí que yo tienda a distinguir, al menos, entre ser conservador y ser de derechas.

Estamos ante un conservador y tomo como caso paradigmático a Benjamin Constant, cuando encontramos una teoría o un movimiento que hace una categorización general de lo político, sin duda libre, pero vinculada principalmente a determinar el principio de representación. La libertad, que se da por sobreentendida, se traduce en el buen orden, y por lo tanto legitimidad, de los poderes públicos, separados y mutuamente vigilantes, cuyos miembros han sido designados por mor de libertad, mediante un proceso electivo bien reglado. En el pensamiento conservador la igualdad no es elidida, pero la capacidad política se les supone sólo a quienes puedan mantener su libertad. Únicamente ellos son los iguales en sentido estricto. De ello se sigue que el problema fundamental que debió afrontar el pensamiento conservador fue la progresiva extensión del sufragio. Quién puede votar o no, puesto que la representación es fundamental, supone determinar quién tiene derecho o no a esa representación y los deberes aparejados a la representación. Supone calificar la legitimidad del gobierno según el tipo de representación de que dimana. Consiste, por tanto, en separarse fundamentalmente de la tiranía. Las discontinuidades entre los regímenes tiránicos del pasado y los conservadores en ciernes, el cómo son tematizadas, forma gran parte de la masa de pensamiento conservador.

El pensamiento conservador-liberal, para llevar a cabo toda la innovación política e institucional que realmente realiza, usa sistemáticamente la idea de tradición, pero se opone al verdadero tradicionalismo que es continuista respecto del Antiguo Régimen. El pensamiento liberal-conservador se autopresenta como sólo relativamente innovador. Para ello utiliza una idea de tradición que se va inventando sobre la marcha y que consiste en el conjunto de los buenos usos que dan como resultado la estabilidad política. Muchos de tales usos los considera mejoras y perfeccionamientos de usos del pasado: libertad individual, parlamentarismo, bicameralidad, constituciones, derechos.. no serán considerados productos del nuevo Estado surgido con la Revolución Francesa, sino usos ya consolidados cuyo origen, aunque imperfecto, es anterior y que conviene desarrollar hasta cierto punto, teniendo como mira el equilibrio y la paz sociales. Esto es parte esencial de cualquier pensamiento conservador y las referencias que sus autores utilizan, una vez estabilizadas, lo son a la propia tradición, tanto teórica cuanto de política, realmente ejercida.

El pensamiento conservador posee una gran carga genealógica. Un verdadero conservador se autopresenta como heredero de un conglomerado de ideas y prácticas que en el pasado han sido solventes. Se reclama de la herencia política de su propia línea, herencia que en ningún momento está cortada; puede ir hacia atrás en su pasado de conservador. Por ejemplo, puede interesarle, en el caso español, quién es Cánovas y puede y debe conocer qué lo hace relevante. Debe incluso poder explicarlo como un eslabón de la herencia política de la que procede y encontrar en ella las razones de su vigencia y continuidad. La propia noción de tradición lleva a los conservadores a poner énfasis en una genealogía relativamente exacta. Y del mismo modo ocurre con los conservadores-liberales. Reclaman sus ancestros, de Locke en adelante.

Un pensamiento de derechas no es así, nunca es así. El pensamiento de derechas parte de cero. Corta con la idea de tradición. La derecha siempre se autopresenta como novedad, novedad radical. Esto es especialmente fuerte, por ejemplo, en los fascismos. Los fascismos en todas sus manifestaciones han cortado con la idea de tradición. Transmiten que lo que ha existido hasta el momento es estúpido y estaba mal hecho. Su mensaje es: "Nosotros somos la novedad, la radical novedad. Lo cambiaremos todo". Pero como nadie puede renunciar al pasado para autopresentarse, porque en efecto no se puede hacer discurso alguno sin hablar del pasado, ¿qué hace para llenar tal hueco el pensamiento de derechas? Es muy notable: lo que no puede conceder a la genealogía, porque genealogía próxima no la tiene, dado que de hecho está cortando con la noción conservadora de tradición, lo lanza hacia raíces arcaicas y arcaizantes que se supongan comunes: la sangre común, la tierra común, la patria común. Inventa un pasado mítico. Los referentes son remotos y están vestidos teatralmente. Todo tiene que ser, porque es nuevo, extraordinariamente ancestral. El origen común, el momento fundacional, las virtudes patrias, todos estos lugares comunes de su discurso, acumulan dos mil años a la espalda. La derecha corta con el pasado inmediato y camina desde la absoluta ancestralidad a la inmediata instauración *ex novo* y *ex nihilo* del todo político. Por el medio no ha habido nada, salvo errores. La historia se convierte en un relato en que sólo destacan aquellos que a su vez hayan encarnado el momento fundacional, logrando particulares glorias para la estirpe común. Los demás son meros traidores al destino histórico manifiesto.

Pensamiento conservador y pensamiento de derechas no son sinónimos. Para nuestro caso debemos recordar que en el pensamiento conservador ha sido importante la idea de libertad, porque los conservadores han tenido que afinarla muchas veces en orden a decidir qué libertades eran posibles. Sin embargo, la idea de libertad no ha sido nunca importante para el pensamiento de derechas. Más bien en el pensamiento de derechas ha sido recurrente afirmar que la libertad es un gasto inútil porque se opone a la inmediata eficacia política. Las derechas no se basan en la libertad, sino en cierta suspicacia respecto de las libertades realmente existentes y su capacidad interruptiva, tanto de la jerarquía como de la eficacia organizativa. Las libertades alteran "la inmediatez del mando", por citar una de esas expresiones estupendas que se solían usar en el pasado y que a algunos aún nos suenan. Por mi parte espero y deseo que tengamos la fortuna de disfrutar en España de una vertebrada opción conservadora, porque de la derecha ya hemos disfrutado con creces y sabemos qué da de sí. La conjunción general de nociones atávicas con la idea de novedad absoluta es siempre un conglomerado político perverso, necesariamente, porque se resiste a razón, a análisis, a discurso, a conformación de tradición, a correcta jerarquía y a legítimo orden. Hay mucho más territorio compartido de libertad entre las tradiciones liberal-conservadoras y la izquierda liberal del que suele ponerse de relieve. Bastantes nociones son comunes y a las tales sólo los énfasis las diferencian. De modo que es importante traer a la memoria y fijar ese trasfondo común.

EL CONTINENTE DE LAS LIBERTADES

Invocaba en líneas anteriores el orden porque permite seguir avanzando. En buena medida, me lo recordaba Fabio Mauri en Roma con ocasión del triunfo electoral de Berlusconi, el fascismo es la propia idea de orden sobrerrepresentada. Para él y también para su malogrado amigo Passolini, por experiencias de su juventud bajo Musolini, la idea de orden era y es sospechosa: cuando se infatúa y llega a ocupar todo el espectro de lo pensable, se convierte ella misma en el fascismo. A su luz se interpretan como excesos de libertad todo cuanto existe. Se puede llegar a censurar y prohibir que se lea Pinocho porque es un cuento que introduce desorden en las mentes infantiles, como llegó a ocurrir en la Italia fascista. La propia idea de orden es el cuello de embudo por el que se escapa cualquier discurso político hacia el totalitarismo. No siendo tan radical como Mauri admito desde luego que la idea de orden es peligrosa. Y, sin embargo, es absolutamente necesaria.

No puede articularse la idea de libertad sin la de orden. Limita con ella de modo espontáneo. Mientras libertad e igualdad son mutuamente tensionales, libertad y límite funcionan en sinergia. La libertad absoluta es pura indeterminación irreductible a concepto. Libertad se resuelve en el orden de las libertades posibles y su prelación. Un orden no es otra cosa que el sistema de rango en que funcionan las libertades que son posibles. Por el contrario, sobredimensionar la idea de orden hasta hacer desaparecer la libertad es un salto en el vacío, pero no sólo los totalitarismos lo pretendieron.

Traeré a la memoria un pensamiento típico de los años cincuenta-sesenta, la obra de Skinner. El psicólogo conductista, como real formador moral que pretendía ser y como teórico de la educación global del sujeto hasta la edad adulta, escribió un libro al que provocativamente tituló *Más allá de la libertad y de la dignidad*. ¿Cuál era su propuesta? Ésta: Ideas como libertad, aún más, palabras como libertad no son necesarias. Podemos construir el decurso entero formativo de alguien y llegar a hacer de él un excelente ciudadano que sepa realizar correctamente sus deberes sin tener que apelar a la libertad como mecanismo explicativo de la acción de ese sujeto. La libertad no es un tramo explicativo necesario. En ese sentido, ni siquiera es una palabra necesaria. Imaginar que un sujeto es libre no ayuda a tratarlo. Cuando el sistema verdadero, de disuasión y refuerzos, ha sido utilizado con la suficiente inteligencia, suponer la libertad del sujeto no es necesario. Las explicaciones de la conducta que se basan en la libertad y su vocabulario pertenecen al orden cognitivo anterior a la aparición de la psicología científica. Antes no conocíamos el sistema de refuerzos y disuasiones con la precisión que hoy lo conocemos y, por tanto, lenguajes tan confusos como los de la libertad eran necesarios para explicar la acción o para intentar producir la acción. En el mundo actual que podríamos de hecho diseñar, el que Skinner propone en *Walden Dos* por ejemplo, se ha vuelto innecesaria una palabra como libertad, pues, aunque sin duda tiene un peso poético suficiente, nada se adelanta con ella. Ni sirve para explicar lo que las personas hacen, ni para inducir a hacer nada. “Libertad” es un término que

ni explica ni motiva. Debemos imaginar que el sistema que por el contrario funciona ha sido, ocultamente, siempre el mismo: un sistema carente de libertad, en el que las acciones se producen por refuerzo y disuasión. La palabra libertad ha venido a ocultar esa verdad.

Todo es sistema de aprendizaje o educación que ha pivotado sobre la libertad como teleología y como explicación. Se aprende para ser libre, se educa para hacer libre al sujeto. Se emplea la palabra libertad para hablar de lo que el sujeto hace y de por qué y cómo lo hace. Y no se consigue nada. En vista de tal panorama, Skinner hace su propuesta desafiante: Lo único que hay que hacer es cambiar tal teleología. Prescindir de tal uso. Borremos la libertad del vocabulario científico y, a poder ser, del corriente. En vez de llenarnos la boca con ella aprendamos a emplear adecuadamente los refuerzos positivos y negativos para obtener las conductas que consideramos correctas, esto es, las que permiten la supervivencia. “La lucha por la libertad y por la dignidad ha sido formulada como una defensa del ser humano autónomo más que como una revisión de las contingencias de refuerzo bajo las cuales una persona vive. Ya es accesible una tecnología de la conducta, que reduciría con mayor éxito las consecuencias aversivas, y daría toda su importancia a las conquistas de que es capaz el organismo humano”(op. cit., pág 159 ed. esp.). Ya podemos ser científicos positivos con nosotros mismos, y, por lo tanto, renunciar a la libertad y sus metáforas. Naturalmente que el sistema de refuerzos se puede utilizar perversamente, de hecho tal cosa ha sucedido muchas veces y amparándose en la tan respetable libertad. De lo que se trata ahora es de emplearlo directamente y para bien. En sus utopías Skinner plantea cómo crear mediante sus métodos a ciudadanos ética y políticamente perfectos sin necesidad alguna de usar la palabra que parecía dar amparo a todo, ese fantasma que invocamos cuando proferimos “libertad”. Saquémoslo de nuestro lenguaje y no habremos perdido nada, sino que habremos dado un paso al frente. Eso que llamamos libertad es algo que no tenemos y que nunca usamos. Por el contrario existe el control, afirma, y es hora de aplicarlo conscientemente. Individuos bien reforzados y sociedad bien ordenada, ésa es la meta para la que la palabra libertad sobra.

Frente a esta posición, adrede extremada por Skinner a fin de provocar sarpullido conceptual en los modos aceptados, voy a recordar alguna otra que le resulte antitética. Me decanto por la de Berlin, entre las posibles, porque para I. Berlin definir y clarificar el concepto de libertad, ha sido la tarea principal, y lo ha hecho incluso de la forma más completa y clásica. Al contrario que Skinner, Berlin afirma a lo largo de todas sus múltiples precisiones, muchas veces trabajosas y de enorme sutilidad, que libertad es la palabra de la que no podemos prescindir. El mundo que sale de justamente eliminarla, con independencia de que sepamos con claridad qué referente adecuado tiene “libertad”, es un mundo que no podemos tolerar. Esa palabra, “libertad”, que sin duda tiene rasgos fantasmáticos, ha contribuido a edificar todo nuestro mundo normativo, nuestro mundo jurídico, nuestro mundo mental y, en resumen, el mundo en el cual nos concebimos a nosotros mismos y a nuestras instituciones; es decir, es la clave por la que entendemos la acción propia, la acción de los demás y la acción común. Por todo ello es funda-

mental. Esta palabra tiene que seguir siendo el objeto primordial de clarificación e ininterrumpido debate porque es precisamente la palabra no prescindible. Otros términos presentes en nuestro mundo, privado o público, poseen un gran nacimiento y alcanzan eco, pero luego caen y se olvidan. No así la palabra libertad porque es la palabra fundante de lo que entendemos por nuestra tradición de pensamiento, en fin, de lo que somos. Y nunca la precisaremos lo bastante dado que constantemente se renueva y crece.

Entre las posiciones encontradas de Skinner y Berlin se encuentra todo el continente de la libertades. Comenzó a ser explorado bastante pronto. Y es en efecto enorme. Por ello se impone fijar unos límites en nuestro recorrido. Pienso que los mismos que hacen que podamos a finales del siglo XX encontrar dos autores tan opuestos como Berlin y Skinner. Éstas, sabemos, son las controversias de la modernidad. Podemos y debemos hacernos cargo del momento de descubrimiento del continente de las libertades modernas sabiendo que hemos llegado a poder plantear que la libertad es la palabra imprescindible o que la libertad es la palabra de la que se puede absolutamente prescindir. Todo ello se desarrolla en lo que solemos llamar Modernidad. A partir del siglo Barroco, del siglo XVII hasta la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, hay un largo camino en el cual las modulaciones de la libertad y la discusión sobre la libertad tomaron forma. En él se acuñaron los conceptos modernos de libertad, y también en él se estabilizaron las tradiciones comunitaristas y liberales que se reclaman de ellos.

LOS ORÍGENES DE LA LIBERTAD MODERNA

En el Siglo Ilustrado las sociedades de cuño europeo comenzaron a dejar de tener mitos fundacionales para sustituirlos por textos fundacionales, cartas o constituciones. Por describir aquel estado en un solo trazo, la Historia Sagrada dejó de ser el referente y los mitos nacionales no habían nacido aún. La libertad aparece invocada en las declaraciones de los primeros textos fundacionales y en ellos mismos se explicita. Tales textos son ellos una radical novedad, surgida de una radical novedad poco anterior: la idea de sujeto que surge de la ontología barroca, cartesiana o spinozista. El principio de individuación de la ontología moderna es la voluntad. Es sujeto aquello a lo que quepa atribuir voluntad que sabe de sí. Y a efectos políticos, se supone que una voluntad, sabiendo de sí, es capaz de cerrar con otras un pacto fundante. La sociedad política debe ser entendida como el resultado de tal pacto. El todo ontológico presente en la idea de pacto, nos lleva al proyecto de fijación de ese pacto en un acto único. El texto producto de ese pacto y que lo fije, se convertirá en un texto sacro a efectos civiles. Tales son nuestras primeras constituciones políticas. Comienzan su andadura tímidamente en el siglo ilustrado, se difunden y multiplican en el diecinueve y adquieren en el nuestro el lugar de fundamento indiscutible que siempre pretendieron.

Pues bien, en ellas se presentan las ideas de libertad y de igualdad como las que justamente presiden el nuevo horizonte de la acción común. “Los hombres

nacen libres e iguales”, puede que haya sido alguna vez una de las percepciones del derecho natural. En cualquier caso, no fue fijado así por el derecho natural tal y como lo conocemos, sino que esta afirmación, poco o nada empírica, es parte de la doctrina admitida del nuevo derecho racional que surge en el siglo XVII y se fija como verdad fundante en las primeras constituciones de los Estados Americanos en el siglo XVIII.

“Nacer y permanecer libre” hace referencia a una libertad general, atributo de la propia individuación, que se conecta con las libertades reales que fueron penosamente conseguidas tras las terribles guerras de religión europeas: la libertad de culto, la libertad de residencia, la libertad en la elección de oficio. La primera de ellas, la libertad de culto, que queda afirmada una vez hecha la paz de Westfalia y sólo en algunos lugares, es la primera que adquiere en su formulación las características de la sacralidad de lo laico. Todo individuo tiene derecho a rendir servicio a Dios como crea más oportuno, mientras ello no interfiera en los servicios de culto de otros. Sólo quienes no la admitan, serán excluidos de ella. Si la conciencia de libertad subjetiva ha sido en gran parte inoculada por una religión como la cristiana en la conciencia occidental, digamos que esta conciencia devolvió a la divinidad en forma de libertad de culto, y ya en ese sentido clarificada, tal libertad casi en el comienzo del siglo barroco.

A la libertad de culto le siguieron otras libertades. Así, la libertad en la elección de oficio, esto es, el no estar predeterminado por el nacimiento para ejercer una determinada actividad o el poder cambiar de actividad si ello era accesible al sujeto. La libertad de residencia, el no estar vinculado tampoco por nacimiento a un lugar o una tierra, o formar parte de ella como objeto que podía ser comprado o vendido con la tierra. Las libertades que en el Antiguo Régimen se reclamaron fueron sobre todo éstas. A su conjunto, completado por la seguridad en la propiedad de los bienes, se llamó primitivamente libertad política. Ésta es la primera libertad. Se resuelve en libertades que se resumen todas ellas en un no: que no me hagan ser partícipe de una religión en la que descreo, que no me hagan dedicarme a una actividad impuesta, que no me hagan residir en determinado lugar bajo ciertas condiciones por nacimiento. Que, por el contrario, principios generales amparen que yo sea dueño de mí mismo. Esa serie finita de “noes”, culto, oficio, residencia.. da forma a toda la libertad que en un momento dado es pensable. Es, sin duda, libertad negativa en el sentido de que consiste más en afirmar que otro “no tiene derecho a imponerme x ”, que en afirmar mi derecho asertivo a x , (forma que no aparecerá sino en una segunda fase). Éstas son las libertades que se conciben dentro del Antiguo Régimen, y lo son contra el Antiguo Régimen.

Sin embargo nosotros llamamos actualmente libertades políticas a otra cosa. Designamos así al conjunto formado por la fase asertiva de estas primeras libertades, completado por otras libertades distintas, que conviene enumerar: La libertad de asociación para fines que comprometan a los fines generales del interés y el bien común; la libertad de reunión para el cumplimiento de esos fines y que ésta no pueda ser interrumpida por la jerarquía política que esté vigente; la libertad de expresión, es decir, el poder comunicar y transmitir las ideas que se tengan sobre

justamente ese tipo de fines comunes, sin que haya barreras de interrupción jerárquico-políticas por parte del poder vigente de tal libertad. Este nuevo conjunto, formado por los derechos asertivos de asociación, reunión y expresión, constituye lo que en sentido estricto se llamó *libertad política* en el contexto de la Revolución Francesa. Unas y otras, libertades negativas y libertades asertivas, son bien diferentes de lo que se llamaba libertades en el pasado premoderno, cuando el término “libertades” designaba al conjunto de disposiciones o posibilidades, pues no llegaban a ser derechos, que daba una determinada carta otorgada. “Libertades” vinculadas a un lugar, a las que se les solía llamar “las libertades que tienen los ciudadanos de tal o tal población”, por ejemplo las libertades o usos de las ciudades que se fundaban como burgos libres, para que fueran pobladas.

Nuestras libertades políticas modernas pertenecen, pues, a dos géneros: negativas contra el Antiguo Régimen y asertivas a favor de un nuevo concepto de lo político. Las libertades reclamadas contra el Antiguo Régimen, a no ser en casos de delirio autoritario, no han sido limitadas después de la Revolución Francesa. Es cierto que delirios autoritarios ha habido. Pero, por lo general, la libertad de culto, la libertad de oficio o la libertad de residencia no fueron violentamente interrumpidas, sino en muy pocos lugares. Sí lo han sido, sin embargo, las que consideramos libertades políticas en el sentido post-revolucionario francés, la libertad de asociación, la libertad de reunión, la libertad de expresión. Éstas han sido interrumpidas con relativa frecuencia en sus dos siglos de existencia y más en algunos lugares que en otros. Interrumpidas, desde luego, bastante más que las primitivas libertades negativas modernas, aunque unas y otras, cuando decaen, suelen mutuamente arrastrarse.

LO COMÚN DEL CONTINENTE DE LAS LIBERTADES

¿En qué se resume el continente de libertades? ¿Qué se supone que estas libertades, tanto las negativas como las asertivas, pretenden y buscan? Buscan la mejor conducción de las cosas en orden al bien común. Siempre la libertad está justificada por lo que es común. No hay justificaciones de la libertad como algo que forme característica esencial de nosotros mismos que no esté, sin embargo, limitada por una teleología donde se supone que esa libertad contribuirá al bien. No conozco el caso de una libertad que sea reclamada por sí misma con independencia de cuáles fueran los usos que se le pudieran dar. La libertad siempre se supedita a un algo otro, siendo este algo otro, en casi todos los casos, la acción común buena.

Tales conceptos de libertad con sus respectivos contenidos llegaron a resumirse en el ejercicio sistemático de modos de vida que se han hecho bien diferentes de los del pasado. Quiero con esto significar que tanto los aspectos formales como los contenidos, ya enumerados, de la libertad forman para nosotros totalidades institucionales, políticas, pero también relacionales, y no son meros pensamientos, sino formas de vida y condiciones de posibilidad cognitivo-prácticas. Toda la com-

plejidad que la libertad política supone, sin embargo, tendemos a concretarla en el derecho y la capacidad de votar.

El voto es una sinécdoque de la libertad. El voto, el derecho a votar y ser llamado a ello, con independencia de que decidamos usarlo o declinemos, es la parte por la que la libertad asegura el todo en las sociedades libres contemporáneas. En otros términos: no es creíble la libertad individual compartida en un conjunto político en el cual el voto no exista. Precisamente por ser una sinécdoque el voto tiene aspectos de ceremonial. Ceremonial mediante el cual nosotros ponemos en ejercicio simbólico el cúmulo de libertades, tanto negativas como asertivas, que en común poseemos. Por lo mismo es una acción puntual muy cargada; disuadir de votar algo, comprar el voto, obligar a votar algo, impedir votar, son prácticas que consideramos repugnantes porque en ellas no se atenta contra un mero mecanismo de la acción colectiva, sino que se pone en entredicho toda la libertad como conjunto. Si para alguien es posible hacer esto ¿qué más no podrá hacer?

De todos modos el esquema de orden al que la sociedad política se ajuste es previo al voto. Ese orden es la misma libertad política. Cuando votamos en unas elecciones tal libertad no cambia. Simplemente designamos a quienes van a velar por ella. El caso es distinto cuando una cuestión o una ley fundamental se somete a consulta. Pero ese caso se produce, como es lógico, con menos frecuencia y, desde luego, sin periodicidad. Nuestras sociedades no están en permanente fase constituyente. Admiten, por el contrario, un territorio compartido de libertad y validan cada cierto tiempo reglado su administración y vigilancia.

LA LIBERTAD POLÍTICA BAJO SOSPECHA

Quienes pertenecemos o tenemos contacto con la tradición de las grandes luchas obreras del siglo XIX, hemos heredado graves sospechas sobre esta libertad compartida. No hace tanto, treinta años, se la llamaba “libertad burguesa”, aludiendo con tal nombre a su irrealidad y quizá a otra libertad ¿proletaria? inexistente, pero que se tenía por modelo mejor. El Movimiento Obrero consideró sin duda importantes tanto las libertades proclamadas y aseguradas contra el Antiguo Régimen cuanto las libertades asertivas, pero como conjunto operativo en los estados posteriores a la Revolución de 48 las declaró ficcionales. Allí donde triunfaron los comunismos, ya en el siglo XX, no sólo fueron tales libertades declaradas ficcionales en su funcionamiento en el estado anterior de cosas, sino innecesarias o perniciosas para la buena marcha del estado proletario.

No es cierto que al obrar así las “dictaduras del proletariado” traicionaran el pensamiento marxista. De hecho Marx tiene frases tremendas contra la idea de libertad expresada en el Estado. En *La Ideología Alemana* Marx es especialmente brutal. Lo que los estados venden por comunidad no lo es porque dentro de ella el encuadramiento real son las clases sociales. Lo que se presenta como libertad común es el grado de desarrollo del capitalismo, una organización económica basada en el trabajo libre, cuando, por el contrario, es el trabajo lo que debe ser

abolido (235). No estaría de más abolir también el Estado. La sociedad perfecta, futura y pensable, confía el trabajo a las máquinas y prescinde del Estado. En ella y hasta llegar a ella la libertad debe ser “un poder que hay que procurarse”(368). En *El Capital* Marx ataca frontalmente el tríptico ilustrado-revolucionario de “Libertad-Igualdad-Fraternidad”. Nada de ello es real, sino tan sólo un recurso retórico para permitir la existencia de la explotación de clase. El nombre de la libertad ampara la dinámica real del mercado de la fuerza de trabajo, desigual y selvático, por lo que tal término carece de dignidad.

En opinión de los grandes movimientos sindicales que no querían en principio participar en la política, tal y como ésta era conocida en el momento de su emergencia, y que a su vez eran rechazados por el espectro de lo político liberal-conservador admitido, la libertad burguesa era un fantasma. Liberales y conservadores sabían hacer, pese a sus diferencias, un frente común contra la clase obrera. El movimiento obrero era otra cosa y se sabía a sí mismo como otra cosa. Su objetivo no era hacer la parca política representativa, sino la Revolución. Cierto que la desconfianza e incluso el terror al movimiento obrero estuvo presente en la política institucional de la última mitad del XIX. Los partidos clásicos lo vigilaban como una semilla de un “algo otro” y se resistieron a él por métodos más o menos violentos. Esto no acrecentó la confianza en la libertad común que tuvieron los primeros “Partidos de Clase”. ¿Qué sentido tiene hablar de la libertad cuando ni siquiera la existencia está asegurada?, proclamaban. ¿En qué sentido el pacto en que entra quien contrata su fuerza de trabajo y quien se la contrata es un pacto libre? Uno de ellos, el trabajador, no tiene más a dónde ir, no puede realmente negociar. Y quien podría hacerlo, el sindicato, es perseguido y frecuentemente se lo coloca fuera de la ley. ¿En qué sentido reina la igualdad en ese pacto del contrato, si el Estado como un todo sólo respalda a quienes emplean y es el garante de que quienes trabajan no puedan asociarse para la defensa de sus interés?

La libertad es, por tanto, ilusoria y mentirosa. Existirá cuando la revolución de los trabajadores se consume y podrá ser retirada de la circulación en los estados proletarios para que no aproveche a las fuerzas reaccionarias. Libertad, igualdad y fraternidad son ideales por cumplirse que el internacionalismo obrero hará reales en el futuro asintótico. En el Estado capitalista son meras ideas que únicamente sirven para encubrir el trato, radicalmente torpe, que se da en el trasfondo social. Allí, en el día a día de la producción, no se negocia en pie de igualdad la libertad de cada uno, valiente engaño, sino que se cambia fuerza de trabajo por plusvalía. El capital mantiene a la fuerza de trabajo en el límite de la subsistencia y sin ningún derecho efectivo, para lo cual se ampara en su brazo institucional, el Estado burgués. Cuando éste se autopresenta como libertad compartida, la burla se hace patente. Que la “libertad burguesa” no concierne a la clase obrera es la principal enseñanza que el *Manifiesto Comunista* quiere apuntalar. Tal libertad es un velo que enturbia el proceso real social para que no sea conocido en sus propios y descarnados términos. Mientras que la órbita de la producción y el trabajo no formen parte del conjunto de lo político, todo él, incluidos los conceptos con que se avala, es una farsa en términos sociales.

El marxismo como teoría puede que esté de capa bastante caída. Con todo a mí me sigue gustando leer de vez en cuando *El Capital* y ello pese al abominable sentido del humor de Karl Marx. Me parece literatura refrescante. Incluso leer a Ricardo y establecer comparaciones, me parece también ampliamente refrescante. Hay cosas que no deben ser olvidadas: forman parte del monto de la tradición política heredada y están ahí con tantos títulos de derecho como tengan otras. Pero además no cabe olvidar que tales juicios y explicaciones no sólo en su día fueron operativos, sino que eran en buena medida pertinentes. Y me asalta la duda de si no lo siguen siendo en algunos lugares todavía.

Entiéndaseme: El marxismo, y cualquier otra explicación de lo social y político que pretenda ser total y universalmente verdadera, es por principio, una equivocación de bulto, y puede además ser perversa. En tanto que además en su caso al materialismo histórico, (es decir, sin retóricas exageraciones, a la explicación de los fenómenos sociales y políticos a partir de las formas económico-productivas), se le añadió la ontología del materialismo naturalista, la totalización de ahí surgida fue sin duda falsa. Se convirtió en una doctrina abocada a un doctrinarismo, que, como todos, no explicaba bien, ni medio bien, las cosas que pretendía abarcar. Sin embargo, aunque no exista una explicación única y universal para todos los acaecimientos posibles, naturales, sociales o políticos, ciertas explicaciones son siempre pertinentes para según qué. Que la libertad es ficcional si la libertad sindical no está asegurada y de paso el sufragio no es universal y secreto, no parece un juicio exagerado. A finales del pasado siglo los partidos obreros eran acosados y se desconfiaba tanto de ellos a su vez renegaban de la democracia representativa. Cuando la aceptaron y decidieron usarla, el conjunto político cambió su geografía y su significación.

LA INTERLINGUA DE LA IZQUIERDA Y SUS CONSECUENCIAS

Las cosas no sucedieron de un día para otro. La sospecha sobre la libertad quedó inscrita en el núcleo de pensamiento de la izquierda, aun de aquella que en absoluto compartiera la visión comunista de lo político. Por otra parte, el marxismo o al menos su terminología se convirtió en la interlingua de la izquierda, desde la primera socialdemocracia al soviétismo y llegando sus usos a la lengua política sesentaiochista. Es cierto que llegó al último tercio de este siglo veteado de otras corrientes de pensamiento (existencialismo, hegelianismo, freudismo, leninismo, maoísmo, contracultura y frankfurtianismo, por sólo citar las más evidentes), sin embargo el marxismo fue la base lingüística y argumental de lo político en la cual se desarrolló gran parte de la teorización política de los setenta y sus extrapolaciones a terrenos distintos del político fueron también constantes. Nunca más dominios del ser fueron sometidos a su plantilla explicativa: la producción, el estado, la cultura, las artes y hasta las relaciones personales. Para asegurar con rapidez el dominio de tal interlingua se escribieron y editaron prontuarios. Althusser, que según él mismo confesara, nunca lo leyó, escribió *Pour lire Le Capital* y su disci-

pula Harnecker realizó un compendio básico de uso catecismal. Evidentemente se trasluce que tengo que hablar en términos generacionales: esto es lo que a mí me tocó. Aclararé, con todo, que nunca llegué a alcanzar el estatuto de creyente. Pero lo que me importa señalar es que entonces existió una interlingua política que nos ha legado las huellas de su ausencia.

Tal interlingua, francamente degradada, no lo dudo, era una clave interpretativa multiuso, pero también un instrumento de reconocimiento mutuo. Ciertamente que nuestro conocimiento del asunto en sí era más bien escaso, pero lo que no teníamos por conocimiento lo suplíamos con un espíritu aguerrido que nos hacía conceptualmente arrasadores y además nos inventábamos la terminología si hacía al caso. Poseíamos una falsilla de fácil proliferación. Y en las filas contrarias bien poca cosa se le oponía. Que en España, por ejemplo, un veterano preboste del régimen nos argumentara que no conocíamos bien la obra de Marx, por poner un caso que llegó a darse, no nos arredraba en absoluto. Él tampoco. No se trataba de hacer marxismo filológico, sino de instrumentar un lenguaje político contra el sistema establecido. Tales avisos, por tanto, no nos iban a disuadir. De hecho funcionó, no sólo en España sino en toda Europa y en la mayor parte de Estados Unidos, la tal interlingua política durante casi tres lustros. Como digo, estaba fabricada en gran parte con terminología política marxista a su manera porque el uso de expresiones como “modo de producción”, “burguesía”, “sujeto revolucionario”, “fuerzas de la reacción”, “superestructuras ideológicas”, “motor de la historia”, “horizonte utópico”, “plusvalía”, “intereses de clase”, “táctica o estrategia”, “condiciones objetivas”...etc., conformaba un conglomerado nuevo, en parte marxista en parte inventado sobre el terreno. Con independencia de su labilidad, en su uso práctico nos entendíamos bastante bien. Tenía además a su favor que su uso sistemático sacaba de quicio a los oponentes. La interlingua era igualmente válida para interpretar acontecimientos políticos del presente, hacer crítica de cine, reventar una sesión de teatro, dirigir una asamblea, politizar un grupo parroquial, declarar una huelga universitaria, asustar a un conferenciante cursi, escribir panfletos o analizar la opresión de las mujeres. En España, con la dictadura conceptualmente desarmada y francamente histérica ante cualquier disenso, el manejo de tal interlingua aumentó su aprecio entre la izquierda. Hubo incluso maestros indiscutibles, líderes del vocablo, que producían pasmada mudez en sus seguidores. De ellos y de la lectura a salto de mata y censura de los autores clásicos y contemporáneos, aprendían los demás. Y con aquello a modo de arma arrojadiza podíamos retar a cualquiera y generalmente salíamos bien librados, porque, como ya he dicho, lo que nos faltase lo implementábamos con un poco de pasión.

¿Qué sucedió al cabo con todo ello? Se esclerotizó y comenzó a hundirse. Su sonsonete adquirió sonido a hueco y fue progresivamente abandonado. No parecía explicar con tanta rotundidad como en sus inicios la dinámica verdadera de una sociedad abierta. Había servido bien para oponerse a algo, pero no parecía tener la misma virtud para hacer algo. Sus claves empezaron a resultar demasiado sumarias. Sus sutilidades, enojosas. Cada uno fue arrinconando en estantes cada vez más altos de su biblioteca las obras de referencia. Las más circunstanciales hicie-

ron el viaje las primeras. Por fin el marxismo, como un todo, fue públicamente abandonado por los partidos mayoritarios de la izquierda para escándalo de algunos. En realidad fue la interlingua la que se abandonó. Nadie puede decir seriamente que Ricardo o Marx no explican bien como es la órbita de circulación de mercancías en el siglo XIX y aun en bastantes partes del mundo del siglo XX. O que Blanqui no expresa perfectamente los sobreentendidos y objetivos de la lucha obrera de su época. O que Rosa Luxemburgo no tiene importancia en la historia de la socialdemocracia. Quien lleve tan lejos sus olvidos corre el riesgo de no entender dos siglos de historia política. Sin embargo, la interlingua de la que hablo, aquélla en que nos entendimos en el pasado, si ha decaído. Nadie se entendería ya en aquel idioma que todos llegamos, entonces, a manejar con cierta soltura. No sabríamos lo que queremos decir si intentáramos por vía de experimento reproducirlo, ni, de lograrlo, nadie más nos entendería. No sólo algunas piezas retóricas de la época producen sonrojo ahora a sus autores, sino que cuando se observa a alguien que, resistente o inercial, todavía lo emplea, no podemos dejar de advertir que es casi una glosolalia.

Constato que cuando una interlingua cae no es inmediatamente sustituida por otra. Se produce por el contrario una generalizada remoción de fondo y también huidas creativas arbitrarias. Mientras que la derecha española tuvo que cambiar apresuradamente su vocabulario e ir haciéndose con un prontuario conservador-liberal, (asunto que muchos aún llevan a medias), la izquierda debió buscar rápidamente anclajes en la tradición común que le evitaran la acusación de pragmatismo. No eran evidentes, con lo cual tal reproche se produjo de forma imprevista. Rawls, Habermas, Dworkin o las teorías radicales de la democracia, se acompañaron con el libertarismo de Thoreau, la ponderación de Bobbio y el acercamiento a los nuevos movimientos sociales. Por su propia pluralidad, todo este nuevo conglomerado no podía surtir de un lenguaje uniforme de la acción o de la justificación. Por lo mismo lo que dio como resultado rápido fue una apelación general a la ética como fundamento de la acción política. De la vieja interlingua marxista no quedó absolutamente nada. La apelación indiscriminada a la ética tuvo muchos costes en una época de generalizada anomia, *la Movida*, producto del efecto presión a que la última fase del franquismo había sometido a la sociedad española. No era el mejor momento para esperar la emergencia de un lenguaje común para el que se necesitaba incorporar toda la masa de pensamiento de la democracia producida en las dos últimas décadas. Bibliografía ésta, en alguna de sus partes, sobre la que el antiguo modo de ver las cosas había marcado más de un interdicto. Y además no se trataba solamente de pertrecharse para el diálogo común de la filosofía política, sino de darse por enterado de urgencias prácticas insoslayables. La tarea comenzó a tomar cuerpo casi a finales de los años ochenta y sigue abierta.

La sensación de vacío dejada por la vieja interlingua perduró, como digo, cierto tiempo. La que está en proceso de formación, precisamente por ello, provoca todavía la sensación de no manejarse completamente. Entiéndase que no echo de menos el dogmatismo y la escolástica que marcaron los setenta. Nada más lejos de mi ánimo. Simplemente constato que la flexibilidad con la que manejamos aún la

terminología en proceso de acopio no es completa. Se cotejan a veces fuentes incompatibles, se separan las tradiciones con dificultad, establecer los referentes comunes produce de vez en cuando debates casi inacabables. Eso sin contar que en España, con cierta tentación de casticismo gerundista, se produce algún espontáneo o algún dómine mucho más interesados en confundir y captar el teatrillo que en contribuir a estabilizar el lenguaje común. Pero, estos casos esperpénticos soslayados aunque alguno hay, sigue sucediendo que hablamos de cosas de las que no sabemos si tenemos todavía la propiedad absoluta, por lo tanto hablamos de ellas tentativamente. Empleamos, en fin, una terminología que en parte nos fue ajena.

Esto es lo que nos sucede con el tema de la libertad. Cuando se viene de la tradición en la cual la libertad había de ser interpretada como una ficción, encarar el asunto es complicado. Ni siquiera hay en bagaje de la cultura española una apreciable presencia de él. Quizás se deba a que nuestra convivencia prescindió de ella demasiado a menudo. Nuestra propia pedagogía de la libertad, y hablo generacionalmente, fue más que escasa. Resumiendo, que podremos tener grandes deseos de abordar la cuestión, pero habremos de reconocer que no se corresponden con grandes bases.

LAS HISTORIAS DE LA LIBERTAD

A riesgo de ofender, insisto en que, dado el contexto español, nuestro conocimiento teórico y práctico de la libertad fue y es escaso. La libertad es también propiedad de las situaciones y las nuestras impedían un regular conocimiento práctico de ella. Por utilizar la distinción de Mill en su clásico *Sobre la Libertad*, nos manteníamos como mucho en la esfera del libre arbitrio. Durante la larga dictadura, de la libertad política no teníamos ni atisbos, ni de ella cabía hablar. El espectro social ni la conocía ni la reconocía y creo recordar que a todos parecía bien tal situación, porque la disidencia no se oía y los partidarios del estado de cosas lo ensalzaban en toda efemérides. Con una parte tan manifiestamente enorme de la libertad, la común y pública, sometida a interdicto, las posibilidades de emergencia del tema quedaban restringidas a aspectos pequeños de la libertad individual que se trataban bajo el viejísimo esquema del consentimiento y el arbitrio. Nuestro aprendizaje de la libertad no podía ser un aprendizaje en lo cotidiano, ni por contraste de casos o de argumentos. Que los seres humanos son libres se escuchaba en los púlpitos. Y tal enunciado del iusnaturalismo se presentaba vinculado con la filosofía escolástica directamente. El principal efecto de la libertad de arbitrio, se nos repetía en la pedagogía nacional-católica, era la posibilidad de pecar. La libertad, en vez de un territorio compartido, parecía ante todo un riesgo. Y si alguno hilaba algo más fino se limitaba a distinguir entre libertad y libertinaje, entendiendo por libertinaje cualquier uso del arbitrio individual que no fuera conforme con las prácticas dadas por buenas. En tal contexto, las apelaciones a que la verdadera libertad residía en el cumplimiento de la ley, siendo la ley exógena a la comunidad

humana, se repetían. Digamos que además se hacía de la libertad un uso equívoco: Los mismos que encarecían la obediencia como el verdadero cumplimiento de la libertad, no dudaban en llamar por el nombre de libertad o “vida libre” a lo que hacían los desviados. En fin, el asunto se limitaba a la esfera de la acción individual y aún allí se explicaba con la mayor confusión.

Cambiar el contexto de la discusión, lo que implicaba nada menos que cambiar sus limitaciones políticas, no era fácil. Por la pedagogía que acabo de recordar estaba claro que libertad limitaba con obediencia y el falso dilema resultante se concretaba en obediencia libre o libertad libertina. Entonces la libertad, como algo real, en sí, era a su vez un continente que sólo recibía un nombre, pero que no tenía ninguna regla. Si la libertad toma como única referencia la norma y no la comunidad que la produce ni los criterios que guían esa producción, la abstracción del asunto empuja discusiones formales poco interesantes. Tal fue nuestra experiencia conceptual de la libertad en aquellos años. Y como devenía del contexto no era fácil que cambiara sólo apelando a cambios de paradigma conceptual. Sin embargo algunos intentamos.

Buscamos fuentes en filosofías que resultaran más atinentes a la modernidad que la escolástica que nuestra formación nos servía obligatoriamente. Bastantes fuimos a dar necesariamente al gran teórico de la libertad que es Hegel. Hegel afirma que todo el desarrollo del Espíritu, la única realidad existente, debe ser entendido como el desarrollo de la libertad. La esencia misma del Espíritu es libertad. Y las formas y ocurrencias, la fenomenología en que el Espíritu se manifiesta, es decir, los órdenes completos de todo cuanto existe, tanto en la filogenia cuanto en la ontogenia, deben ser siempre interpretados como formas posibles de la libertad. Éstas se han seguido unas a otras, siendo las posteriores un cierto progreso sobre las formas que se hayan dado antes. Y en este sentido cabe caracterizar toda la historia humana como la historia de la libertad, desde que ésta comienza en el núcleo de acción que sabe de lo otro y se sabe como distinto de lo otro. La libertad es lo que existe en el seno de todo movimiento. Es más y más perfecta a medida que lo es la escala del ser donde se realice y a medida que, por esa misma escala, pueda ser consciente de sí. El Espíritu se sabe poseyendo y siendo una particularidad a la que no puede dar plena salida hasta que lleguen sus formas más perfectas, siendo esta particularidad la misma libertad.

En el plano ontológico general tal libertad existe ¿pero qué tiene que ver con el uso corriente del término? Poco, en opinión de Hegel. Por lo común el uso del término “libertad” es abstracto, al igual que las apelaciones a tan sonoro nombre son generalmente abstractas. Toda discusión teórica a propósito de la idea de libertad nunca podrá salir de los márgenes del arbitrio, que son necesariamente abstractos. Porque la libertad, cuando existe y es real, no es una disposición a hacer una cosa u otra, ni los criterios para decidirse a ello. La libertad es un despliegue: son las instituciones realmente existentes y el margen de acciones que hacen posibles. Eso es la libertad real, el conjunto de las instituciones (familia, comercio, corporaciones, estado) realmente existentes. Y todo lo que no son tales instituciones realmente existentes es libertad abstracta. Esa es la libertad de la que hablamos cuando

decimos, por ejemplo: “concebimos la libertad como aquella capacidad que tiene un ser de determinarse a sí mismo para hacer una cosa u otra”. Siempre que la idea de libertad esté afectada por la idea de un sujeto que se representa a sí mismo en la situación de decidir algo, no estamos ante la libertad real, sino en presencia del arbitrio.

Como puede verse este concepto hegeliano de libertad casaba a la perfección con nuestras necesidades de entonces y nos ayudaba a develar el por qué de lo deficitario de su presentación escolástica. Podíamos soldarlo de maravilla con aquellas otras aprehensiones nuestras, venidas de otra fuente desconfiada, el historicismo marxista, de que la libertad era al fin y al cabo una totalidad ficcional invocada para ocultar el lugar donde se daba la nucleación social verdadera, el contrato desigual entre trabajo y mercancía. En nuestra historia de la libertad Hegel fue una etapa necesaria.

Por lo mismo nos resultaba bastante más extraño y lejano el concepto de libertad kantiano que, sin embargo, es probablemente el concepto de libertad corriente y que se ha hecho común sin que la gente tenga que representarse o acordarse de quién es Kant. Me refiero al concepto que suele llamarse de “libertad limitativa”, según el cual la libertad es y define lo que yo puedo hacer, mi esfera, y puedo hacer cuantas cosas legítimas estén a mi alcance, que serán legítimas siempre que no interfieran con la libertad de otro. Libertad es aquella disposición al obrar que sólo limita, ya no con otras características de otro, sino con la propia libertad de otro como característica principal que también posee el otro. Libertad es la condición de posibilidad de la convivencia. Es la esencia de lo que Kant llamó nuestra “insociable sociabilidad” de seres humanos.

El concepto kantiano de libertad es probablemente el concepto que justifica la mayoría de las ocurrencias del término libertad en los contextos de la acción común política. La libertad limitativa, así como la reciprocidad que la subyace, constituyen la nueva regla de oro que sirve de fundamento a las sociedades políticas cuando éstas se autoconciben como contratos. La libertad individual tan sólo limita con otra libertad individual y el Estado garantiza el mutuo mantenimiento de las esferas individuales mediante una legislación armonizadora. Simplemente introduciendo en el kantismo tal matiz, el resultado que se nos sigue es la representación conceptual que de sí mismo realiza el Estado liberal. El Estado preside el juego de las libertades individuales y las garantiza. Tal modelo es obvio que siempre desde la izquierda se ha tenido por demasiado limitado, cuando no falso. Lo último, porque el énfasis en los individuos desplaza de la escena a los grupos, las clases por ejemplo, e impide por tanto ver la dinámica real en que las diferencias de libertad individual son evidentes; éste fue el reproche de etiología marxista. Por lo que toca a la limitación de tal modelo, el origen de esta crítica debe buscarse en los propios orígenes del pensamiento libertario.

La propiedad que yo tengo de mi libertad me impide delegar en el Estado su administración. En parecidos términos se expresa Thoreau. Una visión exclusivamente limitativa de la libertad no es una buena visión de la libertad. Así pues yo he de entender que libertad es aquello que si ejerzo por mí mismo, en la misma

medida que la ejerza, doy a los otros un margen de libertad mayor. La acción de cada uno persiguiendo su libertad agranda el campo de la libertad en sí, no lo limita. El propietario de una cosa es el más interesado en defenderla. Por lo mismo, escribe Thoreau, nadie debe entregar su libertad a los poderes públicos o las leyes. Como tal la libertad es inalienable. De esta libertad de la que habla Thoreau suele suponerse que es más creativa que la libertad kantiana, e infinitamente más progresiva que la de Montesquieu o Hegel, ambos definiendo libertad como lo permitido por las leyes. Para darle ese aire expansivo, los admiradores modernos de Thoreau afirman que toda noción anterior de libertad aboca a la kantiana o la hegeliana, y que sólo esta última permite pensar un terreno virtualmente infinito de propuestas, de nuevas libertades. Si la libertad limita con la ley existente y con la libertad de otro, figura en un contexto finito de propuesta donde simplemente cada uno sabe lo que puede hacer. Mientras que la libertad de Thoreau funciona en el contexto de que cada uno va inventando lo que puede hacer y decidiendo lo que es legítimo; si esas sus invenciones se asientan, serán la libertad de otros también en el futuro. Por lo tanto nadie puede hacer nada mejor que contemplar con suspicacia la libertad existente, no sea el caso de que esté impidiendo la libertad por venir.

Lo que esta última libertad libertaria tiene en común con el liberalismo es lo siguiente: Tomando a Spencer como modelo de liberalismo individualista, consideraremos la libertad como aquella característica radical del individuo que valida su obrar y que ninguna institución tiene legitimidad para interrumpir. Es el caso del liberalismo tal cual, la libertad monádico-leibniziana. Aclararé cuál es su relación con las instituciones para no inducir a errores. Frente al concepto hegeliano de que la libertad son las instituciones y los márgenes que, en efecto, ellas permiten, la libertad es la característica del individuo, como tal también absolutamente intransferible. Las instituciones tienen, sin duda, legitimidad para apoyar una acción común, como acción de todos, pero ninguna la tiene para interrumpir la libertad, —ésta que es la característica fundamental que las hace legítimas—, ya que son instituciones que son legítimas porque han sido queridas por seres libres. No hay duda de que entre el liberalismo extremo y el libertarismo existe un puente espacioso.

Ahora bien, detengámonos un instante en esta enumeración de sentidos de la libertad y pasos o puentes entre tradiciones incompatibles. ¿La libertad, por fin, es una característica individual o un territorio compartido? La ocurrencia relativamente amplia de conceptos divergentes de libertad en la tradición moderna, aliada con una asunción de tales conceptos de libertad que ha sido deficitaria, (y ya no sólo por nuestras características españolas, sino en muchas partes de Europa, porque no olvidemos que los fascismos han sido regímenes y movimientos políticos europeos que no precisamente se reclamaban de la idea de libertad), termina por producir cierto vértigo. Y eso que la enumeración no es ni mucho menos completa. Pareciera que la confusión en torno a la idea de libertad fuese el estado común de cosas en la modernidad y haberse agravado en este siglo. ¿Quizá fue más clara alguna vez?

LA LIBERTAD HORACIANA

Es dudoso, aunque cabe encontrar en la propia aurora de la tradición moderna uno de los conceptos de libertad con resonancias más clásicas. Aquél atribuido a Spinoza según el cual libertad es conciencia de la necesidad. Al menos utilicémoslo de contraste para perfilar mejor el campo común de la tradición moderna. La idea de libertad como asumir la necesidad funciona dentro de un contexto ontológico y teleológico determinista. Teniendo esto en cuenta deja de ser tan chocante. Sus últimas raíces son estoicas. En principio nada hay más contrario a la libertad que la creencia en que todo cuanto se pueda hacer ya está predeterminado y no puede alterarlo la voluntad del sujeto. Si, por el contrario, calculamos que una ley universal o un destino inexorable, como cualquier destino que se precie debe ser, marcado desde el principio de los tiempos o fijado como una marca indeleble en el individuo, es lo que realmente opera y tiene poder, entonces no será difícil seguir honrando a la libertad de esta forma: ya que no hay escapatoria, más vale que nos pleguemos libremente a tal destino; como poco, sufriremos menos. Es la libertad de asentir a lo inevitable. Claramente es una idea puesta al límite. Pero no siempre tiene por qué funcionar en toda su tensión. Puede dar origen a modulaciones más calmadas.

Recordemos a Horacio ¿qué es lo que en su *Beatus ille* entiende por libertad? o ¿qué es lo que los poetas horacianos, clásicos, renacentistas y barrocos, glosan? ¿Qué nombra Lope de Vega en aquel su poema horaciano “!oh libertad preciosa no comparada al oro, ni al bien mayor de la espaciosa tierra”?, ¿De qué libertad habla Andrade en la *Epístola moral a Fabio*?

La tradición horaciana es muy amplia y toma nuevas fuerzas con la reintroducción del mundo clásico en el Renacimiento europeo. Fray Luis de León, Lope de Vega, Cervantes, Andrade, y tantos otros, elogian la libertad en frases de belleza difícilmente superable. Por sus versos y palabras tiene la libertad el más hermoso de los nombres, habremos de admitir, y no por las a menudo secas formulaciones de la filosofía política. Recordemos una de sus citas en el capítulo LVIII de la segunda parte de *El Quijote*: “La libertad, Sancho, es uno de los más preciados dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida; y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres”. ¿A qué se llama libertad en el contexto horaciano? Se le llama libertad a poder estar seguro de sí mismo, a no padecer prisiones, ni de las externas que otros hombres dan, ni de las que a nosotros mismos la ambición nos pone. También en *El Quijote* Cervantes dibuja genialmente el paisaje en el que tal libertad es posible. Cuando Sancho abandona el gobierno de su ínsula, besa a su Rucio y le dice: “Venid vos acá, compañero mío, y amigo mío, y conllevador de mis trabajos y miserias: cuando yo me avenía con vos y no tenía otros pensamientos que los que me daban los cuidados de remendar vuestros aparejos y de sustentar vuestro corpezuelo, dichosas eran mis horas, mis días y mis años; pero después que os dejé, y me subí sobre las torres de la ambición y de la soberbia, se me han

entrado por el alma adentro mil miserias, mil trabajos y cuatro mil desasosiegos”, y, sin dejar de poner la albarda al asno, a los que quieren impedir su decisión dice entre otras razones: “..más quiero recostarme a la sombra de una encina en el verano y arroparme con un zamarro de dos pelos en el invierno, que acostarme con la sujeción del gobierno entre sábanas de holanda y vestirme de martas cebollinas”.

La libertad es no padecer cautiverio ajeno, pero tampoco propio. Se logra si se permanece alejado de la ambición y alejado de los centros de poder. Nadie menos libre que quien aspira a tener sitio en tal mundo. Su destino, en palabras de Andrade, es convertirse en “augur de los semblantes del privado”, encanecer en sus pretensiones sin verlas nunca cumplidas y vivir con la rodilla doblada al poderoso. Que entre en tales prisiones la opinión del vulgo y encierre en ellas a los pechos plebeyos. Los corazones enteros y generosos sigan, al contrario, los consejos de Fray Luis de León en su *Oda a la vida retirada*: “Un no rompido sueño, un día puro, alegre, libre quiero, no quiero ver el ceño vanamente severo de quien la sangre ensalza o el dinero”... “A mí una pobrecilla mesa, de amable paz bien abastada me baste... y mientras miserablemente se están los otros abrasando en sed insaciable del no durable mando, tendido yo a la sombra esté cantando”. Ésta, que es también la libertad de los grandes poetas latinos, necesita aparentemente poco para tenerse. De nuevo sus parcas exigencias en la *Epístola moral a Fabio*: “Un ángulo me basta entre mis lares, un libro y un amigo, un sueño breve que no perturben deudas ni pesares. Esto tan solamente es cuanto debe Naturaleza al simple y al discreto, y algún manjar común, honesto y leve”. En tal libertad lo que es común no aparece. En verdad en ella no hay nada de compartido con otros. Es la libertad del sabio, que pasa de la tradición socrática a las grandes filosofías morales helenísticas y del estoicismo y el epicureísmo va a dar en los poetas imperiales.

Por su propia naturaleza, el ideal de sabiduría compete sólo a unos pocos que tengan fuerzas y medios de seguirlo. Y en esa misma exclusividad se manifiesta la libertad que llamo horaciana en el Renacimiento y el Barroco. Es libertad de no dejarse subyugar por el tirano, interno o externo. Del interno porque se acomode el sabio a una vida sosegada de sencillos placeres, en su casa, sus huertos, sus ganados, sus honestos manteles y sus criados. Del tirano externo, —que seguirá existiendo—, porque se aparte el prudente de su cercanía. En cualquier caso, el tirano mismo es un suceso inevitable del mundo. Pero si uno no vive a su lado, entonces no depende inmediatamente de su arbitrio. Es la libertad que surge de no propiciar semejante cercanía por mor de la ambición, porque a aquél que nada desea, a ése difícilmente le puede ser retirado nada. Es la libertad, de resonancia estoica, que es necesidad. Se llama por otro nombre “conocer el mundo”. Siendo el mundo como es, estando mal formado en muchas partes, llamamos con el nombre de libertad a encontrar un lugar en el cual algunos puedan al menos librarse de las consecuencias evidentes de una tal malformación.

DE NUEVO LA LIBERTAD MODERNA

La cuestión es si hay algún pasillo conceptual entre esta libertad, que llamo horaciana, —clásica, renacentista y barroca—, en resumen, premoderna y la libertad liberal-moderna. Lo claro es que la precede. Pero entre ellas hay un severo cambio de paradigma. Sin duda antes de la tradición moderna está la horaciana y ambos conceptos vienen del suelo de la tradición común clásica. La de la libertad es la cuestión más larga en la duración del tiempo histórico como cuestión teórica abierta. Ha sido tratada muchas veces, en muchos siglos, por los más diversos autores. Por ello constato que su divergencia de contenidos es manifiesta. Y tan amplia que probablemente lo que revela son series argumentativas y conceptuales vinculadas al mismo nombre, “libertad”, pero no otra continuidad. Nada prueba que por usar del mismo término a lo largo de más de un par de milenios, estemos tratando de la misma cosa.

La libertad horaciana, el libre arbitrio o la libertad moderna no son meras modulaciones de una cuestión perenne. No se producen en, ni producen ellas los mismos mundos. Forman suelos de referencia distintos y articulan prácticas también distintas. La libertad horaciana nuclea el contexto clásico del *Ideal de la Sabiduría*, mientras que el libre arbitrio se despliega en el mundo en que un mono-teísmo absorbente se ha instalado. La libertad de los modernos, la que tenemos, es otra cosa, en la que claro está, los ecos de las precedentes resuenan, pero no la conforman.

El liberalismo es la matriz de la libertad moderna. Sin embargo el liberalismo no es una tradición de pensamiento que se distinga por tematizar un concepto peculiar de libertad, sino que es una manera, sobre todo, de moderar y modular la cuestión privado-público. Libertad, propiedad, igualdad son las condiciones del sujeto moderno ya presentes en la nueva y magnífica geometría política de Locke. Son sus condiciones de posibilidad. Sólo podemos pensar al individuo como libre, como igual a otros que también sean individuos, como gozando del derecho sobre sus propiedades garantizado por la paz del Estado. Ésta es pues una cuestión de fundamento compartida por la entera tradición moderna que, aunque nacida en el iusnaturalismo barroco y el individualismo lockeano, pertenece a la cultura común política moderna. Sin embargo, y una vez que intentamos distinguir en ella sus ramas principales, el liberalismo aparecerá como el sesgo peculiar que ya he apuntado. Será la principal doctrina que legisle con fortaleza qué es público y qué es privado. Es decir, qué es público y por lo tanto puede estar sujeto a decisión común, esto es, política, y qué es privado y por lo tanto no puede entrar en ese continente y se convierte en potestativo, depende en fin de la “potestas” de alguien. No es que la doctrina liberal tenga un claro concepto de libertad y la societaria ninguno. Ambas comparten la matriz común moderna. Pero no pondrán la frontera entre público y privado en idénticos lugares.

Concebida la sociedad política como un pacto entre individuos iguales, lo importante es lo que pueden pactar y sólo lo que quepa pactar es público y político. El resto, inmenso, es privado, de cada uno, no iluminable. Y las leyes que los

individuos pactan a la claridad de lo público legislan esa claridad y aseguran también lo opaco de la privacidad. La esfera completa de propiedad, producción y familia es privada. El poder legítimo público no puede inmiscuirse ni hurgar en ella. Esta frontera, y no su concepto de libertad que es compartido, es la que funda la tradición política liberal.

La libertad moderna está mediada por la idea de igualdad en todos los casos. Se traduce su articulación en las libertades negativas y positivas. Reposan todas en un concepto radicalmente nuevo de individuo. En tal contexto se llama libertad a una manera especial de poner en ejercicio la noción de igualdad. Se logra esto a través de una instancia mediadora a la que llamamos derechos. En otros términos, el continente completo de lo que llamamos derechos o de lo que nombremos en adelante como presuntos derechos coincide con el continente de las libertades. Los derechos son las formas que la potencia de la libertad se da. Tales derechos, que en su monto completo se suponen iguales para cada individuo por el hecho de serlo, nos reenvían a la noción de igualdad que resulte pertinente. Los tres conceptos se relacionan constantemente entre sí: libertad remite a derechos, derechos a igualdad, del mismo modo que igualdad supone derechos y derechos llevan a fijar el continente de las libertades.

¿Qué peculiaridad tienen, sin embargo, estos derechos? La mayor parte de los derechos así invocados, son derechos que están recogidos en los pactos fundacionales, pero de los que hacer juridicidad positiva es muy difícil. Es relativamente sencillo articular jurídicamente los derechos negativos. Hay para ello normalmente medio y canal. Que a un individuo no se le puede hacer "a" o "b" es fácil de ordenar e igualmente fácil seguir el grado de cumplimiento de tal orden. De este modo toda la serie de derechos-libertades estatuidos contra el Antiguo Régimen, cuando aparecen en las declaraciones o las primitivas constituciones, son por lo general garantizables. Nadie será perseguido a causa de sus opiniones religiosas o nadie será obligado a ejercer tal oficio o a residir en tal lugar, son declaraciones de la libertad por las que velar resulta fácil. Con todo, es algo más sutil declarar derechos asertivos, el derecho a la libertad de pensamiento, a la libertad de expresión y a la libertad de asociación, (por reunir en estos tres los derechos asertivos del estado moderno tal como los enumeró S. Mill) y seguir su cumplimiento. Para empezar tales derechos tienen siempre en su ejercicio el límite del otro o del conjunto social. Es decir, pueden ser detentados y ejercidos siempre que al hacerlo no se vulneren similares derechos de otro o los fines sociales generales. Aún así, y aunque en la historia agitada de el camino hacia la democracia estos derechos han sido anulados o restringidos severamente varias veces, logran ponerse en práctica por lo común. Sin embargo hay un tercer género de declaraciones de derechos que aparecen en los textos constitucionales, aquellos que garantizan los mínimos de igualdad, relativamente recientes, para los que el todo social no tiene casi plan y medio de hacer que sean derechos efectivos.

Es difícil implementar la demanda de tales derechos. Por ejemplo se tiene derecho a la vivienda, a la educación, a la salud. Obviamente lo que tenemos es una declaración explícita de que tenemos esos derechos: forman parte de nuestra

igualdad y por ello de la libertad que queremos asegurar. Garantizar que un particular no se los vulnere a otro es más o menos sencillo. Con todo, que el estado los surta real y eficazmente a cada uno, como instancia común que es, es mucho más complicado. Y aún así, quizá factible con los derechos ejemplificados, pero pensemos qué sucede con la garantía del derecho al trabajo. Todo lo que el estado posee son una serie de instrumentos políticos y presupuestarios para hacer que el acceso a la vivienda, la educación o la salud sean fáciles, pero no tiene más que esto. El caso del trabajo es todavía más correoso. Simplemente no posee la instancia común el canal para hacerlo efectivo.

En último término cuando hablamos de tales cosas como derechos, hablamos de los mínimos de igualdad que garantizan la libertad misma, pero como una posesión no interior, sino compartida. La libertad de todos es verosímil sólo en el contexto de una común posesión de igualdad que el conjunto va estableciendo. Ése es el auténtico continente de la libertad posible. Lo señalan mínimos tangibles medidos en bienes, aunque sepamos que su eficaz garantía es difícil. Por lo mismo los otros bienes intangibles (el respeto, el honor, la dignidad), también los suponemos garantizados aunque mensurarlos sea mucho más difícil. El mapa de la libertad se dibuja sobre la cartografía de la igualdad pactada y aceptada. Supone que, con seriedad, alguien no es libre si sus mínimos no están garantizados. Si alguno todavía puede hacer obedecer a otro en algo por lo que aquél no transigiría y que tiene la particularidad de que no puede ser puesto en común, esto es, no puede sin común vergüenza ser expuesto a la luz de lo público, estamos ante una libertad fantasmal. No podemos hablar de libertad si alguno debe someterse a los deseos no universalizables de otro por la buena razón de que bastantes de las cosas que necesite para subsistir dependan de ese otro. Y haya entonces de transigir con algo que ninguno juzga que está bien. Éste es un aspecto tan sustancial de la libertad moderna como lo puedan ser los derechos negativos y asertivos de que ya se ha tratado.

La garantía de unos mínimos compartidos de igualdad, en derechos y bienes, es la garantía de la libertad individual y de la colectiva. Y si bien estamos dispuestos a cerrar los ojos sobre la tasa verdadera de libertad que asiste a algunas decisiones individuales (que pueden ser tomadas por presión o interés), no podemos aceptar sin que se derrumbe la legitimidad construida tan trabajosamente por el pensamiento político moderno, que la libertad compartida sea sometida a los riesgos que padece la individual. Esa propiedad común, porque entre todos es tenida y porque dibuja las situaciones posibles, es el objeto de preferente salvaguarda para el todo político. Es lo máspreciado por el conjunto haciendo tabla rasa de las efectivas particiones del espectro político.

Cuando, sin embargo, las grandes opciones que dividen la acción política entre derecha e izquierda resultan relevantes, ese todo compartido no se pone en entredicho, sino que se hacen énfasis diferentes. Desde la izquierda siempre se afirmará que la derecha usa el sacro nombre de la libertad en vano al llamar por él a conductas insolidarias, meramente mercantiles o incluso a verdaderas rapiñas. Desde la derecha se manifestará que la izquierda abusa de la libertad común, luminosa

y pública, para entrometerse en el sagrado individual. Y la extensión de tal sagrado será variable. Es obvio que hablo de izquierda y derecha en el sentido corriente, haciendo abstracción de la división entre conservadurismo y derecha tal como la he utilizado, así como de la que existe entre socialdemocracia y radicalismo. Queda claro, en todo caso, que es el de libertad el concepto de propiedad más compartida por el todo político y con las notas sobre él acumuladas a lo largo de tres siglos de desenvolvimiento en los cuales cada una de las tradiciones le ha añadido rasgos que ninguna otra puede considerar prescindibles.

BREVE APUNTE FINAL SOBRE LIBERTAD Y PERPLEJIDAD

Son varias las cuestiones que a propósito de la libertad presiden algunos de los debates contemporáneos. Sirva de ejemplo el caso de cuánta libertad de expresión ha de otorgar lo público a los intolerantes, presidido como está por el principio de tolerancia. O si deben respetarse características colectivas o tan sólo las individuales como sustancia de la libertad, tensión que conforma el debate sobre los derechos de las culturas grupales y el multiculturalismo en las sociedades democráticas. Éstas son dos cuestiones contemporáneas que producen perplejidades y obligan a afinar aún más los conceptos compartidos de libertad. Sin en modo alguno restarles importancia, quiero por mi parte finalizar con una pincelada a propósito de otro asunto que tiene mayor espacio en el pensamiento y preocupaciones de la izquierda: el horizonte de libertad y los lugares de ocurrencia de sus nuevas propuestas.

A lo largo de años de interés por los fenómenos del pensamiento he llegado a detectar disposiciones intelectuales recurrentes en la izquierda actual, que no se presentan en la derecha, y que están relacionadas con la tensión disposicional que en ella produce la libertad. Por resumir, parece como si la derecha siempre encontrara el "cuantum" de libertad suficiente y se preocupara por preservarlo de intromisiones colectivas, mientras que la izquierda tiende a pensar en una libertad inacabada y perfectible, manteniendo así sobre la libertad presente en un momento dado la sospecha que caracteriza su posición primitiva.

Pues bien, tal actitud suele en ocasiones abocar a un interés, cuando no un respeto, indebido por los que se colocan al margen de las libertades comunes y ya asimiladas. Interés que también se manifiesta por aquellos que entren en conflicto con lo público amparándose en su propia idea de derechos o libertades. El exacerbado interés de los años ochenta por los nuevos movimientos sociales de cualquier etiología, tiene su continuación en el seguidismo a las o.n.g.s. de la década de los noventa. Cualquiera que disiente es contemplado, interrogado y acariciado. La importancia del disenso aleja la mirada del punto principal: la masa de consenso en que la democracia consiste y el consenso propio de la política de izquierda. Es como si lo conseguido y admitido por todos cediera en interés ante lo peculiar. Por este expediente okupas, punkis, insumisos, cerosietes, gays y alternativos de toda estirpe adquieren respeto o predicamento en ocasiones excesivo. Pero tal puesto y

honor se fundan en que por medio de sus actitudes o propuestas ensanchan el campo posible de la libertad común. Por lo mismo nadie se permite desatenderlos, cosa que veo bien, sin embargo y en ocasiones la atención no es valorativa o selectiva y el papanatismo se produce. Considero que todo ello sucede a causa de lo que, para abreviar, llamaré “síndrome Giordano Bruno”.

Cuando se pasea en Roma por el Campo di Fiore, la estatua de Giordano Bruno, colocada en el lugar en que estuvo su pira de ejecución, nos sigue y se nos impone. Nunca le faltan coronas ni laureles. Es el mártir de la libertad contra la tiranía siniestra de la opinión. Tiene sus adeptos y muchas concentraciones alternativas se reúnen a sus pies. Sufrió persecución y muerte en la hoguera por defender, frente al dogmatismo y la crueldad papal, sus opiniones, que eran, por cierto, erróneas y erráticas. A veces, y en el seno de la izquierda, algunos con su obsesión por los no admitidos, parecen querer librarse de pertenecer al tribunal que juzgó a Giordano Bruno. Como si no pararan mientes en que no todo el que disiente lleva razón y que una cosa es impedir persecuciones, deber de cualquier amante de la libertad, y muy otra fascinarse por los perseguidos. Todo el respeto que nos produce Bruno no nos lleva a sostener ninguna de sus visiones. Por lo mismo, es un buen ejercicio de la libertad tolerar al disidente e impedir que se le persiga si sus acciones en nada comprometen la libertad común. Pero es un error de bulto esperar de él las propuestas de futuro constantemente. Del hecho de que los campos de la libertad común hayan sido agrandados por gentes que no contaron inicialmente con el consenso general, no se sigue que cualquiera que no cuente con el general asentimiento esté introduciendo mejoras en la libertad presente. Leibniz probablemente pensó que la libertad era un agregado ecuacional de decisiones infinitesimales libres. La línea resultante podría ser la libertad colectiva. Avanzando un poco más, de la patencia de la libertad de cada quien, ese hecho empírico afirmaba Kant, se sigue que para cada individuo su libertad es una posesión que sólo puede hacer verdad si tal libertad es propiedad ella misma de las situaciones en las que interviene. Y para que tal cosa sea posible es el margen común de libertad el que debe estar sujeto a medida y equilibrio.