
La libertad: ¿un engaño conceptual?

JOSÉ LUIS RAMÍREZ

El lenguaje es el instrumento de que disponemos para comunicarnos unos con otros. Pero, como mi madre solía decir, «quien hace la ley, hace la trampa». El lenguaje es también el instrumento de que disponemos para confundirnos o engañarnos unos a otros. Y lo peor de todo es que el lenguaje no sólo nos sirve para engañar a otros, sino que además engaña al propio hablante, cosa que sabían bien tanto Friedrich Nietzsche como Fritz Mauthner. Muchas de nuestras elucubraciones y ofuscaciones mentales tienen su origen en el sentido de las palabras. No sólo porque las palabras pueden tener varios significados, sino porque además pueden significar lo mismo pero de diferentes maneras. Nuestra ingenua admiración por la ciencia nos ha hecho adaptar nuestro modo de pensar a una supuesta estructura dotada de precisión y univocidad matemática. Se nos antoja que los conceptos pueden ser sustituidos y representados por palabras bien definidas que se manejan como si se tratara de fichas o piezas en un juego de mesa o como elementos unívocos de un cálculo.

Pero el dominio del lenguaje no está en la ciencia, sino en la poesía. Una cosa es utilizar las palabras a la manera de un físico o de un ingeniero y otra es usarlas para entender situaciones humanas o para resolver problemas cotidianos. Las palabras, vistas ahí, sobre el papel, parecen algo inequívoco y preciso. Las vemos formadas por un cierto número de letras que se pronuncian de una manera claramente unívoca y establecida. Pero detrás de esa aparente integridad se mueve un mundo conceptual equívoco y cambiante. La costumbre, tan extendida en la sociedad moderna, de planificarlo todo y establecer técnicas hasta de lo social, es engañosa. Lo dice alguien que ha dedicado treinta años a reflexionar sobre la ingeniería social que supone la planificación de la vida social humana en un país nórdico.

Si no queremos dejarnos engañar por la discreta y uniforme silueta de las palabras e intentamos examinar a fondo las representaciones mentales que nos sugieren, dicho de otro modo: si dejamos de mezclar los conceptos con las palabras, podremos descubrir que la relación palabra/concepto depende de lo que queramos hacer con uno y otra. En otro tra-

bajo (inaccesible para el lector hispano) me he ocupado de este asunto, constatando que el hombre moderno utiliza diariamente por lo menos tres tipos de conceptos diferentes. Diré brevemente algo de cada uno de ellos.

1. *Conceptos compactos*

En la ciencia positiva que se refiere a la realidad material nos valemos de conceptos que yo llamaría *compactos*. Esos conceptos se adaptan a las palabras mediante una definición precisa y conscientemente establecida, desentendiéndose de aquellos aspectos semánticos que sean ajenos a los fines de la ciencia de que se trate. Obrando así, la correspondencia concepto/palabra es perfecta, de la misma manera que la pulsación de una tangente en un panel o en un aparato conlleva la inmediata puesta en marcha de un proceso. No necesitamos saber nada de electricidad para estar seguros por hábito de que la luz se enciende por el solo hecho de apretar un botón o girar una llave. Y el que dirige una central hidroeléctrica desde un panel situado a muchos kilómetros de distancia sabe que al pulsar una tecla se pone en marcha todo un sistema técnico de manera perfectamente controlada. Sólo cuando esa coincidencia entre mi acto y el efecto esperado no se cumple me veo obligado a pensar en los detalles complementarios del sistema y a preguntarme por qué mi intención se ha visto defraudada. Algo semejante sucede con nuestras cotidianizadas computadoras: todo es satisfactorio y fácil mientras funcionan como está previsto. Pues bien, lo mismo sucede con las palabras a las que aquí me refiero.

Pero no todas las palabras funcionan así.

2. *Conceptos difusos*

En situaciones más cotidianas, pero también en otras más oficiales e incluso en situaciones anejas a la labor científica, nos movemos también con conceptos menos compactos, es decir menos unívocos y precisos. Nuestras palabras corresponden entonces a conceptos *difusos* y solamente la situación concreta y la experiencia pueden ayudarnos —no sin cierto esfuerzo— a darles una mayor o menor precisión. Se trata entonces de palabras que se refieren a algo realmente existente, pero sin que tengamos conciencia clara de qué debe incluirse en el concepto y a veces ni siquiera de qué tipo de realidad se trata. Llamar «abstractos» a ese tipo de conceptos sería sumamente equívoco. No se trata de conceptos abstractos, se trata sencillamente de conceptos difusos. En la realidad social o humana carecemos de la posibilidad de dar a nuestros conceptos la fijeza de los conceptos compactos de la ciencia y la técnica material. La univocidad conceptual se hace aquí imposible.

Tomemos por ejemplo una palabra aparentemente tan clara como «ciudad» o el nombre de Inglaterra. Si oímos la palabra «Inglaterra» o la palabra «ciudad» pensamos en primer lugar en un espacio geográfico, pero si nos dicen que «toda Inglaterra siguió en la televisión el entierro de la reina madre» o que «toda la ciudad estuvo presente», entonces desviamos la representación mental hacia los ciudadanos. Hablamos de «el pueblo» tanto como lugar de residencia como congregación de seres humanos, y la ciudad designa tanto a las calles y edificios como a los habitantes. Sin ese desplazamiento mental y a menudo totalmente inconsciente, no entenderíamos en absoluto el mensaje. Todo eso no son metáforas, sino metonimias, desplazamientos semánticos menos perceptibles que las llamadas metáforas. Muchos chistes se valen de ese recurso y el peligro de malentendidos contextuales es fácil de evitar o aclarar. Pero en situaciones corrientes, si nos fuera dado ver lo que el otro tiene en la mente y comparar nuestras maneras de entender una misma cosa, seguramente advertiríamos que, por mucho que nos entendamos, asociamos las palabras a aspectos y realidades que no son exactamente iguales de un hablante a otro, aun cuando las connotaciones meramente individuales no siempre ejerzan un papel importante para los fines de la comunicación. Ciertamente que nos malentendemos unos a otros y que cometemos a veces equivocaciones. Cuando ponemos la realidad de que hablamos en conexión con nuestras mentes es imposible evitar prejuicios y valoraciones *a priori*.

3. *Conceptos ideológicos*

Todo eso no sería mayor problema si no fuera porque además nos movemos con palabras de un tercer tipo, palabras que ocultan concepciones idealizadoras a las que yo llamo conceptos *ideológicos*. Me refiero a representaciones acerca de estados de cosas meramente deseables, a situaciones que no existen en la actualidad y que a veces tampoco es posible que lleguen a existir por mucho que lo deseemos. No seríamos seres humanos si no nos moviéramos entre esperanzas, deseos y valoraciones, tanto acerca de lo que existe o no existe como acerca de lo que debería existir. «Reflexionamos hacia atrás —dice Kierkegaard— y obramos hacia adelante». Prevemos el futuro y decidimos o preparamos lo que hemos o no hemos de hacer para alcanzar los fines que nos proponemos y evitar las consecuencias de que huimos. El ser humano es movido por el deseo y está irremisiblemente condenado a elucubrar.

Ciertas representaciones ideales pueden no ser carentes de realismo a pesar de que son difusas. Alguien las ha llamado utopías provisionarias, ideas o esquemas de lo que queremos realizar o alcanzar. Pero otras representaciones ideales son irrealizables, absurdas o engañosas, aun cuando logren influir en nuestra manera de obrar.

No menos de tres tipos diferentes de conceptos se ocultan por consiguiente tras de palabras que a primera vista parecen ser unívocas y precisas. La relación entre palabras y conceptos es extremadamente inestable. Las palabras son más duraderas y resistentes al cambio que los conceptos, porque las palabras son acervo común mientras que los conceptos se están constantemente alterando por la experiencia individual. Después de que un término se ha constituido se ve sometido, con el tiempo y el uso individual, a transformaciones conceptuales. A pesar de las transformaciones, algo hay de común entre las representaciones conceptuales alternativas relacionadas con una palabra; en otro caso no podrían ser acepciones del mismo término. Contradiciendo la tesis lingüística de la arbitrariedad de las palabras, la elección de un morfema u otro al inventarse la palabra, o el cambio de un concepto por otro durante la historia de su uso, siempre tienen un motivo y una explicación. Una palabra puede adoptar a veces conceptos compactos y precisos para, en un uso posterior, evocar conceptos difusos o incluso puras representaciones ideales.

A veces usamos irreflexivamente modismos o frases impuestas por el uso cotidiano e inconsciente que tienen una incurable tendencia a mezclar en una misma expresión concepciones casi compactas con otras difusas o ideales. Un concepto de esa índole es el manido concepto de LIBERTAD. Cuando un término como ése se convierte en moneda de tantos mercados, corre el riesgo de desgastarse de tal manera que ya no se sabe si es moneda auténtica o falsa. A estas alturas de la historia, la palabra «libertad» ha sido usada para casi todo.

Los papeles de la palabra «libertad»

Quisiera comenzar por analizar la palabra *libertad* como si se tratase de un término preciso y científico. Así podremos llegar a entrever la diferencia entre el conocimiento de cosas y el conocimiento de acciones humanas, que es lo mismo que la diferencia entre ciencia natural y ciencia humana. Lo cual nos ayudaría por añadidura a dejar de mezclar la ciencia humana con las llamadas ciencias sociales, desenmascarando los aspectos mitómanos y manipulativos de estas últimas. Tarea que ciertamente no es de este lugar pero que he desarrollado en otro ¹.

Se oye a menudo por estas latitudes europeas septentrionales la exigencia de que los políticos deben expresarse de tal modo que su mensaje sea inteligible y halle eco en los ciudadanos. Suena bien, pero hay quien aplica ese consejo limitándose a decir a la gente lo que la gente quiere

¹ J. L. Ramírez, «Ciencia social y mitologías modernas: acerca de las metonimias del pensar», en J. Alcina y M. Calés (eds.), *Hacia una ideología para el siglo XXI*, AKAL, 2000.

oír. El límite entre la sinceridad y la manipulación es más fácil de transgredir de lo que pudiéramos imaginarnos. Cuando los políticos hablan a favor de algo que es evidente y necesario, algo que a nadie se le ocurriría contradecir sin ser tomado por estúpido o malvado, entonces las palabras pierden su sentido y se convierten en meras tautologías. ¿A qué político se le ocurriría decir, ni siquiera pensar, que no debe tolerarse la libertad? Luego la afirmación de la libertad no promete nada. Cuando la libertad se convierte en un eslogan se corrompe el propio concepto.

Pero nuestra pregunta aquí es: ¿existe realmente la libertad humana? Y si existe, ¿qué es?, ¿en qué consiste? Son preguntas éstas para las que cualquiera creerá tener respuesta... hasta que intente formularla. El concepto de libertad desencadenó un movimiento político que se extendió a todo el mundo a partir de la Revolución Francesa. Liberalismo significa precisamente defensa de la libertad. Y ¿quién no quiere ser libre? Se trata de hacer creer a los humanos que hay un estado o circunstancia en que todos pueden hacer lo que quieran. Por supuesto sin atentar contra la libertad del otro: hay, según los liberales, una actitud ética hacia el prójimo que también hay que respetar libremente. Pero, por lo demás, no existen límites para la libertad humana.

Liberalismo y socialismo se dan, en cierto sentido, la mano: ambos hablan del individuo como el polo opuesto a la colectividad. La oposición entre individualismo y colectivismo o entre liberalismo y socialismo ocultan la básica identidad de ambas en el sentido de que ambas conciben la tensión entre ambos polos como la dinámica constitutiva de la sociedad humana. Ambas coinciden en afirmar esa tensión pero desde perspectivas contrapuestas. Superar ese paradigma exige sustituir la *tensión* entre individuo y colectividad por la *armonía* entre persona y comunidad. Pero hablar en términos de persona y comunidad es conservadurismo a ultranza y, por ello, políticamente incorrecto. Los partidos de la derecha (hablo naturalmente de la realidad nórdica en que vivo), incluso el partido conservador, reniegan hoy de esa concepción y se adscriben también a la ideología liberal.

Individuo significa en su etimología latina exactamente lo mismo que *átomo* en la griega. Ambos expresan lo elemental indivisible. El individuo dotado de libertad es concebido por el liberalismo más vulgar como alguien dotado de autonomía e independencia absoluta. Algo así como pedirle peras al olmo y hacerlo además en pleno invierno. El socialismo niega la independencia del individuo respecto a la sociedad pero mantiene la palabra *individuo* y otorga a la colectividad una hegemonía que puede ser fatal para cada uno y por ende para la sociedad en conjunto. No nos faltan ejemplos históricos de ello. El socialismo más o menos científico, que se mofa del socialismo utópico y ha desarmado el pensamiento originario del movimiento cooperativista, propugna un modelo social en el cual se hace más importante que todos piensen lo mismo que la concordia y la comprensión mutua. Es el modelo de sociedad que ya encontrábamos en la

República de Platón. Una *colectividad de individuos* se asemeja más a una alianza militar que a una buena sociedad, como replicaría Aristóteles, que propugnaba como alternativa una *comunidad de personas*.

«La libertad es la mejor cosa que pueda buscarse en el mundo», dice un viejo himno sueco del siglo xv, compuesto por el obispo Thomas Simonsson durante una campaña de liberación campesina. Ciertamente que el concepto de libertad es importante, demasiado importante para que permitamos que un oportunismo político lo maneje como le parezca. Los himnos patrióticos, como aquella canción castrista cubana que dice «Soy del pueblo, pueblo soy, y adonde me lleva el pueblo, voy» y las proclamas de los llamados «movimientos de liberación», para los que LA libertad (en forma determinada) es un fin, hunden todos sus raíces en una retórica idealizadora y demagógica. El problema es que nunca o muy rara vez alcanzan su fin, ya que los medios aplicados para ello convierten a sus propulsores en dictadores y opresores. Hay que ser escéptico frente a todo aquel que logra hacerse con el poder diciendo que ve a la libertad como una meta y no como un camino y un método.

La retórica de la liberación puede muy bien contribuir a fomentar un sentimiento de solidaridad contra las injusticias sociales ambientes. Pero cuando los sentimientos se han enfriado y todo vuelve a su cauce y su rutina cotidiana, de poco nos sirven ya los eslóganes. Si dejamos la libertad ideal a un lado y tratamos de entender la libertad como una auténtica posibilidad humana, entonces advertimos lo acertado de aquellas palabras del poeta sueco Stagnelius que, a diferencia de los himnos patrióticos, pone el dedo en la llaga de la libertad propiamente dicha:

Dos leyes rigen nuestra vida:
 una es la propensión a exigir,
 otra es la obligación de renunciar.
 Haz de esa obligación una libertad.

Si hemos de hablar con sentido de una supuesta libertad humana, de una libertad realmente posible o existente —sin confundirla con el llamado «socialismo realmente existente» que jamás existió—, entonces podemos constatar que tanto monta hablar de libertad como hablar de necesidad u obligación. Que los humanos gocen de libertad de acción no significa en absoluto que tengan posibilidad —ni todos juntos ni cada uno de por sí— de hacer lo que les venga en gana. En cada situación concreta se ven los seres humanos obligados, dentro de unos límites establecidos, a decidir si han de hacer esto o aquello, obrar de una manera o de otra. La naturaleza se ve regida por leyes de las que el ser humano no puede sin más emanciparse. Pero gracias a nuestra capacidad de comprender el funcionamiento de las leyes naturales, nos cabe la posibilidad de provocar efectos materiales y resultados deseados, aumentando nuestras alter-

nativas de elección. Junto a la visión del mundo de la ciencia positiva, frente a una realidad de procesos, leyes y situaciones previsibles, se alza un mundo humano que sólo tiene posibilidad de elegir dentro de los límites que le concede la realidad dada. Aún más: el ser humano se ve obligado inexorablemente —de ahí su paradoja— a usar de esa libertad, ya que no le queda otro remedio que elegir una alternativa de actuación entre las que van apareciendo en cada momento y en cada circunstancia de su propia existencia, abriendo caminos para el futuro a costa de cerrar otros para siempre. Cada uno y sólo cada uno tiene que decidir si se levanta por la mañana o si sigue durmiendo, si compra el periódico o no lo compra y cuál de ellos compra. Pero si no hay periódicos porque es lunes, de poco sirve que quiera comprarlo y esté dispuesto a elegir uno u otro. Esto que parece tan banal es algo que plácidamente olvidamos cuando hablamos de libertad. Y nuestro fuero interno nos dice lo angustioso que nos resulta el estar obligados a elegir y decidir en ciertas situaciones de nuestra vida. El hecho de que a veces preferiríamos que el azar o alguien diferente de nosotros mismos decidiera en nuestro nombre, demuestra que la libertad no es exactamente «la mejor cosa que pueda darse en el mundo». Una observación consciente nos muestra que la sociedad humana no está integrada precisamente por usuarios de la libertad, sino en gran medida por abstencionistas de ella. Cuanto más difícil y complicada es nuestra situación, tanto mayor es nuestro anhelo de que nos den las cosas hechas y lo que más queremos es librarnos justamente de la libertad. Libertad en el sentido de ser independiente, de verse *libre de* algo, es sin duda algo agradable. Pero el ser *libre para* algo, el ser responsable de elegir una alternativa de entre las que se nos ofrecen, no es tan agradable.

La libertad como condición natural

Si fuéramos libres por naturaleza como dicen los idealistas, nos habría sido posible, para empezar, decidir por cuenta propia cuándo, dónde y de qué ascendientes habíamos de nacer. Tampoco nos veríamos condenados a la enfermedad y a la muerte. No somos dueños de nuestra vida, lo único que poseemos es inteligencia y experiencia que, al permitirnos comprender cómo funciona la realidad, nos permite también distinguir diferentes alternativas de actuación en cada situación concreta. Que no tenemos más remedio que elegir es indudable; que podemos elegir lo que queramos es mentira. Por eso hemos desarrollado la ciencia y la técnica que aumentan el número de alternativas de actuación gracias al conocimiento adquirido de la realidad. Sin embargo, nos las hemos arreglado de tal manera que hemos logrado convertir lo que era condición de una libertad más amplia en un sistema cerrado de alternativas y obligaciones. ¿Qué se ha hecho de la tan cacareada ansia de libertad acerca de la cuál

cantamos himnos y hablamos solemnemente? Es grotesco que el mismo liberalismo que dice luchar abiertamente por la libertad individual, al mismo tiempo pretende convertir nuestra existencia en un juego de azar en el que la única libertad es la del mercado y en el que la casualidad decide sobre las condiciones que dirigen nuestra vida. ¿Hasta dónde se extiende la capacidad de autoengaño de los seres humanos?

Lo más problemático de nuestra relativa libertad de acción no es, sin embargo, la propia situación con sus limitadas alternativas. Lo más problemático es la elección acertada y su resultado. ¿Qué hacemos si elegimos mal? ¿Qué hacemos si, una vez que lo hemos hecho, nos arrepentimos de ello? Lo más trágico de todo es que, mientras por un lado seguimos hablando de libertad como si ésta no conociera límites, por otro dejamos de considerar y de utilizar la libertad que realmente está a nuestro alcance. Ni accedemos a lo que aspiramos ni tampoco realizamos lo que estaba en nuestras manos lograr. Desgraciadamente, y a pesar de Leibniz, no vivimos en el mejor de los mundos posibles. Confiemos en que tampoco sea el peor de los posibles, porque entonces más valdría que llegara el Juicio Final. ¿Qué es lo que nos falta para crear una sociedad mejor? ¿Carecemos de conocimiento o, en otro caso, de qué?

Los engaños del lenguaje

El latín y el griego han dejado ya o están dejando de ser materias básicas en la enseñanza media de varios países europeos. Se preguntan muchos para qué sirven el griego y el latín. Nuestro lenguaje y nuestra tónica, las estructuras inconscientes de nuestro modo de pensar, tienen su fundamento en las dos culturas clásicas, y en especial en la griega. Hablamos de *analizar* y de *teoría* y *práctica* como si esas ideas y las palabras que las designan fueran algo natural y espontáneo. Si comparamos con la cultura china, una pareja conceptual como la de *teoría* y *práctica*, sin la cual nosotros no podríamos hacer ni entender nada, no ha existido nunca en ella. Para los chinos la reflexión siempre fue algo que iba adscrito a la propia actuación y que es inseparable de ella². En teoría del diseño se habla del *reflexive practitioner*, una concepción que se aproxima a ese planteamiento³. La práctica origina una teoría inconsciente que en realidad es mera experiencia sin modelos. Por eso, los chinos ni siquiera tenían que hablar de teoría y práctica. Lo cual les permitió, sin embargo, desarrollar una técnica sin teoría previa, siglos antes que los griegos. Para nosotros toda técnica va precedida de un modelo teórico.

² F. Jullien, *Traité de l'efficacité*, 1996. Trad. española de A. H. Suárez, *Tratado de la eficacia*, Madrid, Ediciones Siruela, 1999.

³ D. A. Schön, *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*, Basic Books, New York, 1983.

Fueron los griegos quienes postularon que hay que pensar primero y actuar después, introduciendo una diferencia entre pensar y obrar, entre estudiar lo que algo es y decidir lo que vamos a hacer y cómo vamos a hacerlo, antes de poner manos a la obra. Esa manera de pensar está en la base de la política y de la planificación. Cabe sin embargo preguntarse de dónde vienen esas especulaciones teóricas y si acaso no proceden de la práctica y de la experiencia. Parece que nos conformamos con que alguien inicialmente haya compilado su propia experiencia, conformándonos nosotros con ser meros lectores. Cuando alguien se halla, como nosotros, sumido en una cultura escrita, con libros y computadoras electrónicas, se imagina que es posible adquirir todo el conocimiento teórico (y el conocimiento teórico es para nosotros el conocimiento por excelencia) directamente a través del lenguaje. Pero el mismo Platón, que es uno de los principales causantes de nuestra admiración por la teoría, era consciente de que los libros sólo contienen letras, no conocimiento⁴. Si no somos capaces de cargar las palabras con algo que ya estaba de algún modo en nosotros antes de comenzar la lectura, los libros no dicen absolutamente nada.

El conocimiento humano es, según Aristóteles, bicéfalo. De un lado tenemos un conocimiento de *aquello que no puede ser de otra manera*, pero de otro lado tenemos también un conocimiento de *aquello que puede ser de otra manera*. Lo que no puede ser de otra manera es aquello que no depende de nosotros, aquello que está sometido a leyes naturales. Lo que puede ser de otra manera es, en cambio, aquello cuya generación o transformación depende de nosotros, de nuestra decisión y actuación, es decir aquello que nosotros mismos podemos producir o en cuya producción podemos influir⁵. Esto ya no obedece simplemente a leyes naturales sino también a intenciones y convenciones humanas. Lo que no puede ser de otra manera está sometido a la causalidad objetiva y puede predecirse. Lo que admite alternativas está dirigido por la libertad humana. En eso reside la diferencia entre teoría y práctica, dos conceptos que fueron acuñados en su forma actual en la fragua conceptual de Aristóteles y que mantienen su valor todavía. La única diferencia entre él y nosotros es que él sabía lo que quería decir, mientras que nosotros sólo sabemos decirlo.

Saber y obrar dio origen a dos formas de conocimiento o, mejor dicho, dos actividades cognoscitivas: la ciencia y el arte. En la ciencia estamos sometidos a la necesidad, en el arte estamos también sometidos, pero a la libertad, según la paradoja de Stagnelius. El conocimiento humano es una combinación de ambos.

La concepción griega de teoría y práctica se hace absurda si no advertimos que teoría y práctica, ciencia y arte, son en realidad insepara-

⁴ Platón, *Fedro* {274-275}.

⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro II (especialmente el cap. 3).

bles una de otra. Aristóteles, siguiendo en eso a su maestro Platón, veía en la actividad teórica el ideal más alto de la vida humana, un ideal de vida que sólo era posible alcanzar por aquel que carecía de problemas materiales y podía dedicarse plenamente a pensar, investigar y comprender. Las tareas manuales y cotidianas era algo que no se valoraba demasiado en aquellos tiempos. Para eso estaban los esclavos y otras gentes menos dotadas.

El planteamiento moderno de la teoría y su desvío posterior

Fue Francis Bacon quien, a finales del siglo XVI, formuló la nueva filosofía del conocimiento que deshacía la dicotomía aristotélica y la concepción de un saber por saber, mostrando que la vida práctica lo abarca todo y exige tanto la comprensión que otorgan la teoría y la ciencia como la habilidad que produce la práctica del hacer, lo que Aristóteles llamaba la *poiesis*. Su lema *Et ipsa scientia potestas est*⁶ suele traducirse como «Saber es poder». *Potentia* y *potestas* es la capacidad que otorga al ser humano posibilidad de actuar, de amplificar su capacidad de elegir, es decir de aumentar su libertad. Podemos actuar mejor y podemos ampliar nuestra libertad solamente si sabemos más de aquello que inexorablemente condiciona nuestra actuación, es decir si comprendemos aquello que constituye las premisas y el contexto de nuestra acción.

La tesis baconiana de que el saber es poder ha sido a veces malentendida, ya que Bacon hablaba de poder como capacidad o virtud, pero algunos leen «poder» en un sentido más de dominio que de capacidad. En la sociedad moderna creemos que nuestro poder aumenta simplemente con saber más, es decir añadiendo ciencia. Como si el saber no fuera una mera condición necesaria pero nunca suficiente para nuestra acción, como si la ciencia pudiera orientar nuestra acción con independencia de un conocimiento práctico al que denominamos prudencia y que también pertenecía al catálogo aristotélico de conocimientos.

Es posible que el filósofo griego pensara de acuerdo a la interpretación que se ha hecho de sus escritos. Es posible que en su concepción hubiera una diferencia demasiado radical, una dicotomía, entre teoría y práctica. Bacon intentó en cualquier caso poner fin a esa confusión y establecer un equilibrio entre teoría y práctica como dos aspectos complementarios del conocimiento humano. Bacon advirtió que la vida humana es fundamentalmente práctica, es acción, y que toda teoría es un instrumento de esa práctica. El conocimiento otorga poder, es decir capacidad de acción, solamente si «conocimiento» no significa simplemente ciencia, es decir conocimiento teórico.

⁶ Aparece en sus *Meditationes sacrae* de 1597.

Durante los últimos treinta o cuarenta años hemos logrado que la ciencia devore a las artes, a la manera que en algunos pueblos primitivos se comían los restos de sus antepasados. La palabra «arte» se utiliza hoy día sólo para nombrar obras de contemplación estética que propiamente se llaman «bellas artes». Mientras la tarea de los ingenieros era considerada como arte y denominada como tal, cuando nuestros genios de la técnica creaban «artefactos» (etimológicamente «productos de arte») y, por ejemplo, la Politécnica de Estocolmo adoptaba el lema de «Ciencia y Arte» («*Vetenskap och Konst*») ⁷ —inscripción todavía existente como una reliquia en la fachada de sus edificios y en el membrete de sus cartas—, seguía vigente la conciencia de que ciencia y arte, saber y hacer, no eran exactamente lo mismo. Se tenía claro que es necesario *saber* más para apreciar dónde están los límites de nuestra libertad de acción, es decir de nuestra *práctica*. Sabiendo más podemos descubrir posibilidades antes ocultas pero también hacernos conscientes de lo que no es posible en absoluto. Sólo cuando actuamos, sin embargo, no sólo con habilidad sino también con prudencia, alcanzamos el conocimiento completo.

La diferencia entre ciencia y arte ha desaparecido hoy día de nuestros planes de estudio. Saber y ciencia se han hecho hoy sinónimos. Nos hemos hecho monoteístas del conocimiento haciendo que todo saber productivo, todo arte, sea considerado ciencia sin más. La experiencia cotidiana y profesional se han sustituido por cursos, aulas, bibliotecas y computadoras de datos. Trabajos sociales, economía de la empresa, arquitectura, ingeniería, la teoría política, todo se ha igualado bajo la misma denominación que la ciencia que se dedicaba a estudiar la naturaleza, el espacio y la cantidad. En esa dirección, hemos creado una rama nueva de la ciencia, la ciencia social, como un estudio objetivo de las acciones humanas; como si la libertad no solamente fuera condicionada y relativa, sino totalmente inexistente. Como si los seres humanos en su conducta estuvieran inexorablemente sometidos a esquemas fijos de actuación y a leyes causales inalterables. Todo ello mediante una serie de explicaciones behavioristas y de metáforas semejantes a la del *homo oeconomicus* o a la de la *mano invisible*. La estadística se considera suficiente para decidir cómo los seres humanos se van a comportar. Todo tiene su explicación causal: un inmigrante tiene una mayor propensión a la criminalidad que un nativo, ha demostrado la ciencia. Y una investigación de la Universidad de Michigan —pues la Verdad en Suecia habla hoy en inglés y procede de los EE.UU.— ha establecido, según la noticia de un periódico (no es broma), que días de sol influyen en la bolsa más positivamente que los lluviosos. Los seres humanos somos como «hojas otoñales que el aire lleva de un lado a otro», para utilizar la imagen de otro

⁷ Mi discurso de presentación como docente en la Institución de Estudios sobre Ordenación del Territorio tuvo como punto de partida dicha inscripción.

poeta sueco. Por eso lo mejor es que les procuremos una vida fácil y despreocupada. Circo, consumo y diversión. Así pensarían los que en Suecia han sido denominados «ingenieros sociales» (como el matrimonio Myrdal y otros constructores de la sociedad consumista del bienestar). Es difícil, no obstante, percibir que su influencia en la sociedad llamada del bienestar haya mejorado nuestra sociabilidad.

Las condiciones de la libertad de elegir

La libertad humana «realmente existente», un concepto de libertad que no se oculta tras de ideas vagas y caprichosas sino que trata de apresar una cualidad claramente concebida, no es por lo tanto otra cosa que un sentimiento de coacción (una necesidad insuperable de actuar) acompañado de una motivación a elegir entre varias alternativas. Entre las especies animales, solamente los seres humanos son conscientes de esa compulsión y solamente ellos son capaces de hacerse responsables de sus acciones y del resultado de ellas. Esta libertad condicionada y nunca absoluta exige, no obstante, conocimiento de las condiciones que rigen la situación y sometimiento a ellas. *Natura nisi parendo non vincitur* (sólo es posible vencer a la naturaleza obedeciéndola) reza una antigua máxima. Saber qué es posible es solamente la premisa o condición de nuestra elección. El paso decisivo consiste en la elección del camino a seguir y en la puesta en práctica de lo que, dentro de los límites de esa posibilidad, hemos decidido hacer. La posibilidad depende de las circunstancias, la elección depende de nosotros mismos.

La situación no sería tan complicada si solamente tuviéramos que atenernos a las condiciones que nos impone la naturaleza, ya que esas condiciones son dadas y pueden ser objeto de estudio y cálculo previo, pasando a formar parte de nuestros hábitos. Mas no somos una mera entidad colectiva que lleva a cabo actividades igualmente colectivas. Eso es uno de los mitos sobre los que a menudo se erigen las ciencias sociales. La acción colectiva *propriamente* no existe, aunque haya una acción institucionalizada a la que aludiré más tarde. Sólo existen acciones personales con las que cada uno contribuye a un todo y a un resultado común, unas veces planeado y otras hecho al azar, dando origen además con ello a nuevas circunstancias que aumentan o limitan nuestras posibilidades futuras, condicionando nuestra actuación posterior.

La relativamente libre elección de cada uno se ve así limitada, no sólo por las condiciones naturales dadas sino también por la actuación de los otros humanos y por aquello que resulta de esa comunidad de actuación. Mi posibilidad de obrar no sólo se ve limitada por la naturaleza sino por los condicionamientos que yo mismo he establecido para mí mediante mis acciones anteriores y los condicionamientos que lo elegido por los otros

me impone. Los límites de la libertad humana no son por lo tanto simplemente de origen natural, sino también de origen cultural. Los hechos condicionan nuestra actuación, pero por «hechos» entendemos no solamente los hechos de la naturaleza. Todo aquello que ya existe o que ya hemos hecho es eso: un «hecho». La única diferencia es quién lo ha hecho, pero está claro que hay que atenerse a ello.

Los límites impuestos por la naturaleza pueden hacerse más elásticos mediante el conocimiento científico y teórico, un conocimiento que también obtenemos con la experiencia. Pero los límites que surgen a causa de la acción de los otros y a causa de los hechos ya consumados y de los productos irrevocables de las actuaciones propias y ajenas, esos límites no pueden ablandarse o suprimirse con mero conocimiento científico, como tratan de hacernos creer los científicos sociales. La ciencia social puede por supuesto especificar y sistematizar qué construcciones sociales, qué instituciones y qué estructuras han sido creadas por los humanos, determinando además en qué manera todo ello influye en el punto de partida de nuestras actuaciones inmediatas o futuras. Todo eso es necesario y útil como un requisito para saber obrar, pero no es en sí un saber o conocimiento del obrar. Ese conocimiento o saber surge mediante una deliberación que evalúa las construcciones sociales y plantea alternativas realistas y aceptables, llegando además a un acuerdo acerca de su realización. Un acuerdo deliberado de esa índole se da solamente mediante un diálogo abierto que no es científico, aunque aproveche los datos de la ciencia.

El punto de partida de la libertad de acción no se halla por lo tanto en ningún individuo aislado. El actor es siempre una persona, no un individuo, un ser humano identificable en relación con su entorno social. La libertad humana es una toma de decisión que todo ser humano tiene que adoptar, tanto frente a las condiciones naturales como frente a la actuación de los demás actores. El hecho de que mi libertad no sea individual sino que dependa de la de los demás significa que no existe la mera libertad individual. Somos libres de obrar en cuanto personas, es decir como miembros de una comunidad social que nos ha dotado de condiciones para actuar por cuenta propia. La comunidad social se crea y se reproduce, por otra parte, no mediante una acción colectiva, sino mediante una acción en común: en un obrar de cada uno que no es un obrar de todos. Una actuación colectiva es obedecer órdenes y se da —tal y como Aristóteles entendía el asunto— en el ejército, no en la sociedad civil bien constituida.

El lenguaje como instrumento de la acción en común

La acción en común es posible porque hablamos unos con otros y podemos ponernos al corriente de cómo piensa actuar el otro. Hablando in-

fluimos unos en la acción de otros orientándola en uno u otro sentido. Mediante el consejo y la deliberación conjunta podemos influir en la acción en común pero no alterar las condiciones dadas por la naturaleza. En éstas sólo podemos influir investigando. Pero también ahí, en la investigación y en la influencia sobre lo natural, necesitamos deliberar unos con otros. Pues no es lo mismo lo investigado que la propia tarea investigadora. Investigar es también una actividad que sólo resulta adecuada, conduciendo a un buen resultado, cuando se lleva a cabo en colaboración y en consenso. La falsedad del concepto abstracto de la libertad según el liberalismo surge cuando creemos en una libertad individual de acción que no siente necesidad de un diálogo inspirador y coordinador de esas acciones individuales. Acciones libres suponen comunidad y una comunidad se constituye mediante el consenso entre personas que hablan unas con otras. Actuar sin consejo ni deliberación alguna sólo puede conducir a situaciones de pánico y a decisiones precipitadas que, careciendo de coordinación, sólo llevan a la confusión y a menudo terminan en resultados contrarios a los que se deseaban. El cuadro de Goya *El coloso o el miedo* podría ilustrar muy bien lo que digo. El mercado funciona de esa manera. En la bolsa de accionistas, por ejemplo, el consenso y la comunicación brillan por su ausencia y todo es movido bien por el pánico y el recelo o por un optimismo exagerado que despojan su escenario de toda posibilidad de libertad razonable y razonada. La libertad del mercado no es la del hombre razonable sino la de «sálvese quién pueda». Su contrario no debe sin embargo buscarse en una economía totalmente dirigida y en un colectivo jerárquicamente estructurado. En un colectivo de esa índole rige la voluntad del que manda. Si por lo menos es una persona razonable (cosa rara pues el despotismo pervierte el carácter), quizá no vaya todo tan mal. Pues si hemos de soportar el despotismo, por lo menos que sea ilustrado.

Me he estado moviendo hasta ahora con tres parejas conceptuales: teoría y práctica, ciencia y arte, hechos y acciones. Nuestra evolución cultural nos ha llevado a ver la práctica teóricamente, a ver el arte como ciencia y a estudiar las acciones como hechos. Es posible hacerlo y no es del todo erróneo el hacerlo. Pero podríamos perfectamente hacer lo contrario: ver la teoría como práctica, la ciencia como un arte y los hechos como algo que se hace. No solamente podríamos hacer eso, sino que debemos hacerlo, ya que lo primario en nuestra vida no es teoretizar sino obrar y practicar. El búho de Minerva vuela, como decía Hegel, en el crepúsculo y sólo una larga experiencia puede conducirnos a la formulación de modelos adecuados de pensamiento. La teoría es hija de la práctica pero se comporta como un antropófago que, después de haber crecido lo suficiente, se come a su madre y ocupa después su lugar. Pero *hacer ciencia* es fundamentalmente un arte. Tenemos que aprender cómo se investiga y cómo se llega a conclusiones científicas correctas. En el pensar y en el investigar se unifican la teoría

y la práctica. Pero *en un principio era* sin embargo *la acción*. Estudiamos hechos relevantes, pero ¿cómo habrían de ser relevantes si no hubieran sido elegidos de entre una pluralidad de hechos? Los hechos que utilizamos para desarrollar nuestro pensamiento teórico tienen que ser elegidos con juicio y ya ahí, en el buen juicio, tenemos la acción, la elección y la libertad. Podríamos por ejemplo haber desarrollado nuestro conocimiento acerca de otras fuentes de energía; sin embargo elegimos el desarrollo de la energía nuclear. «Según como hagamos la cama tendremos luego que dormir», dice una máxima nórdica. Las acciones realizadas conllevan nuevos hechos consumados, pues un «hecho» es participio del verbo hacer y se refiere a una acción pasada y, como tal, irreversible. De lo que es obra de la naturaleza (el hecho natural) no podemos hacernos responsables, pero de lo que nosotros mismos provocamos sí, de esos fatales «factores humanos» imprevistos y accidentales que son tan irreversibles como los hechos naturales y que también son hechos (hechos humanos). Eso es lo que llevó a Vico a formular su tesis del *factum verum*: «lo verdadero es lo hecho». El ser humano sólo puede entender lo que él mismo ha hecho, lo otro (el hecho de la naturaleza) sólo lo comprende su creador.

Una auténtica filosofía de la acción pone al paradigma gnoseológico vigente patas arriba. En lugar de considerar al arte como ciencia tenemos que admitir que la ciencia, en el fondo, es arte. Lo que necesitamos es prudencia y habilidad para manejar nuestro conocimiento teórico, educándolo para que no devore a su madre. Lo oportuno, más bien que esa teoría de la práctica a que nos obligan nuestros planes de estudio y nuestros centros de formación, es el dominio de la práctica de la teoría, de la práctica de *nuestra* teoría. No tomar las teorías como algo dado significa dar un paso en dirección a la libertad posible, esa libertad de la que tan poco uso hacemos a pesar del aprecio que decimos tenerle.

Obrar y hacer no son lo mismo

Llegado a este punto no puedo demorarme más en introducir una distinción que he mantenido en silencio hasta ahora, en espera de que el razonamiento fuera madurando. Si no lo hago, me expongo a que mi examen acerca de lo que significa la libertad de obrar resulte malentendido. He tratado de mostrar cómo la verdaderamente existente libertad humana de acción no es otra cosa que una coacción a elegir constantemente el camino a seguir en cada momento. También he insinuado que esa elección puede, gracias a eso que Hegel llamaba «astucia de la razón», utilizar lo dado para alcanzar nuestros fines. En un principio parecía como si no fuera posible que el ser humano volara por los aires, pero un conocimiento más a fondo de las fuerzas de la naturaleza y de su manera de actuar, nos permitió acceder a esa posibilidad. Podemos así permitir-

nos cada vez más cosas y nuestra moderna tecnología parece no vislumbrar límite alguno. Nuestra capacidad teórica y nuestra ciencia son instrumentos para el desarrollo de nuestra técnica y amplían nuestras posibilidades o alternativas, nuestra libertad de acción. Pero sabemos sin embargo muy bien que una liberación no se produce mediante el mero desarrollo técnico. Aumentar el número de alternativas no es lo mismo que convertirse en un ser humano mejor, más feliz y más libre. El hacer esto o lo otro y el alcanzar fines que nos hemos propuesto no es lo mismo que obrar prudentemente.

Hay por lo tanto una diferencia entre *lo que hacemos y cómo obramos* al hacerlo. Hay una diferencia entre habilidad y prudencia, entre hacer algo bien y hacer algo bueno. Cuando hablamos del crimen perfecto, nos referimos a un crimen que ha sido realizado bien, pero no precisamente para hacer nada bueno y éticamente justificable. Me viene a la memoria aquel epitafio (ficticio, claro) del que me hablaba hace un año Adela Cortina:

Aquí yace un cardenal
que todo lo hizo fatal.
Cuando hizo el mal, lo hizo bien;
cuando hizo el bien, lo hizo mal.

En la *Ética* de Aristóteles, que es el tratado más antiguo de filosofía de la acción que tenemos en Occidente, se enseña que hay diferencia entre obrar y hacer. En español *hacer* es transitivo y va siempre relacionado con un producto (lo hecho), mientras que *obrar* es intransitivo y se queda en la mera calificación de la intencionalidad del agente. Hacemos esto o aquello de una u otra manera, pero obramos o no obramos. Hacer algo bien o mal y obrar bien o mal no se refieren a lo mismo. En el último caso es el carácter de la persona que obra lo que se saca a la luz, no el producto mismo.

Hacer algo de la mejor manera posible se llama *habilidad*; obrar de la manera que exige una situación concreta se llama *prudencia*. No es lo mismo una que otra, aun cuando ambas estén mutuamente implicadas. Pues es mediante la elección, mediante el hacer lo uno o lo otro, como mostramos nuestra prudencia. Si luego, al tratar de llevar a cabo (de hacer) lo que nos hemos propuesto, no sabemos cómo hacerlo para alcanzar un buen resultado, entonces carecemos de habilidad. La incompetencia no es maldad y la habilidad no es garantía de bondad ética. La prudencia no basta para garantizar una operación bien efectuada. Pero ponerse a hacer algo sin habilidad para hacerlo es también imprudencia. La mera habilidad no requiere la prudencia, pero la prudencia requiere acceso a la habilidad. El necio no puede ser prudente.

Hay por consiguiente una bondad instrumental que equivale a alcanzar un fin. Eso es lo que llamamos efectividad. «Lo *bueno* se puede decir de diferentes cosas y de diferentes maneras», decía Aristóteles. Hace-

mos lo que hemos decidido hacer y buscamos los medios necesarios para ello. Si no sabemos hacerlo nosotros mismos, buscamos a alguien que sepa y nos ayude, a un experto. Pero «no es el cocinero, sino el comensal, quien al fin y al cabo decide lo que es una buena comida», dice el mismo Aristóteles. Una cosa es hacer algo bien hecho y otra decidir si lo hecho es bueno y aceptable. Por añadidura: para qué es bueno.

Al establecer la diferencia entre hacer y obrar y entre habilidad y prudencia, queda más claro lo que pueda significar la libertad humana. Libertad es, como ya hemos dicho, propiamente la necesidad ineludible de elegir entre alternativas dadas. Pero no se trata de elegir de cualquier manera o por azar, como en una ruleta. Cuando hablamos de elección nos referimos a la prudencia y al juicio del que elige. Lograr lo que ya se ha elegido es, sin embargo, obra del arte y de la habilidad. El que combine esas dos coordenadas de la acción se debe a que la prudencia sólo se hace visible mediante lo que hacemos o dejamos de hacer. La libertad es, sin embargo, la elección de lo que hacemos, no propiamente el hacerlo.

Una cultura tecnocrática se caracteriza por una confusión entre habilidad y prudencia, entre lo elegido y la elección, entre el hacer y el obrar. Esa confusión origina un estilo de vida que instrumentaliza la acción. Para ese estilo de vida el hacer es lo principal: vivimos, por ejemplo, para trabajar y no al revés. El fenómeno se llama alienación.

La libertad humana está conectada con la prudencia en el obrar y ésta consiste en elegir lo que hay que hacer y vigilar que se lleve a cabo como es debido. El hacer y el obrar envuelven el conocimiento de lo dado (ciencia) y la habilidad de lograr los resultados previstos (arte). Cuanto más sabemos y cuanto mejor hacemos, tanto mejor conseguimos lo que hemos elegido como resultado. Pero la elección propiamente dicha no está dirigida por ninguna ciencia, sino por la experiencia de la vida y por la prudencia en el obrar y el buen juicio. La prudencia carece de todo instrumento directo que no sea la comunicación humana y la reflexión. Sólo podemos mostrar nuestra prudencia exteriorizando con razonamientos lo que creemos que se debe hacer y el porqué. Sólo en diálogo con otros podemos propiamente decidir lo que es bueno para nosotros y lo que es justo en cada situación. Ése es el fundamento de la democracia.

La retórica al servicio de la libertad de acción

La ciencia, la técnica y la competencia artística nos ayudan a hacer una cosa u otra y a hacerla bien. La experiencia, la formación y el arte de usar el lenguaje nos ayudan a deliberar sobre lo que hemos de hacer y a hacerlo. Obrar bien no es meramente, como dijimos, hacer algo bien sino saber elegir bien lo que es bueno y realizarlo bien. La forma de razonar de la ciencia es estudiada por la *lógica*. La forma de razonar en la ética

y la prudencia es objeto de la *retórica*. La retórica es una materia de estudio que hoy experimenta un merecido renacimiento. Durante más de cien años ha sido considerada como un arte de manipular y engañar y como un conocimiento instrumental. Por supuesto que la naturaleza del arte conlleva la posibilidad de hacer trampa y engañar. Un buen arquitecto puede también hacer chapuzas a sabiendas de que las hace. Pero todo arte busca en primer lugar hacer las cosas bien. Aprendemos a hacer algo para hacerlo bien, pero no sabríamos lo que está bien hecho si no supiéramos lo que lo está mal. «El que hace algo mal conscientemente es porque sabe cómo se hace bien», dice Aristóteles. Pero ¿quién impone la elección de lo que se hace y la elección entre lo que se hace bien o mal?

La retórica no es solamente el arte de usar el lenguaje y las palabras como se utiliza una herramienta. La retórica es sobre todo el arte de razonar y hablar de manera que lleguemos a decisiones justas. Sólo el que domina este arte es capaz de percibir los intentos de engaño y de defenderse contra las trampas del lenguaje. Así pues, aunque la retórica fuera un arte de engañar, sería necesario saber de retórica para no ser víctima del engaño. Pero la retórica trasciende a esa mera instrumentalidad para convertirse en la partera de la ética.

La retórica es un arte en doble sentido. Une la habilidad con la prudencia al ayudar a deliberar sobre la *elección* de instrumentos adecuados y sobre su *manejo*. Es en cierto modo cocinero y comensal al mismo tiempo, arte de decir y arte de hablar. Como arte de decir nos ayuda a utilizar el instrumento del lenguaje de un modo adecuado y agradable. Como arte de hablar nos ayuda a elegir lo que vamos a decir para dar expresión a nuestras intenciones y coordinarlas con las de los demás. Un grupo humano sin buena práctica de la retórica del último género mencionado no es una comunidad sino solamente un conglomerado humano o un ejército, un despotismo o una demagogia, pero nunca una democracia.

Libertad, costumbre y acción institucionalizada

La libertad de acción se halla cercada por circunstancias externas pero también por condicionamientos internos. Obrar y elegir el modo de obrar no son cosas que se resuelven solamente en cada situación concreta. Deliberamos y buscamos consejo acerca de acciones concretas en situaciones decisivas o cuando actuamos juntamente con otros. Cada vez que no tenemos claro qué es lo mejor o más conveniente, nos preguntamos a nosotros mismos y consultamos con los otros cómo debemos obrar. Pero por lo general obramos por costumbre e irreflexivamente, pues la mayor parte de nuestros movimientos y acciones pertenecen a la vida cotidiana. Eso no significa falta de libertad, pues sabemos bien que podríamos obrar de otra manera y que podríamos haber puesto en tela de juicio lo que hace-

mos, si así lo hubiéramos querido y nos hubiéramos detenido a reflexionar. Nos sentimos responsables de lo que hacemos espontáneamente y por costumbre. Pero no podríamos vivir normalmente si en cada situación concreta tuviéramos que pararnos a pensar si hemos de hacer esto o aquello. La vida exige una espontaneidad que resultaría entonces imposible.

Imaginémonos que nos estamos levantando de la cama por la mañana. Es algo que hacemos a menudo voluntariamente y con conciencia, especialmente quien, como yo, siente pereza por las mañanas. Me veo en la necesidad de contradecir a mis debilidades con resolución. Pero una vez decidido esto, casi todo lo demás se desarrolla inconscientemente. ¿Debo poner primero el pie izquierdo o el derecho en el suelo? ¿Me rasco la espalda o no me la rasco? ¿Me dirijo al cuarto de baño con rapidez o lentamente? Todo lo que hago es en parte consciente, pero en parte también producto de la rutina y del azar. Seguramente hay que pensar con atención qué ropa voy a usar hoy, pero se coge distraídamente una taza cualquiera del armario de la cocina para tomarse el café. Mucho de lo que hacemos por costumbre ha sido a menudo objeto de reflexión en otro momento, quizá ya lejano, pero luego se ha convertido en lo que llamamos una segunda naturaleza. En la comunidad social se constituyen las leyes a menudo como la codificación de una costumbre (derecho consuetudinario) y otras veces como resultado de deliberación y decisión (derecho positivo). Nuestras instituciones no son por lo general otra cosa que hábitos colectivos (digo colectivos), modos de actuar petrificados que todos obedecen sin ponerlos en tela de juicio. Las instituciones corren siempre el riesgo de convertirse en acciones falsas, acciones colectivas que nadie cuestiona y que se toman como algo tan natural como la necesidad de respirar o de beber.

Nuestras acciones, obedeciendo lo natural y lo necesario como punto de partida de la libre elección y la experiencia, crean hábitos operativos y tradiciones, modos consuetudinarios de actuar. Costumbres comunes, formalizadas y codificadas, dan lugar a instituciones. A los hábitos personales de acción les damos la denominación de ética, a veces de moral. La palabra «ética» fue una creación aristotélica y significa hábito arraigado, carácter o modo de ser personal. No hay ningún conocimiento formulado a priori acerca de cómo se logre algo bien hecho o de cómo se obre bien, aparte del conocimiento acumulado por la experiencia.

Solamente con el advenimiento de la escritura y con la expansión de ella por obra del arte de imprimir, se pudo formular detalladamente y de una manera perenne cómo se hace algo (el arte de producir) apareciendo así los libros de métodos, instrucciones y orientaciones técnicas. La ética no se ocupa de principios fijos en el obrar (eso es más bien la moral) sino de los fundamentos y razonamientos que nos pueden ayudar a elegir alternativas y a formular principios. Pero todo descansa en la experiencia. Está bien poder leer e informarse de las experiencias ajenas que pre-

decesores nuestros u otros han recogido, pensado, sistematizado y descrito con palabras. Pero no se aprende a hacer algo bien, mucho menos a obrar bien, simplemente con leer o escuchar los razonamientos de otros acerca de sus experiencias. Un maestro o un libro sólo pueden enseñarme algo que yo ya, en cierta manera, sabía o presentía, algo a lo que quizá no había prestado suficiente atención o algo para lo que yo mismo no había encontrado conceptos y formulaciones adecuadas pero que, al escucharlo de otro, me resulta familiar o, al menos, no desconocido del todo. La única manera de hacerse un buen flautista, dice Aristóteles, es tocar la flauta a menudo y con interés en hacerlo bien. Y nadie puede hacerse un buen médico estudiando simplemente patología y sabiendo mucho acerca de las enfermedades si no toma contacto con enfermos a los cuales se les da tratamiento y no participa en una práctica clínica en común. La enfermedad propiamente no existe, lo que existe son los enfermos.

Es el arte, no la ciencia lo que hace al buen médico. Y tampoco es el buen trabajador social mediante la lectura de libros acerca de problemas sociales y de su clasificación y descripción. Por supuesto que esos libros suponen una buena ayuda, pero solamente cuando se tiene ocasión frecuente de confrontar personas que se encuentran en situaciones sociales complicadas, se llega a ser trabajador social. El llegar a ser algo no puede identificarse con un título académico en ciencias sociales, en arquitectura o en cualquier otra materia, como nos dicen diariamente en los planes de estudio y en la propaganda de uno u otro centro de formación profesional. Afortunadamente, pocos creen literalmente lo que prometen los planes de estudio.

La libertad como foro interno, el papel de la tópic

La bondad de una persona se constituye simplemente con el entrenamiento que supone el obrar bien. La experiencia, la reflexión y el diálogo son los instrumentos de la formación de nuestro carácter. El que perverte su carácter mediante una vida desordenada y una manera descuidada de obrar, hace con ello más difícil el uso de su libertad y la buena elección. *Video meliora proboque, deteriora sequor*, dice una vieja sentencia. Veo y compruebo aquello que es mejor, pero hago lo que es peor. El mero saber no basta por lo tanto para obrar bien. Pues ni prudencia ni democracia son algo dado de una vez por todas, sino que tienen que ser conquistadas y practicadas constantemente.

Obrar y razonar es por consiguiente algo que exige hábito. Existen en la sociedad maneras tradicionales o modas de pensar, costumbres y morales establecidas que nos incitan a elegir ciertas maneras de actuar y a razonar de cierto modo. Actuamos siempre a partir de una experiencia que en parte es personal, pero en gran parte también es histórica y cultural-

mente determinada. Ese subconsciente colectivo deja de ser inconsciente el día en que tenemos motivo para ponerlo en cuestión. Descubrimos de pronto que la manera inveterada de obrar no conduce a nada que merezca la pena. Mientras las cosas funcionan bien no nos autoexaminamos. Sólo cuando lo que llamaríamos nuestro presupuesto teórico, las ideas y costumbres adquiridas irreflexivamente, no encajan con nuestra práctica, comenzamos a preguntarnos si el problema no está en nuestro modo de pensar.

Hay también períodos en la evolución de cada sociedad en los que sus miembros se hallan tan seguros de sus ideas y actitudes que no piensan más que en lo que tienen que hacer. Así era Suecia en los años 60. El optimismo del llamado modelo sueco, que parecía ser el punto final de la historia, empapaba a toda la vida social. «No somos teóricos, somos pragmáticos», oíamos decir a tiempo y destiempo. Ser teórico sin ni siquiera estar consciente de ello es mala combinación. En la actualidad nos preguntamos en este rincón nórdico, con creciente frecuencia, a dónde nos dirigimos y cómo vamos a hacer. Hay por lo tanto períodos del «qué» y períodos del «cómo» en la historia y en la vida humana, períodos de intensa producción irreflexiva y períodos de reflexión. Por gracia o por desgracia nos ha tocado vivir una etapa de este último tipo.

Suelo yo utilizar la denominación de «tópica», un término perteneciente al vocabulario retórico, para denominar lo que damos por supuesto, el punto de partida de todo lo que pensamos y hacemos, el trasfondo experiencial y cultural que nos lleva a prestar atención a ciertas cosas y no a otras, a elegir ciertos tipos de palabras y argumentos, a hacernos ciertos tipos de preguntas, a ver ciertos tipos de problemas y no otros y a elegir el hacer ciertas cosas, sin siquiera plantearnos por qué no hacer otras. La «tópica» es un término aristotélico que viene de *topos* y significa lugar. Esos lugares o *topoi* son hábitos experienciales pero también preferencias y prejuicios que dirigen nuestro pensamiento sobre todo en el momento de decidir. Incluso el mero pensar o prestar atención a una cosa y no a otra es una forma de elección inconsciente, tópica.

La tópica de los derechos, eje de la vida social moderna

Nuestra idea de libertad planteada por los filósofos de la Ilustración como meta ideal resultó en la lucha por los derechos humanos que tuvo su expresión concreta en la Revolución Francesa y que, a partir de ese hecho histórico, ha dominado el discurso político europeo y americano. Una visión anticuada de la sociedad y un régimen que otorgaba privilegios a una minoría, privilegios a los que la mayoría jamás tenía acceso, fue sustituida por una concepción igualitaria. La lucha por deshacerse del viejo orden creó un nuevo fundamento mental e ideológico, una *dóxa*, que yo llamaría «tópica de los derechos». La idea de que todos los seres

humanos son iguales por naturaleza y de que tienen los mismos derechos, echó los cimientos de un específico modo de pensar y obrar y de un modo de razonar a partir de esa tónica de los derechos. El marxismo es una filosofía social que se fundamenta precisamente en esa tónica, en esa idea colectiva básica que funciona como una especie de axioma o postulado práctico. La tónica de los derechos ha originado los movimientos por el derecho universal de voto en Europa y América y se ha codificado en esa solemne *Declaración de los Derechos Humanos* que dirige las deliberaciones del Consejo de Europa y de la ONU.

Primero se organizó y movilizó la clase obrera para exigir el derecho de los trabajadores. Después, una categoría social detrás de otra se han encaminado en la misma dirección. Tras de los trabajadores vino la exigencia de las mujeres. En el caso de los trabajadores se trataba de defender los derechos de una mayoría frente a una minoría privilegiada. En la lucha feminista, de exigir los mismos derechos para un grupo social que es tan numeroso como el de los hombres. Pero también minorías absolutas han erigido la exigencia de respeto y el derecho a su situación socio-cultural y a su forma personal de vida. Inmigrantes, homosexuales y otras minorías exigen hoy un tratamiento de igualdad y una serie de organizaciones pretende que las diferencias de la condición humana sean atendidas, exigiendo la compensación de sus minusvalías físicas o sociales. El fenómeno denominado como «lo políticamente correcto» se ha hecho patente como expresión de la problematicidad inherente a este tipo de exigencias.

Lo problemático en la tónica de los derechos es que todos se acostumbran a exigir cada vez más y a recibir aquello a lo que dicen tener derecho. No hay límite a la invención de nuevos derechos humanos. Y la retórica política se ve conminada a aceptar o a fingir aceptar las nuevas exigencias como axiomas indiscutibles. De ahí la denominación «políticamente correcto». Pero una sociedad no funciona bien simplemente porque todos reclamen sus derechos. Una sociedad buena y justa funciona solamente si todos sus ciudadanos están dispuestos a aceptar libremente, sin coacción, su responsabilidad por el bien común y están dispuestos a contribuir a él. Una sociedad justa no es una comunidad de individuos mimados sino de personas responsables y cooperadoras. Es bueno que nos lamentemos cuando los derechos humanos se ven pisoteados, pero más grave es, a veces incluso en nombre de la defensa de esos derechos, el impedir a los humanos hacer uso de su responsabilidad y contribuir al bien común. No pocos mecanismos de la democracia representativa van encaminados, sin embargo, a crear una clase política y a distribuir desigualmente la responsabilidad.

La lucha de clases lleva a la enemistad, pero el fundamento de la sociedad es la confianza y la amistad. De ahí el fracaso del marxismo. Pero la solución liberal es tan mala o peor.

Permítaseme tomar como ejemplo el debate actual acerca de la integración de los inmigrantes, un tema que se ha convertido en fiebre en toda Europa. Mientras los ricos colonizábamos a los pobres todo nos iba bien, pero cuando los pobres nos empiezan a colonizar a nosotros ya no nos parece tan bien. En el caso de Suecia, donde vivo, la política de inmigración ha estado dominada por una tópica un tanto engañosa, que pretendía llenar de contenido concreto a un concepto puramente negativo que agrupaba bajo una misma categoría vacía a todos aquellos cuya única característica en común era «no haber nacido en Suecia». Esta condición se definió como un problema a partir de 1970. La política social de la postguerra en este país, que ha movilizado toda una hueste de «trabajadores sociales», se fundamenta en una tópica en la que dichos profesionales son educados. Esa tópica parte de una clasificación habitual e inconsciente de los seres humanos en dos categorías: los que tienen problemas sociales y los que *todavía no* los han tenido. Yo no he entendido jamás por qué el hecho de inmigrar a Suecia tenga que ser causa de problemas, ya que el que se traslada de su país lo hace buscando algo mejor. En muchos casos la emigración debería ser la solución de un problema. Pero claro, el problema no es de los inmigrantes, el problema es de los nacionales. Por eso, el organizar una política para inmigrantes supone dejar de atacar la verdadera enfermedad. Pues no se trata tanto de que los inmigrantes se adapten como de que la sociedad receptora se adapte al fenómeno de la inmigración.

Inmigrante no es solamente un concepto difuso sino una categoría discriminatoria, que además se fundamenta en que sólo los hijos de ciertos padres tienen derecho a vivir dentro de un determinado ámbito geográfico. Cuando conquistamos América nunca preguntamos a los indios si podíamos entrar. Y Rousseau decía que el día en que el ser humano empieza a acotar un terreno y a decir que es suyo, ya se acabó la armonía. El estigmatizado concepto de inmigrante (más estigmatizador que el de extranjero) da lugar a más problemas que los que resuelve. Por si la estigmatización de los no nacidos en el país no fuera suficiente, en Suecia se ha fabricado además toda una generación de «inmigrantes», es decir inmigrantes nacidos en Suecia durante los últimos treinta años. La expresión «sueco con origen inmigrante» es todavía peor y más discriminatoria si cabe que la originaria de «inmigrante». Durante treinta años se hablaba de «inmigrantes de segunda (o tercera) generación». Con la iniciación de un nuevo siglo y la entrada en la Unión Europea parece que está surgiendo algún rayo de claridad en el debate. Hoy día es imposible salir a la calle en una localidad de mediana población sin tropezarse con personas de piel más oscura o que hablan lenguas extrañas o pronuncian el sueco de manera no acostumbrada. La etnia nórdica parece tender a disolverse.

Hoy se habla más bien en términos de «integración». ¿Integración de quién y en qué? Todos estos llamados inmigrantes exigen ahora sus dere-

chos. Uno de esos derechos es la «tolerancia», otro concepto equívoco que a menudo se confunde con *laissez-faire*, aceptación de cualquier tipo de conducta. Del extremo de prohibir y perseguir cualquier tipo de costumbre, desde el uso extraño de vestido hasta un estilo diferente de vida, se pasa a la aceptación de toda clase de prácticas execrables e inhumanas, bajo la excusa de que son propias de una cultura ajena. «¡No vamos a prohibir a esas personas el derecho de educar a sus hijos y de tratarlos como tienen por costumbre!». Así sonaba no hace mucho la opinión políticamente correcta. Después de muchos debates y de no pocas tragedias, empezamos a encontrar el justo medio de no perseguir cualquier cosa pero tampoco permitir cualquier cosa. La tolerancia es un término medio, no un extremo. La joven ministra sueca de integración pidió recientemente perdón por el abuso del hasta ahora usual concepto de tolerancia.

Mientras en Dinamarca hoy día un partido xenófobo ha pasado a integrar el gobierno de coalición, en Suecia se está imponiendo un modelo de discriminación positiva. Una serie de debates y disposiciones legales están defendiendo el derecho de los inmigrantes a tener acceso a cualquier posición social. Mi pregunta es si la discriminación, aunque sea positiva, no es en sí algo pernicioso.

De la tónica de los derechos a la tónica de la responsabilidad

Mientras que otorguemos a todos los grupos el dedicarse simplemente a exigir y defender sus derechos, no llegaremos a ninguna parte. Tampoco lograremos ni integración ni paz social. Una persona que emigra, sea a Suecia o a cualquier otro país europeo occidental, muestra con ello que prefiere ese país, que lo considera, en algún sentido esencial, mejor que el suyo. Cuando yo le digo esto a los que en Suecia aprovechan hoy su pertenencia a la categoría de *inmigrante* para exigir sus derechos y para quejarse de la discriminación ambiente, se enfadan conmigo. Pero ¿por qué no regresan a su país, si tan mal los tratan aquí? Sencillamente porque es más fácil criticar y exigir sus derechos que contribuir a que se respete a todos.

Quizá alguien me tache de cinismo. Yo no digo que haya que estar agradecido y abstenerse de criticar por haber sido aceptado como habitante de este país. Todo lo contrario. Se puede y se debe ser crítico, con la condición de que se esté dispuesto a afrontar su responsabilidad, a aportar su grano de arena a la comunidad (eso que algunos llaman integración) y a contribuir a la mejora y a la evolución de la sociedad en que cada uno vive. Solamente si yo ofrezco lo mejor de mi mismo y estoy dispuesto a aportar mi grano de arena a la construcción social, tengo franquicia para ser crítico, participar en el debate social de un modo incluso duro, pero constructivo. El considerar a los nativos como *los otros*, fenómeno co-

riente entre los inmigrantes en Suecia, y pintarlo todo en matices oscuros y exigiendo constantemente, todo eso conduce tan poco a una auténtica integración como el seguir hablando de *inmigrantes* como un elemento extraño.

Mi razonamiento puede dar la impresión de que estoy diseñando callejones sin salida y de que hagamos lo que hagamos todo es problemático. Pero lo que crea el callejón sin salida es el hecho de que seguimos hablando y actuando a partir de una tópica de los derechos. Si en lugar de eso pudiéramos hacerlo a partir de una tópica de la responsabilidad, entonces *cada uno* (no *todos* como en Fuenteovejuna) se comportaría de tal manera que el otro (los otros) por añadidura vería(n) respetado(s) su(s) derecho(s). Aceptar su responsabilidad (responder) en relación al otro presupone que le concedemos su derecho a participar y estar integrado en la vida normal de la sociedad. Es mejor que todos reconozcamos a nuestros congéneres sus derechos que el que éstos dediquen todo su tiempo a recabarlos.

La sociedad moderna no es ya la sociedad que surgió de la lucha contra el feudalismo. Es hora de sustituir nuestra inveterada tópica de los derechos por una tópica de la responsabilidad. Es hora de que la ONU apruebe una solemne *Declaración de las Responsabilidades Humanas* para el siglo XXI, comienzo del tercer milenio y de una etapa de la historia humana cuyo horizonte se nos ofrece sumamente problemático. La responsabilidad como eje del pensamiento y de la acción se hace aún más acuciante en una sociedad global en la que no tenemos más remedio que empezar a pensar en lo que vamos a hacer con nuestro planeta y qué herencia vamos a dejar a nuestros descendientes, si es que llegamos a tenerlos.

El fenómeno paternalista

Para redondear mi razonamiento en conexión con el tema de la libertad, que es la tópica de este artículo, quisiera sumariamente ocuparme del fenómeno social que mejor da expresión a la vigente tópica de los derechos. Se trata de algo que tiene relevancia en la discusión sobre una política social que se traduce en una actuación colectiva institucionalizada y da lugar a organismos públicos de nombres diversos según el país o la actividad de que se trate. Voy a decir algo del modo de actuación llamado *paternalismo*. Su conexión por un lado con el tema de la *responsabilidad* y por el otro con el de la *libertad*, espero que se advertirá claramente.

Llamo paternalismo a una manera de tratar a los seres humanos que parece (siendo sólo eso: una apariencia) descansar en buenas intenciones y estar orientado hacia el bien general. El paternalismo corresponde en una democracia a lo que en el absolutismo se llamó despotismo ilustrado,

y que constituye una forma de uso del poder que se manifiesta como una superioridad autosatisfecha y condescendiente. Un paternalista se siente movido por una forma de carácter y un sentimiento que los griegos llamaban *agape* y que abarca un amor unidireccional hacia alguien que está en desigualdad con nosotros y que se nos antoja que necesita nuestra ayuda. Lo que diferencia *agape* de *eros* (amor pasional) y *filía* (amistad) es el autosacrificio. El paternalista no exige ni espera reciprocidad. Aparentemente es totalmente altruista. Esta forma de amor recuerda al amor de una madre hacia sus hijos. A semejanza del Nuevo Testamento, el hijo perdido es incluso más querido que los que han salido buenos.

La posición de partida de la acción paternalista es una relación asimétrica entre el que da y el que recibe. La paternidad crea justamente ese tipo de relación: el niño se halla desde el primer momento sometido a la voluntad de sus padres. Eso hace de la denominación «paternalismo» una metáfora apropiada. Pero el paternalismo no requiere para tener lugar ninguna relación de paternidad propiamente dicha. Puede surgir simplemente en cualquier relación en que una parte es en algún sentido más fuerte que la otra o superior a ella, de tal manera que ésta se ve colocada en una situación de dependencia frente a la primera. Lo que caracteriza al paternalismo no es, sin embargo, esa relación, ni tampoco el hecho de que el uno ayude al otro, sino la manera en que esta ayuda se realiza.

Se cuenta que un director espiritual de una organización de jóvenes le pregunta a uno de los muchachos: «¿Has hecho hoy alguna buena obra?», a lo que el interpelado contesta: «Sí, señor. He ayudado a un ciego a cruzar la calle». «Pero, hombre eso es poca cosa», responde el director espiritual. «¿Poca cosa?», responde el joven, «me costó una hora, pues el ciego no quería».

Hay dos maneras de tratar a alguien que necesita nuestra ayuda: facilitarle los medios que le permitan realizar por sí mismo una actividad lo más normal posible, o ayudarle de tal manera que nosotros seamos el instrumento, haciéndole depender siempre de nuestra ayuda. Con otras palabras: puedo ayudar a alguien a ser más libre o puedo hacerlo dependiente de mí. A la primera manera de actuar la denomino yo *acción emancipativa*. A la segunda la llamo *acción manipulativa*. Esta última supone abuso de poder, paternalismo. No hay, por supuesto, un límite absoluto establecido de antemano entre un tipo de actuación y la otra. Hasta qué grado haya que dejar a alguien a su propio albedrío o seguirle ayudando y, en este caso, durante cuánto tiempo, todo depende naturalmente de quién y de qué situación se trate. Eso lo decide la prudencia.

Lo paradójico del paternalismo es que la parte débil parece depender de la parte fuerte cuando en realidad, por lo menos en casos patológicos, es el paternalista quien depende de aquellos a quienes ayuda, para sentirse bien. Algunos psicoanalistas han encontrado casos de personas que tra-

bajan por ejemplo en un hospital, porque necesitan ver a otros sufrir para sentirse ellos bien. A tanto no tiene por qué llegar una conducta en la vida normal para que pueda constatarse la presencia de paternalismo. Los casos extremos y patológicos nos ayudan simplemente a ver esa conducta más claramente. La forma antigua y tradicional más conocida de paternalismo es la del rico que da limosnas a los pobres, sin hacer nada más que eso por la pobreza.

Profesionalismo y autorresponsabilización

La manera de obrar paternalista, institucionalizada en la llamada sociedad del bienestar, va de la mano de otro fenómeno social que yo llamo *tópica profesionalista*. No es una «tópica profesional» que supone el uso de maneras específicas de pensar dentro de cada profesión, sino justamente «profesionalista», una tópica que hace del profesionalismo una manera de actuar que se extiende a todo el ambiente social. Sólo voy a referirme a ella de pasada, porque no es el objeto de discusión aquí planteado, aunque tenga ciertas connotaciones con él.

Hay en ciertas sociedades modernas como la nórdica una serie de funcionarios públicos que no solamente se consideran nombrados para facilitar lo que es bueno a los ciudadanos, sino que además se creen capacitados para decidir qué es lo bueno para éstos, mejor incluso que ellos mismos. Se dedican así a lo que la historiadora feminista Yvonne Hirdman ha descrito (en su crítica a los ingenieros sociales en general y a Gunnar y Alva Myrdal en particular)⁸ como un «enderezar la vida» de la gente. Esos tutores o ingenieros sociales no distinguen entre cocineros y comensales. Tienen razón cuando, usando un dicho muy usual en Suecia, afirman que «cuanto más cocineros, peor sopa», por consiguiente, que es bueno que haya pocos cocineros para que la sopa salga bien. Pero lo que no se les ocurre pensar es que quizá hagan falta, por otro lado, muchos comensales que opinen, para de algún modo poder determinar si la sopa es aceptable. Y digo comensales que opinen, porque de comensales mudos están las asambleas llenas. En sueco se da incluso la manipulación lingüística de que la palabra «voto» (en las elecciones) es la misma palabra que «voz». El voto es el apoyo mudo a la palabra de otro, no la expresión matizada de su propio sentir. Los participantes de un referéndum ante la entrada o no entrada en la Unión Europea, por lo único que votaron es por la palabra «sí» y la palabra «no». Lo que ese *sí* y ese *no* conllevaran es algo que sólo se irá sabiendo cuando ya sea demasiado tarde.

Todo esto me hace recordar aquella estrofa del *Martín Fierro*, de José Hernández:

⁸ Y. Hirdman, *Att lägga livet till rätta*, Carlssons, Stockholm, 1990.

Yo he conocido cantores
 que era un gusto el escuchar,
 mas no saben opinar
 y se divierten cantando.
 Pero yo canto, opinando,
 que es mi modo de cantar.

El ejercicio de la autoridad está por razones comprensibles emparejado con una cierta desconfianza hacia el público. Es comprensible que un médico tenga la costumbre (o el vicio) de considerar a los humanos desde el punto de vista de la enfermedad y un jurista desde el punto de vista de la delincuencia o transgresión. Un funcionario que sea demasiado crédulo puede caer fácilmente en prevaricación, con las lamentables consecuencias que eso conlleva. Pero el hecho de que la posición o la profesión imponga cierta precaución y desconfianza tiende a crear hábitos y caracteres que, a la larga, son problemáticos para el propio usuario de la autoridad pública. Richard Sennett ha llamado a esto «la corrosión del carácter», para caracterizar los efectos negativos que las circunstancias sociales pueden originar en la personalidad ética ⁹. Se necesita un enorme esfuerzo ético y prudencial para no caer en la trampa. Dentro del cuerpo de policía de Suecia se llevó a cabo hace algún tiempo un proyecto de estudio sobre la ética policial. El que un policía, que constantemente se ve obligado a afrontar situaciones de violencia y limitación de libertades individuales, no se vea influido en su carácter por su vida profesional, sería pedir demasiado.

La actitud o modo de obrar paternalista es producto de una combinación de hacer y obrar (según la distinción establecida arriba) que no nos deja ver la distinción entre ambas que yo, apoyándome en la opinión de Aristóteles, he tratado de actualizar. Hacer algo bien hecho y con efectividad exige una habilidad que a menudo se obtiene mediante el ejercicio o la experiencia profesional. Esa habilidad se refiere al manejo de las cosas, de los sistemas operatorios y de los procesos causalmente dirigidos. En una sociedad avanzada y compleja esto supone métodos de trabajo y técnicas establecidas de antemano. Pero la tarea de los expertos tiene su finalidad o sentido último en la utilidad social que se explicita en decisiones públicas tomadas en un ámbito diferente del meramente profesional. No me refiero sin embargo a una utilidad social establecida por decisión política tras un debate de esa índole. Pues la política se ha convertido desgraciadamente también en profesión y está afectada del mismo paternalismo que acecha a toda función pública. Me refiero a un diálogo libre, público y democrático. Diseñar un diálogo de ese tipo es una tarea

⁹ R. Sennett, *The Corrosion of Character: the Personal Consequences of Work in The New Capitalism*, Norton, New York, 1998.

de la que en Suecia se ha encargado a una comisión parlamentaria y a un Ministerio sin cartera para la Democracia creado hace unos años. Con lo cual se corre el peligro (y la experiencia lo está demostrando) de que todo se convierta en una charla, dentro de un coto cerrado, para unos cuantos «expertos de la bondad».

Los estudios y propuestas de la Comisión para la Democracia han sido elaborados por una serie de personas conocidas por su buen juicio, pero elegidas desde arriba. Apenas hemos visto sin embargo que esas personas vivan como predicán.

Otra institución cada vez más habitual, que vive de la creencia de que hay expertos de la bondad, son los llamados «comités éticos». Si un comité ético se limita a incentivar un debate sobre cuestiones éticas entre ciertos círculos profesionales o de funcionarios públicos afectados por el tema al que se dedica ese comité, es posible que desarrollen una labor positiva. Pero cuando un comité ético no puede dejar en paz el tarro de la miel y cae en la tentación casuística, dedicándose a establecer reglas concretas para una u otra situación y a decirle a los profesionales qué es lo que deben o no deben hacer, entonces el comité debe cambiar de nombre y calificarse de jurídico o regulador. Pues se trata de moralismo y ya no tiene nada o muy poco que ver con la ética.

El paternalismo es una actitud y una conducta propia de personas investidas de poder público: asistentes sociales, dirigentes administrativos o de producción, rectores, directores, etc., que practican una sistemática desconfianza hacia los ciudadanos corrientes y viven en la creencia de que éstos son sus subordinados, incapaces de resolver sus problemas por sí mismos si no se les ayuda constantemente y no se les protege incluso contra sí mismos. Son víctimas sobre todo de ese paternalismo aquéllos que, por una u otra circunstancia, están necesitados de alguna forma de ayuda social; quienes, por ello, son aprovechados en apoyo de su ideología política tanto por los que aman el paternalismo, como por los que predicán la todavía peor alternativa de la libertad de mercado. Con su actitud, despoja el paternalista a su cliente o subordinado de toda libertad personal. El que se acostumbra a recibir ayuda de toda índole, no desarrolla nunca competencia propia suficiente para independizarse y ser en gran parte dueño de sí mismo. Podría sacar a colación una serie de ejemplos cotidianos, aparentemente inocuos, de la actuación paternalista, si no fuera porque esto haría muy prolijo mi ya largo análisis. Lo importante (y engañoso) es ignorar que pueden organizarse sistemas sociales desde una perspectiva paternalista sin que esto signifique que se despoje a los individuos de sus derechos, sino al contrario. El paternalismo es sumamente sensible para con los derechos. Solamente un régimen despótico inhibe los derechos humanos. El paternalismo es una variante más sutil y benevolente de un sospechoso uso del poder. De lo que los seres humanos se ven despojados por el paternalismo no es de sus derechos sino de sus responsabilidades.

Esas responsabilidades cuyo uso les haría más competentes y más autónomos.

¿Libertad o responsabilidad y autonomía?

La conclusión de todo lo dicho es que el concepto de libertad, como expresión de una facultad humana, no como eslogan superficial y manipulativo, consiste en último extremo en la responsabilidad y la independencia humanas. La independencia es un concepto importante, íntimamente emparejado con el concepto de libertad que nos ha ocupado aquí. Mas no se trata tampoco de una independencia total y absoluta. Necesitaríamos hacer un análisis especial y minucioso de ese aspecto de la libertad humana para tener un esquema completo. Desde el comienzo traté de mostrar que el absolutismo es inconciliable con la libertad humana. La independencia que la libertad humana exige lo es con respecto a todo aquello que, viniendo de nosotros mismos o de otros —sean motivaciones o argumentos— limita nuestras posibilidades de tomar determinaciones personales éticas. Pues toda subordinación, en ese y sólo en ese sentido, supone una degradación de la comunidad a una mera colectividad.

La denominación adecuada de esa independencia es *autonomía*. El planteamiento parecerá un tanto kantiano. Entrar en él exige un trabajo aparte. Contentémonos ahora en advertir que mis razonamientos acerca de un concepto realista de libertad, desprovisto de utopismos y manipulación, desembocan en la necesidad de una nueva discusión acerca de dos nuevos conceptos importantes: *responsabilidad* y *autonomía*.