

LA LIBERTAD

ALVARO D'ORS ✓
Profesor de Derecho Romano
Universidad de Navarra (España)

1. La palabra "Libertad" opera en la Historia como una fuerza del espíritu, una fuerza incomparable e irresistible. En nombre de la Libertad pueden haberse cometido crímenes, sí, pero también se han cumplido muchos actos de heroísmo ejemplar, sacrificios que dignifican al hombre y confirman la impronta divina de su creación. Por su misma universalidad, por sus múltiples aspectos, por su misma fecunda agresividad dialéctica, este importante concepto puede resultar equívoco e intencionadamente confuso; es por ello un grave imperativo de responsabilidad intelectual el precisar sus verdaderos contornos, distinguir claramente los posibles sentidos y señalar su auténtica función para la sociedad moderna en que vivimos.

2. Ante todo, la libertad tiene un sentido negativo. Quiere decir la ausencia de un impedimento, de algo que nos ata. Estar libre es estar suelto de una atadura; lo que podría decirse, no sólo de las personas, sino también de los animales o incluso de las cosas.

Este sentido negativo es el sentido originario de la palabra latina *libertas*. Libre es, en la genuina mentalidad romana que acuñó el vocablo, el que no está sometido a un dueño (*dominus*). Son libres por excelencia (*liberi*) los hijos, que están sometidos a un padre, y no a un dueño, como están, en cambio, los esclavos (*servi*). También son libres los animales que no son animales domésticos, domados o enjaulados, pues también ellos carecen de dueño. Asimismo son libres, en el mundo romano, las ciudades que no viven sometidas al dominio de un rey, las ciudades que carecen de señor. Por ello mismo, el gobernante que niega su propio señorío o realeza sobre el Pueblo Romano, y se presenta como un padre, no impide que sus súbditos se llamen y sientan libres, aunque, de hecho, su paternal gobierno se aproxime bastante al de un rey. Tal es el caso de Octavio Augusto y sucesores, que abominaron del título dominical, odioso para la tradición romana,

y ostentaban el de "padre de la patria"; aunque la forma republicana había sido realmente abolida, podía hablarse todavía de *libertas*. Esta desapareció, en cambio, cuando los emperadores empezaron a llamarse señores (*domini*) de sus súbditos, aludiendo expresamente a su poder de dominación.

Precisamente por su sentido negativo, la libertad es indivisible. No se puede ser en parte hijo y en parte esclavo; no se puede tener dueño a la vez que padre. La libertad atañe al núcleo esencial de la personalidad humana; sirve para discernir personas sin posible mezcla o repartición.

De esa esencial indivisibilidad de la *libertas* deriva su ilimitabilidad. Porque todo límite es una reducción parcial, y no es posible mermar parcialmente una condición que de suyo es necesariamente total e indivisible. De ahí la fuerza expansiva de la libertad en este su primer sentido original. Todo lo que aparece como límite de la libertad resulta un atentado a la libertad misma por entero, y una pretensión, por parte de quien lo impone, de reducir a servidumbre a quien se tenía por libre.

En este sentido, decimos, ser libres es no tener dueño. Pero ¿qué quiere decir "tener dueño"?

Dueño es propiamente el que impone su voluntad como tal voluntad personal, haciendo abstracción de la razón en que aquélla puede fundarse: el que manda porque sí. Podría decirse con aquel dicho con el que se caracterizó en el mundo romano la voluntad de dueño, que no se justifica por la razón: "así lo quiero, así lo ordeno: valga la voluntad por razón". De esta suerte, podemos decir que la libertad es la ausencia de sometimiento a un poder de sinrazón, y en esto estribaría la diferencia entre poder y dominación: el poder que no se justifica por la razón ante quien requiere razonablemente su justificación, se hace dominación y suprime la libertad.

3. Pero este radical sentido negativo de la libertad, aunque ayuda mucho para una comprensión total del concepto en todos sus posibles alcances, no los agota.

Podemos entender la libertad, en primer lugar, como ausencia de la propia sinrazón que impide adecuar razonablemente la propia conducta personal,

con lo que abordamos ya una de las dimensiones posibles de la libertad, y con un alcance que hemos de volver a encontrar al tratar de otros aspectos sociales más aparentes. Por ello conviene entenderlo en su profundidad.

La conducta es propiamente la adhesión de nuestra voluntad a nuestros propios actos, y de ahí que constituya la materia de la moral. Nuestros actos son buenos o malos, más que por sí mismos, por la conducta personal que manifiestan. El que mata por accidente, sin culpa, no muestra una conducta criminal, aunque el resultado de su acto sea el mismo que el de un acto criminal.

Ahora bien: si es posible que juzguemos las conductas y que, gracias a esta posibilidad, exista la Moral, ello se debe a que el hombre, como ser racional tiene libertad de conducta, es decir, puede adecuar su voluntad a la razón propia de su naturaleza humana. Sin esa ausencia de necesaria sinrazón, la moral habría desaparecido; sólo podríamos contar los efectos de los actos, más como hechos mecánicos que como verdaderos actos humanos, y no cabría juicio moral ninguno. Pero esto repugna de tal manera a nuestra razón y sentimientos más naturales, que no vale insistir más sobre este punto del libre albedrío.

4. Sería erróneo sin embargo, pensar que esta libertad personal de todo hombre consiste en poder elegir en todo momento la forma de su propia actuación. Un error de ese tipo fácilmente puede empujar a una insensata negación de nuestro albedrío. Porque es evidente que el hombre, todo hombre, hasta el más poderoso, ve siempre limitadas sus posibilidades de actuación por fuerzas más o menos irresistibles. No puede hacer lo que quiere, ni aunque su voluntad sea razonable. Su elección se ve de tal modo estrechada por fuerza exteriores o impotencias propias, que hasta puede frecuentemente decirse que la elección no existe. El libre albedrío personal, no obstante, subsiste; precisamente porque no consiste en una elección, sino en una opción. La elección tan sólo se da cuando se ofrecen dos o más actuaciones posibles, es decir, cuando existe un mínimo de indeterminación; la opción, en cambio puede darse sin aquella elección, en una conducta sin actuación alternativa. Optar es querer, es adecuar nuestra voluntad a un acto, aunque este acto sea necesario, pues también ante lo necesario e inevitable podemos querer o no querer. Así, aun

en aquellos casos extremos en los que una actuación nos viene exteriormente impuesta en forma humanamente irresistible, subsiste siempre aquel último reducto de la libertad, aquella última posibilidad de negar nuestra interior adhesión a aquello mismo que materialmente hacemos irresistiblemente presionados.

Este último reducto de la libertad no hay poder tiránico que pueda expugnarlo. En efecto, aquellos tiranos que se han esforzado por eliminar esa última libertad de opción, de la que nuestra existencia moral depende, no han tenido más remedio, para alcanzar ese resultado, que procurar por expedientes técnicos una alienación mental, lo que equivale a matar al hombre, pues la racionalidad del hombre le es tan esencial que, una vez suprimida, deja éste propiamente de ser hombre. Pero incluso contra ese asalto inhumano a la razón, puede el paciente oponer su voluntad, optar por la resistencia, aunque su conato resulte bruscamente vencido por la técnica de la alienación. En estos casos, el juicio moral se referirá siempre a ese momento de conato, a esa inicial resistencia, hasta donde la racionalidad subsista, y no habrá culpa por lo que pueda suceder, en estado de alienación, pues la conducta acaba antes que el acto, allí donde la opción, es decir, la libertad cesa. Cuando la propia alienación es consentida, incluso inicialmente buscada, por el mismo que la padece -por ejemplo, cuando se opta por beber hasta embriagarse-, entonces la opción defectuosa acarrea tras de sí todo lo que se pueda producir en el estado de alienación pues la última opción fue culpable.

5. Distinta de esa libertad personal o libre albedrío es la libertad social, que corresponde al miembro de una comunidad como tal. Puede llamarse libertad cívica o del ciudadano, aunque generalmente no sea exclusiva del ciudadano y se extienda a los forasteros.

La libertad se presenta aquí en una nueva dimensión. No se trata ya de la opción interior, en conciencia, sino de una efectiva indeterminación de los comportamientos razonables dentro del grupo social; en otras palabras, de la ausencia de un poder de sinrazón que domine la actividad de las personas que componen la comunidad. En este nuevo sentido puede hablarse de comunidades libres o no, aunque, en último término, sean las personas individuales las que sufran las consecuencias de la alternativa.

Al entrar en este nuevo terreno de la libertad, nuevos problemas se presentan a nuestra consideración, y el concepto mismo alcanza nuevos aspectos. En efecto, aquella indeterminación de comportamientos razonables implica una posibilidad de elección, y no ya simplemente de opción de conducta recta; al menos una ausencia de impedimento social para una elección. Los tiranos, que, como hemos dicho, no pueden suprimir el libre albedrío, pueden sí impedir la libertad social al imponer por el temor determinados comportamientos a sus súbditos.

Ahora, el problema fundamental que aquí se presenta está en esa condición de racionalidad del comportamiento o de racionalidad en el posible impedimento de la indeterminación. Este es un punto de la más grave trascendencia, pues de gobierno de la comunidad se trata. Procuraremos exponerlo con la mayor claridad posible.

6. Una absoluta indeterminación de los comportamientos sociales es a todas luces imposible. La convivencia misma exige unos límites racionales, a fin de que la actividad de uno no entorpezca injustamente la del prójimo. Pero estos límites no suprimen la libertad, y no porque la libertad deje aquí de ser indivisible e ilimitable, sino porque tales límites se presentan como exigencias de la razón y no como dictados de la voluntad. La norma objetiva por la que tales exigencias de la razón son socialmente formuladas suele llamarse ley.

Toda la ley viene, en uno u otro modo, a disminuir la indeterminación social, pero no suprime la libertad, ni la cercena, pues la libertad sigue siendo ilimitable. La ley es un dictado social de la razón, y quien a ella se somete, a la razón se somete, y sigue siendo libre. Es más, se puede decir incluso que la libertad social consiste cabalmente en el sometimiento a la ley, y no a una voluntad personal.

El problema empieza a agravarse cuando observamos que la ley civil no es siempre, ni nunca estrictamente, un postulado de razón, sino que contiene un cierto ingrediente de pura voluntad del que la impone. Un sencillo ejemplo puede ilustrar esa ingerencia volitiva. Cuando en una calle se impone la ley de circular por la derecha y no por la izquierda o por donde se quiera, esta ley se nos presenta como una exigencia razonable, que no nos priva de nuestra libertad, aunque sí nos

priva de la elección. Sin embargo, tal ley contiene ciertos elementos volitivos. Por una parte, la decisión de suprimir la elección aparece en un determinado momento que ha fijado la voluntad del legislador, y, de hecho, la oportunidad es muchas veces discutida; muchos pueden pensar, y quizá sensatamente, que no era tanto el tráfico de la calle como para imponer la dirección única; es más, la misma tolerada inobservancia de la ley puede demostrar que no fue la razón sino el capricho quien impuso aquella ley. Por otra parte, el haber impuesto la derecha y no la izquierda también depende de la voluntad, aunque razones de índole técnica, por ejemplo, para los vehículos, puede haber influido en aquella decisión.

En el caso propuesto, el ingrediente puramente volitivo no supone una grave amenaza para la libertad, pero, como es comprensible, la acumulación de leyes de este tipo, y aún otras menos razonables, todas ellas enderezadas o coartar nuestra elección por razón de convivencia o de ajuste técnico, no pueden menos de plantear un grave problema para el tema de la libertad social. Es una característica del mundo moderno, de masa tecnificada, la de que aquella libre elección de comportamiento social se ve cada día más coartada, hasta el punto que cabe preguntar si realmente no se llega a suprimir la libertad social.

7. El problema puede plantearse en estos términos: ¿Cómo conseguir que no sintamos perdida la libertad social cuando el cúmulo de leyes viene a estrechar de tal modo nuestra elección que toda nuestra vida viene como encauzada por direcciones únicas?.

A esta cuestión la democracia moderna ha dado una aparente solución de la que depende su éxito. Esta solución consiste en fingir que la libertad social tiene por objeto, no una elección de comportamientos razonables, sino una participación en la imposición de la ley; como si toda ley, independientemente de su razón, por el simple hecho de ser querida por todos los que la han de padecer, resultara ya razonable y por ello compatible con la libertad. Con este recurso, el ciudadano puede contentarse diciendo así: "No puedo hacer lo que quiero, pero quiero al menos la ley que me lo impide". De esta suerte, la elección esencial para la libertad social queda trasladada, del concreto comportamiento individual del socio, a la decisión que suprime aquella elección concreta. Hay ahí como

una previa opción de la pérdida de libertad; algo así como cuando el que hace voto religioso renuncia libérrimamente a su futura libertad. Es indudable que el acto mismo puede ser libre, pero también que la libertad social se pierde.

Hay más. Que aquella solución democrática reposa en una ficción resulta patente cuando consideramos que, aun en las democracias más auténticas, no todos realmente quieren la ley que suprime la libertad, sino sólo una mayoría formal y muchas veces irreal. En todo caso, la ley vale, no porque sea realmente razonable, sino porque la mayoría lo considera así. El mismo que asiente a la mayoría debe sentir la decisión como impuesta, pues el resultado hubiera sido exactamente el mismo, tratándose como se trata de grandes números, si él hubiera disentido.

Así, pues, la solución democrática renuncia a la exigencia de racionalidad de la ley, puesto que la ley se impone por lo voluntad, lo mismo que podría hacer un tirano. La diferencia en el número de los que quieren no altera el fundamento esencialmente volitivo de la ley. Por eso la democracia prescinde de la verdadera libertad social, y la substituye por una forma de participación en las decisiones de gobierno; más que en las decisiones mismas, en la elección de los gobernantes, es decir, en las "elecciones" del sufragio. La libertad social se hace consistir así, no en la elección de comportamiento, sino en las "elecciones".

8. Al decir "elecciones", quizá puede parecer que simplificamos en exceso la forma de participación en el poder que la democracia viene a implantar. Conviene por ello que nos detengamos un momento en considerar esas formas.

Aunque se llamen "libertades", estas formas de convivencia social son, en realidad, derechos, libertades positivas muy distintas de aquella libertad negativa e ilimitable. Derechos limitables, como todo derecho, y cuya limitación no afecta a la otra libertad esencial, la libertad negativa, que consiste simplemente en la ausencia de dominación. Sólo que, en la dialéctica política, ambos conceptos suelen confundirse, de suerte que los defensores de las libertades positivas, acuden fácilmente al sentimiento de odio a la esclavitud cuando alguna de aquellas libertades positivas que pretenden les viene negada.

Entre estos derechos cívicos o libertades positivas se puede hablar, en primer lugar, del derecho de libre circulación, con todos sus múltiples accesorios, de libre fijación de domicilio, comercio libre, secreto de la correspondencia, garantías contra la detención policíaca, etc., etc. Pero, en realidad, este tipo de libertades suelen ser hoy comunes, y sus frecuentes limitaciones dependen, más que de criterios políticos acerca de la libertad, de exigencias técnicas, de economía y orden público, también comunes. Es más, tales libertades, aún sin ser constitucionalmente proclamadas, pueden existir con mayor amplitud en sociedades no democráticas pero menos tecnificadas, que en pueblos declaradamente democráticos pero más intensamente tecnificados. Así, para seguir en el ejemplo anteriormente propuesto, es más frecuente la libre elección para circular por la izquierda o la derecha en el territorio sometido a un despótico reyezuelo exótico que en las grandes urbes democráticas. Por ello, cuando se habla y discute sobre libertades cívicas, no se trata en rigor de estas libertades de circulación más bien comunes, sino de otros derechos políticos más especiales y positivos.

No debemos olvidar, antes de hablar de esos derechos especiales, la llamada libertad de confesión. Supone ésta la ausencia de coacción socialmente organizada para profesar una determinada religión, y, en este sentido, sigue siendo una libertad negativa, que suele ser respetada incluso en las sociedades confesionales; pero tal libertad de confesión se entiende también, y aún con mayor ahínco, en un sentido positivo, de derecho concreto a organizar y propagar cualquier religión. En este segundo sentido, quizá el de mayor interés, la libertad de confesión puede identificarse con los otros dos derechos cívicos de los que tratamos a continuación, los cuales constituyen las piezas fundamentales de la libertad social tal como se entiende en la dialéctica política de hoy: las libertades de asociación y de prensa.

9. El derecho de asociación consiste en el reconocimiento positivo de entidades que, de un modo u otro, han de tener repercusiones en el gobierno de la comunidad, es decir, una trascendencia pública.

Para entender bien esto conviene no perder de vista que tales asociaciones no se limitan a crear unos vínculos puramente contractuales entre los socios que las integran, sino que constituyen entes con una

personalidad de derecho superior a la de aquéllos. Viene a ser, en realidad, nuevos grupos sociales, entes públicos en sentido amplio.

Esta consideración es ya suficiente para comprender la gravedad posible de los efectos que en la vida social puede tener este derecho o libertad positiva de asociación. No se trata, repetimos, de una simple ausencia de impedimento para que los hombres se reúnan, sino de la incorporación al orden social existente de nuevos grupos de eficacia pública.

Dentro de las asociaciones pueden distinguirse dos tipos principales, pero que aparecen a veces fundidos: asociaciones religiosas y asociaciones políticas.

La libertad positiva de asociación religiosa presupone una sociedad no-confesional, en la que no se reconoce oficialmente una religión verdadera, por lo que se puede dejar a las discusiones y la propaganda relativas a la religión circular libremente y ordenarse en entes de difusión pública. Son sociedades sin dogma religioso, para las que la religión pertenece al mundo de la opinión. Cuando la Iglesia recaba para sí ese derecho, en sociedades no confesionales, obra con toda consecuencia, pero tampoco incurre en contradicción consigo misma cuando niega ese derecho a las otras religiones, una vez que la sociedad alcanza la verdad de la fe y se declara confesional. Este es un punto que puede presentar problemas en la práctica, diplomáticos y delicados, pero que no ofrece la menor dificultad teórica. Para el que está seguro de la verdad, resulta incomprensible que se tolere la difusión del error, aunque por caridad tolere el error personal que no opera con fuerza expansiva. Sólo consideraciones de orden diplomático, cuando por ejemplo, se teme razonablemente la represalia, pueden aconsejar aquella tolerancia con la práctica pública del error religioso. Esto es cuestión, no de caridad, sino de prudencia. En realidad, la tolerancia con el error, si no se debe a estas consideraciones de la prudencia y es espontánea, se debe ciertamente a debilidad de las conciencias, que no se sentirían tan tolerantes si se tratase de organizar la difusión de errores científicos. Cuando, a veces, se niega la analogía, ello se debe sin duda a puro escepticismo, compatible incluso con una particular declaración de fe. Es natural que quien está dispuesto a morir por la verdad religiosa que profesa esté decidido a la actividad mucho menos violenta de impedir las actividades públicas de los enemigos de su fe.

Por otro lado tenemos asociaciones políticas. Puede hablarse, para simplificar, de partidos políticos. Son grupos públicos, de ideología e interés común, que se enderezan a la conquista del poder social, o, al menos, a influir poderosamente en las decisiones públicas. En nuestro pensamiento tradicional el partido político es una agrupación accidental, que surge de la contraposición de pareceres ante una decisión concreta, en un determinado momento, pasado el cual, el partido se disuelve. En este sentido, el partido, es natural. Pero cuando hoy se habla de partido político, se entiende una organización estable, dotada de personalidad, que agrupa masas vinculadas a una disciplina interna, y se endereza a una lucha política continuada, sin mucho miramiento por las reservas de conciencia que en cada momento pueden tener sus asociados. Son propiamente grupos de estrategia política o grupos de presión. En este sentido, el partido no es una pieza natural de la convivencia política. Porque aunque los partidos parecen surgir en defensa de la libertad social, y, de hecho, la existencia de una oposición bien encajada puede contribuir a ello, en definitiva estos grupos no pretenden más que el asalto al poder. Es más, al reforzar su propia disciplina para asegurar el éxito en su estrategia, tienden a crear, dentro del mismo partido, nuevas trabas para la libertad de sus asociados. Es claro que, en principio, todo asociado a un partido político puede desligarse de él, pero ya se sabe que los intereses y temores vienen a crear un complejo psicológico y económico tal, que la vinculación al partido se hace difícil de romper. De esta suerte, la existencia de partidos políticos, no sólo altera la libertad de los demás, pues son grupos de presión y de conquista, sino que suprime en cierto modo la libertad política de sus mismos asociados: vienen a suprimir más libertad de la que en realidad garantizan.

Por último, tiene gran importancia en la dialéctica política que gira en torno a las libertades cívicas el llamado derecho de prensa. Se pretende con él la facultad de utilizar la imprenta para difundir declaraciones de contenido diverso. No se trata propiamente de poder decir lo que uno piensa, sino de valerse de la prensa para su publicación, lo que es bastante distinto. En efecto, la publicación a que ese derecho se refiere es, como la asociación, una forma de intervenir en terreno público, lo que pertenece, no a los particulares, sino a la sociedad como tal. También a este propósito tiene aplicación cuanto antes dijimos acerca de la difusión del error por medio de la libre

asociación. Y lo que se dice de la prensa puede decirse también de los otros medios de difusión social.

Como puede fácilmente entenderse, estas dos libertades positivas, de asociación y de prensa, tienden las dos al mismo fin: a configurar la opinión pública e influir por ese medio en los actos de gobierno. En este sentido, tienden al mismo fin de las elecciones y, en cierto modo, las preparan, al disponer la opinión pública en una determinada dirección que conduce al control del poder.

De esta suerte, podemos decir, en efecto, que en el mundo democrático moderno la libertad social se hace consistir fundamentalmente en el derecho a influir en la opinión pública que ha de decidir los actos de gobierno.

10. Opinión se contrapone a verdad; la opinión es relativa y discutible, la verdad es absoluta e indiscutible. La verdad puede ser científica o dogmática. El mundo de la política pertenece en principio, al campo de la opinión y no de la verdad. Cuando hablamos de opinión pública, deben entenderse excluidas las verdades científicas y dogmáticas. Si fuéramos escépticos en materias científicas, tenderíamos a disminuir el ámbito de las verdades científicas en ventaja de la opinión; lo mismo tienden a hacer los escépticos en materia dogmática. Tal escepticismo puede conducir, por ejemplo, a someter a discusión los teoremas matemáticos o la existencia de Dios, por un lado, o la Santísima Trinidad y la infalibilidad pontificia, por otro. En la Historia, expansiones de este tipo, de la opinión a costa de la verdad, no han dejado de darse; pero quizá sea hoy más frecuente el abuso contrario, de expansión indebida de aparentes verdades a costa de la opinión. En efecto, vemos a veces que simples opiniones políticas quieren constituirse en dogmas indiscutibles, aunque quizá sea más grave otra expansión: de exigencias técnicas que nos imponen como imperativos de la verdad científica. Es ésta una consecuencia de la tecnificación del mundo moderno, y no siempre resulta fácil determinar donde empieza el abuso.

A medida que aumenta la tecnificación de la sociedad moderna, se nos van imponiendo nuevas exigencias ineludibles, que se presentan como científicas y suprimen nuestra posibilidad de opinar. Así ocurre muy especialmente en el terreno de la Economía. Si

para algo había que contar antaño con la opinión de los súbditos, era para obligarles a pagar los impuestos, de los que toda la administración económica dependía. Hoy, en cambio, la Economía se nos presenta con exigencias ineludibles, de suerte que, aunque se conceda un sistema de elección para determinar el grupo de gobierno económico, la política económica viene a ser siempre la misma, en la medida en que viene determinada por aquellas exigencias de la Economía científica. Para el contribuyente, como tal contribuyente nada más, las diferencias entre el gobierno de un grupo y el de otro grupo distinto son prácticamente insignificantes. No hay lugar, ni vale la pena, para el esfuerzo de opinar en ese terreno.

Si bien consideramos la función de la opinión publica en la sociedad tecnificada de nuestros días, podemos observar que el campo de materias para el juego de opiniones es cada día más exiguo. Con ello la participación en la configuración de la opinión pública, a la que, como decimos, se quiere reducir la libertad social, no consiste en una influencia sobre las decisiones de gobierno aisladamente consideradas, sino tan sólo en la designación de los grupos humanos que han de asumir la función de gobernar. Resultaría excesivo para la inteligencia media el tener que estudiar y decidir razonablemente sobre cada cuestión, pero la verdad es que tampoco se da oportunidad para ello. Queda así reducida la libertad social a optar o no por la decisión de la masa mayoritaria que eleva al poder a un determinado grupo de administración gubernamental. Eso es todo lo que queda de libertad social en las modernas democracias tecnificadas. Y no queremos indagar hasta qué punto esa adhesión a la decisión electoral de la mayoría es realmente libre o forzada. Sea como sea, la libertad social queda reducida a esto: la libertad de sufragio, no de los individuos, sino de la masa mayoritaria.

11. Por lo que hemos dicho se puede comprender con qué naturalidad conduce la democracia moderna al socialismo totalitario, impulsada por las mismas exigencias del proceso de tecnificación. El socialismo viene a dar forma congruente y clara a lo que ya se encerraba confusamente en el seno de las democracias liberales. En este sentido se puede decir verídicamente que el socialismo procede del liberalismo.

El socialismo prescinde abiertamente de la libertad social individual. "¿Para qué la liber-

tad?"*. Lo que importa es la decisión libre de la masa electora, y a partir de ahí empieza el orden tecnificado. En este orden existen múltiples situaciones, en las que los individuos quedan colocados; consecuentemente, no se debe hablar ya de personalidad, sino simplemente de funciones. La Moral queda entonces reducida a la ajustada adaptación a la función propia de cada situación social. En rigor, desaparece la Moral, al eliminarse aquel punto esencial de la libertad de optar la propia conducta. La mentalidad socialista no tolera una resistencia interna a la actuación material que viene exigida de cada uno. Obra bien quien se ajusta a las exigencias técnicas. Eso es todo. La técnica desencadenada por la elección masiva suplanta a la razón, y su señorío sobre los hombres se llega a sufrir sin añoranza de la libertad. En el fondo, una tiranía de la masa que revierte en su propia servidumbre.

Al mismo resultado de liquidar la libertad y la Moral coadyuva la llamada "moral de situación", congruente con el socialismo. El comportamiento valorado por esa singular moral de fondo existencialista no es propiamente el decidido por la conciencia individual, sino el reflejo instintivo de la situación en que se halla el sujeto operante; hasta el punto de que la opción por comportamientos reprobables puede justificarse por la absorción en una conciencia masiva y derivar hacia una responsabilidad puramente colectiva y no individual; que justifica a su vez los actos delictivos de los individuos que obran en representación de aquella conciencia masiva.

Tanto el socialismo democrático y totalitario como la moral de la situación conducen a la abolición de la libertad personal y social. Uno y otra son incompatibles con el Cristianismo.

12. La doctrina social de la Iglesia ofrece una solución para este conflicto del mundo moderno; con ella se puede salvar aquella libertad social sin

* No se me oculta que Lenin no dijo exactamente "Libertad ¿para qué?" sino "Libertad ¿para qué clase?, ¿con qué fin?". Pero aquella formulación simplificada expresa bien el pensamiento socialista.

la cual el libre albedrío puede quizás subsistir pero se desenvuelve sin elección, en un ambiente intolerable de permanente coacción, en el que acaba por peligrar la existencia moral misma. Esta doctrina parte precisamente de una rectificación del error inicial del liberalismo, del cual el socialismo moderno resulta, como hemos dicho, la inevitable secuencia.

El liberalismo, enarbolando la bandera de la libertad individual contra las ataduras tradicionales de la sociedad, fue disolviendo todos aquellos grupos sociales naturales que, de un modo u otro, agrupan orgánicamente a las personas, y dejó así, frente a frente, tan sólo al individuo y al Estado; pero al individuo desarmado contra el poder creciente y absorbente del Estado, ya que aquellos grupos naturales disueltos por el liberalismo como presuntas trabas de la libertad eran precisamente los que, limitando la omnipotencia de un único poder político, podían defender al individuo contra la prepotencia estatal, y garantizar la libertad social. Desaparecidas, en cambio, aquellas trabas, trabas más para el absolutismo estatal que para la libertad individual, el Estado derivó hacia el totalitarismo, y sujetó con la garra de su planificación técnica la masa servil de hombres que habían canjeado la libertad concreta, garantizada por un sistema de grupos naturales, por la libertad teórica del liberalismo. Esto es algo en lo que nunca se insistirá con exceso: que el liberalismo ha producido el totalitarismo estatal de la manera más consecuente.

La Iglesia, a través del magisterio de sus Pontífices, especialmente León XIII, Pío XI y Pío XII, ha defendido infatigablemente la necesidad de restaurar aquellos grupos naturales intermedios entre el individuo y el Estado; ante todo, la familia, pero también el gremio, el municipio, la región, etc. Al mismo tiempo, ha insistido la Iglesia en la necesidad de limitar las pretensiones de la soberanía estatal que hacen imposible cualquier orden pacífico universal. En este sentido, la Iglesia ha relativizado tanto la teoría del Estado soberano, que se debe dudar ciertamente si conviene, dentro de aquella doctrina, conservar el nombre mismo. Esta doctrina social cristiana, que defiende un orden pluralista y flexible, fue la mantenida entre nosotros por el pensamiento tradicionalista, que, bien arraigado en el pensamiento católico, se fue forjando en una denodada lucha contra el liberalismo. Postula esta doctrina social cristiana un principio clave para la suerte de la libertad en el mundo moderno: el principio de subsidiariedad.

Según este principio fundamental de la filosofía social católica, los grupos sociales más amplios no deben interferirse en la vida de los grupos menores que los integran, sino que deben tan sólo ayudarles para cumplir aquellos fines que los grupos menores no pueden cumplir por sí mismos. Allí donde el grupo menor se basta, no debe interferir el mayor, pues la justificación de los grupos mayores es precisamente la insuficiencia de los menores, y allí donde la insuficiencia cesa allí cesa también la justificación del grupo mayor. De ahí aquel conocido aforismo de la doctrina pontificia: "Tanta libertad como sea posible, tanto gobierno como sea imprescindible". No se trata de nada similar a las irreales pretensiones del primer liberalismo, sino de la defensa de los grupos menores, de los grupos naturales intermedios entre el individuo, teóricamente defendido por el liberalismo, y el Estado, eficazmente encumbrado por el socialismo.

Esta solución cristiana para el problema de la libertad social no es en modo alguno incompatible con las exigencias técnicas del mundo moderno, pero sí impide aquella indebida expansión de la técnica como imperativo de la razón. Según la concepción cristiana, la técnica debe ponerse al servicio de la persona humana y de aquellos grupos naturales que componen la estructura social entera, incluso concebida como orden universal, y en esa medida es razonable y sus exigencias no deben considerarse como dominación incompatible con la libertad; pero allí donde las exigencias técnicas no sirven al cumplimiento de los propios fines, sino tan sólo al mayor perfeccionamiento de la técnica que sirve a los fines de los grupos superiores, allí mismo empieza la sinrazón a dominar la vida humana y a suprimir la necesaria libertad social. Así, por ejemplo, resulta una exigencia razonable que se garantice la salud de una comunidad aislando a los enfermos gravemente contagiosos, aunque sea ésta una intromisión en la vida familiar; pero no es razonable que se aisle a un obrero que tiene el vicio de fumar por el pretexto de que su capacidad como productor va a disminuir si sigue con el vicio. En efecto, en el primer caso, la familia no puede por sí misma defender los intereses higiénicos sin aquella ayuda; el trabajo del productor, en cambio, pertenece a sus propios fines, y la comunidad no debe sacrificar la libertad de fumar en beneficio de unas exigencias técnicas extrañas a aquel fin particular del mismo obrero. El argumento de que nos debemos a la comunidad y debemos trabajar para ella, es el argumento falaz que abre las puertas de la intromisión

totalitaria del Estado. El trabajo es un medio de cumplir los fines familiares; no debe estar al servicio del Estado. Es más, es el Estado el que está al servicio de la familia, como de los otros grupos sociales, y no, al revés, éstos al servicio del Estado.

13. No debemos olvidar, por lo demás, que este principio de subsidiariedad no es tan sólo una garantía contra el totalitarismo estatal, sino que implica, para cada grupo menor, una exigencia de esforzada autonomía e iniciativa privada. No se limita a decir que el grupo mayor debe respetar al menor cuando éste no necesita la ayuda de aquél, sino también que el menor no debe pedir ayuda al mayor cuando realmente no la necesita. Esta otra faceta del principio de subsidiariedad es muy grave, pues impone a los grupos menores, y, en último término, a la persona humana un deber de responsabilidad. Si la democracia socialista tiende a privar a la persona del deber de iniciativa y responsabilidad, al mismo tiempo que le priva de la libertad, la doctrina social católica, defensora de la libertad, se muestra mucho más exigente. Pero esta exigencia de responsabilidad interesa no sólo como un aspecto del principio de subsidiariedad, sino también, y muy especialmente aquí, en relación con las que hemos llamado libertades positivas o derechos cívicos.

¿Qué entendemos por responsabilidad? "Responder" es similar a "contestar". Ambos actos presentan una relación entre dos declaraciones personales congruentes. Pero hay esta diferencia: se contesta al que afirma, se responde al que pregunta. Esto quiere decir que la responsabilidad es el vínculo que deriva de lo que libremente prometemos como cierto, frente al que nos requiere para tal promesa. Responsable es el capaz de cumplir, el moralmente solvente.

Partiendo de esta aclaración terminológica, comprenderemos que la responsabilidad social equivale a la disposición idónea para cumplir los deberes propios dentro de un determinado orden social. El que se integra en el grupo asume con ello, como respondiendo a una tácita pregunta, un conjunto de deberes, que se compromete a cumplir; algo así como cuando intervenimos en un determinado juego, que nos comprometemos con ello a observar las reglas comunes y conocidas de aquel juego. En efecto, si alguien entrara en el juego declarando que no iba a observar las reglas, sería excluido sin contemplaciones. Esto explica,

por ejemplo, la prohibición de muchos países contra los partidos comunistas, porque se prevé que no van a respetar las reglas de la democracia parlamentaria, ni los actuales principios constitucionales.

Quando, dentro del pensamiento cristiano defensor de la libertad, se trata del problema de aquellos derechos concretos para la participación, más o menos amplia y eficaz, en la formación de la opinión pública, no podemos menos de plantearnos la cuestión previa de la posible responsabilidad para el ejercicio razonable de tales derechos. Porque todo derecho presupone una determinada capacidad de su titular, y no puede ser de otro modo si de la concepción de estos derechos políticos se trata.

Con esta consideración volvemos al punto de partida de estas reflexiones sobre la libertad: a aquella ausencia de dominación por la propia sinrazón. Quien está dominado por ella, y no puede adecuar razonablemente su propia conducta, tampoco deberá pretender una influencia en las decisiones públicas. La libertad social depende en realidad de la libertad personal de los socios. Cuando una persona o un grupo carece de aquella elemental libertad particular, resulta del todo improcedente que pretenda ejercer los derechos cívicos. Esta conexión entre libertad individual y libertad social es tan fuerte que no debe quedar olvidada por el simple hecho de que en la práctica pueda resultar delicado el discernir sobre esta necesaria responsabilidad de quien pretende usar las libertades positivas.

El hombre moderno parecía tender a un abandono de su responsabilidad personal y de su libertad de elección, a cambio de unos derechos cívicos que, al menos aparentemente, le permitían participar en las decisiones públicas. La doctrina de la Iglesia viene a despertar al hombre de ese declive de su categoría humana, restituyéndole la conciencia de responsabilidad personal, de la que dependen aquellos derechos cívicos, pero garantizándole además una auténtica libertad mediante la restauración de los grupos sociales naturales, autónomos en la medida de su suficiencia para cumplir los propios fines. La libertad social consiste así en la libertad de los grupos, más que en una inorgánica libertad del individuo, irreal frente a la prepotencia del Estado.

La tecnificación del Estado moderno parecía haber hecho imposible la libertad social que debe

existir para un más pleno y humano desarrollo de nuestro libre albedrío; sin embargo, la Iglesia nos ofrece una doctrina eficaz para superar esa dificultad, una estructuración pluralista, en la que la libertad se configura como una soltura de poderes naturales, en lugar de agarrotada concentración de poder propio del Estado tecnificado y necesariamente totalitario.