

## LIBERTAD

[En Inciarte, F., *Liberalismo y republicanismo*.  
*Ensayos de filosofía política*. Eunsa, Pamplona, 2001]

Quien quiera penetrar en la problemática de la libertad, conviene que vaya precavido contra alguna que otra sorpresa. Aún más, si se le ha recomendado –como es aquí el caso– que se acerque a ésta desde la perspectiva de la responsabilidad, incluso de la responsabilidad personal. A primera vista no parece que haya algo más natural, más evidente que la relación entre libertad y responsabilidad o, si se quiere, responsabilidad personal<sup>1</sup>. La evidente relación que intuitivamente se sospecha consiste en resumidas cuentas en lo siguiente: no se puede responsabilizar a alguien, a una persona determinada, por tanto personalmente, de algo que no estuviese en su mano, si –es decir– no era libre de hacerlo o en su caso de omitirlo. Pero tras esa presunta evidencia se esconden un cúmulo de cuestiones. Cualquiera que ostente un cargo de mayor o menor responsabilidad se ve de vez en cuando en la necesidad de otorgar, en mayor o menor medida, responsabilidad a sus subordinados, puesto que en principio es prácticamente imposible tener un control absoluto de sus acciones. Ha de asumir por tanto el riesgo de tener que dar cuenta de cosas por las que no puede hacer o no ha podido hacer nada en contra. No es necesario pensar enseguida en problemas de una sutileza tal que desde el principio jueguen un papel importante factores como intención, previsión o similares. Las sorpresas ya se dan antes. Tampoco hace falta ostentar un cargo de gran responsabilidad ni entrar en controversias jurídicas. Pero de

<sup>1</sup>. Michael Dummett ha llamado la atención enérgicamente sobre la inseparabilidad de la responsabilidad personal y social. Véase su libro *Catholicism and the World Order*. Londres, 1979.

una forma u otra cualquiera guarda una cierta relación con la política, más aún en un Estado democrático de carácter occidental. Entendiendo con toda confianza por carácter occidental un carácter liberal, donde, al parecer, se da preferencia a los derechos del individuo frente a los de la sociedad o el Estado. Aquí nos encontramos ya ante la primera sorpresa. Al repasar los escritos sobre el liberalismo, enseguida llama algo la atención: los liberales, si reflexionasen bien sobre su posición –también sobre sus fundamentos teóricos–, dicho brevemente, se encontrarían con el hecho de que el liberalismo no cree en la libertad del hombre. Pero la sorpresa aumenta, sin embargo, cuando se comprueba que la teoría del liberalismo concibe que la única posibilidad de salvar la responsabilidad humana es negar la libertad individual. Así escribe Friedrich A. von Hayek en su libro *Die Verfassung der Freiheit*: “Como se ha mostrado a menudo, el concepto de responsabilidad, de hecho, descansa en un punto de vista determinista. Únicamente la construcción de un “yo” metafísico que permaneciese fuera de la total cadena de causa y efecto y, por tanto, pudiera tratarse como algo no influido por la alabanza o la censura, podría justificar la ausencia de responsabilidad del hombre”<sup>2</sup>. “Como se ha mostrado a menudo ...”. Efectivamente no es una opinión particular, sino *opinio communis*.

La idea liberal de un determinismo llamado blando, compatible con la idea de la responsabilidad, es todo menos paradójica. En contra de una primera impresión no niega en absoluto la libertad humana, sino sólo una libertad humana que no fuera “política”<sup>3</sup>. Afirma, por tanto, que la libertad humana o es libertad política en el sentido de relación de hombre a hombre, o no es en absoluto libertad, a lo sumo es ficticia. Según esto, el hombre no sería responsable en el momento de la acción porque podría haber actuado de otra manera, sino porque después se le puede determinar de otra forma<sup>4</sup>. Esto, que por lo menos a primera vista plantea más de una cuestión, es, sin embargo, una tesis sólida. Lo que el liberalismo discute es únicamente la libertad metafísica del hombre o –como nos decía von Hayek– “la libertad de un “yo” metafísico, que se encuentre fuera de toda

<sup>2</sup>. F. A. V. HAYEK, *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen, 1971, p. 92.

<sup>3</sup>. Hayek alertó del posible mal uso de la expresión “libertad política” (cf. *op. cit.* p. 25), pero la permitió “con alguna cautela”: “En este sentido “libertad” describe siempre una relación de hombres con hombres, y la única intervención en esa libertad es la coacción por parte de otros hombres”. *Op. cit.* p. 16. Así se entiende también arriba en el texto “libertad política”.

<sup>4</sup>. “No atribuimos responsabilidad al hombre para afirmar que, siendo como era, podía haber actuado de otro modo, sino para cambiarlo.” F. A. V. HAYEK, *op. cit.*, p. 94.

la cadena causal y que por tanto esté libre de la influencia de la alabanza y del reproche”, exento, por consiguiente, de toda responsabilidad. Al traspasar un concepto puramente político y social de la libertad como ausencia de cualquier dominio del hombre por el hombre a un nivel psicológico-moral o incluso metafísico, habrían surgido problemas aparentes tales como el de la libertad de la voluntad y el de la responsabilidad puramente personal.

Aquí hay tanta verdad que el discurso actual sobre los derechos humanos se remonta directamente a una transformación en cuyo curso el concepto de derechos subjetivos, esto es, de derechos de la libertad en el sentido actual, ha ido ganándole cada vez más terreno al de derecho objetivo. Hasta ese momento el hombre quedaba absorbido tanto por un orden objetivo, cósmico, incluso metafísico, que no se pensó en considerarlo como sujeto autónomo con derechos individuales. Esta transformación consistió en un doble proceso<sup>5</sup>: en primer lugar, se comprendió el derecho subjetivo, que tenía cualquiera, absolutamente en el sentido de propiedad o de dominio (*dominium*)<sup>6</sup>; en segundo lugar, y en relación con ello, se aisló el concepto de un derecho que yo tengo del de una obligación que otros tienen frente a mí. La concepción de los derechos humanos que deriva de aquí pudo entenderse así por entero en el sentido de derechos de propiedad o derechos de dominio, en último término en el sentido de posesión, con la que se puede hacer lo que plazca, ¡hasta desembarazarse incluso de ella!

Aquí se manifiesta lo ambivalente del concepto moderno de derecho natural, así como de la concepción de derechos humanos de la modernidad. Pues la propiedad o el dominio, tal y como se interpretaban fundamentalmente sus derechos, no significaban tan sólo propiedad o dominio sobre cosas, sino propiedad de y dominio sobre personas, incluso sobre la propia persona, sobre uno mismo y sus propias decisiones. Así, al comienzo de los tiempos modernos, cuando hacía ya tanto tiempo que gracias al estoicismo y al cristianismo finalmente se había dejado de

<sup>5</sup>. Véase R. TUCK: *Natural rights theories. Their origin and the development*. Cambridge, 1979.

<sup>6</sup>. Véase por ejemplo el texto de S. Mazzolini da Prierio de la: *Summa Summarum quae silvestrina nuncupatur* (1ª ed. Bologna, 1515): “Dominium secundum aliquos, est idem quod ius. Unde qui ius habet in re, habet in re dominium (...). Secundum alios vero non est idem quod ius, quia inferior in superiorem non habet dominium, & tamen habet ius, puta, filius in patrem ius alimentorum (...): ideo, secundum eos, dominium omne est ius, non econtra: sed super ius addit superioritatem.” (citado por R. Tuck, *op. cit.*, p. 5).

considerar la esclavitud como algo natural, se llegó a su justificación última. Se partía del presupuesto de que los comerciantes de esclavos se habían encontrado en las costas africanas con hombres que libremente habían entregado su libertad, sobre la cual junto con sus propiedades podían disponer hasta la enajenación. De tal forma que ni ellos ni sus propietarios africanos anteriores, a quienes se los compraban, les hacían algún tipo de violencia. Todo el problema se reducía a una cuestión de traspaso legítimo de un título de propiedad, cuya adquisición original se remontaba a una presunta libre decisión de individuos soberanos de sí mismos. Uno desearía considerar como una reliquia del pasado toda esta concepción, que desde hace unos treinta años se entiende como individualismo posesivo o de propiedad, sin tener en cuenta su innegable modernidad. Sin embargo, ha sido renovada con toda su radicalidad y parcialidad en nuestros días de manos del teórico más joven del liberalismo, Robert Nozick, en su libro, *Anarquía, Estado, y utopía*<sup>7</sup>, publicado también en alemán con un prudente prólogo de F. A. von Hayek<sup>8</sup>.

Como ejemplo de derechos que, a diferencia de los derechos de la libertad subjetivos y activos, no coinciden con un *dominium*, propiedad o dominio, pueden alegarse los derechos de un niño frente a sus padres a la manutención, a la educación, etc. Es evidente que los padres no representan un *dominium*, un ámbito de dominio sobre el niño. Este ejemplo se refiere de forma extrema a una relación de subordinación entre los hombres —la que corresponde a la minoría de edad—. Ahora bien, preci-

7. Edición alemana sin año. R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, 1974.

8. Ya en el prólogo Hayek dice entre otras cosas: “Nuestras conclusiones principales sobre el Estado son que está justificado un Estado mínimo, que se limita a algunas funciones estrictamente acotadas como la protección contra la violencia, el robo y el fraude, o el cumplimiento de contratos; que cualquier Estado que sobrepase esto lesiona el derecho de los hombres a no ser obligados a ciertas cosas y, por tanto, no está justificado; y que el Estado mínimo es enteramente atractivo, como es también justo. Dos implicaciones notables son que el Estado no puede usar su aparato coactivo para obligar algunos ciudadanos a que ayuden a otros e igualmente tampoco para prohibir algo a los hombres por su propio bien o para su protección. Aunque para estos fines sólo están excluidas las vías coactivas, y no las voluntarias, muchas personas rechazarán inmediatamente nuestras conclusiones, porque sencillamente no quieren aceptar una indiferencia tan evidente ante las necesidades y sufrimientos de los otros. Conozco esa reacción; era la mía cuando comencé a considerar estas ideas”. “Mi reticencia anterior ya no está presente en este volumen, puesto que ha desaparecido. Con el tiempo me he acostumbrado a esta idea y a sus consecuencias; ahora observo el campo de la política a través de ellas. (¿Debería decir que ellas me ayudan a mirar en el campo de la política?). Puesto que muchos hombres con ideas similares piensan con rigidez y limitadamente y, curiosamente, guardan resentimiento hacia otras formas de existir más libres, no estoy en la mejor compañía ahora que mis reacciones naturales se han acomodado a la teoría”. (*op. cit.*, p. 11).

samente la relación de dominio político entre hombres no incluye necesariamente la idea de una relación entre menores de edad dominados y mayores de edad dominadores –desde luego, no en un Estado democrático de derecho–. A pesar de todo, se mantiene el hecho de que el Estado implica una relación política de poder hacia adentro (y, con la excepción de un Estado universal en principio utópico, también hacia fuera) y con ello –aunque no en la forma de un dominio despótico– también de subordinación del hombre bajo el hombre, de dominados bajo el dominador. Este escándalo sigue.

Pero, ¿se trata realmente de un escándalo? Aquí hay que distinguir. Para el derecho natural clásico el hombre era por naturaleza un ser político. En principio no le producían ningún escándalo las relaciones políticas que de una manera u otra siempre son relaciones políticas de poder y, por supuesto, esto significa relaciones de subordinación de personas bajo otras personas. Otra cuestión era si esas relaciones de subordinación representaban unas relaciones de mayoría de edad o bien de minoría de edad o no. No lo fueron para la concepción del derecho natural de Aristóteles determinante durante siglos con su distinción entre dominio despótico y político.

Frente a esta concepción se sitúa el derecho natural moderno que se fundamenta en el liberalismo. Como ya hemos visto, se basa en la comprensión de los derechos de la libertad como *dominium*, propiedad o dominio. Pero ciertamente no como el dominio de los hombres sobre los hombres, en todo caso como dominio de los hombres sobre sí mismos y no sobre otros –esto es precisamente lo escandaloso para el liberalismo. El camino para llegar al sometimiento a otros hombres –hasta la esclavitud–, según la concepción liberal moderna del derecho natural, pasa en primer lugar por la decisión personal, autónoma, por la que un individuo eventualmente –justo como en el caso de la esclavitud– renuncia totalmente a su libertad (política).

Lo esencial de esta concepción, que por cierto no es la única que ha permanecido dentro del espectro liberal, es decir, de lo que trata, es del propio consentimiento a lo que sea, incluso a la misma esclavitud<sup>9</sup>. Si la decisión se ha tomado libre y autónomamente (que aquí sólo significa: sin coacción de otras personas), está *eo ipso* justificada y en esa medida es buena. Lo que en ello se negocia (esclavitud o la pérdida de la primo-

<sup>9</sup>. Véanse las advertencias de F. A. v. Hayek, op. cit., entre otros, p. 19.

genitura por un plato de lentejas) sólo tiene un significado secundario. La libertad implicada en esa teoría de los derechos humanos es, en otras palabras, una libertad moralmente neutra, libertad negativa o ‘libertad de’ (frente a ‘libertad para’). Que el hombre individual no se subordine a otros hombres, sino en todo caso sólo a sí mismo –aunque se decida, por ejemplo, él mismo a la esclavitud– suena bien. En ello reside el *pathos* de la libertad. Pero esa libertad es ambigua. Es una libertad para el bien y para el mal. Quizá haya situaciones en las que decidirse por la esclavitud o por la muerte sea bueno. Pensemos en el ideal de la Orden de los Mercedarios, en la que religiosos se vendían como esclavos para liberar a presos, o en Maximilian Kolbe. Pero con toda seguridad también hay decisiones autónomas (quizás no la presunta decisión de los habitantes africanos de las costas de entregarse libremente a la esclavitud, pero en cualquier caso seguro que otras), que no son buenas y que tampoco pueden llegar a serlo por el hecho de que fueran tomadas libremente. Que nadie se deba dejar someter a otros, sino como mucho a sí mismo, –aunque suene tan bien– tiene, por tanto, sus inconvenientes. Tales inconvenientes se encuentran ya en el origen de esa teoría apolítica que rechaza cualquier relación de sometimiento en caso extremo, que es como tal anarquista y en último término pacifista. Su origen es la idea de un derecho, además de un derecho a la libertad, como *dominium*, como propiedad, con el que se puede hacer lo que se quiera, empezando por uno mismo; tanto para matarse como para dañarse de alguna manera. Pero si con objetos se puede hacer lo que se quiera, desde luego con personas no, ni tampoco con uno mismo. Por ejemplo, se pueden aniquilar ciertas cosas pero no a uno mismo. En ese equiparar las personas a las cosas se revela el núcleo materialista de esa concepción centrada en lo económico. Se encuentra ya en la consecuencia de la equiparación entre *ius* y *dominium*, entre el derecho y la propiedad.

Podría citar a muchos autores que han calado en estas relaciones, empezando por el mismo Karl Marx hasta, por ejemplo, el canadiense C. B. Macpherson con su interpretación del derecho natural liberal moderno como *individualismo posesivo*. Justo individualismo porque aquí realmente se trata de las decisiones individuales, autónomas de personas aisladas, que en todo caso sólo después llegan a constituir una sociedad política. Pero no quiero recurrir a ninguno de estos por así decir “autores no sospechosos” (tanto Marx como Macpherson son de izquierdas), para referirme, con el peligro de ser mal interpretado, a Carl Schmitt que también penetró en estas relaciones.

F. A. von Hayek, en su última gran obra *Derecho, legislación y libertad*, escribió sobre Carl Schmitt que “mucho antes de que Hitler alcanzara el poder, él lanzaba ya su formidable capacidad intelectual contra el liberalismo en todas sus formas”<sup>10</sup>. Uno de los ejes de la enseñanza de Schmitt es el primado de las relaciones políticas de gobierno de los hombres sobre los hombres, antes de las relaciones económicas de los hombres sobre las cosas, en correspondencia con la ‘libertad para’, antes que la ‘libertad de’. Schmitt ve al hombre como un ser político. Un ser político significa más que un ser social. Un ser político no es tanto social como peligroso. Y sólo se puede domar su peligrosidad ejerciendo el poder o amenazando con el poder. En una nota a su ambigua alabanza a Carl Schmitt cita von Hayek el veredicto del historiador holandés Huizinga en *Homo ludens* sobre él: “No conozco una caída más triste y profunda de la razón humana que el engaño bárbaro y patético de Schmitt sobre el principio de amigo/ enemigo (...), puesto que no se trata de la guerra, sino de la paz”. De esto hablaremos más adelante. Pero de momento ya podemos plantear la cuestión: ¿existe una alternativa entre la falta de dominio anarquista-pacifista o político-liberal y el realismo “bárbaro” de un Carl Schmitt? En lo que concierne al primado de lo político sobre lo económico, del dominio sobre la falta de dominio, éste escribe: “Sería un error creer que un pueblo cualquiera está en condiciones de eliminar la distinción entre amigos y enemigos por medio de una declaración de amistad universal o procediendo a un desarme voluntario. No es así como se despolitiza el mundo ni como se lo traslada a un estado de moralidad pura, juridicidad pura o economicidad pura”<sup>11</sup>. El orden es significativo: moralidad pura, juridicidad pura o economicidad pura. Suena bien –decía– que un hombre no se someta a otros hombres, sino sólo a sí mismo. La otra cara es sólo que esa concepción –que necesariamente conduce al individualismo económico– es de origen anarquista, si por anarquismo se entiende (como se debiera) la condena de toda relación de dominio político, cualquier tipo de subordinación de hombres a otros hombres. Al contrario, el que un hombre se tenga que someter a otro hombre, suena muy mal, sobre todo si con ello se olvida expresamente que la relación de subordinación debe ser lo más recíproca

<sup>10</sup>. F. A. V. HAYEK, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Eine neue Darstellung der liberalen Prinzipien der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*. Bd. 1, *Regeln und Ordnung*, München, 1980, p. 101.

<sup>11</sup>. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin, 1963, p. 53.

posible. Y sin embargo, conceptualmente es lo mismo que decir que el hombre es por naturaleza un *zoon politikon*, un *animal sociale et politicum*, un principio sobre el que descansa el concepto clásico de derecho natural.

¿Significa esto que esta concepción sea inmoral? Inmoral en el sentido, de que defienda el sometimiento, la violencia, la guerra, etc. – aunque sólo sea ante el estado desgraciadamente agresivo, en el que se encuentra la especie humana, en definitiva ante el mal en el hombre?

Según Carl Schmitt, cuando el liberalismo dice que la única libertad es la política quiere decir en realidad la económica, en la que el dominio de los hombres sobre los hombres no es tan llamativo, pero eventualmente puede llegar a ser tanto más opresivo. “La fórmula tantas veces citada del cambio de la cantidad en la cualidad posee un sentido indefectiblemente político y expresa el conocimiento de que desde cualquier “ámbito de la realidad” se llega al punto de lo político, y con ello a una intensidad cualitativamente nueva de las agrupaciones humanas. En el siglo XIX el caso al que se aplica esa frase es en rigor el ámbito económico; en ese ámbito “autónomo”, presuntamente neutral en cuanto a lo político, que era la “economía” estuvo produciéndose de continuo ese cambio, es decir, la transformación en político de lo hasta entonces apolítico y puramente “objetivo”. La posesión económica, por ejemplo, al alcanzar un determinado *quantum*, con toda evidencia un *poder* “social” (o más correctamente: político), la *propriété* se convertía en *pouvoir*...”<sup>12</sup>. La política, y esto significa a la vez el poder, es inalienable. Hasta aquí hay que darle la razón a Carl Schmitt. “Nadie creería posible que los hombres pudieran llevar el mundo, por ejemplo, a un estado de pura moralidad mediante la renuncia a toda productividad estética o económica; pues mucho menos un pueblo, al renunciar a toda decisión política, podría producir un estado de la humanidad puramente moral o puramente económico. Por el hecho de que un pueblo haya perdido la fuerza o la voluntad de sostenerse en la esfera de lo político no desaparece lo político del mundo”<sup>13</sup>. Y Carl Schmitt añadía entonces (1932): “Lo único que desaparece en ese caso es un pueblo débil”. La cuestión de la abierta relación de dominio político “no se puede desatender con la esperanza de que para entonces todo irá solo, que las cosas se administrarán por sí mismas y que ya no hará falta un gobierno de hombres sobre hombres, ya que todos los hombres serán

<sup>12</sup>. *Op. cit.*, p. 62.

<sup>13</sup>. *Op. cit.*, p. 53.



absolutamente libres; pues lo que se pregunta es justamente para qué serán libres”<sup>14</sup>. Se podría pensar aquí que Carl Schmitt estaba recuperando lo que el liberalismo había descuidado, cuando entendió esa libertad como ‘libertad de’ (frente a ‘libertad para’). Pero veremos a continuación que sólo cae en el extremo opuesto y que también en ese caso los extremos se tocan.

De todo lo dicho hasta ahora nos interesa quedarnos para nuestra cuestión sobre la relación entre libertad y responsabilidad con lo siguiente: una ‘libertad de’ –es decir, de la subordinación de unos a otros, de la coacción de otros– moralmente neutra, tal y como es característico del liberalismo económico, por lo menos es confusa. Puesto que las relaciones de poder son inevitables. Si éstas no son manifiestas, se tratará de un caso de manipulación, en definitiva de tipo económico, que substituya la libertad de la voluntad por el mecanismo del mercado.

La alternativa a esto debería consistir en una libertad realmente política, la cual como últimamente nos decía Carl Schmitt es una ‘libertad para’, en la que derechos y obligaciones se corresponden. Pero esta respuesta, que está enteramente en la línea del derecho natural aristotélico clásico, en cualquier caso no es menos confusa que la información del liberalismo. Fácilmente lleva a que la solución se busque, no tanto en el anarquismo, liberalismo –todos fenómenos emparentados– o incluso en el pacifismo, sino, al contrario, en el estatismo, militarismo o –llamémoslo así– “politicismo”. Significativamente el crítico más importante del liberalismo en nuestro siglo, precisamente Carl Schmitt, cae en este segundo error no en menor grado que muchos representantes del liberalismo caen en el primero. Ambas posiciones son, sin embargo, más que falsas, parciales.

Desde el punto de vista del tema “responsabilidad personal”, el único desde el que puedo tratar el complejo fenómeno de la libertad, significa que no se puede separar la verdadera libertad política –como en Hayek– de la libertad de la voluntad, y precisamente de la libertad de la voluntad moral, esto es, individual, si se quiere: de la responsabilidad personal. Pero esto hay que hacerlo valer también precisamente frente a Carl Schmitt. Tan certero como es captando el fenómeno de lo político como el de las relaciones de dominio ineludibles, de abierta subordinación de hombres bajo hombres, fracasa totalmente en el terreno de la teología

<sup>14</sup>. *Op. cit.*, p. 58.

política, de la que en último término depende todo en su caso. “Un teólogo –escribe– deja de serlo cuando ya no considera al hombre como pecador y necesitado de redención, y cuando ya no distingue entre redimidos y por redimir, entre elegidos y no elegidos”<sup>15</sup>. Esta frase podría proceder de Peter Geach. Hasta aquí muy bien. Pero Carl Schmitt continúa: “mientras que el moralista presupone que existe libertad de elección entre el bien y el mal”. Con otras palabras: mientras Geach lleva intentando desde hace años arrojar luz al intrincado problema de la compatibilidad entre la predestinación y la libertad, Carl Schmitt (de un modo comprensible como decisionista, pero sorprendente como católico) parte de que el problema no puede tener ninguna solución, y opta contra la libertad, es decir, aquí contra una libertad moralmente indiferente, contra la ‘libertad de’, por la que, al contrario, opta el liberalismo de forma no menos unilateral. Y así Carl Schmitt añade a su texto recientemente citado la siguiente nota: “En la medida en la que la teología se convierte en teología moral, pasa a primer plano este punto de vista de la libertad de elección y palidece la doctrina de la pecaminosidad radical del ser humano”. Con ello Carl Schmitt se muestra no tanto como un calvinista sino, sobre todo, como un contrincante del gnosticismo, esta vez bajo la forma de un poseído por el liberalismo: sólo que sin aceptar la autorredención del hombre. Consecuentemente en la misma nota contradice expresamente un texto de san Irineo, *Contra haereses*<sup>16</sup>, en el que se dice que los hombres son libres y están facultados para tomar decisiones, de tal forma que no hay por naturaleza hombres malos o buenos. Contra esto, por lo tanto, se dirige Carl Schmitt.

No hace falta destacar que aquí reside el problema de la libertad de la voluntad. Menos evidente es que aquí también está incluido el problema de la libertad política. Y, sin embargo, como es bien sabido, la raíz de las teorías medio o totalmente anarquistas, enemigas del Estado, reside en la creencia en la naturaleza radicalmente buena del hombre, que hace innecesario al Estado –como en el anarquismo–, o bien lo reduce necesariamente a un mínimo –como en el liberalismo–, mientras que para teóricos como Hobbes o Carl Schmitt la misma necesidad de un Estado poderoso sin separación de poderes se fundamenta, al contrario, en la naturaleza radicalmente mala del hombre. Ambas direcciones opuestas coinciden en la versión de que el poder político es malo, de forma

<sup>15</sup> . *Op. cit.*, p. 63.

<sup>16</sup> . L. IV, c. 37, Migne VII, p. 1099.

indirecta o directa por la maldad de la naturaleza humana, que lo hace irremediable. De una manera o de otra, ambas se encuentran alejadas de la concepción del derecho natural clásico, para el que el hombre es por naturaleza no sólo un ser social, sino político por sí mismo y, puesto que en principio se encuentra en peligro, es un ser que se apoya en el Estado; no es ni radicalmente bueno, ni radicalmente malo, sino capaz de lo bueno y de lo malo. Es evidente que –en contraste con las teorías abiertas u ocultamente anarquistas– también esa posición intermedia es reconciliable con la doctrina del pecado original, pero –como muestra el caso de Aristóteles– no está inseparablemente unida a ella. Si Carl Schmitt no hubiese considerado al hombre como radicalmente malo, sino –como el cristiano Irineo no menos que el pagano Aristóteles– capaz tanto de lo bueno como de lo malo, tanto de la convivencia pacífica como del uso del poder, no habría necesitado llegar tan lejos, ni considerar la guerra como algo irremediable.

La determinación de la política –en contraposición a la sentencia de Clausewitz– como la continuación de la guerra por otros medios, no está muy alejada de la tesis de la relación amigo/enemigo: la política como determinación independiente del enemigo. Sin embargo, la determinación de la política como la continuación de la guerra por otros medios, choca con un límite que tampoco Carl Schmitt supera. Éste escribe: “Por su esencia la unidad política no puede ser universal en el sentido de una unidad que comprendiese el conjunto de la humanidad y toda la tierra. Si la totalidad de los diversos pueblos, religiones, clases sociales y grupos humanos en general llegara a unirse hasta el punto de que hiciese imposible e impensable una lucha entre ellos; si en el seno de un imperio que abarque toda la tierra se hiciese efectivamente imposible e impensable para todos los tiempos una guerra civil; si, en consecuencia, desapareciese la distinción entre amigo y enemigo incluso como mera eventualidad, en tal caso lo que habría sería una visión del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un ocio, etc. totalmente despolitizados, pero no habría ya ni política ni Estado. No sé si semejante estado de la humanidad y de la tierra se producirá alguna vez, ni cuándo. De momento no se da. Sería una ficción poco honrada darlo por existente, y una equivocación que se desharía por sí sola creer que, porque hoy en día una guerra entre las grandes potencias se convierte fácilmente en una guerra mundial, la finalización de esa guerra tendría que

representar en consecuencia la paz mundial y con ella ese idílico estado final de despolitización completa y definitiva”<sup>17</sup>.

La verdad y el error, lo acertado y lo falso están muy cerca uno de otro en este texto. En primer lugar, se podría pensar que Carl Schmitt afirma la posibilidad de una paz mundial y, por tanto, mantiene que la guerra es, en principio, evitable, sólo que no sabría determinar si y cuándo se podría llegar a ese estado; y, en cualquier caso, considera que “darlo por existente” sería una “ficción poco honrada”. Nadie que no esté obcecado le llevará la contraria en este último punto con la conciencia tranquila. Pero no es verdad que Carl Schmitt considere tal estado de paz, si no como existente, esto es, como real, al menos sí como posible en el futuro. A lo sumo podría decir que tal estado sería deseable. E incluso esto sería haber dicho demasiado para alguien para quien la guerra debiera ser posiblemente la madre de todas las cosas<sup>18</sup>. Las premisas de Schmitt sólo permiten concluir que, si el hombre fuese distinto, es decir, no fuera radicalmente malo, sería posible y, por supuesto, deseable un estado de paz; por lo tanto, que éste no es deseable. Y esto es justamente demasiado poco. Además de peligroso, es incluso fundamentalmente falso. El error de Schmitt y de toda su teoría de amigo/enemigo (a pesar de algunas ideas fundamentales, que seguramente le concederán todos menos los que estuviesen completamente obcecados, y le conceden de hecho) reside con cierta exactitud ahí, donde se encuentra también el límite de la determinación de la política como continuación de la guerra por otros medios. Puesto que entre el estado de guerras que periódicamente se repiten y el estado idílico de despolitización se puede encontrar de hecho un punto medio. Y éste representa la alternativa buscada. No es impensable, y de hecho hay muchas razones a favor, que el hombre sea por naturaleza un ser político, dicho de otra manera, que el hombre antes del pecado original no fuese sólo un ser sociable, sino además un ser en peligro y, por tanto, un ser necesitado de la política. Decía que “no es impensable”, porque el error de Schmitt al excluir algo así, no es tanto de tipo empírico como conceptual. Nadie podrá discutirle, ni siquiera los pacifistas, que piense de forma realista. Que el hombre sea peligroso y por ello esté en peligro nadie lo pone en duda. Pero estar en peligro no es lo mismo que ser malo.

<sup>17</sup>. *Op. cit.*, pp. 82-83.

<sup>18</sup>. Véase C. SCHMITT: *Politische Theologie II. Die Legende der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin, 1970, p. 118: “Aquí en Gregorio Nacianceno (Oratio Theol. III,2) se nos presenta una verdadera *Estasiología* político teológica [doctrina de la revolución] en el núcleo de la doctrina de la Trinidad. No se puede por tanto ocultar el problema de la enemistad y amistad.”

Sin embargo, Schmitt iguala ambas cosas, como si el hecho de que el hombre sea capaz de lo bueno y de lo malo, de que sea libre, incluyera (y además, en principio, independientemente del pecado original) que tenga que hacer el mal (por lo tanto, por naturaleza). Entonces, las agresiones y la guerra y el pecado son irremediables; incluso el hombre está además prácticamente predestinado a ello. Y en ese caso –precisamente desde la perspectiva cristiana, que, por supuesto, es compartida por Schmitt– el hombre es por naturaleza (es decir, ya antes del pecado original) o bien radicalmente malo, o bien tiene (como consecuencia del pecado original) una naturaleza radicalmente mala. Si Schmitt tuviese razón, entonces el hombre sería un ser político por naturaleza sólo en razón de su naturaleza mala. En este punto Schmitt no se diferencia esencialmente de los anarquistas y de los medio-anarquistas o liberales, contra quienes luchó durante toda su vida. No puede ofrecer una verdadera alternativa en esas circunstancias. De acuerdo con esto la política, si bien no sería algo malo, sí sería algo lamentablemente inevitable –exactamente igual que la guerra. Luego la política no estaría en primer lugar para rechazar la irrupción siempre posible del mal, esto es, la amenaza permanente de guerra, sino sólo para triunfar sobre la irremediable aparición del mal y de la guerra. En definitiva, según su naturaleza radicalmente mala, el hombre sería un ser político sólo porque es, ante todo, un ser beligerante. Un estado de no-guerra sería un estado de despolitización idílico. Lo primero sería monstruoso, lo segundo utópico. No hace falta que uno de los dos sea verdadero –aparte de que Schmitt ni conoce, ni puede conocer otra alternativa–. Por cierto, que Schmitt no conozca una tercera posibilidad resulta de su confusión conceptual entre el estar en peligro y ser malo, –así como cuando en *El concepto de lo político* escribe también: “En consecuencia, queda en pie la constatación sin duda notable y, para muchos, seguro inquietante, de que todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es “malo”, y lo consideran como un ser no sólo problemático sino “peligroso” y dinámico”<sup>19</sup>. En un pensador no sólo realista sino tan consecuente como Schmitt tal confusión conceptual no es, sin embargo, algo casual. En su pensamiento político-teológico esta confusión se desprende necesariamente del axioma de la pecaminosidad radical del hombre, que no deja espacio alguno para algo así como la libertad de elección.

<sup>19</sup>. *Op. cit.*, p. 90.

Una cosa es la inevitabilidad de la guerra y otra muy distinta su amenaza permanente. Ésta basta por completo para justificar el poder político, que, por supuesto, es siempre la subordinación de unos hombres a otros, y además no sólo de tipo económico; por lo tanto, también es siempre la disposición para el uso de la violencia. Sin embargo, con esto naturalmente no se ha dicho que todo el poder político, toda subordinación de hombres a hombres, cualquier relación de protección y de obediencia sea justa o tan sólo que esté justificada. Por el momento sólo se habla del poder político como tal, cuya necesidad se desprende de la naturaleza racional del hombre con su libertad de elección entre el bien y el mal. En consecuencia, también ésta es, en aquella generalidad, tan moralmente neutral (solamente ‘libertad de’) como el poder político en cuanto tal. Uno se ve tentado fácilmente a justificar el uso de la violencia contra las decisiones humanas hacia el mal y a no justificarlo si tienden al bien. Pero las cuentas no salen siempre bien tan fácilmente. Lo problemático aquí es el primer caso: el uso de la violencia contra el mal; puesto que esto, elevado a un principio ilimitado, haría caso omiso de un derecho fundamental de la libertad, esto es, del derecho a la libertad de conciencia. Cuando se trata de la responsabilidad personal, en ese derecho se trata incluso de un derecho fundamental de la libertad. Ya según Tomás de Aquino, la conciencia obliga absolutamente; es decir, no sólo la conciencia errónea, sino también la conciencia culpablemente errónea. Con otras palabras, uno se puede condenar porque está en cierto modo obligado a seguir la conciencia. La aceptación de un deber a seguir, incluso de la conciencia culpablemente errónea, no ofrece más dificultad que la aceptación de los *peccata ignota*, los pecados ocultos al pecador. Que la conciencia ligue hasta tal extremo es parte integrante de la dignidad del hombre. Se corresponde con la libertad anarquista-liberal como ‘libertad de’, esto es, la *libertas indifferentiae* que condena Carl Schmitt. Hay que respetar cada decisión de la conciencia tomada libremente. También si es mala, incluso malévola. Pero entonces hay que cargar con las consecuencias, desde el juicio hasta eventualmente la condenación o condena. Tampoco esta última se opone a la dignidad de la persona sino que es más bien su consecuencia.

Por medio de la ilustración de la razón la conciencia se ajusta a la norma, la ‘libertad de’ se eleva a ‘libertad para’. Esto es válido especialmente en el caso de un oscurecimiento total de la conciencia, en el sentido precisamente de los *peccata ignota*. Contra esta elevación, el liberalismo no podría alegar nada en el fondo. Para éste sólo hay, en todo

caso, pecados ocultos. Según él, no hay más pecado que la ignorancia. Cuando von Hayek nos decía que no atribuimos responsabilidad al hombre porque en el momento de la acción (“tal y como él era”) podría haber actuado de otra manera, “sino” –textualmente– “para cambiarlo”, pensaba con seguridad: para hacerlo racional. Puesto que sólo el hombre está abierto a la razón. Aunque, en principio, no lo parezca, se encierra aquí una sutil manipulación. Sugerirse a sí mismo y a otros que todo esto depende sólo de la razón, y no también de la voluntad, puede ser en sí mismo tremendamente irracional. Podría empañar el verdadero estado de cosas, a saber, que no depende sólo de la ilustración de la razón, sino también del fortalecimiento de la voluntad y, por eso, es potencialmente manipulador. El error se encuentra de nuevo en la raíz anarquista del liberalismo. Se trata del mismo error que conduce al pacifismo. Así como para el anarquismo y el liberalismo el hombre es bueno por naturaleza, y, por lo tanto, en ese caso ideal del Estado o de la política no se necesita contar permanentemente con la guerra (aunque sólo sea para evitarla), de la misma manera según éste basta con dejar todo al arbitrio de la razón, para que el hombre no sólo dilucide lo correcto, sino que también lo haga. Además, se ha de contar a lo sumo con las pasiones del hombre que, por eso, hay que eliminar, pero en ningún caso con la voluntad. Y aquí reside la manipulación. No se cuenta ni con la voluntad débil ni, sobre todo, con la mala voluntad, con la que todavía habría que contar, si hubiese que eliminar todas las pasiones, emociones, etc., que una voluntad débil no puede eliminar.

La quintaesencia de esa posición ilustrada (sea ésta anarquista o liberal) reside en que no se puede actuar en el momento de la acción en contra de lo que uno piensa. En otras palabras, para ella no existe la libertad de la voluntad. Por eso empezamos refiriéndonos a Hayek. Sin embargo, hemos visto entre tanto que ésta tampoco existe para Carl Schmitt. Una alternativa consecuente entre ambas, entre el liberalismo medio-anarquista y el “politicismo” decisionista, depende precisamente de la correcta comprensión de la libertad de la voluntad.

La ilustración radical (sea ésta anarquista o liberal), o bien excluye totalmente la influencia de la voluntad libre sobre nuestras acciones, o bien la separa del campo de la razón. En ambos casos se elimina la responsabilidad personal. Con la eliminación total de la libertad de la voluntad se suprime de hecho, como ya vimos en Hayek, la responsabilidad personal. Como ejemplo de su eliminación al separar la voluntad

de la razón me permito citar a modo de conclusión en lugar de al decisionista Carl Schmitt, por contraposición, a un representante de la ilustración radical de la filosofía contemporánea. En su libro *Autoconciencia y autodeterminación* Ernst Tugendhat escribe: “Hay un punto culminante en la deliberación en el que ya no podemos justificar objetivamente la decisión, donde más bien lo mejor para mí se constituye sólo en mi querer (...). Si no fuera así, si el querer pudiera en última instancia apoyarse todavía sobre razones, la voluntad perdería en cierta manera su fuerza de gravedad, su seriedad y esto significaría que ya no sería *mi* resolución”<sup>20</sup>. Tugendhat añade: “No vayan a temer que aquí vuelva a aparecer el *yo*”. La advertencia frente al yo metafísico, que evoca el problema aparente de la libertad de la voluntad, pone en relación directa este texto de Tugendhat con el de Hayek, con el que comenzamos y en el que asimismo se previene contra el yo metafísico separado de la cadena causal, que precisamente destruye la idea de responsabilidad. Ante todo es muy extraño que Tugendhat caiga precisamente en el punto contra el que argumentaba, es decir, en el decisionismo voluntarista, que no denuncia directamente en Carl Schmitt, pero sí en Martín Heidegger, para quien precisamente ese decisionismo voluntarista, como para Carl Schmitt por esa misma época (es decir, en 1933), se convirtió en fatalidad. El encuentro de un ilustrado radical con dos conservadores radicales (Heidegger y Carl Schmitt) es, sin embargo, todo menos casual. En Tugendhat esto obedece a la separación de la voluntad de la razón, así como Carl Schmitt, al referirse a la problemática política, separaba el poder de la razón. La voluntad es de hecho lo más propio para mí. Gracias a la razón me comunico con todo: con Dios y con los demás hombres. En la medida en que soy racional me uno a ellos. Por la voluntad, si no decido racionalmente, me puedo desligar de esa unión con Dios y con los demás hombres. Entonces decido en contra de mi conocimiento, que me dice lo que debería hacer o cómo me debería decidir. Pero decidir en contra de mi conocimiento no es decidir sin conocimiento. Precisamente el decidir en contra de mi conocimiento no excluye el conocimiento sino que lo incluye. Si las pasiones son responsables de esa decisión en contra de un mejor conocimiento, entonces la voluntad es débil; si sólo la voluntad es responsable, entonces es mala. Kant dijo que no hay nada en el mundo, incluso que no se puede pensar nada, que pueda denominarse estrictamente bueno, sino una buena voluntad. Habría que completar: ni nada

<sup>20</sup>. E. TUGENDHAT, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt, 1979, p. 236.



que pudiera llamarse estrictamente malo sino una mala voluntad – independientemente de que, fuera del pecado original, haya podido darse algo parecido alguna vez. En cualquier caso lo malo ya se encuentra fundado en esa posibilidad previa al pecado original. La figura de la maldad ya ha sido descrita por San Agustín. Se presenta cuando –como en el paraíso– todas las necesidades estaban cubiertas, por tanto no se comió la manzana por hambre o por cualquier otra razón, y cuando además de esto se sabía –lo cual se puede sospechar– qué y por qué se hacía, esto es, sin razón, en contra del conocimiento, pero justamente no sin saber lo que se hacía, sino más bien incluso a sabiendas de que para ello en definitiva no había motivo, ningún motivo razonable, ni urgencia ni necesidad, sencillamente porque se quería, por tanto, por ninguna otra causa que por maldad. Aquí radica el abismo del pecado original, del mismo modo que el pecado será siempre un *mysterium iniquitatis*. Esto es lo que la ilustración radical tacha de su programa sustituyéndolo por su programa gnóstico de una autorredención del hombre mediante su razón, evitando la maldad. Pero la maldad inevitable consiste en que lo más propio del hombre, la voluntad, se repliega sobre sí misma, se escoge a sí misma y no a los demás, a sí misma y no a Dios, a lo particular y no a lo general, a lo singular y no a lo general. Todo esto parece edificante y muy general, pero puede formularse fácilmente en términos filosóficos muy concretos. Una vez más se trata de la relación entre entendimiento y voluntad.

Mi voluntad me es más propia que mi razón, con la que participo de la razón general. Por eso la razón no puede faltar *per se*, es decir, por un uso razonable, sino sólo *per accidens*, es decir, por un uso contrario a la razón. Dicho de otra manera: la razón es algo positivo siempre. Hasta aquí los ilustrados aciertan. Sólo que excluyen a la voluntad. Y éste es su error. La voluntad, a diferencia de la razón, en cierto sentido es realmente indiferente, ni positiva ni negativa. Su mal uso responde más a la esencia de la voluntad que el mal uso de la razón a su esencia. En ese sentido no hay un uso de la voluntad contrario a la voluntad como, en cambio, sí que hay un uso irracional de la razón. Así como la razón puede errar sólo *per accidens*, mediata o indirectamente, es decir, por la influencia de las pasiones y de la voluntad, por el contrario, la voluntad puede equivocarse sin influencia externa, como en el caso del pecado original. La voluntad me es, por tanto, más propia que mi razón. Precisamente por eso mediante mi voluntad puedo no hacer caso del parecer de la razón, que siempre es general y tiende en principio a la verdad. La ilustración radical representa de este modo una de las muchas formas de gnosticismo. Ya que no hay un

uso de la voluntad contrario a la voluntad –mientras en cambio sí hay un uso irracional de la razón–, la voluntad no puede redimirse a sí misma definitivamente. Y precisamente porque una autorredención a través de la voluntad es absolutamente imposible, la ilustración gnóstica, anarquista o liberal tiene que buscar por otra vía la decisión del problema de la salvación, que naturalmente no denomina así, a saber, en la razón; puesto que solamente ésta –ya que representa lo común en los hombres y *per se* no se puede equivocar– es capaz de redimirse, en principio. Pero sólo en principio, a saber, si fuese infinita, y esto significa que no se diferenciase de la voluntad como de otra facultad. Pero la razón humana no es infinita y por eso se le escapa el control total sobre la voluntad. La *libertas indifferentiae* es consecuencia de la finitud de la razón. En cambio, la voluntad es radicalmente incapaz de redimirse. Para ello es necesaria la gracia. Puesto que una autorredención, una autoliberación del hombre, no es pensable a través de la voluntad, sino en todo caso, a través de la razón del hombre, el gnosticismo, esa doctrina de la autoliberación, se ha apoyado siempre en la razón: redención a través del conocimiento. Como su vástago más moderno, la ilustración radical (anarquista y liberal) pasa por alto el sencillo hecho de que la voluntad puede no hacer caso de la razón, que se puede hacer el mal abiertamente, en pocas palabras, que se puede pecar. La consecuencia inevitable de todo esto es la ideología difundida bajo el nombre de permisividad. Sus raíces –según se ha mostrado– se encuentran en el liberalismo, el cual en definitiva –como ya correctamente vio Carl Schmitt– es anarquismo, herejía del poder y desprecio de la ascética como fortalecimiento de la voluntad.