



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

**Máster Universitario en Estudios
Avanzados en Filosofía.**

**Una forma alternativa de pensar la
libertad: Gustavo Bueno y su
materialismo filosófico.**

Jorge Bernabé Montejo

Tutor: Donald Bello Hutt

Departamento de Filosofía Moral y Política.

Curso: 2022-2023

ÍNDICE

0.- INTRODUCCIÓN.....	1
1.- EL CONCEPTO LIBERAL DE LIBERTAD.....	6
1.1.- Hobbes: la idea de libertad liberal en el <i>De Cive</i> y el <i>Leviatán</i>	6
1.2.- La respuesta de Locke.....	11
1.3. La apostilla de John Stuart Mill.....	15
2.- LA TRADICIÓN REPUBLICANA.	19
2.1.- La tradición republicana y las tradiciones republicanas.	20
2.2.- El republicanismo contemporáneo: Hannah Arendt, Skinner y Pettit.	22
2.3.-Skinner: la libertad republicana como libertad negativa.	26
2.4.-Pettit y la libertad como no dominación.	29
3.- LA IDEA DE LIBERTAD DEL MATERIALISMO FILOSÓFICO.....	34
3.1.- Libertad y libertades: un acercamiento metodológico a la idea de libertad.	34
3.2.- Conceptualización de la libertad en el materialismo filosófico: Bueno frente a la dicotomía berliniana.....	37
3.3.- La crítica al libre arbitrio y la cuestión de la causalidad.	40
3.5.- A modo de corolario: el Barón de Münchhausen y Segismundo. La postura del <i>filomat</i>	48
4.- CONCLUSIONES	53
5.-BIBLIOGRAFÍA.	56
ANEXO I.....	59

0.- INTRODUCCIÓN.

En este trabajo sostenemos que el uso del materialismo filosófico, como herramienta de análisis crítico, pone de relieve las limitaciones y ambigüedades que surgen cuando atendemos a la libertad desde las tradiciones liberal y republicana. Defendemos que la alternativa que propone el materialismo filosófico puede rellenar vacíos que van apareciendo cuando se profundiza en las concepciones arquetípicas de la libertad sostenidas por liberales y republicanos. Todo ello sin perjuicio de que el materialismo filosófico, como todo sistema, pueda ser expuesto a crítica y se enfrente a una serie de problemas que cercenen su alcance.

Qué es la libertad, dónde están sus límites, ha sido y sigue siendo una de las preguntas fundamentales de la filosofía. Desde el siglo pasado, a raíz de la publicación de los *Dos conceptos de libertad* de Berlin, la discusión se ha instalado en marco por el que el modelo negativo y el modelo positivo copan toda la atención. Esta concepción de la libertad comporta una serie de beneficios académicos pues permite, por ejemplo, achacar cada uno de esos modelos a una tradición del pensamiento político: la libertad negativa sería la idea de libertad liberal, mientras que la positiva sería la arquetípica de las propuestas republicanas. Sin embargo, desde la última década del pasado siglo, este tratamiento de la idea de libertad ha sido criticada desde distintos prismas entre otras cosas por entender ambos conceptos de libertad como esferas independientes una de la otra. En mi caso el interés por la cuestión de la libertad viene provocado por una serie de discusiones sobre el libre arbitrio en las clases de filosofía teórica y los debates entorno a los distintos modelos de libertad política en las clases de teoría de la ciudadanía.

Una vez que nos ponemos a investigar nos damos cuenta de que, en nuestros días, es prácticamente imposible tratar el concepto de libertad sin acudir a la dicotomía berliniana. Por ello será necesario conocer en qué se basa cada una de estas concepciones. Atendiendo a la cronología aportada por Skinner (1985) entendemos que los que se produce el pensamiento arquetípico liberal de la idea de libertad viene encauzada por las ideas, especialmente, de tres filósofos, a saber: Hobbes, Locke y Mill. EL concepto liberal de libertad estará determinado por su carácter negativo, por su definición como indeterminación de algo frente a otra cosa, por su concepción como ausencia de trabas al movimiento que ya promulga abiertamente Hobbes. Dentro de esta tradición no cabe pensar la libertad desde un esquema monolítico sobre el que solo cabe hacer ciertas

apreciaciones, en su desarrollo se producen una serie de críticas que permite ampliar espacio corpóreo, físico, de la libertad a un plano interior, espiritual, por el que la libertad, la voluntad del sujeto puede ser coaccionada también por motivos psicológicos.

La tradición liberal emana de un análisis del hombre entendido como un individuo aislado, independiente, autónomo, respecto a los otros hombres cuya libertad se fundamenta en unos presupuestos ontológicos desde una teoría ya dada de la libertad, la del libre arbitrio como libre elección. Sin embargo, partir desde una serie de axiomas no demostrados no hace sino oscurecer la discusión sobre el tema. A esto se le suma una teoría antropológica del hombre, a través estructuras contractualistas, que otorgan al hombre una esencia inmutable que permite justificar una propuesta política concreta. Este es un rasgo compartido por las dos grandes tradiciones. Resulta paradigmático el caso de Rousseau que puede ser incluido dentro de la tradición republicana.

Por su parte, la tradición republicana, tomada comúnmente como alternativa opuesta a la liberal, toma su concepto de libertad, como un espacio en ocasiones independiente, en ocasiones dependiente, en función del autor al que se estudie, de la esfera de la libertad negativa. El énfasis de la tradición republicana se centra en presentar al hombre desde un prisma, sobre todo, contextual, acentuando además la importancia de la cuestión material para la consecución de la libertad. Esto es, no basta con una libertad negativa para que el hombre sea libre, sino que han de darse una serie de condiciones materiales, aunque también formales, que posibiliten la libre intervención. Esta libertad se centra en la relación que existe entre la política y la libertad en su caso límite identificándolas, como ocurre en la propuesta de Arendt. Desde esta perspectiva la libertad del hombre es eminentemente política y se aleja de los presupuestos liberales. Más allá de esto la tradición republicana contemporánea, especialmente aquella desarrollada en los escritos de Pettit y Skinner, contribuyen a la formulación de la libertad en su sentido positivo como no dominación, esto es, la ausencia no ya de otros sujetos que por el hecho de ser libres amenacen constantemente, de una u otra forma, mi libertad, sino la seguridad de que no habrá un poder arbitrario que actuará en contra de mis intereses.

Estos esquemas tradicionales de pensamiento parecen quedar envueltos, encorsetados, por el tratamiento que hacen de la dicotomía berliniana de la libertad, como dos compartimentos estancos, en los que cada uno de los conceptos de libertad opera con cierto grado de independencia respecto al otro. Supone atender, como hemos visto, a una

serie de presupuesto metafísicos, la teoría de la libertad del libre arbitrio, que pueden llegar a ideas aún más oscuras y metafísicas como es la idea de creación. Ambas escuelas, liberal y republicana, se configuran en torno a unos principios que más que dar cuenta de la libertad del hombre la presuponen produciéndose así una suerte de petición de principio. Es aquí donde resulta interesante introducir el análisis que el materialismo filosófico de Gustavo Bueno lleva a cabo sobre la idea de libertad. Metodológicamente desde estas coordenadas no se da por supuesta la libertad del hombre sino que es a través de su hacer, de unos materiales ya dados, que se puede averiguar en qué consiste la libertad del hombre, si es que esta existe.

El sistema desarrollado por Gustavo Bueno nos permite atender a una idea unitaria de libertad que desborda los límites, en su enfrentamiento dialéctico, de los campos o esferas que se les achaca a los conceptos de libertad positivo y negativo. Permite, además, concebir la libertad no como una acción, o la concatenación, más o menos independiente de acciones, sino como un proceso en el que el grado de libertad viene determinado por cuestiones teleológicas. Estas ideas unidas a la de determinismo causal como elemento sobre el que se elabora la elección de acción por el sujeto dan fe de la originalidad y las posibles aplicaciones que el materialismo filosófico puede aportar al tema de la libertad. Ciertamente, como iremos viendo a lo largo del texto, la propuesta del materialismo filosófico no viene a solucionar un problema, sino que trata de aportar un punto de vista oblicuo, alternativo al que las escuelas liberal y tradicional vienen haciendo del término. Obviamente, como todo sistema, el materialismo filosófico encuentra en su proceder una serie de límites o críticas de las que no puede deshacerse. En nuestro caso nos resulta especialmente destacable no el análisis o crítica que se lleva a cabo desde sus coordenadas, el cual consideramos formalmente correcto, sino las conclusiones que de él se obtienen ya que en muchos casos podemos observar un sesgo ideológico.

La crítica del materialismo filosófico trata de conjugar aquellos dos conceptos de libertad, de enunciar las relaciones entre ellos, trata, al fin y al cabo, de arrojar luz sobre lo que considera desde sus posturas como términos oscuros, equívocos. Para poder llevar a cabo esta tarea crítica y apreciar tanto sus virtudes como sus defectos, es necesario acudir previamente a la configuración de los conceptos de libertad que maneja el liberalismo y el republicanismo. Por ello en el primer capítulo recorreremos, siguiendo la ruta marcada por Skinner, la conceptualización de la libertad en su vertiente negativa que se manifiesta a través de las ideas de Hobbes, Locke y Mill. En su génesis esta concepción

que maneja la tradición liberal se reserva al espacio físico, siendo la libertad un poder que se manifiesta en el plano de los fenómenos y que más libre será cuanto menos oposición haya al movimiento. Esta tesis, la de Hobbes, será matizada posteriormente por Locke quien admitirá que la voluntad, elemento donde se produce la libertad, puede ser también coaccionada a través de varios mecanismos, los cuales tratará con más detenimiento Bentham. Por su parte, Mill cerrará esta concepción arquetípica de la libertad liberal abduciendo que las coacciones no tienen por qué tener necesariamente un carácter externo, pues no muchas ocasiones es el propio sujeto el que se coarta a sí mismo.

En el segundo capítulo, inicialmente, presentamos la dicotomía berliniana como el marco sobre el que se desarrolla esta discusión sin entrar aún a criticarlo. Esto nos permitirá mantener la visión típica de la libertad positiva como antagonista u opuesta a la libertad negativa promulgada por los liberales. Por su parte la tradición republicana, igual que la liberal, no han de entenderse como un corpus monolítico que mantenga una visión fija de la libertad. Dentro de toda la tradición republicana y sus variantes nos centraremos en las propuestas del republicanismo moderno y el neo-republicanismo atendiendo a la obra de tres autores: Arendt, Skinner y Pettit. Lo central de este capítulo estriba en comenzar a dilucidar las limitaciones de la dicotomía de Berlin, así como de presentar una idea de libertad centrada en el individuo tomado en un contexto histórico concreto en el que se deben tener en cuenta también las condiciones materiales de existencia como elementos fundamentales para la consecución de la libertad. Dentro de estas corrientes cobrará especial importancia la idea de libertad como no dominación desarrollada, sobre todo, aunque no únicamente, por Pettit.

Una vez que en el primer capítulo hemos aportado una descripción de la libertad bajo el marco liberal y que, en el segundo capítulo, hemos expuesto la concepción republicana y como se relacionan ambas tradiciones con la dicotomía berliniana, estaremos en posición en el tercer capítulo de desarrollar la crítica que el materialismo filosófico de Bueno realiza sobre este todo este ecosistema de ideas. Esta pasará, en primer lugar, por demostrar lo equívoco del término atendiendo a sus distintos analogados, siendo la libertad humana el primero y por el que se posibilita la discusión la libertad humana. Además, deberá quedar claro que el materialismo filosófico en tanto que filosofía de segundo grado, no puede sujetar sus postulados sobre premisas metafísicas, sino que deberá realizar su crítica hacia ellos justamente a través del conocimiento de una serie de materiales ya dados. La cuestión metodológica es de vital importancia pues

marcará las vías de investigación, así como de una u otra forman, determinará los resultados que se puedan obtener de ella. A partir de aquí será necesario acudir a una formulación alternativa de la libertad que permita ver su carácter unitario entendiendo que tanto la libertad negativa como la positiva no son otra cosa que momentos de una misma libertad que será llamada personal. Desde esta perspectiva se desarrollará una crítica al contenido y al tratamiento de los conceptos positivos y negativos de la libertad. Así será necesario acudir a la crítica de la idea de libre arbitrio como libertad en la elección y acuñar el determinismo causalista como fundamento que posibilita la acción del hombre. Esta idea de libertad personal nos planteará una serie de problemas que deberán ser tratados desde la escala gnoseológica, pues la determinación no es a-causal sino en buena parte valorativa. Esta capacidad de proyectar, de virtualizar, las posibles consecuencias de un acto elegido por el hombre requieren de una ciencia media que nos lleva a tener en cuenta ciertas cuestiones gnoseológicas y epistemológicas.

A modo de colofón en el último capítulo extraeremos una serie de conclusiones que den fe de las aportaciones y limitaciones que el materialismo filosófico posee a la hora de desarrollar un concepto alternativo de libertad. Aprovecharemos, asimismo, para plantear una serie de preguntas que puedan servir para el futuro desarrollo de nuevos enfoques y estudios sobre la idea de libertad.

1.- EL CONCEPTO LIBERAL DE LIBERTAD.

1.1.- Hobbes: la idea de libertad liberal en el *De Cive* y el *Leviatán*.

A lo largo de este epígrafe nos centraremos en realizar una primera aproximación al concepto de libertad liberal acudiendo a las obras más relevantes de Hobbes siguiendo el orden por el que fueron publicadas, esto es, centrándonos primeramente en el *De Cive* y después en el *Leviatán*. El objetivo que implícitamente se propone Hobbes en el *De Cive* es aportar una teoría del gobierno civil, a partir del estudio explícito de los deberes del hombre en tanto que hombre, súbdito y cristiano. Para ello, como así afirma en el prefacio al lector, seguirá un método¹ que consistirá en tratar a los súbditos y al Estado como elementos separados, aunque no lo estén, con la finalidad de conocer “cuál es la cualidad de la naturaleza humana, en qué asuntos está preparada y qué otros no lo están, para establecer un gobierno civil” (2000:43). Además de establecer sus objetivos, en este mismo prefacio enuncia su postura en torno a la esencia del hombre afirmando que en ausencia de un tercero que lo coarte, o sea, el Estado, el hombre vivirá con miedo de sus semejantes. Este pesimismo antropológico acompañará al autor durante toda su obra y será una de las características más reconocidas de su pensamiento², y que desarrollará más adelante en el capítulo XIII del *Leviatán*. En este estado de naturaleza la vida del hombre es la de un todos contra todos en el que no hay otro derecho u otra regla que el derecho a todas las cosas que todos los individuos pueden alcanzar. El hombre, finalmente, se vuelve consciente de la lamentable circunstancia que padece viviendo según la propia naturaleza. Esto lo empuja a buscar una solución que le evite dicho

¹ No es cuestión baladí rescatar la importancia del método en la investigación de Hobbes. Recordemos que el pensador de Malmesbury desarrolla su obra en el contexto europeo del racionalismo y la aplicación de los avances científico-matemáticos a las ciencias hoy llamadas sociales. Empujado por esta nueva moda “el proyecto intelectual de Hobbes consiste así en la introducción del método científico mecanicista en el ámbito de los asuntos políticos” que tanto influirá en su desarrollo. Tal es la importancia que le atribuye al método que piensa que con su *De Cive* “había nacido verdadera ciencia o filosofía civil” (Saravia,2013:225).

² Estamos acostumbrados a oír que para Hobbes el hombre es malo por naturaleza. Sin embargo, el propio autor niega la mayor y afirma que debido a la dificultad de distinguir entre los malos y los justos, los hombres adoptan una actitud defensiva frente al resto. Mas de esto no se sigue la maldad esencial del hombre. “Un hombre malvado”, dirá Hobbes, “es casi lo mismo que un defecto de la razón” (2000:45) de tal modo que puede ser corregido por la naturaleza y la educación misma.

padecimiento surgiendo así la teoría del contrato social. Estos temas los desarrolla en la primera parte de la obra que ahora tratamos, el *De Cive*, a la que titula *Libertad*.

El primer capítulo que trata *Del estado de los hombres fuera de la sociedad civil* anuncia que son cuatro las facultades a las que puede ser reducida la naturaleza humana, a saber: la fuerza corporal, la experiencia, la razón y la pasión. El origen de la sociedad no está en la esencia del hombre. La crítica al *zoon politikón* de Aristóteles es más que clara. El hombre, para Hobbes, aunque deseoso de vivir en sociedad, pues esta le proporciona una serie de beneficios que no podrían darse sin ella, no está naturalmente preparado, destinado si se quiere, para ella, sino que más bien debe ser educado para poder vivir en sociedad. El hombre es guiado a la sociedad por sus pasiones, distintas entre cada ejemplar de la especie, de tal modo que la sociedad, lo civil, no es sino un medio por el que los hombres alcanzan un fin. Ciertamente que, si bien critica la concepción aristotélica del hombre, recibe de él su teleología. Para Hobbes, del mismo modo que para el estagirita, hay fines mejores que otros y si para Aristóteles este era la felicidad, para Hobbes será la gloria³. Este será el fin al que todos los fines se orientan. Un fin con un carácter sumamente egoísta que trata de complacer al individuo, frente al bien colectivo por el que apostaba Aristóteles.

En el estado de naturaleza los hombres son libres, la desigualdad que aborda Hobbes en el *De Cive* es la que se origina en el gobierno civil, la cual se da en virtud de la escasez de bienes. En el estado de naturaleza el hombre se apodera de los bienes en virtud de la ley del más fuerte y la necesidad de hacerse daño unos a los otros surgen de que los hombres pelean entre sí por la misma cosa “la cual no puede generalmente disfrutarse en común ni ser dividida” (2000:58). La desigualdad se da, fundamentalmente, en el Estado civil. Es ahora de importancia capital remarcar que todos los hombres tienen, de acuerdo con la naturaleza, el derecho a su propia conservación. Y derecho, para Hobbes, hace referencia a “la libertad que todo hombre tiene para hacer uso de sus propias facultades de acuerdo con la recta razón”. De tal modo que la primera ley que dicta la naturaleza es “que todo hombre procure en la medida de sus fuerzas proteger su vida y sus miembros”. Debemos detenernos en este punto dado que el mismo Hobbes reconoce que:

³ Es necesario recordar que para Aristóteles los fines tienen un carácter racional, político, mientras que para Hobbes estos se derivan de la condición natural del hombre, de sus apetitos.

es vano que un hombre tenga derecho a alcanzar un fin si se le niegan los medios necesarios para lograrlo, de ello se sigue que, como todo hombre tiene derecho de preservarse a sí mismo, debe también permitírsele el derecho de usar todos los medios y realizar todos los actos posibles, sin los cuales no puede preservarse a sí mismo (2000:60)”⁴.

Comienza a atisbarse aquí que la idea de libertad en Hobbes tiene un carácter natural, mecanicista, el de autoconservación. Y, este presupuesto se da en el momento en el que el sujeto en peligro, real o potencial juzga para sí mismo vital la consecución de un fin. Por otro lado, tiene un componente político en tanto que la libertad esencial del hombre, basada en la ley natural del principio de conservación, se da en el Estado civil siempre que no haya impedimentos para que el hombre utilice los medios que estime necesarios para lograr su supervivencia. Esta idea de libertad, siguiendo el párrafo en el que ahora nos centramos, depende enteramente del Estado una vez instaurada ya la sociedad civil, pues solo él puede asegurar, por el contrato social, que el individuo pueda tener al alcance todos los medios para conseguir los fines que se proponga. La libertad, en su sentido político, ya aparece configurada como la ausencia de interferencias.

Esta idea aparece abiertamente formulada en el *Leviatán* tratando la primera y segunda ley fundamentales de la naturaleza. Allí nos dice Hobbes que la libertad es:

la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatarse a un hombre parte de su poder para hacer lo que le plazca, pero no pueden impedirle usar del poder que le queda, de acuerdo con lo que le dicten su juicio y razón (Hobbes,1980:228).

Mas no debemos olvidarnos de que en última instancia la libertad del cuerpo, la libertad de disponer de los medios para defender la propia vida dependerá de la voluntad una de las cuatro voluntades que citábamos al principio de este texto y que trataremos más adelante puesto que desempeña un papel principal, aunque también controversial, en el corpus del liberalismo. Por lo demás, queremos recordar que la ley de la naturaleza no

⁴ El acceso a los medios para la consecución de un fin podrá, más tarde, ser entendida como la capacidad del sujeto de acceder a unos niveles de bienestar, económico sobre todo, que le permitan ser libre en tanto que es económicamente capaz de acceder a la mayoría de los bienes y servicios en el mercado. Así la condición material y no solo la condición formal del ciudadano será un elemento sobre el que se levantarán los pilares de la tradición marxista y en menor medida la republicana.

es otra cosa que una serie de preceptos que la razón captura. Tampoco es una norma heterónoma impuesta por agente superior externo. Aunque el suicido no está autorizado por la ley divina, como veremos más adelante, no se sigue de esto que por la ley de la naturaleza se le tenga prohibido al hombre suicidarse.

Volviendo al *De Cive* Hobbes que en aras de la seguridad los hombres ceden el derecho a ejercer y repartir la justicia a un tercero. Mas esta seguridad no se da a partir del pacto si no que solo puede ser consolidada “recurriendo a castigos”, especialmente, “cuando los castigos designados para cada injuria sean tan grandes que cometer una injuria acarree un mal mucho mayor que no cometerla” (2000:125). El pensador de Malmesbury deja la puerta abierta, a partir de estos párrafos, a la crítica que más adelante le hará Locke. Si bien para Hobbes la libertad es básicamente la libertad del cuerpo y siempre que el sujeto pueda elegir entre dos o más opciones este será libre, Locke dirá que no es así. La voluntad también puede ser coaccionada y en esta última cita así lo deja entre ver Hobbes. Los castigos de los que nos habla Hobbes serán necesariamente enunciados con anterioridad a la consecución del delito siendo así que el derecho buscaría coartar la voluntad del sujeto tratando hacerle desistir en cometer una injuria. Esto no permite, sin embargo, tachar de aporético el pensamiento hobbesiano, sin perjuicio de que puedan encontrarse ciertas contradicciones en su pensamiento, dado que la voluntad del sujeto será libre siempre que exista una ausencia de impedimentos y libertad de movimiento del cuerpo en el momento de ejercer su libertad con independencia de las consecuencias de sus actos. Lo que tratamos de reflejar es el camino que más tarde utilizarán otros autores para criticar esta concepción de la libertad.

Con este propósito en el que parecen confluir en lucha la autoridad del Estado con la voluntad y el arbitrio del hombre Hobbes afirmará que “una cosa es decir: Te doy derecho a para que me mandes lo que quieras, y otra cosa es decir: Haré cualquier cosa que me mandes”. Y yendo más allá dirá que “un mandato puede ser tal, que yo prefiera morir antes que cumplirlo” (2000:131). El hombre, pues, dispone de todos los medios para ejercer su libertad, incluso de su propia vida para acabar con ella si lo juzga necesario. La libertad del hombre, su voluntad, no se ve coartada por el derecho ni por los mandatos del soberano si el sujeto no encuentra impedimentos en su proceder y dispone de su cuerpo para moverse libremente. Por otro lado podría objetarse que el Estado, a través de la ley, está, de alguna manera, coartando al hombre, mas esto solo

sucede si, como Hobbes, pensamos que la identificación entre la voluntad del sujeto y la del soberano es total en lo que a la ley civil respecta. A este propósito dice Hobbes:

si una misma persona es a la vez *la obligada* y *la obligante*, y la obligante tiene el poder de excusar a la obligada, en vano se obligaría un hombre a sí mismo; pues puede excusarse de la obligación siempre que quiera, y quien puede hacer eso es ya de hecho libre (2000:132).

Siendo así que ni la ciudad ni los ciudadanos pueden obligarse ni a sí mismas ni entre ellas, manteniéndose intactas tanto la soberanía por parte de la ciudad, como la libertad por parte del individuo.

Antes afirmamos que la esencia de la naturaleza humana puede ser reducida a cuatro elementos. Nos centraremos ahora en la pasión y en lo que de ella dice Hobbes en el *Leviatán* por el hecho de que esta no es otra cosa que una forma de movimiento, idea fundamental para comprender el concepto de libertad hobbesiano. En el capítulo VI de su obra magna Hobbes nos viene a definir la pasión como un movimiento voluntario causado por la sensación que causa un objeto exterior. Este movimiento voluntario se da necesariamente gracias a la acción previa de la imaginación que no es otra cosa que “el primer origen interno de todo movimiento voluntario” (Hobbes,1980:157). La imaginación se nos hace evidente en el esfuerzo de los hombres, esto es, en su movimiento hacia o contra los objetos que causan esas sensaciones. En función de si van hacia ellas o las rehúyen habla Hobbes de deseos y aversiones y se dedica, en el resto del capítulo, de enumerar una cuantas.

En lo que a nuestro propósito se refiere nos es suficiente con recordar que las pasiones voluntarias del hombre son un movimiento, dado que, avanzando por las páginas del *Leviatán*, Hobbes nos mostrará lacónicamente su concepción de la libertad. Al comienzo del capítulo XXI, que versa sobre la libertad de los súbditos, el de Malmesbury sentenciará que la libertad no es sino “la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento)” de tal manera que un hombre libre “es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad” (1980: 299-300)⁵. La libertad, entendida de este modo, es compatible con el carácter prerrogativo de la Ley dado que esta no impide el movimiento del agente, sino

⁵ Los paréntesis son del original.

que simplemente castiga ciertas conductas pero no imposibilita la acción. Del mismo modo la libertad es compatible con la coacción, no importa si autónoma o heterónoma, siempre que esta no sea física.

Asimismo, la libertad es compatible con la necesidad. A esta cuestión ya le dedicó Hobbes el manuscrito *Libertad y Necesidad* publicado en 1646. En él Hobbes define la voluntad como la última acción de la deliberación, siendo así que mientras esta no haya concluido, el hombre aún mantiene la capacidad de llevar a cabo una u otra acción. Lo que destacamos aquí es que esa serie de relaciones causales no se dan en la propia voluntad, en el ejercicio de la libertad, si no en la deliberación, en el pensamiento, en el paso inmediatamente previo a la acción. Utilizando el ejemplo del pescador que tira por la borda sus mercancías por miedo a que el barco se hunda, entendemos que actúa libremente dado que ha habido una previa deliberación, en la cual no puede haber impedimentos físicos (Psychaux, 2014).

En el *Leviatán* el tratamiento que le da a la relación entre libertad y necesidad viene a ampliar sistemáticamente la tesis que maneja tanto en *De Cive* como en *Libertad y Necesidad*. Las acciones que facultativamente realizan los hombres provienen, previo ejercicio de la deliberación, de su voluntad, de su libertad, y estas, a su vez, de la necesidad, siendo así que nos encontramos en una serie de causa efecto que puede remontarse al infinito hasta toparse con Dios, primer movimiento y causa de las cosas. La acción del hombre es necesaria en tanto que efecto que se desprende de una causa. Recurriendo a un argumento teológico basado en la omnipotencia de Dios, Hobbes entiende que la voluntad “está acompañada de la necesidad de hacer aquello que Dios quiere” (Hobbes, 1980:301). Los hombres no pueden tener deseos ni pasiones que no tengan su causa en Dios. De este modo la libertad hobbesiana se liga estrechamente con las nuevas teorías científicas de su tiempo adquiriendo un tinte claramente mecanicista.

1.2.- La respuesta de Locke.

Locke partirá de los presupuestos hobbesianos como elemento de crítica para postular su propia concepción de la libertad. Si antes mencionábamos que el estado de naturaleza hobbesiano venía marcado por el miedo y una lucha de todos contra todos esto no será así en la concepción que mantiene Locke. Para este, así lo plasma en su Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, el estado de naturaleza es un estado de libertad perfecta en el que cada uno es libre de llevar a cabo su voluntad, administrando bajo su posesión,

personas y objetos sin la aquiescencia de un tercero aunque, eso sí, limitada por la ley de la naturaleza. No es la ley del más fuerte, la de la espada, la que justifica la propiedad en detrimento de otros como apostaba Hobbes, es el adanismo cristiano, el hecho de ser hijos, criaturas, de Dios lo que garantiza el acceso a los recursos en igualdad. Esta igualdad solo podrá ser violada si Dios manifestara su deseo de que una persona se elevase sobre las demás. Así el pensamiento de Locke parte de una premisa opuesta a la de Hobbes, a saber, que en el estado de naturaleza reina la igualdad, en términos jurídicos, entre los hombres que lo componen. Todo ello sin perjuicio de que en él cada hombre es, a la vez, el intérprete y el ejecutor de la ley natural lo que, de manera similar a Hobbes, lo lleva a un estado de guerra.

La libertad del individuo en el estado de naturaleza se encuentra limitada por la libertad de sus iguales. La libertad de un individuo acaba donde comienza la del otro por el hecho de que se mantiene una igualdad formal entre ellos y el derecho de uno no puede ser pisado por el de otro. En la base del pensamiento de Locke se encuentra Dios. Por Él se fundamenta la igualdad (adanismo) y las leyes de la naturaleza que le son entregadas al hombre con el fin de mantener su integridad como individuo y como especie. Así lo afirma Locke: “Pues Dios, al haber dado al hombre un entendimiento que dirija sus acciones, le ha concedido también un libre albedrío y la libertad de actuar en consecuencia” (2010). El castigo existe, precisamente, para aquellos que se desvían de estas leyes. Y aquí debemos remarcar, hecho importante, que una de esas leyes es que no está permitido el suicidio:

Por la misma razón que cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida en que le sea posible, cuando su propia preservación no se ve amenazada por ello (Locke,2010:13).

La vida le fue dada al hombre por Dios y es su voluntad que esta no sea sacrificada excepto en situaciones muy concretas. La libertad, como decíamos, tiene límites según Locke y el hombre no puede disponer de su cuerpo con la totalidad que postulaba Hobbes. Esta visión de la libertad limitada por la libertad de los demás será la que se imponga en la Revolución Francesa con la publicación de la Declaración de los Derechos del Hombre

y del Ciudadano al afirmar que la libertad se fundamenta en el derecho del individuo a “poder hacer todo lo que no perjudique a los demás”⁶.

Por lo que respecta a nuestro propósito, bastará con resaltar que si bien la libertad hobbesiana se fundamentaba en la libertad de movimiento, esto es, la completa disponibilidad del cuerpo, y el libre ejercicio de la voluntad posterior a la deliberación, independientemente de las formas bajo las que esta se diera, para Locke existen límites a la libertad que tienen tanto un carácter corpóreo como intelectual. En el plano físico, como acabamos de ver, el límite de la libertad radica en los demás, en el derecho que tienen a la vida que, recordemos, se fundamenta en la idea del adanismo. En el plano intelectual, digamos en el plano deliberativo siguiendo a Hobbes, la voluntad puede ser coartada. Retomando la lectura del Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil encontramos el germen de esta idea en el capítulo que trata sobre de la conquista, en él Locke se pregunta:

Si un ladrón entrara a mi casa y, poniéndome una daga en el cuello, me obligase a firmar un documento en el que se dijera que yo estoy cediéndole mi propiedad, ¿le daría esto algún derecho para apropiársela? (2010:173).

La pregunta de Locke es absolutamente retórica y está planteada para criticar la compatibilidad entre el estado de necesidad y la libertad que planteaba Hobbes. Este diría que se habrá dado una opción y tras una deliberación habrás actuado libremente. Locke, por su parte mantiene que dicho sujeto no sería libre en la medida que un tercero puede coaccionar su voluntad mermando así su libertad. Asume que la voluntad, así como la libertad, pueda ser coaccionada. Esta coacción se produce en la voluntad, no en el cuerpo, porque esto nos impedirá actuar libremente. La principal diferencia entre ambos autores radica en que para Hobbes la voluntad es siempre libre, mientras que para Locke puede ser cohibida.

El quid de la cuestión está en saber que entiende Locke por voluntad. En su Ensayo sobre el Entendimiento Humano (Libro II, Cap. XXI, §5) el conocido como padre del liberalismo clásico comenta:

⁶ Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, 1789 disponible en https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf última vez visitado 25/03/2023

Esta potencia que tiene la mente para mandar que una idea sea sometida a consideración, o para impedir que se la considere, o bien, para preferir en cualquier momento particular el movimiento de una parte del cuerpo al de su reposo, y viceversa, es lo que llamamos la voluntad (2000:217).

La voluntad, entiende Locke, es una potencia que tiene la mente, una facultad suya, para ordenar la consideración de una idea, es un poder que puede ser ejercido. El ejercicio real de esta potencia es lo que llamamos deseo y los poderes, como el físico, pueden ser ejercidos, disminuidos, forzados... Siguiendo este esquema

en la medida que un hombre tenga la potencia de pensar o de no pensar, de mover o de no mover, según a la preferencia o dirección de su propia mente, en esa medida es un hombre libre. Por lo contrario, cuando en un hombre la potencia de realizar una acción y la de abstenerse de realizarla no son iguales (...) ese hombre no es libre, aunque, quizá, la acción sea voluntaria. (...) Pero cuando el agente no tiene la potencia de producir una y otra de esas cosas, de acuerdo con su volición, entonces el agente no está en eso en libertad, sino que está bajo necesidad (Libro II, Cap. XXI, §8).

Si para Hobbes el pescador que arrojando por la borda el peso que estima necesario para evitar el naufragio es libre, para Locke no lo es puesto que existe una externalidad, algo que le obliga por la ley natural a preservar su vida, que le impide tomar libremente la decisión. La acción, efectivamente, es voluntaria, sin embargo, la deliberación, la volición no es libre dado que podría morir en el caso de que no realizara dicha acción. Si bien para Hobbes las relaciones entre libertad y necesidad no son problemáticas, para Locke sí lo son ya que la necesidad anula en muchas ocasiones la libertad, como es el caso del pescador. La libertad, sin embargo, como Locke explica a lo largo de este capítulo, no pertenece ni a la volición ni a la voluntad, sino que en tanto potencia, supone entendimiento y voluntad (§9), y pertenece siempre al agente (§16); es una propiedad suya.

Siguiendo con la distinción entre los autores hasta ahora tratados, diremos que para Hobbes la libertad es un poder de carácter negativo que se ejerce sobre el cuerpo y se caracteriza por la no interferencia de cuerpos externos puesto que la voluntad es siempre libre. Locke afirma que la voluntad también puede ser coaccionada, que no tiene por qué ser siempre libre, perdiendo fuerza cuando se coacciona la voluntad. Esto porque

entiende que la voluntad no consiste sólo en apetitos o aversiones ponderadas, sino porque es también un poder mental, no solo físico, y si este es coaccionado por un agente externo, entonces se pierde el carácter libre de la acción tanto a nivel mental como material.

Esta forma de entender la libertad le permitirá a Bentham, en su *Tratado de los delitos y las penas*, analizar las posibles causas por las que se pueda dar una coacción mental. La amenaza se nos presenta como la forma más clara de coacción mental, no física, observable. Ahora bien, no basta con que se produzca una amenaza, sino que esta, además debe ser creíble, seria e inmediata. En dicho tratado repensó hasta que puntos nos enfrentamos a penas que funcionen como sobornos, promesas y ofertas, centrándose en la pregunta de si estas pueden ser comparadas con las amenazas. Para que estas acciones puedan interpretarse como elementos coactivos de la libertad tendrán que ser, del mismo modo que las amenazas, creíbles, serios e inmediatos. Al tratar la cuestión de la religión entiende la promesa que esta hace de permitir la vida en el paraíso a aquel hombre que cumpliera con los preceptos de sus creencias, no produce una coacción en el sujeto pues, más allá de que pueda ser puesta en duda la veracidad de dicha promesa, no hay una inmediatez entre la acción y la recompensa. La promesa, en este caso se establece en un horizonte lejano temporal y espacialmente, si es que el paraíso es cronológica y geográficamente localizable. Efectivamente Bentham abre la puerta, a través de su análisis, la formación de teorías típicamente liberales, negativas, por las que se reconoce la posibilidad de coacción moral, intelectual, espiritual si se quiere, hacia el sujeto como hará Mill.

1.3. La apostilla de John Stuart Mill.

Nuestro recorrido para analizar la idea que mantiene la tradición liberal de la libertad termina con las aportaciones del filósofo londinense. Aclaremos que esta cronología y estos autores no han sido elegidos por capricho. Skinner, a quien acudiremos más adelante, propone en el primer volumen de sus *Fundamentos del pensamiento político* (1985) la tesis por la que la idea liberal de libertad se forja, esencialmente, a través del aporte teórico de Hobbes, Locke y Mill. Es más, siguiendo aún las ideas de Skinner, esta concepción de la libertad se ve reflejada en los *Dos conceptos de libertad* de Berlin.

Hasta ahora ha sido una agencia externa, bien física, bien mental, lo que coacciona la libertad del. Mill en su ensayo *Sobre la Libertad* se propone encontrar la frontera que

debe separar al gobierno y al individuo. El objetivo fundamental “es afirmar un sencillo principio destinado a regir absolutamente las relaciones de la sociedad con el individuo en lo que tenga de compulsión o control, ya sean los medios empleados, la fuerza física en forma de penalidades legales o la coacción moral de la opinión pública” (2005:68). La conclusión que podemos obtener de esta lectura es que también puede ser el sujeto mismo el que coarta su libertad. Esta idea puede ser aplicada hoy en día. En *Psicopolítica*, el coreano Byung-Chul Han (2022) mantiene una tesis que concuerda con la de Mill, a saber, que el sujeto de coacción en la posmodernidad, en nuestro presente histórico, no es un agente externo, sino interno. El propio sujeto que ha hecho suyas la lógica neoliberal de la auto-explotación y el coaching emocional se ve como sujeto cuya esencia es la producción y el consumo y cuya optimización, especialmente en lo que al proceso productivo respecta, no se da en lo biológico, sino que se da por el refinamiento de los procesos psíquicos a través de herramientas como el *coaching*.

En el contexto en el que las democracias empiezan a emerger, Mill se da cuenta de que el gobierno democrático es un mecanismo en el cual hay mayorías y minorías preguntándose por los límites que se le debe imponer a la sociedad para inmiscuirse en la libertad de los individuos. La voluntad del pueblo para Mill solo es la voluntad de la parte más numerosa del cuerpo político que consiguió hacerse con el control la comunidad política en su conjunto. El ejercicio de la libertad de expresión, en el momento que es minoritaria, se vuelve problemática según Mill puesto que la disidencia y la originalidad/autenticidad/excentricidad desaparecen absorbidas por las tradiciones, las opiniones y las costumbres de la mayoría.

Mill sostiene que la libertad de un individuo acaba donde empieza la de otro encontrando el límite que buscaba en la protección de los individuos. Únicamente el Estado actuará legítimamente en contra de la voluntad de un individuo cuando este trate de perjudicar a un tercero. Tratar de legitimar la acción del Estado aludiendo al propio bienestar del agente no es suficiente para él. El individuo solamente adquiere responsabilidad ante la sociedad en el momento es cuando su acción es referida a los demás y lo que atañe a su individualidad, a su cuerpo, su pensamiento es totalmente privado, autónomo. Una vez expuesto este planteamiento hace suyo casi todo el esquema de la coacción de la voluntad, que hasta ahora se ha expuesto, pero en su capítulo III agrega un elemento importantísimo, que la coacción ejercida sobre la libertad del sujeto

no proviene sólo y necesariamente de una agencia externa. El sujeto puede ser la causa de su propia coacción.

El filósofo londinense pone el acento de la libertad, justamente, en la autonomía del individuo, en el desarrollo de su propia individualidad, de su persona, frente al colectivo. La socialización del individuo dentro de su cultura, con todo lo que ello implica, esto es, una serie de valores y una cultura que, generalmente, suele ratificar de manera inconsciente es una de las mayores trabas para la autonomía del sujeto, pues allá “donde la regla de conducta no es el propio carácter de la persona, sino las tradiciones o costumbres de los demás, falta uno de los principales elementos de la felicidad humana, y el más importante, sin duda, del progreso individual y social”, es más, “el conformarse a una costumbre meramente como costumbre, no educa ni desarrolla en ellas ninguna de las cualidades que son el atributo del ser humano” que según Mill son “la de “percepción, juicio, discernimiento, actividad mental y (...) preferencia moral” de tal manera que acaba por sentenciar que “el que hace una cosa cualquiera porque ésa es la costumbre, no hace ninguna elección” (2005:129-130). La libertad para Mill no es una potencia o una facultad que pueda poseerse si no un ejercicio que consiste en la elección racional de acuerdo con los valores individuales y el proyecto biográfico del agente. Su posición frente a la libertad destaca por su utilidad para encontrar la felicidad, pero esto no significa que ejercer la libertad nos haga siempre felices pues los hombres son humanos, por tanto, yerran, y solo la experiencia filtrada por los propios deseos y valores, así como por la razón, harán de la libertad una herramienta útil para la felicidad.

Mill afirma que la coacción de la libertad también puede ser interna en el momento en el que el hombre, dirigiendo su mirada hacia fuera de sí mismo, se pregunta no por sus preferencias o por qué camino debe tomar para lograr su objetivo si no por aquello que hacen las personas de un estatus superior al suyo en el caso de que quieran progresar, o por cómo se comportan aquellos a la clase social a la que pertenece si no quiere desentonar con sus semejantes. Este tipo de conformismo erradica cualquier tipo de originalidad y extravagancia del hombre lo que conlleva una pérdida de su libertad. Sin embargo, como veníamos apuntando, el órgano censor que se inmiscuye en el ejercicio de la libertad del individuo es él mismo. La idea de libertad liberal, siguiendo a Mill, se basa en la protección de esa esfera íntima, privada, en la que los individuos no se vean interferidos sobre su cuerpo o su voluntad y se generen una serie de supuestos en los que la tiranía de

la mayoría no se imponga, porque en sus propias palabras, “todo lo que aniquila la individualidad es despotismo” (2005:137).

2.- LA TRADICIÓN REPUBLICANA.

Hasta ahora hemos expuesto una forma de entender la libertad que tendría sus orígenes en la obra de Hobbes. Sin embargo, parafraseando a Bueno, pensar es pensar contra alguien. En este caso el filósofo de Malmesbury escribía contra la tradición republicana inglesa desarrollada, entre otros, por Harrington y Milton. Tal es la importancia que la línea hobbesiana abre que su influencia llega hasta nuestros días. Isaiah Berlin en su escrito *Dos conceptos de libertad*, establece la distinción, inspirado en la dicotomía anterior de Constant – libertad de los antiguos y libertad de los modernos-, entre la libertad negativa y la libertad positiva. En este texto, el letón, nos enseña la libertad negativa como la libertad propia del liberalismo. Ahora bien, nosotros nos centraremos, esencialmente en Hobbes, Locke y Mill como principales representantes de esta escuela amparándonos en la cronología aportada por Skinner.

La libertad negativa, pues, en su sentido político nos dice que yo, en tanto hombre, “soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad”. Libertad, repetimos una vez más, como ausencia de coacción, aunque, cierto es, este principio de coacción “no se aplica a toda forma de incapacidad”. Si recordamos, para Hobbes, una piedra, por ejemplo, es libre aunque no posea de movimiento dado que está sujeta, causalmente, a las leyes del movimiento y puede ser potencialmente movida. La coacción a la que la que Hobbes se refiere “implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran” (Berlin, I. 1998: 220). Cuanto más amplio sea el campo de mi posible intervención y cuanto menor sea la interferencia de los demás en mi acción más libre soy de acuerdo con esta concepción de la libertad. Más allá de teorías contractualistas y supuestos dilemas éticos y morales en lo que coinciden, esencialmente, los distintos autores de la tradición liberal es que “una cierta parte de la vida humana debía quedar independiente de la esfera de control social” de tal manera que “invadir este vedado, por muy pequeño que fuese, sería despotismo” (1998:225). Este es el posicionamiento liberal respecto a la libertad que se ha ido desarrollando “desde la época de Erasmo (...) hasta la nuestra” que nace, por cierto, desde una “concepción individualizada del hombre” (1998:227).

Frente a la libertad negativa, la libertad de, Berlin nos presenta la libertad para, la libertad en su sentido positivo “que deriva del deseo por parte del individuo de ser su

propio dueño”, de “ser sujeto y no objeto”, de “ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos⁷, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera” (1998:231). Nos advierte el profesor de Oxford que, a primera vista, ambos conceptos de libertad pueden parecer distintas formas de decir la misma cosa. Empero, siempre según Berlin, ambas concepciones de la libertad tomaron caminos diferentes a lo largo de la historia hasta que “entraron en conflicto directo la una con la otra” (1998:232). La libertad en su sentido positivo entiende que el hombre en tanto que ser racional puede decidir lo que es beneficioso o dañino para él. Mas si lo universal del hombre es su racionalidad, entonces, se podría llegar a afirmar que lo que es bueno para un hombre es bueno para todos. Esto se produce en el momento en el que “puede concebirse al verdadero yo como algo que es más que el individuo (...), como un «todo» social del que el individuo es un elemento o aspecto; una tribu, una raza, una iglesia, un Estado...” dando lugar así a una mente que “se identifica entonces como el «verdadero» yo, que imponiendo su única voluntad colectiva u «orgánica» a sus recalcitrantes «miembros» logra la suya propia y, por tanto, una libertad «superior» para estos miembros” (1998:233). Con esto Berlin pretende, a nuestro juicio, dos cosas: en primer lugar, él mismo lo dice, trata de demostrar “que las concepciones que se tenga fe la libertad se derivan directamente de las ideas que se tengan sobre lo que constituye el yo, la persona, el hombre” (1998:235)⁸; y, en segundo lugar, desprestigiar, sobre todo, al régimen soviético y sus aliados⁹ pues sobre esta idea de libertad positiva dirá que “sus formas socializadas, aunque sean muy dispares y opuestas, están en el corazón mismo de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios” (1998:247).

2.1.- La tradición republicana y las tradiciones republicanas.

Esta distinción que nos ofrece Berlin nos permite acercarnos a la libertad desde dos conceptos que podrían asimilarse al liberalismo por un lado y a las corrientes

⁷ Podría aquí objetarse que, siguiendo esta definición de Berlin, la libertad del hombre desaparece o se ve reducida con el descubrimiento del inconsciente, dado que el hombre no sería enteramente amo de sí mismo.

⁸ Lo que Berlin plantea no es ninguna novedad. Ya desde Hobbes, incluso con anterioridad, algunos autores defienden ciertos estados de naturaleza, que no son más que presupuestos antropológicos de los que no se tienen pruebas fehacientes, para justificar sus construcciones filosófico-políticas.

⁹ Recordemos que el discurso que dio lugar a este ensayo fue pronunciado en 1958 bajo el contexto de la Guerra Fría y que, además, Berlin podría ser incluido, sin caer en graves problemas, dentro de la tradición liberal.

comunitaristas por otro el otro. El quid de esta división radica en que la visión liberal de la libertad puede relacionarse fácilmente con esquemas de pensamiento que giren en torno al individuo como figura central mientras que la libertad negativa, como hemos estado viendo hasta ahora, puede enlazarse con aquellas cosmovisiones que, sin dejar de lado la figura del individuo, se centren más en lo colectivo, en lo público, en lo estatal. Sin embargo, existen otro tipo de atribuciones a estas formas de pensar la libertad. Así el profesor Villacañas siguiendo las tesis de Pettit, distingue el republicanismo como una forma alternativa, aunque no independiente de las formas de libertad que retrata Berlin, de tal forma que el republicanismo “no se puede confundir ni con el populismo ni con el liberalismo”. Siguiendo esta idea la democracia no es “ni el principio ni el fin del republicanismo, sino el medio de la no-dominación”, concepto clave que trataremos más adelante. Asimismo, la democracia según la entendería Pettit es una condición *sine qua non* para la consecución de la libertad republicana, lo que le distancia del republicanismo de Hannah Arendt en el “que hace de la participación directa en el autogobierno el fin del republicanismo (2002:75).

Como vemos, Pettit trata de distinguir su propuesta de liberales y populistas, así como de otras formas de republicanismo, en este caso el de Arendt. Ahora bien, resulta totalmente necesario, para poder continuar con este trabajo, remarcar precisamente lo que veníamos anunciando tácitamente, y es que republicanismo no es un concepto unívoco. El republicanismo no es una doctrina cerrada sino que existen muchas formas de republicanismo que difieren entre sí por lo que defendemos que es más correcto hablar de tradición republicana que de pensamiento republicano. En esta misma línea Gallardo afirma que “al igual que el liberalismo, no constituye una doctrina política unificada, sino, más bien, una familia de principios e ideas generales, de la que han ido surgiendo, en distintas épocas y circunstancias, diversas recreaciones históricas y variadas trayectorias institucionales” (2012:5). El propio Gallardo nos habla de una tripartición de la tradición republicana, a saber: antiguo, clásico y moderno y, además, nos pone sobre el tapete distintas cosmovisiones republicanas como las de Harrinton, Cicerón, Maquiavelo y Hanna Arendt. Pero no solo se queda ahí si no que va más allá afirmando que esta tradición puede verse atravesada por imaginarios aristócratas, conservadores, liberales, educacionales o institucionalistas entre otros, sin perjuicio, eso sí, de que sea posible extraer una serie de elementos comunes entre los que destacan “su insistente reivindicación (...) de la vida común y la integridad de la política para intervenir en los

más diversos dominios sociales, con independencia de un fundamento filosófico último, epistémico o moral”, ocupando el lugar central “la idea de un bien común” referido “a las partes diferenciadas de la sociedad” (2002:6). En esta misma línea Souroujon afirma que aunque, por lo general, se trate de representar al republicanismo como una simple oposición monolítica al liberalismo, es necesario resaltar que “las distintas teorías políticas normativas republicanas que se registran a partir de los ochenta conforman un verdadero arco iris (...) donde abundan las diferencias en torno a los supuestos, a las experiencias históricas a las que se convocan y a las propuestas” (2014:98) y aún, como Gallardo propone una división tripartita del republicanismo aunque, a diferencia de aquel, distinguiendo entre republicanismo liberal, radical y antimoderno.

De tal modo que el republicanismo, en tanto que tradición de pensamiento, identifica ese bien común con la ley de lo que asimismo se deriva su insistencia en la centralidad de ciertas características del ciudadano, además de la preocupación por el contexto socioeconómico de igualdad y justicia que garanticen la participación en la política. Como podemos ver el republicanismo es mucho más que una simple oposición al concepto de libertad liberal, sin embargo, para el propósito de este trabajo nos centraremos en la tradición republicana a partir de la Segunda Guerra Mundial sin perjuicio de que dicha tradición pueda remontarse a la Antigua Roma como defienden Pettit, Gallardo y Soujoun entre otros. Esta decisión se justifica por la actualidad del debate que se produce sobre la libertad ya que de poco nos serviría acudir a los elementos republicanos de la Antigua Roma si lo que perseguimos es realizar una crítica a las formas más dominantes de entender la libertad hoy en día.

2.2.- El republicanismo contemporáneo: Hannah Arendt, Skinner y Pettit.

Tomamos como punto de partida para el estudio del republicanismo contemporáneo la obra de Hannah Arendt manteniendo, en primer lugar, un criterio cronológico, en segundo lugar, un criterio de prestigio y, finalmente, un criterio académico. Sus ensayos sobre la política y la libertad, englobando en torno a estos ejes sus estudios sobre el totalitarismo, han servido de inspiración a muchos pensadores tanto del siglo pasado como del actual. No heriríamos al afirmar que es posiblemente la pensadora más influyente de la segunda mitad del siglo XX junto a Beauvoir. Partimos desde su pensamiento, precisamente, por el profundo estudio que lleva a cabo sobre el republicanismo moderno y sus dos grandes experiencias inaugurales: la Revolución

Americana y la Revolución Francesa. En su escrito *Sobre la revolución* realiza un trabajo comparativo entre ambos hitos con el fin de conocer cuáles fueron las razones que dieron lugar al éxito de una y al fracaso de otra, en el que critica que la libertad “ha desempeñado un papel ambiguo y polémico en la historia del pensamiento filosófico” llegándose a “entender por libertad política no un fenómeno político, sino, por el contrario, la serie más o menos amplia de actividades no políticas que son permitidas y garantizadas por el cuerpo político a sus miembros” (2013:44) aludiendo, claramente, a la concepción liberal tradicional de la libertad. Antes que profundizar en esta obra acudiremos a un ensayo mucho más breve que nos puede servir como corolario de aquel y que nos puede introducir a conocer el pensamiento que la autora judía tenía sobre la libertad.

La libertad de ser libres es un opúsculo formado por una serie de textos y conferencias transcritas que la autora pronunció tras la publicación de su ensayo *Sobre la revolución*. En él, Arendt, trata someramente las relaciones entre la revolución y la libertad, apostando por la concepción de la revolución como un acto de liberación, el cual “es de hecho una condición de la libertad”. Podría decirse, aunque resulte casi un pleonasma, que para ser libre primero hay que liberarse. Mas no es lo mismo “el deseo de liberación, de verse libre de la opresión”, que “el deseo de libertad, de vivir una vida política”. Ya encontramos en la escritora alemana la primera asimilación de la libertad como libertad política, diríamos una libertad positiva, frente a una libertad negativa, la de verse libre de toda opresión. Recordemos que está escribiendo sobre las revoluciones Francesa y Americana y, respecto a ellas, dice que “la libertad como modo de vida político requería una forma de gobierno nueva, o mejor dicho, redescubierta, esto es, la instauración de una república” (2021:22-23) lo que nos devuelve totalmente al marco establecido por Berlin de los dos conceptos de libertad y las tesis que antes mencionábamos de Gallardo y Pettit. Para Arendt no es que los revolucionarios carecieran de una concepción de la libertad, de lo que carecían era de la identificación de esa libertad con una forma de gobierno, de tal modo que esta fue totalmente casual.

Pero la libertad va más allá de la participación en la vida política, la autora alemana afirma que los revolucionarios sabían perfectamente que la liberación precedía a la libertad pero esta significaba algo más que simplemente deshacerse del yugo del despotismo. Es entonces cuando encontramos, según Arendt, que “la libertad de ser libres significaba ante todo ser libre no solo del temor, sino también de la necesidad” (2021:32) lo que nos lleva directamente al conflicto con la tradición liberal. Según esta, recordemos,

la necesidad no anula necesariamente la libertad siempre que se entienda como no interferencia. Para el republicanismo, sin embargo, y esto es otro de sus puntos clave, la necesidad y la libertad son enemigas, se excluyen necesariamente la una a la otra, sobre todo cuando entendemos esa necesidad desde un punto de vista socio económico, lo que se alinea con ciertos postulados de la izquierda marxista. ¿Libertad para qué? Cabría preguntarse, entonces, si Diógenes fue un hombre libre. Los liberales dirían que sí en tanto que no tuviera impedimentos externos, los republicanos dirían que no en tanto que no participaba en la política por las vías institucionales. La Revolución Francesa fue la que nos enseñó que no solamente “la libertad, sino también la autonomía para ser libres, había sido desde siempre el privilegio de unos pocos” (2021:34) en el momento en el que el pueblo hace suya la revuelta y participa en ella. Solo los hombres libres de la necesidad han podido ser realmente libres, los hombres que disfrutaban de *skolé*, aquellos que tenían tiempo libre para dedicarse a sus asuntos, para lo cual se precisa un buen nivel económico. Solamente estos hombres se encuentran en las condiciones para poder apreciar la libertad pública. Este es, justamente, uno de los puntos centrales de la doctrina de Arendt, el tratar de establecer unos mínimos que garanticen al hombre la capacidad de participar de manera decidida, libre, en la política.

Este descubrimiento es esencial para comprender el bagaje de la concepción de la libertad en el mundo moderno pues “este nuevo concepto de libertad basado en la liberación de la pobreza cambió el rumbo y el objetivo de la revolución”, de tal modo que, “la libertad había pasado a significar ante todo «vestido, comida y reproducción de la especie»” (2021:40). Lo que según nuestra autora demuestra, comparando ambas revoluciones que liberarse de la pobreza es condición *sine qua non* para la consecución de la libertad pero que dicha liberación no puede ser tratada del mismo modo que la consecución de la libertad política. Esta es una de las razones por las que las experiencias revolucionarias por antonomasia del siglo XX dieron lugar al monstruo del totalitarismo e incluso, ya en su momento, a la época del Gran Terror de Robespierre. Esta misma línea de argumentación es ampliada en su obra *¿Qué es la política?* En ella, Arendt, trata de responder a una serie de preguntas tales como qué es la libertad o si la política tiene algún sentido en su tiempo. A la hora de responder estas preguntas afirma, tajantemente, que “el sentido de la política es la libertad” (2018:61-62). Lo cierto es que la respuesta, aunque obvia, es capciosa dado que se formula desde el contexto de los crímenes vistos por el hombre en las dos Guerras Mundiales. Siendo así que la pregunta solo admite dos

respuestas que surgen a partir de la experiencia totalitaria dando lugar a una pregunta no menos importante y es si solo existe la libertad allá donde termina la política. La otra respuesta se formula desde el hecho de la capacidad aniquiladora de los Estados por el desarrollo de la maquinaria de guerra por lo que la pregunta por la libertad se amplía a la pregunta por la compatibilidad entre la vida y la política. Sea cual fuere la respuesta que se le debe dar a estas preguntas lo que para Arendt es meridianamente claro es que la libertad se da en la política.

El hombre al ser un ser social sólo es libre en la sociedad, alejado de la necesidad natural y desatado de la miseria económica que le permita desarrollarse y participar en política. Esta participación es una presentación del yo, del individuo al mundo o, al menos, a sus semejantes, a sus conciudadanos. Es precisamente esa sociabilidad del hombre, ese encontrarse con los demás donde “se abre entre ellos un mundo y en este «espacio entre» [Zwischen-Raum.] donde tienen lugar todos los asuntos humanos (2018:57). Es en el espacio público donde tiene lugar la libertad, un espacio, siguiendo las ideas de Guillermo Zapata, que se entiende “como la condición que permite el estar juntos y no consiste propiamente en una forma política determinada, sino que es lo trascendental de la política” (2012:167). Dicho de otra forma, como apuntábamos antes sobre alineación de esta «nueva» con la república, lo esencial de la política es que presenta a los hombres entre sí, posibilitando entre ellos el debate, la disonancia, incluso el consenso, es decir, la política. Lo que queremos decir es que, aunque el pensamiento de Arendt se centra en un fuerte institucionalismo no basta con la democracia y sus instituciones para garantizar la libertad, no basta ese espacio público, sino que las costumbres, el *ethos*, cobra una gran importancia. Siguiendo a Baños Poo en su estudio *Democracia y ética: el republicanismo cívico de Hannah Arendt*, la alemana se percató de que “las sociedades modernas (...) han engendrado costumbres de soberanía extrema y alienación de la política”, sociedades en las que los ciudadanos “no son impulsados a pensar por sí mismos, al pensamiento crítico y a participar”, sino que han dado lugar a un tipo de hombres sometidos a la “obediencia acrítica hacia la autoridad, el acomodamiento a cualquier precio”, o sea, al “individualismo egoísta” (2013: 85-86).

Es más Arendt se preocupará por saber qué es lo que mueve a un ciudadano a hacer o no hacer el mal. Mantuvo una tesis polémica cuando la formuló por la que la limitación de la libertad de pensamiento es la causa de que personas normales sean cómplices, activamente con su acción o pasivamente con su silencio o encubrimiento, de

los crímenes más horrendos. Así comenta Alonso-Rocafort¹⁰ la idea que respecto de la ideología tenía la autora alemana. Pues son estas grandes ideologías, que no idealismo, lo que empujó a millones de personas a fagocitar regímenes como el nazi o el soviético. La ideología se caracteriza por ser un motor de movimiento incesante que se asienta sobre un postulado axiomático defendido por la lógica. Así el primer paso para conseguir la libertad política, es conseguir la libertad de pensamiento, desatarse de las cadenas de esa lógica de la ideología. Mas con eso no basta, la libertad, como hemos visto desde este republicanismo de Arendt, se basa en la acción. No es suficiente con saberse libres de la ideología, esto es tener libertad de pensamiento, sino que además hay que actuar libremente, para lo cual es necesario una serie de mínimos de bienestar y una serie de espacios públicos, que junto a la democracia, garanticen la libertad en su sentido fuerte, esto es, la libertad política.

2.3.-Skinner: la libertad republicana como libertad negativa.

Hasta ahora pareciera que la libertad negativa se asocia a una concepción individualista del hombre, liberal, mientras que la libertad positiva se asigna a una tradición comunitarista, republicana, aristotélica si se quiere, representada aquí por Arendt, de la libertad. Pareciera que existieran únicamente dos formas de pensar la libertad: por un lado como ausencia de interferencias externas y por otro lado como la acción del hombre en sociedad en busca del propio gobierno. Este esquema de pensamiento es el que desde finales del siglo pasado han tratado de criticar autores como Pettit o Skinner en el que ahora nos centramos. Este profesor mantiene que si bien debemos agradecerle la categorización de la libertad en dos vertientes, positiva y negativa, se muestra dubitativo en sus ensayos a la hora de definir que es la libertad positiva. Así lo mantiene en un artículo publicado en 2001 en el que critica ciertos aspectos de la concepción de la libertad negativa que nos da Berlin ya que, según él, acaba identificando la libertad negativa no ya con el auto gobierno o la autonomía del individuo sino con su auto-realización. Este argumento es aún más comprensible cuando se parte de un esquema esencialista del hombre de tal modo que la libertad del individuo solo podrá verse realizada en el momento en el que realice su propia esencia. Así podemos ver

¹⁰ La libertad de movimiento en Hannah Arendt. (2009). Revista de Estudios Políticos (nueva época), 145, 33-64.

que “habrá tantas interpretaciones de la libertad positiva como concepciones diferentes acerca del carácter moral de la humanidad” (2005:24).

Lo que de cierto tengan estas afirmaciones no es algo que entra a valorar Skinner. Lo que sí se propone es tratar de dar solución a las limitaciones que hay en el concepto de libertad negativa de Berlin. Limitaciones, por cierto, que Skinner encuentra en buena parte de los estudios de su época sobre la libertad negativa, incluyendo los de Pettit. Lo cierto es que estas trabas respecto a la concepción negativa de la libertad radican en que desde la tradición liberal y sus críticos más recientes, no se da prueba de que hay una tradición que trata esta libertad “no como ausencia de interferencia, sino como ausencia de independencia” (2005:38). Skinner levanta esta idea sobre argumentos historicistas que nos llevan a la formulación más consabida de la libertad negativa como ausencia de interferencias que le debemos a Hobbes. Afirma Skinner que en el periodo inmediatamente anterior a la Revolución Inglesa contra Carlos I existía una gran escuela liberal que afirmaba, por ejemplo, que los derechos, si son otorgados por el Rey, no son más que favores que el Rey les da, es decir, que no son derechos plenos y, por tanto, no son libres ya que dependen de la voluntad del Rey. El argumento viene a decir, en otras palabras, que la cesión de la soberanía del individuo a un tercero, en este caso un rey, anula toda libertad posible del individuo, pues aquel posee la capacidad de gobernar su vida y propiedad, dado el carácter arbitrario del poder del monarca. Lo que estos “defienden de forma distintiva es que la mera conciencia de vivir en dependencia de la buena voluntad de un gobernante arbitrario sirve para restringir, de por sí, nuestras opciones y, por tanto, limita nuestra libertad” (2005:40).

La coacción de la libertad entonces puede ser ejercida por el soberano incluso cuando este no nos imponga ninguna limitación de movimiento, en contra de lo que podría pensarse desde la tradición liberal, pero también podría limitarse la libertad positiva de realizar nuestra propia esencia, nuestro proyecto vital, si esto nos pone en peligro frente a la sociedad, frente al príncipe, al que hemos decidido nuestra soberanía. Esta segunda forma de coacción se ejerce por el dominio del soberano sobre el súbdito, siendo así que el ideal republicano de Skinner es la no-dominación, una tercera forma de libertad distinta de la liberal y de la democracia, una libertad republicana. Mas esta nueva forma de libertad, así es concebida por Skinner, es una ramificación de la libertad negativa. No es una forma independiente de las otras dos sino una suerte de especie del género libertad negativa. En palabras de Skinner: “hemos heredado dos teorías rivales e

inconmensurables sobre la libertad negativa, aunque en tiempos aún recientes hemos tendido a ignorar una de ellas.”. Es decir, que la idea de libertad como no-dominación ya nació en el siglo XVII en Inglaterra como veníamos narrando solo que por unas u otras cuestiones se impuso el sentido de libertad negativa como no restricción al movimiento. Cabría así distinguir, en el parámetro de la libertad negativa, entre aquellos que entienden que “la voluntad es autónoma siempre que no sea amenazada o coaccionada” y aquellos que, asumiendo la idea neo-romana, “niegan que la voluntad pueda ser autónoma a menos que se libre de la dependencia respecto de la voluntad de otro” (2005:46-47).

Skinner en su artículo *Significado y comprensión en la historia de las ideas* trata de reescribir la historia del republicanismo acudiendo a una metodología basada en tres principios que nos señala Gonzalo Bustamante (2016). Estos tres axiomas son:

- (1) Los usos lingüísticos dadores de sentido en la sociedad están determinados por un entramado de convenciones y praxis.
- (2) La lógica de la política es la de una batalla ideológica por la determinación de esas convenciones por medio de nuevos usos lingüísticos.
- (3) La legitimización es inseparable de la misma capacidad del poder de ordenar la sociedad. Esa legitimización descansa en las convenciones y prácticas lingüísticas (2016:69).

El estudio de Bustamante nos muestra como la intención metodológica para el ejercicio de la crítica en Skinner pasa por una análisis hermenéutico-contextual, en el que el estudio literal de las palabras no basta para dar sentido a los ensayos que se trata de criticar. Esto es, que el carácter político de un ensayo no está, solamente, en el análisis descriptivo del texto sino en el sentido para el grupo al que un autor pretende influenciar. La idea es tratar de barruntar que significa el texto bajo el contexto que se da. No bastaría pues con acercarse a la obra de Hobbes para conocer lo político de su obra si no que habría que hacer un análisis del lenguaje y del contexto en el que este se da, así como por qué va dirigido a una sección de la sociedad y no a otra, con el fin de conocer la verdadera intención política. Consideramos que el republicanismo de Skinner tiene un marcado carácter neo romano que hace especial énfasis a la crítica del Estado de naturaleza de los contractualistas, ya que los interpreta, así lo entendemos, como escenarios inexistentes cuyo fin no es otro que justificar la posición que el autor de turno toma respecto a la política y su concepción de la libertad.

Es decir, desde supuestos antropológicos que no están probados se elaboran una serie de aparatos lingüísticos que desembocan en una serie de derechos y libertades justificados en aquel principio sin demostrar. La principal batalla para Skinner, como hemos visto, se desarrolla en el campo de lo lingüístico, de lo simbólico, en la que incluso la misma palabra republicano está en disputa. En su crítica a Rawls puede argüirse que en el caso de que se le quiera dar el calificativo de republicano, lo sería en un sentido distinto del republicanismo de influencia romana y maquiavélica propuesto por él. Como dice Bustamante, “sería un caso de raptar una palabra para reconfigurar su sentido: se entendería por “republicano” lo que corresponde a una variante del liberalismo” (2016:82). Esto se entiende dado que, según sentencia Rawls en *Liberalismo Político*:

El republicanismo clásico (...) es el punto de vista de que, si los ciudadanos de una sociedad democrática han de preservar sus derechos y libertades básicos, incluidas las libertades civiles que aseguran las libertades de la vida privada, también deben tener en grado suficiente las "virtudes políticas" (...) y estar dispuestos a participar en la vida pública (...) La preservación de las libertades democráticas requiere de la participación activa de ciudadanos que posean las virtudes políticas necesarias para mantener vigente un régimen constitucional (1995:198).

Solo nos queda añadir como rasgos distintivos de la propuesta de Skinner su preocupación por el papel performativo de la idea tanto de las ideas de libertad, ciudadanía y representación, como del lenguaje que debería plasmarse en un continuo actuar de los actores políticos.

2.4.-Pettit y la libertad como no dominación.

Para ir concluyendo nuestra exposición sobre el republicanismo moderno y sus formas, nos centraremos en el ideario de Pettit. El irlandés, coetáneo de Skinner, mantuvo varias disputas con este aunque confluyen varios puntos. Es fundamental entender que también para Pettit el método, a la hora de historiar las ideas, no puede surgir de una fundamentación de las atemporal o un saber intrínseco de las ideas, sino que es más seguro y fidedigno acudir al contexto en el que se producen dichas ideas. El ensayo mismo no basta para explicar el porqué de una u otra idea. Así en su artículo *Significado y comprensión en la historia de las ideas* concibe que la mejor manera comprender un concepto, una idea, es “bosquejar toda la gama de comunicaciones que podrían haberse

efectuado eventualmente” y, además, “describir las relaciones entre éste y ese contexto *lingüístico* más amplio como un medio de decodificar la verdadera intención del autor” (2000:188). Además, también comparten ese carácter republicano derivado de la tradición romana al que llamaremos neo-republicanismo. En estas páginas nos centraremos en desarrollar el concepto de libertad que esta corriente propone y en la que Pettit y Skinner concurren, aunque, eso sí, con ciertas diferencias.

Skinner parte también del análisis de la dicotomía berliniana de la libertad positiva y la libertad negativa y entiende que esta distinción mal favor ha dado a la filosofía política pues alimenta la visión de que únicamente existen dos tipos de libertades que, por si fuera poco, se ha identificado con la disyuntiva que distingue entre libertad privada y libertad pública. Así lo refleja en su obra *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Critica fuertemente esta división ya que “están mal concebidas y crean confusión”, además, “que impiden ver con claridad la validez filosófica y la realidad histórica de un tercer modo, radicalmente diferente, de entender la libertad y las exigencias de la libertad” (1999:37). Esta propuesta de la que habla es de la libertad republicana. Idea, esta, de largo recorrido que se inspira en el modelo romano y que atraviesa toda la historia de occidente teniendo un gran desarrollo y un papel protagonista especialmente desde el siglo XVII con la Guerra Civil Inglesa y el XVIII con las revoluciones americana y francesa. Cabe proponer, según Pettit, un modelo de libertad distinto al de la ausencia de interferencia y el de autogobierno que es el de no-dominación.

Este ideal de la libertad parte de asunción de la dominación como “la relación entre el amo y el esclavo o el amo y el siervo” (1999:44). Es decir la dominación viene a señalar la capacidad de un agente de interferir arbitraria e impunemente en las decisiones del dominado. La interferencia y la dominación son cosas distintas y puede darse la una sin la otra. Pettit lo ejemplifica con el caso del amo y el esclavo. En esta relación de servidumbre el amo puede, perfectamente, no interferir en las decisiones del esclavo, mas lo domina, en este caso, por su posesión, porque es *su* esclavo, es *su propiedad*. Del mismo modo, puede darse interferencia sin dominación: es posible llegar a un pacto en el que otra persona interfiera en mis decisiones y en mi actividad a condición de fomentar mis intereses y en caso de que estos no se satisfagan la interferencia finalice. En este caso se da la interferencia sin dominación pues existe un acuerdo. Vemos como podría vincularse esta idea de libertad con teorías contractualistas liberales. La cuestión es que puede haber un tercero en esa relación que vele por el cumplimiento del acuerdo y

controle la acción de la persona que interfiere. Así pues, aunque en algunos casos pueda ser el implicado mismo quien vigile la acción de la persona, podemos intuir que a lo que se refiere Pettit es al Estado y sus leyes. Lo que nos interesa ahora es seguir distinguiendo la no-dominación de la interferencia y el quid de la cuestión radica esencialmente, según Pettit, en “que, en la primera, (...) no hay individuos que tengan este tipo de poder sobre nosotros” refiriéndose al poder arbitrario de interferencia. Podemos afirmar con Pettit que “por mucha interferencia no-arbitraria, o por mucha obstrucción no intencionada que sufra, hay un sentido en el que puede decirse que mantiene su libertad”¹¹. Siguiendo este esquema la tradición republicana “ha de vincularse a la tercera concepción de la libertad, y no a ninguna de las otras dos” (1999:44-45).

La libertad republicana para Pettit, como observamos, es una libertad distinta de los dos modelos expuestos por Berlin que, por derroteros distintos a los de la dominación, modelo liberal, y el de la participación, modelo republicano de Arendt, sostiene como concepto central la no-dominación. Sostiene Pettit que la tradición republicana y su concepción de libertad tiene un valor negativo. Esto se debe a que desde la Roma antigua la concepción dañina de la interferencia se podía encontrar en el concepto de *libertas*, que se entendía, apoyándose en un artículo de Pitkin¹², de un modo pasivo, preeminente negativo. Lo mismo ocurre en Maquiavelo -considerado, por cierto, como una de las figuras principales del republicanismo- que estaba más preocupado por la libertad de los ciudadanos que de su participación en el gobierno, así como en el republicanismo inglés. Para seguir argumentando la adhesión del modelo de no dominación a la tradición republicana Pettit afirma, contra Skinner, que la idea de libertad como no-dominación se construye de forma original en el sentido de que no es una derivación de otra concepción de la libertad¹³. La idea prístina de la libertad republicana es la de no-dominación y no

¹¹ Pettit distingue entre interferencia arbitraria y no arbitraria. Parte de un supuesto republicano de raíz aristotélica que entiende que el hombre es social, vive en comunidad, por lo que las teorías liberales del individuo aislado no tienen mucho sentido. El hombre, por vivir en sociedad, tendrá que soportar o convivir con la libertad de los demás y, por tanto, con sus interferencias. Lo que trata de evitar Pettit es, pues, la interferencia arbitraria, decidida, perjudicial para la vida, tanto en sentido biológico como político, social, del hombre.

¹² Pitkin, H. (1998) Are Freedom and Liberty Tweens, *Political Theory*, 16, 523-552

¹³ Skinner concebía, como vimos anteriormente, el modelo de la libertad republicana como una forma de la libertad negativa olvidada por el pensamiento, una forma de pensar la no interferencia diría Skinner. Por su parte, Skinner, la entiende como distinta a ambas.

una forma alternativa de pensar la no interferencia, dirá Skinner. Esto se demuestra, según él, por dos hechos, a saber: que en la tradición republicana “la libertad se presenta siempre en términos de oposición entre *liber* y *servus*, entre ciudadano y esclavo” lo que implica que el estado de libertad del hombre se presenta cuando este “no está sujeto al poder arbitrario de otro” (1999:51) y que; se puede dar el caso de que “se de interferencia, sin que el pueblo pierda libertad”.

Ciertamente, Pettit confirma que la libertad republicana posee, en gran medida, un carácter negativo, mas este no basta para conocerla del todo. Tiene, también, un carácter positivo en tanto que “al menos en un respecto, necesita algo más que la ausencia de interferencia; requiere seguridad frente a la interferencia, en particular frente a la interferencia arbitrariamente fundada”. Lo esencial para poder conocer este concepto de libertad es conocer el concepto al que se opone, o sea, el de dominación. Decimos, siguiendo a Pettit, que una persona tiene poder sobre otra cuando “1. tiene capacidad de interferir 2. de un modo arbitrario 3. en determinadas elecciones que el otro puede realizar” (1999:77-78). Siguiendo este patrón la interferencia se puede ejercer de múltiples formas, ya sea físicamente, coaccionando la voluntad a través de amenazas o la manipulación. Formas que, como veíamos, la tradición liberal, incluso la división realizada por Berlin no contemplaban en profundidad. Sin embargo, para que exista dominación no basta con la interferencia pues se entiende que en la consecución de un fin dentro de un contexto social existirá conflicto y este no necesariamente es arbitrario (1).

Para que la dominación se dé es necesario, siguiendo la definición que dimos en el párrafo anterior, que el acto de intervención sea arbitrario (2), es decir, que la acción de intervención haya sido únicamente decidida por el agente que interfiere y, especialmente, cuando la elección del acto se ha producido “sin atender a los intereses o a las opiniones de los demás”. El acto arbitrario es tal “en virtud del control (...) que caracteriza a su ejecución, no en virtud de las particulares consecuencias que traiga consigo”, de tal modo que “un acto de interferencia no será arbitrario, en la medida en que se vea forzado a tomar en cuenta los intereses y las opiniones o interpretaciones de la persona afectada por la interferencia” (1999:82). Estas opiniones tienen un carácter social, son las opiniones e intereses socialmente compartidos, aquellos que nos unen al grupo y no los que nos individualizan, los que nos convertirían, en el grupo al que pertenecemos, en una excepción. Finalmente, dirá Pettit, que la dominación (3) podrá darse en algunos ámbitos de la vida de un sujeto por parte de otro. Así el patrón puede

dominar al trabajador durante su jornada, pero no en su vida, no en todas las elecciones, pues, si esto ocurriera, nos encontraríamos en una suerte de relación servil, esclava, en la que la dominación sería total, aunque no hubiera, necesariamente interferencia. Con esta definición que aporta el irlandés de la dominación podemos observar que esta puede ocupar un espacio más o menos grande y que es preferible, obviamente, que esta se de en el menor ámbito posible. Lo que trata de establecer la libertad republicana de esta visión es, justamente, establecer una serie de mecanismos legales, jurídicos, socioeconómicos, tales que aseguren que ese tipo de dominación arbitraria no puedan darse o, en todo caso, se den con la menor frecuencia posible.

La concepción de Pettit de la libertad, como vemos, no abandona la idea eidética y teleológica del hombre, en tanto que busca un fin, pero que tampoco desprecia el contexto social ni se centra únicamente en el individuo aislado como sujeto que ejerce esa libertad. Mas esta concepción de la libertad no está exenta de críticas. El profesor Villacañas, por ejemplo, centra su contraargumentación en la falta de una teoría de la legitimidad en la obra de Pettit. Nos dice el ubetense que el error de Pettit está en no recordar que la dominación “puede ser legítima o ilegítima”, además que “por sí misma, dominación no es un concepto suficiente y por eso no-dominación tampoco lo es (...) Al no tener una teoría de la legitimidad, de hecho, Pettit no puede identificar la arbitrariedad” (2002:81). Aunque, ciertamente, esta crítica quedó desfasada tras la publicación de *On the People's Terms* (Pettit, 2012), en el que se dedica, sobre todo, a proponer una teoría republicana de la democracia, fundamentada sobre el pilar de la libertad como no-dominación así como sobre una concepción de la legitimidad política, lo que tratamos de explicitar es que, como toda teoría, puede ser expuesta a una crítica. En el siguiente capítulo criticaremos tanto la idea de libertad liberal como la idea de libertad republicana desde la perspectiva del materialismo filosófico, atendiendo a la sucinta caracterización que de ambas tradiciones hemos realizado.

3.- LA IDEA DE LIBERTAD DEL MATERIALISMO FILOSÓFICO.

3.1.- Libertad y libertades: un acercamiento metodológico a la idea de libertad.

“¡Qué horror!” Se lamentaba Gustavo Bueno frente al profesor Ignacio Sotelo cuando este definía la libertad como autonomía. “¡No sé de qué estáis hablando!” Exclamaba cuando su interlocutor comentaba que todos somos defensores de la libertad¹⁴. Y es que para el filósofo riojano la libertad es un concepto ambiguo y se aplica a multitud de disciplinas tales como la física al hablar de la caída libre de los cuerpos, o al derecho penal al tratar la cuestión de la libertad condicional, incluso en campos mundanos o etológicos al hablar de libertad de pensamiento o expresión. Esto, que a primera instancia parece tener poca importancia, en realidad demuestra la oscuridad del término. Y es que la dicotomía de Berlín, en esto coinciden Pettit y Bueno, no hace sino dificultar el estudio de la libertad como veremos más adelante.

Desde las coordenadas del materialismo filosófico, Bueno tratará de reelaborar una idea de libertad a través de materiales ya dados histórica y socialmente. Las doctrinas hasta ahora examinadas partían de un supuesto en el que la libertad era un fundamento ontológico, moral y ético, del hombre y el objeto de sus investigaciones era determinar en qué consistían dichas libertades. Bueno, por el contrario, parte de las supuestas libertades que el hombre posee para llegar a conocer, si es posible, en qué consiste la libertad. Podríamos decir que si tanto republicanos como liberales hacían un examen hacia abajo, Bueno lo hace hacia arriba.

Pero para poder seguir avanzando es necesario describir, aunque sea brevemente, esta concepción tan extendida de la libertad como fundamento ontológico del hombre, la libertad como elemento esencial, diferenciador, del ser humano. Para este propósito encontramos especialmente útil el lacónico estudio del profesor Palacios *La condición de lo humano*. En este texto Palacios no desarrolla una nueva teoría de la libertad del hombre sino que, de un modo conciso, nos relata la visión arquetípica de la libertad como

¹⁴ Esta discusión la mantienen Bueno y Sotelo en el programa *Negro sobre blanco* del recientemente fallecido Fernando Sánchez Drago que puede visionarse aquí https://www.youtube.com/watch?v=yUd_HAtgWsg&ab_channel=Carpetovet%C3%B2nicoAsinom%C3%A0s

fundamento esencial del ser humano. Preguntarse por la existencia de la libertad y si realmente el hombre es libre, por un lado, y en qué consiste esta por otro, suponen dos respuestas y dos formas distintas de afrontar el problema. La libertad en su sentido más amplio “es la independencia o indeterminación de algo respecto de algo. En este sentido tan general, la libertad se opone a la necesidad, que es, por el contrario, la determinación de algo a algo” (2013:12). Mas al tratar la esencia de la libertad del hombre hay que acotar la definición y atender a tres modos o niveles diferentes, a saber: un nivel ontológico que es fundamento y posibilita un segundo nivel; el psicológico que, a su vez, hace posible un tercer y último nivel; el nivel práctico.

Escapando de posibles fundamentaciones y debates metafísicos, Palacios comienza diciéndonos que el primer nivel, el ontológico, es esa inconcreción de la que antes hablábamos. El hombre en tanto que hombre se caracteriza por una apertura metafísica que se da gracias a la conciencia. Ésta abre en el hombre las fronteras de lo irreal, a diferencia de los animales que en su comportamiento tendencial acuden al mundo físico limitado a su entorno inmediato. Este carácter ontológico de la libertad debe entenderse como una suerte de esencia del hombre que le posibilita la libre elección. El hombre, en su apertura, puede tender hacia lo irreal gracias a su conciencia, sea esta lo que sea y donde quiera que esté, el hombre escapa de su paisaje habitual para encontrarse con el mundo. Este nivel ontológico de la libertad es lo que los discípulos de Heidegger “dieron en llamar la «libertad trascendental» del hombre. Una singularísima amplitud de su naturaleza que le permite, en principio, participar (...) de todo lo que es y hasta de lo que no es: de todo lo que pueda ocurrírsele” (2013:14). Este nivel ontológico de la libertad del hombre como elemento constituyente de su esencia es vital pues habilita un segundo plano de libertad, el psicológico, siempre según lo desarrolla Palacios, que es el plano de libertad propio del hombre, el que se refiere a los actos de su voluntad.

La libertad psicológica del hombre no se debe entender como una cosa sino como “una propiedad de los actos de una facultad del hombre, a saber, de sus actos de querer, de sus voliciones”. Esto no son otra cosa que “actos de hacer venir a la realidad estados de cosas, previamente representados que no se daban antes en el mundo real” que se desdoblan en actos físicos, como dar un paso hacia delante, y psicológicos como la intención, la volición, siempre interna, de querer dar ese paso. Lo realmente importante es que dentro de estos actos internos, psicológicos, del sujeto cabe distinguir entre “el

acto mismo del quiere y lo que nace de este acto” pues nos permite “distinguir las dos formas de libertad psicológica que corresponden a la voluntad del hombre: la libertad de coacción y el libre albedrío” (2013:16-17). La libertad de coacción es la libertad de praxis, la libertad de hacer, que hace referencia, ya no tanto a la volición, aunque se relacione con ella, sino a la capacidad del hombre de producir estados de cosas que antes no se daban. A este tipo de libertad corresponden la libertad física y la libertad política según Palacios. Por su parte, la libertad de arbitrio “es la libertad del querer, (...) la libertad que concierne a la volición misma, no a la realización o ejecución del estado de cosas” que se desea. Esta, se subdivide en la libertad de ejercicio, esto es, el hecho de querer o no querer, y en la libertad de especificación, es decir, querer una cosa y no otra. El libre arbitrio se configura así como la libertad “que nunca podría ser borrada del hombre, porque afecta al centro más profundo e inviolable del yo humano, que es el albedrío” (2013:20-21). El libre arbitrio es el libre querer del hombre y aunque, indudablemente, un tercero pueda influir sobre ese querer, jamás podrá determinarlo.

La volición no admite grados de libertad. Es totalmente libre o no lo es para nada. El arbitrio del hombre es entonces plenamente libre pero, en palabras de Palacios no libre ilimitadamente, lo que le lleva a defender la tesis de que “la libertad del albedrío humano (...) sería evidentemente una libertad finita”. Esto se evidencia al atender a tres cualidades constitutivas de sí misma que son; en primer lugar, su innatismo, su obligatoriedad, nadie ha elegido ser libre, simplemente lo somos. Esta es la tesis del existencialismo francés expresada en la máxima sartreana por la que estamos condenados a ser libres; en segundo lugar, que esta libertad no es para todo. El abanico de posibilidades que se le abre al hombre para actuar es más o menos limitado, tanto por elementos físicos como por la consecuencia de sus decisiones vitales anteriores y; finalmente, que “este estrecho repertorio de posibilidades (...) es un conjunto de posibilidades que, al ser consideradas como posibles para nosotros, seducen o disuaden a nuestra voluntad para que las traiga o no las traiga al ser” (2013:27:29). Sobre el sentido práctico de la libertad nos limitamos a decir, dado que se escapa a los objetivos de nuestro estudio, que hace referencia a la capacidad del hombre de adoptar o desechar una serie de conductas que considera perjudiciales o beneficiosas para sus propósitos. Diríamos que es la libertad de carácter, de ethos, en su sentido más conductual. Lo que de momento nos interesa es ver cómo esta idea paradigmática de la libertad en su sentido ontológico y psicológico, manteniendo la jerga de Palacios, se relaciona directamente con la idea de creación.

Siguiendo ya las tesis de Bueno, lo que tratamos de expresar con estas palabras introductorias es que el hablar de libertad se hace, como apuntábamos anteriormente, de distintas maneras en las que el término libertad funciona como término principal de una analogía que se conjuga con diferentes campos del saber. Sin embargo, la discusión sobre la libertad como algo concreto, definible, se da en virtud no del estudio de una supuesta libertad ontológica que fundamenta nuestra libertad psicológica y de acción, sino en virtud de la confrontación de los conceptos analogados de libertad, tanto mundanos, como académicos, que están social e históricamente dados. Son los actos del sujeto operatorio y la confrontación de las distintas teorías de la libertad históricamente dadas y enfrentadas lo que habilita la discusión sobre la libertad y no la supuesta esencia del hombre

3.2.- Conceptualización de la libertad en el materialismo filosófico: Bueno frente a la dicotomía berliniana.

La doctrina del materialismo filosófico (*Filomat*) respecto a la libertad viene expresada, fundamentalmente, en el escrito de Bueno *El sentido de la vida*. El estudio de la libertad desde los parámetros buenistas deberá comenzar por establecer que el término libertad es equívoco, es decir, que se aplica a realidades desconectadas entre sí o relacionadas accidentalmente. Como hemos visto, la idea de caída libre, libre mercado, libertad de pensamiento hace referencia a campos muy variopintos del conocimiento y es precisamente “por la mediación de estas determinaciones y a través de la confrontación crítica de las mismas” donde “puede intentarse una *reconstrucción sistemática*” de la “Idea de Libertad”, lo que no es otra cosa que “la tarea de la filosofía”. La Idea de libertad deberá buscarse en esta “nebulosa; y no necesariamente como un «común denominador» a todas sus partes, o como una «integración armónica» de todas ellas, sino acaso como una reconstrucción de algunas partes a partir de otras, o de todas a partir de terceros componentes que puedan demostrarse que actúan en aquellas partes” (1996:243). Los analogados de la libertad no tienen necesariamente que ser claros y compatibles entre sí, como ocurre con la distinción entre libertad negativa y libertad positiva cuando se interpretan como ideas autónomas, con su propio campo de acción. Desde el *filomat* se mantiene una visión negativa de esta división dicotómica de la libertad en tanto que hace permanecer “oculta la unidad del concepto de libertad, si es que esta unidad incluye, como lo parece, el nexo entre los aspectos negativos y los positivos de las diferentes libertades”

(1996:247), sin perjuicio de que, dentro de los autores que hemos tratado, se reconozca que existen relaciones entre ellas o que una, necesariamente, debe darse para que la otra pueda producirse.

Gustavo Bueno, al tratar la dicotomía de Berlin, entiende la libertad negativa como independencia frente a una determinación externa tanto en sentido físico, espacial, como en sentido espiritual, mental, interior. Es el concepto de libertad de indiferencia de los clásicos el cual “se opone a la necesidad coactiva y se constituye mediante esta oposición, en el concepto de *libertad de coacción* o *de libertad de espontaneidad*”. Por su parte, la libertad positiva, la interpreta como la facultad de potencia humana, la capacidad de realizar algo por sí mismo, por lo que sin esta potestad, aunque no se dieran interferencias a nuestra actividad, no habría libertad. El principal problema que se plantea aquí es que si bien la idea de libertad negativa, la libertad de, puede ser fácilmente entendible, la idea de libertad para es una abstracción eminentemente confusa dado “que no es fácil determinar qué es lo que pueda significar «capacidad para hacer algo por sí mismo»”. Por esta capacidad puede entenderse libertad de creación, o libertad de arbitrio en tanto que libertad de elección, pero estos conceptos (creación y elección) son igualmente oscuros y metafísicos en un sentido negativo. Afirma Bueno; “la idea de «elección libre» encierra ya de por sí la idea de creación (...), así como la *creación* es una elección en su grado límite” (1996:238-239). La cuestión se torna aún más engorrosa cuando comúnmente se entiende por un hombre libre a aquel que goza de libre arbitrio, atributo fundamental del hombre que le proporciona un fundamento sobre el que se levantan su responsabilidad y, en consecuencia, su carácter de agente ético y moral. Esta forma de tratar la libertad a partir de pequeñas partes de su ejercicio o como campos distintos de una misma totalidad, no hacen sino agrandar esa nebulosa de términos analogados de la que antes hablábamos. Enmarañan el estudio de la libertad sin perjuicio de que estos conceptos sean de utilidad a la hora de concretar el campo donde se desarrolla la libertad. La actitud filosófica por la que apuesta el *filomat* es la de discernir, la de cribar, la de enfrentar las relaciones entre las distintas determinaciones en las que se da aquello que llamamos libertad que, atendiendo a un criterio materialista, está configurado de algún modo por el ordenamiento histórico, político, social y económico dado.

Veíamos anteriormente como Skinner entendía la libertad republicana como una forma de libertad negativa olvidada por la academia. Veíamos, también, como Pettit

vislumbraba esa misma libertad como una forma independiente y diferente, en cierto modo, de la libertad positiva. Los autores de la tradición liberal se centran casi exclusivamente en la libertad de acción, en la falta de interferencia. Lo que queremos resaltar es que estas concepciones de la libertad se desarrollan en su totalidad en la esfera “del ser”. Desde este plano, tal como reconocía Berlin, la libertad positiva requiere, por necesidad, de una libertad negativa aunque esta relación no tiene por qué darse a la inversa. Desde un plano gnoseológico, sin embargo, la conciencia de mi libertad de únicamente puede advertirse desde la afirmación de mi libertad para, es decir, el hecho de saberme libre, capaz, para hacer, *crear*, algo positivo es lo que manifiesta las trabas, las interferencias, que podría encontrarme en el camino revelando así mi libertad de, mi libertad negativa. Aun así, la conciencia de la propia libertad, independientemente de su sentido positivo o negativo, no se da según las coordenadas del *filomat*, como algo innato, como un conocimiento *a priori*. Esa idea que antes reflejábamos del libre arbitrio como esencia del hombre, como un hecho ya dado, únicamente puede brotar desde una teoría que la justifique. Lo que esto refleja es que los hechos de la conciencia deben ser conceptualizados como fenómenos ideológicos dada la oscuridad que también se aprecian en las concepciones técnicas de la libertad. La idea de libertad, por tanto, como veníamos anunciando no puede ser tratada justamente sino desde una perspectiva filosófica que parta de sus distintos analogados, desde sus distintas determinaciones particulares, que nos permitan conocer el carácter unitario de la idea de libertad. La metodología que pretende aplicar Bueno es una perspectiva filosófica de segundo grado¹⁵ que permita demostrar lo oscuro del término dado el desvanecimiento que sufre la idea de libertad en el enfrentamiento dialéctico de sus determinaciones, lo que le lleva a tratar una serie de cuestiones trascendentales que demandan tratar al sujeto operatorio, ya no en un campo determinado de la libertad, es decir, en una de sus determinaciones, “sino sobre los componentes más genéricos de su operatividad y, por tanto, sobre la universalidad de los diversos campos de operaciones” (1996:248).

¹⁵ La concepción de la filosofía como un saber de segundo grado supone una serie de saberes de primer grado de carácter técnico, político, biológico, etc. sobre los que trabaja, escapando a la reducción a alguno de esos campos, pues precisamente su labor se desarrolla por las relaciones de los conceptos que se dan en los distintos campos. En nuestro caso valdría decir que al hablar de la libertad desde una perspectiva filosófica lo hacemos en virtud de la confrontación de términos como libertad económica, libertad de voto o caída libre, entre otros, lo que presupone una serie de conocimientos previos al enfoque filosófico en los campos de la economía, la política y la física.

3.3.- La crítica al libre arbitrio y la cuestión de la causalidad.

En el punto anterior hablábamos del problema de la concepción del libre arbitrio como libertad de elección. La idea del libre arbitrio nos dibuja una situación en la que el sujeto se enfrenta a varias posibilidades de las cuales tiene que elegir una, siendo una posible elección, y por tanto, otra posibilidad, la de no elegir. La conexión, nos explica Bueno, entre teología y política es bastante clara. El papel que desarrollaba la ciencia divina en la teología, en tanto que decretaba previamente a la elección del sujeto todas las alternativas entre las que podía escoger, es el mismo papel que cumple la ley electoral en una democracia dada en tanto que le ofrece al elector una serie, más o menos amplia, de candidatos o listas que elegir. Se entiende así que en nuestra actualidad la conexión entre libre arbitrio y libertad de elección se vea especialmente reforzado en los países democráticos¹⁶. La tesis principal de Bueno aquí es que la idea de libre elección desde una cosmovisión materialista no puede desembarazarse de la idea de causalidad. Idea que hay que aplicar tanto al sujeto como a las alternativas que se nos ofrecen. El argumento que propone se basa en que si no hubiera una determinación por alguna de las alternativas entonces no habría elección alguna, incluso cuando los medios aun siendo diferentes condujeran al mismo fin.

El problema surge cuando nos preguntamos por qué debería de llamarse libre una elección que está determinada de manera causal. A esto responderá Bueno diciendo que la determinación de la elección se da, cuanto menos en parte, por la influencia negativa de las alternativas no elegidas. Es decir, cuando un sujeto se encuentra ante una disyuntiva, elige libremente una de las opciones en función de una suerte de cálculo. Este puede estar errado o no, acerca de los beneficios y desventajas que le proporcionarán para su fin y no porque la alternativa escogida satisfaga un capricho. Desde esta perspectiva no se podrá llamar libre, al hombre que satisface sus caprichos momentáneos, alejados de su proyecto de vida, sino esclavo de sus pasiones. Ahora bien, la elección no es virtual, no es un mero cálculo o una ilusión, o ni si quiera un acto, sino que es la consumación de

¹⁶ Lo que realmente pretende Bueno, atendiendo a otros títulos de su obra, no es únicamente señalar la relación entre la política actual y la teología medieval y moderna. Realmente Bueno está criticando de forma implícita la misma idea de democracia y, especialmente, la de fundamentalismo democrático.

un proceso que se basa en la exploración por mínima que sea de las alternativas que se nos presentan lo que no supone la negación del carácter determinista de la elección. Y es que “desde el materialismo filosófico la libertad no puede ser entendida al margen del determinismo causal”. Será necesario, entonces, desplazar la idea de libre elección como epicentro de la libertad positiva estableciendo como alternativa, siguiendo a Bueno, a “la persona, globalmente considerada (y no en algún acto puntual, o en «actos puntuales» arbitrarios suyos” (1996:250).

La libertad no es ni infinita ni ilimitada. Retomando las palabras de Palacios, precisamente el carácter determinista que desde el *filomat* trata de acentuarse implica un nivel de examen que permita ver un principio y un fin en ella. Este nivel al que se refiere Bueno es la persona. Aplica aquí su concepto de *symploké* por el que se establece una suerte de discontinuidad ontológica. Esto le permite afirmar que la finitud de la libertad supone una desconexión entre las distintas líneas causales que le llevan a determinar una acción. A su vez, esta *symploké*, permite establecer a la persona globalmente considerada como el espacio donde pueden darse estos procesos de causación determinista. Dicho de un modo mundano lo que se mantiene durante el desarrollo de la libertad es la persona, mientras que la desconexión se produce, necesariamente, entre los distintos eventos, causas, elecciones, que lo hayan determinado previamente sin perjuicio, claro está, de que existan conexiones entre algunas de ellas. De este modo, atendiendo al carácter causal de la libertad, debemos entender este fenómeno como la capacidad de atribuir la causalidad de la elección a la propia persona. Esto nos permite, además, mantener la concepción de la libertad como esa capacidad del hombre de poder, como esa capacidad para ser causa de sus propios actos. Partiendo de esta descomposición, puede retornarse, directamente, a las ideas de libertad positiva y libertad negativa. Así, se aúnan esta contraposición de conceptos pues por un lado se mantiene ese carácter espontáneo, diría Mill, así como esa virtud, que diríamos con los republicanos. La tradición liberal parte del individuo aislado como sujeto de estudio de la libertad; la tradición republicana, por su parte, estudia la libertad del hombre desde su consideración socioeconómica; el *filomat* trata el estudio de la libertad enfrentando estas concepciones utilizando como sujeto de estudio a la persona globalmente considerada, esto es, reconociéndolo en un medio social, político y económico históricamente dado, sin menospreciar su carácter individual, no tanto por sufrir una suerte de atomización respecto a sus semejantes, sino por ser causa de sus elecciones, salvaguardando así su carácter puramente individual.

El hombre puede errar en sus cálculos y, por tanto, tiene que contar con ello a la hora de tomar una decisión. El error, por tanto, es un momento de su libertad, un elemento constitutivo de ella. Son errores que se dan en el planteamiento de sus propios planes no en su ejecución. No así el arrepentimiento dado que este implica una desconexión hacia sí misma de la persona que, recordemos, es lo que se mantiene constante. La elección es libre en tanto que, consciente de la capacidad de error, el sujeto se compromete con esos actos que considera positivos para ejecutar su plan de vida. De hecho, el error, y su repetición a lo largo de la trayectoria vital del hombre, es lo que le permite determinarse casualmente por un proyecto vital concreto. También en la ejecución de esos planes cabe la libertad, máxime cuando llevar a cabo este tipo de programas pone en peligro la vida propia o ajena. Este es límite fundamental que se encuentra, no solo en Bueno, si en la inmensa mayoría de las concepciones de la libertad.

Cuando hablamos de la persona globalmente considerada, tratando de enlazar los conceptos positivos y negativos de la libertad, se impone ante nosotros un marco, como antes decíamos, biográfico, de tal manera que serán considerados libres aquellos actos que estime que son positivos para la realización del plan de vida del individuo que los ejecuta. Remarcamos, una vez más, que Bueno no entra a valorar si este proyecto es elegido de manera libre lo que nos podría llevar a preguntarnos a modo de crítica: yo elijo los actos que mejor encajan con mi proyecto de vida ¿pero elijo yo libremente mi proyecto de vida? Bueno, no entra a considerar este tipo de cuestiones. Lo que ahora interesa para nuestros propósitos es reconsiderar la capacidad del sujeto para reconocer como positivos o negativos las consecuencias de sus elecciones. Para que el hombre sea libre deberá sentirse como la causa de sus actos y, en consecuencia, responsable de ellos. La elección, como se nos muestra aquí, es resultado de una valoración de sus posibles desenlaces. Ahora bien, esta proyección, este cálculo, en ocasiones virtual en ocasiones real que se lleva a cabo a la hora de elegir no es total, el ser humano no es omnisciente. Mas esta finitud en su capacidad de proyectar las consecuencias de sus actos, de calcular sus consecuencias, no le impide actuar libremente. Esta imposibilidad de la libertad desaparece en el momento en que se rescata el postulado de desconexión causal, inevitablemente ligado al de la dialéctica de casualidad que maneja el materialismo filosófico. Este viene decir que todo fenómeno, tanto de la naturaleza como social, está determinado por una causa pero no únicamente de un modo pasivo. Es decir, el efecto

influye retrospectivamente sobre la causa que lo ha generado. Es necesario entender la relación entre causa y efecto desde el contexto concreto en el que se produce. Aun así, manteniendo esta visión, sería necesario, entonces, reducir drásticamente la cantidad de ocasiones en la que el sujeto es realmente libre tomando como preconfigurados a una escala concreta los proyectos de vida de cada sujeto.

La libertad positiva, entonces, nos la presenta el profesor riojano como la capacidad de hacer personal, no como una elección arbitraria, ni como la ausencia de dominación. Es más, la libertad positiva, entiende Bueno, se presenta como la capacidad de resistencia frente al poder, arbitrario o no, de terceros. La libertad positiva, en tanto que poder, se estructura frente a otros poderes. No es, como decía Pettit, que un poder pueda actuar libremente sin caer en lo arbitrario, sino que es precisamente en la confrontación con otros poderes que esta libertad se constituye como positiva. En tanto que facultad del hombre la libertad negativa, por otro lado, no es que se enfrente a otros poderes, sino que debe apoyarse en ellos de tal modo que la libertad positiva del sujeto está limitada por la de los demás, siendo así que la lucha por la libertad no es otra cosa que la lucha contra aquellos que tratan de limitar, justamente, la libertad entendida como poder. La elección de un sujeto aunque no sea deseada, puede ser luego entendida como libre por el propio sujeto, que no conocía en su momento las consecuencias de la elección. Teniendo en cuenta estas consideraciones a cerca de la libertad por el *filomat* cabría decir que la libertad no se puede atribuir a momentos concretos de la vida del hombre, sino que habría que concederlo desde una perspectiva global. En último término, solo sería posible hablar de libertad de manera retrospectiva. Del mismo modo que haría Aristóteles con la felicidad, solo un balance hacia el pasado nos podría revelar si hemos sido verdaderamente libres o no. La libertad no sería entonces un objetivo, sino una consecuencia de los actos del hombre circunscritos a la consecución de su trayecto vital. En palabras de Bueno:

No todo *individuo* podría ser considerado libre, pues su «identidad personal» no es reducible a la facticidad de sus actos, cualquiera que éstos sean. La persona sólo es libre en la medida en que sus actos puedan ser interpretados como episodios integrables dentro de una trayectoria global dotada de sentido teleológico propio (1996:256).

3.4.- La antinomia de la libertad y la teoría de juegos.

Hasta ahora hemos visto cómo se va configurando el concepto de libertad personal en la filosofía materialista de Gustavo Bueno. Mas para poder comprenderla en su totalidad es necesario entender la confrontación dialéctica que se da en este concepto de libertad personal en los dos momentos que la componen: el momento negativo y el positivo. La relación entre estos estadios de la libertad tiene una forma circular y más que ser un problema que subyace de la propia concepción de la libertad, así como la trataba Kant, es necesario entenderla como elemento constitutivo, propio de ella. La idea de causalidad que maneja Bueno no es la que puede adscribirse a la tradición metafísica que maneja el filósofo de Königsber. Acudiendo al lenguaje matemático podría expresarse esta concepción de la causalidad mediante la siguiente función $Y = f(X)$, en la que Y sería el efecto y X la causa, de tal modo que Y vendría a ser un correlato, una emergencia, algo que pide de suyo a la causa. El esquema que propone Bueno introduce una variante más a esta formulación que llama H y habrá de entenderse como un esquema de identidad frente al que se producirá el efecto. Cabría representar esta formulación de la causalidad bajo el esquema $Y = f(H, X)$ en el que Y mantiene su papel de efecto mientras que X es entendida como el determinante causal, no como la causa, de tal modo que el efecto Y más que correlato, más que consecuencia necesaria del efecto, es entendida como correlato de H , del esquema de identidad al que se refiere. Ahora bien, para poder aplicar un tratamiento dialéctico a la idea de libertad personal, manteniendo el esquema materialista de causalidad, es necesario insertar al determinante causal X en un contexto que le permita por un lado establecer una conexión con H y que, por otro lado, lo desconecte de otros procesos que pudieran estar relacionados con él. Como se puede apreciar el principio de *symploké* que antes tratábamos sigue respetándose.

Antes de ahondar en el tratamiento dialéctico de la libertad consideramos necesario aclarar esta formulación de la idea de causalidad. En el esquema que hemos presentado siguiendo a Bueno diremos que A , el contexto en el que se inserta X , cumplirá el papel de libertad personal que se da en referencia a un esquema de identidad H , el cual podemos identificar con el sujeto, de tal modo que X , el determinante causal, ejerza como prolepsis, como norma(s) teleológica(s) destinada(s) a la realización del proyecto vital escogido. Hechas las aclaraciones pertinentes el desarrollo dialéctico que propone Bueno sobre la idea de libertad consta de tres momentos, a saber:

- (1) Un trámite para la determinación del *momento positivo* de la idea de libertad, de sus constitutivos positivos.
- (2) Un trámite para la determinación del *momento negativo* de la idea de libertad.
- (3) Un trámite para la determinación de la conexión entre ambos momentos de la *unidad dialéctica* de la idea (1996:260).

Estas fases o momentos del enfrentamiento dialéctico de la idea de libertad no siguen necesariamente un patrón cronológico, sino que alguno de estos momentos puede actuar sobre eje en torno al que giran los otros dos. De hecho, afirma Bueno, que es el momento 2 el que establece la perspectiva sobre la que se asientan las distintas concepciones trascendentales de la libertad a lo largo de la historia a través de dos modelos dialécticos: el progresivo y el regresivo. Esta forma de proceder es típica en la metodología de Bueno; una vez que se ha desenmarañado, con más o menos acierto, lo oscuro o equívoco de un término se procede a un modelo de construcción teórica que toma como un todo la propia idea tratando de descomponerla en sus partes. Una vez halladas las partes se trata de reconstruir ese todo a partir de ellas mismas de tal modo que si no se pudiera, se estaría ante ideas o conceptos metafísicos, ideales, imposibles. En el momento de *progressus* dialéctico toma la idea de libertad como un todo aplicado al hombre arrojando como requisito de esa libertad, en sentido positivo, una libertad en sentido negativo. Por su lado, el momento de *regressus* hacia esa idea de libertad, atendiendo a una parte de esa idea de libertad, a una concepción negativa, nos coloca frente a la concepción trascendental de la libertad.

El modelo progresivo de la libertad nos da como resultado la concepción de la idea de libertad de su vertiente negativa. Este modelo comienza tomando la idea de libertad positiva como un elemento esencial de la propia libertad en la que el esquema de identidad material es representado como un elemento virtual. Ante esta tesis, utilizando el lenguaje hegeliano adoptado también por Bueno, se nos presenta un momento de negación, una antítesis, en virtud de la cual se desvirtúa, se rompe, esa identidad anterior, transformándola en algo diferente debido a la inserción del contexto que la determina. La síntesis, producto de la negación de la negación, utilizando un lenguaje marxista, resulta en la reconstrucción de esa nueva identidad alienada, enajenada, surgiendo así como la libertad concreta, real, positiva (en sentido material), no virtual. Segismundo,

protagonista de la vida es sueño, podría utilizarse para ilustrar este proceso. En su torre, aun encadenado, se le puede suponer que posee una libertad virtual, una libertad propia, esencial en su identidad como hombre, que de algún modo u otro lo hace libre. Sin embargo, al atender a su contexto, al hecho de que está encadenado, enclaustrado, nos damos cuenta de que no es real, fácticamente, libre. Siendo así que solo puede cumplir con su libertad, o mejor dicho ejercerla, en el momento en que es liberado. Segismundo es libre en tanto que se niega la situación que le niega su libertad, negación de la negación. Sin la existencia de la cárcel en la que está encerrado no cabría, desde estas coordenadas, decir que Segismundo es libre.

El modelo regresivo, como anunciábamos, comienza por presentar un contenido concreto de la libertad, supongamos la libertad de movimiento. En su movimiento hacia esa idea de libertad previa que se ha de reconstruir, esta libertad concreta ha de verse absorbida, superada por los presupuestos ontológicos requeridos para que la libertad se dé como elemento constitutivo de la persona. En el camino hacia ese *regressus* los límites formales, de dicha libertad concreta han de verse superados y en su límite ha de reconocer la posibilidad virtual de su propia desaparición. Finalmente, en esta ocasión, lo que se produce es una ecualización, una identidad, entre el núcleo, la esencia de la libertad concreta con el elemento ontológico que lo envuelve, originándose así la idea trascendental de la libertad. En el ejercicio de una libertad, civil por ejemplo, como es la libertad de movimiento, se presupone un sujeto libre que actúa voluntariamente, mas este sujeto ya implica una serie de presupuestos ontológicos que envuelven el ejercicio de dicha libertad. De este modelo que parte de una concepción negativa de la libertad resulta la concepción trascendental, positiva de la libertad.

Pareciera que en el análisis hasta ahora realizado la idea de libertad se redujera a la libertad humana como si esta fuera una parte de una libertad mayor, como un caso particular de una realidad de un orden ontológico superior. Esta concepción de la libertad vendría a corresponder, según Bueno, a teorías de la libertad que admiten en sus sistemas la existencia de inteligencias superiores, separadas del mundo humano, como lo puede ser Dios o algún espíritu puro. Desde el materialismo filosófico estas formas de ser no tienen cabida más allá que como ideas fuerza sin existencia material, pero aun suponiendo la existencia de entes como Dios, en el plano gnoseológico la libertad humana prima sobre esa libertad ontológica, pues es desde la libertad del hombre que se habla de la libertad

del átomo o de la caída libre de los cuerpos. La libertad humana es, entonces, el primer analogado de la libertad y a partir del cual se elaboran las distintas teorías sobre ella. El carácter social del hombre nos obliga a pensar su libertad en relación con la del resto. Con todo lo que hemos visto hasta ahora, especialmente a lo que gnoseológicamente se refiere a la libertad, hemos de suponer que en la relación de un sujeto que se sabe libre este ha de reconocer por necesidad, de un modo u otro, para bien o para mal, la libertad del otro. Ahora bien, esto implica enfrentar una trayectoria vital con otra con todo lo que ello puede implicar. Supongamos que un sujeto trata de conseguir a través de sus elecciones un efecto *Y*, si este efecto fuera, por ejemplo, conseguir un puesto de trabajo que solo uno de los dos sujetos puede ocupar, se dará entre ellos una relación de pujanza, de lucha, entre ambos. También se podrían dar casos de cooperación e incluso de indiferencia. Lo importante es acentuar precisamente que el sujeto, gnoseológicamente hablando, es capaz de proyectar su trayectoria vital, sino que puede, a través de su propia experiencia, intuir ya no solo la trayectoria vital de los demás sino las herramientas que podrían utilizar para conseguirlo. Esto nos lleva, inevitablemente desde el pensamiento buenista, a insertar estas relaciones en el contexto de la teoría de juegos ya que como bien dijo Marx en sus *Escritos de juventud* (1982) “nadie combate la libertad; combate, a lo sumo, la libertad de los otros” reflejando las relaciones conflictivas entre los sujetos operatorios.

Empero, para poder continuar con esta cuestión debemos detenernos unos instantes y preguntarnos por las limitaciones gnoseológica del hombre y su relación con la determinación dado que es en el cálculo que lleva a cabo para tomar la acción donde se produce la determinación de la alternativa y, para que esta pueda producirse, su alcance gnoseológico no puede ser, como veremos, ni absoluto ni inexistente. Antes negábamos la omnisciencia del hombre, ahora nos limitamos a ver la relación entre ciencia, o ciencias mejor dicho, y su relación con la libertad. Ciertamente la *Teoría del Cierre Categorical* (TCC), nombre que recibe la filosofía de la ciencia desarrollada por Bueno, establece una distinción crítica entre ciencias alfaoperatorias (α) y betaoperatorias (β). Lo que nos interesa ahora de esta clasificación es que esta distinción puede hacer referencia a ciencias naturales, descriptivas, puras como se las mundanamente, y ciencias sociales, de lo humano¹⁷. La relación entre la libertad y la teoría de la ciencia del *filomat* estriba en que la libertad va referida a las operaciones del sujeto, del mismo modo que las ciencias,

¹⁷ Para comprender mejor este punto, cuyo desarrollo se aleja de nuestros objetivos aquí, véase el anexo I.

cuando se trata del tipo α son tales por su neutralización, y cuando se tratan de la categoría β por el desconocimiento, mayor o menor, de la posibilidad de neutralización de las operaciones. Esto es, dicho de otro modo, en lo que se refiere al nivel α , el ser humano posee un conocimiento cada vez mayor gracias a los avances científicos que le permiten prever con mayor seguridad los resultados de sus operaciones, mas si este conocimiento fuera total, las operaciones serían regladas por una suerte de norma haciendo que la capacidad de elección desapareciera. La determinación respecto de una opción sería total desvaneciéndose así la libertad. Por el lado β , diríamos que la falta de neutralización de las operaciones nos remontaría al desconocimiento de las consecuencias, haciéndose así posible también la elección y con ella la libertad.

Para solucionar este problema, el filósofo riojano, introduce el concepto de ciencia media, un concepto crítico, un postulado necesario para la elaboración de una idea gnoseológica de ciencia diferente al ofertado desde su *TCC*. Esta idea de ciencia media se relaciona con la capacidad de prever del hombre en relación consigo mismo y con sus diferentes. La capacidad que tiene un sujeto de identificarse con otro para calcular, para presuponer su siguiente paso, su siguiente elección, a través de la observación, eso es esencialmente la ciencia media que, a partir de la concatenación de fenómenos dados por efecto causa, permiten al sujeto apostar, con mayor o menor acierto, un futuro condicionado. Esto permite designar esta teoría como determinista puesto que “nos remite a la concatenación entre las circunstancias ofrecidas a un sujeto (...) y la operación de este sujeto (...), a un «determinismo de las circunstancias» (1996:328). Bueno, ilustra esta situación con una partida de ajedrez en la que en la apertura se dan una serie de movimientos que permiten a los jugadores intuir cual será el siguiente movimiento del contrario. Así pues, el concepto de ciencia media manejado por Bueno cumple un papel habilitante de la libertad del hombre frente a la del resto pues capacita, gnoseológicamente hablando, al hombre para efectuar una elección en función de lo que, por una parte, estima beneficioso para la consecución de su proyecto de vida y de lo que, por otra parte, intuye que sus semejantes elegirán para realizar su proyecto.

3.5.- A modo de corolario: el Barón de Münchhausen y Segismundo. La postura del *filomat*.

En condiciones ya de conocer la postura que el *filomat* mantiene ante la disputa de la libertad vamos, previamente, a proponer dos modelos literarios para ilustrar la concepción liberal y republicana de la libertad. Para ejemplificar la concepción tradicional de la idea de libertad liberal, la libertad de, la libertad en su momento negativo suele utilizarse, desde las coordenadas buenistas, el relato del Barón de Münchhausen. En una de sus tantas aventuras, este hombre, se precipitó por un pozo de gran altura más cuenta él mismo que pudo escapar de allí tirando de sus propios cabellos hacia arriba. Como sabemos, esto es físicamente imposible, pero este relato viene a mostrar que la libertad de, la libertad de movimiento, no es ilimitada, sino que está sujeta a multitud de factores como en este caso son las propias leyes de la física. La libertad negativa, la ausencia de trabas para realizar una acción, la independencia de una determinación es incomprensible, desde estas coordenadas, en el momento en el que como trata de atestiguar Bueno es, precisamente, en la determinación causal donde se da la libertad. La teoría de una libertad que antropológicamente trata al individuo como un ser aislado, independiente, e indeterminado respecto a sus semejantes, sencillamente, no puede darse desde una cosmovisión materialista.

Por su parte en *La vida es sueño* de nuestro Calderón de la Barca podemos encontrar el ejemplo contrario con el que ilustrar, salvando las distancias, la tradición republicana. Un hombre encerrado en una celda que se sabe libre en sentido positivo pero que no disfruta de su libertad en sentido negativo. Un hombre que una vez es liberado del poder arbitrario que lo mantenía retenido, dominado, por hacer mal uso de su libertad, esto es, ejerciendo dominación utilizando la coerción, la fuerza, para abusar de Rosaura y matar a un criado es privado de su libertad negativa y encerrado de nuevo. Segismundo acaba siendo nuevamente liberado y nombrado rey, cosa para la que estaba predestinado. Efectivamente Segismundo acaba siendo libre, escapa de la dominación, mas por el hecho de que, en todo caso, es el quien puede naturalmente dominar dado que es la autoridad. La no dominación no basta para explicar el fenómeno de la libertad y, de hecho, podría decirse, que es la falta de una ciencia media, debido a su enclaustramiento, lo que le impide elegir correctamente los actos que le llevarían a cumplir su proyecto vital. Recordemos que, aunque acaba siendo rey, no lo es por sus elecciones teleológicas, sino porque el pueblo, enterado de su existencia, decide liberarlo y batallar contra las mesnadas de Basilio.

La concepción de la idea de libertad defendida por Bueno comienza por reconocer que esta es, fundamentalmente, la libertad humana. Si pusiéramos entre paréntesis la libertad humana, no podríamos hablar ni conocer otras formas de libertad. Esta libertad, además, está enfocada a la propia praxis del hombre. La antinomia de la libertad, desde estos parámetros, no radica en el enfrentamiento entra la concepción de la libertad como la parte de un todo y la de un don otorgado por un Dios, la concepción de la libertad como elemento ontológico esencial del hombre, sino que se da en la propia acción, en la misma praxis, del hombre. Lo contrario de la libertad no es el determinismo, ni la necesidad, sino la impotencia, es decir, la imposibilidad de causar. Así la antinomia de la libertad se dibuja por una figura circular, entre las distintas praxis de los distintos sujetos. “Es decisivo”, dirá Bueno aclarando esta cuestión, “tener en cuenta, a fin de medir el alcance de la idea de libertad, que las acciones causales de las personas (...), que tienen lugar siempre en un contexto *circular* (...), intervienen en el «hacerse en el mundo»; lo que significa que el mundo (...) no está «previsto» enteramente al margen de nuestra propia libertad (...), y que es a través del «hacerse en el mundo» como las personas o sociedades de personas se enfrentan a otras personas según su libertad” (1996:331).

Con el manejo de la antinomia de la libertad desde una perspectiva circular, esencialmente material en el contexto de que se da en el mundo real, factico, el modelo regresivo que se desprenden desde el *filomat* parte de la libertad como un hecho en alguna de sus determinaciones que nos lleva a concebir la acción, la operación del sujeto, desde el determinismo causalista, que más que alejarnos de la libertad la posibilita. En la acción del hombre respecto a sus semejantes se corroboran sus relaciones de dependencia y co-determinación, las cuales, no son solo producto de eventualidades históricas sino que se coligen, “como relaciones necesarias, de la propia estructura del desarrollo humano, que sólo tras el *moldeamiento* social o histórico puede alcanzar su realidad como sujeto operatorio” (1996:333). El hombre de las cavernas no es libre pues no ha alcanzado un desarrollo social tal que pueda elegir otro destino que no sea únicamente la supervivencia.

De este modo la antinomia de la libertad puede interpretarse como la contradicción entre la libertad y el determinismo histórico. Así la resolución de la tesis y la antítesis se producirá en la conciliación entre las prolepsis de los sujetos operatorios, especialmente, las de nuestros antecesores “cristalizadas como *normas culturales objetivas*; pues son ellas las que determinan, de modo formal y específico (por ejemplo a través del lenguaje),

los caminos de nuestra acción libre” (1996:333). Esta identificación entre prolepsis no es fácil, implica en muchos conflictos en cada caso específico. Es más, la identificación de las prolepsis es más fácil de entender a una escala social, política, por lo que sería necesario acuñar el término de libertad co-operatoria, en tanto que afecta a un grupo de individuos. De esta manera sería libre el conjunto y no propiamente el individuo. Este solo sería libre si es tomado como parte cooperativa de ese grupo al que pertenece. La libertad, así entendida, nos lleva a la identificación del sujeto, el ciudadano, la parte, con el todo, con el pueblo, la nación, el estado y la libertad de este consistiría ya no en una libertad negativa, libertad de autonomía, sino en una libertad positiva por la que pudiera extender su acción a otros pueblos, a otros estados, suspendiendo así la libertad de otros pueblos. Esta concepción de la libertad nos parece que apunta hacia los mismos monstruos a los que guiaba la libertad positiva según Berlin. Lo cierto es que se nos plantea aquí una pregunta que puede servir de crítica; a saber: ¿cuál es el límite por el que puede establecerse la identificación entre prolepsis? ¿debe haber una identificación entre prolepsis entre españoles del siglo XVI y los actuales? ¿o es que acaso los pueblos poseen una suerte de esencia, una suerte de unidad de destino universal, que marca *ad aeternum* sus prolepsis y ortogramas?¹⁸.

El modelo progresivo resultante de la idea de libertad que maneja el *filomat* parte de la libertad como idea, como teoría. Por lo que, en cuanto idea, únicamente puede darse en la confrontación entre otras teorías de la libertad. Esta concepción de la libertad se centra en la acción, en la praxis del sujeto operatorio en tanto que esta implica una serie de resultados causalmente determinados de un modo por el que no pueden entenderse como consecuencia de un eslabonamiento de las causas. Proposición que solo puede ser defendida con una definición de la causalidad atravesada por el principio de discontinuidad de la materia o *simploké*. En este modelo se podrá llamar libre a quien se identifique con los resultados de sus acciones tomadas en su conjunto, no aisladamente,

¹⁸ Aunque desde el propio *filomat* sea imposible la idea de unidad de destino universal como crítica, uno de los acólitos de Bueno, Pedro Insua, en *Cuando España echó a andar*, no es descabellado pensar que estas conclusiones a las que llega el filósofo riojano puedan deberse a su formación falangista. Recordemos que su director de tesis y mentor fue Santiago Montero Díaz, falangista que venía de militar en el PCE, de quien además, se ve fuertemente influenciado a la hora de tratarla cuestión de los imperios. Su idea de Imperio desarrollada sobre todo en *España frente a Europa* (2019) se ve claramente influenciada por las tesis de Montero expresadas en *Idea del imperio* (1943).

y, en su límite, el juicio que determinará si un sujeto ha actuado libremente se efectúa sobre la totalidad de la cadena de acciones en tanto que compromete su vida y la de otras personas. La libertad, de este modo, no es un acto, ni un hecho, sino un proceso. La identificación que se lleva a cabo en esta modulación de la libertad se da en la misma persona que se está haciendo a sí misma con sus determinaciones, con sus acciones, convirtiendo en necesarios los actos contingentes en el proceso de su constitución. “Soy libre”, dirá finalmente Bueno, “no tanto por ser «causa de mis actos» cuanto porque mis actos son los que me constituyen como persona capaz de convertirse en causa adecuada de esos actos” (1996:335-336).

4.- CONCLUSIONES

En este trabajo hemos sostenido que el *filomat* puede arrojar luz sobre los claroscuros que surgen al analizar las concepciones de la libertad que mantienen las tradiciones liberal y republicana. Para ello hemos descrito como se comprende la libertad desde estos prismas y como se relacionan con los conceptos manejados por Berlin de libertad positiva y negativa. Finalmente hemos cruzado estas concepciones con los postulados que mantiene el *filomat* para mostrar su alcance y limitaciones lo que nos habilita para extraer una serie de conclusiones en torno a las principales ideas y posturas que se presentan en torno a la libertad. Primeramente, hemos de remarcar como la dicotomía utilizada por Berlin impone el marco en el que se da la discusión sobre la libertad. Este manejo de dos conceptos de libertad supone una limitación a la hora de realizar un análisis filosófico que permita ver la unidad de la idea de libertad. Pese a las críticas que se han hecho por las ideas republicanas tanto de Pettit, como de Skinner, no escapan de ese marco que inserta en compartimentos estancos la libertad. Lo mismo ocurre, en realidad, con la propuesta del materialismo filosófico, que pese a criticar lo oscuro del término y lo problemático del tratamiento berliniano, parece que no escapa de esa tendencia atomizadora.

El método por el que el materialismo filosófico analiza la idea de libertad puede ser útil a la hora de alejarse de presupuesto metafísicos que conciben al hombre desde una visión antropológica concreta. Republicanos y liberales parten, en muchos casos, de concepciones antropológicas infundadas sobre las que levantan grandes teorías contractualistas (Hobbes, Locke, Rousseau) y que vienen a apoyar sus teorías sobre la libertad y sobre el gobierno. Ahora bien, el materialismo filosófico, y este es uno de sus puntos fuertes, no parte de una serie de axiomas que se dan por demostrados sino que extrae a través de los materiales, de las realidades ya dadas, una idea de la libertad. Sin embargo, debemos reprocharle al sistema de Bueno que el concepto de libertad positiva que maneja no se corresponde con el propuesto por el republicanismo. La propuesta de libertad como no dominación por parte del republicanismo no escapa, tampoco, a la crítica que el materialismo filosófico lleva a cabo, empero esta es oblicua ya que el *filomat* concibe la libertad positiva no desde un postulado político, sino desde planos gnoseológicos, incluso ontológicos. Ciertamente esta forma de entender la libertad positiva favorece el tratamiento que se le hace desde el *filomat* aunque, por ello mismo,

se aleja del carácter político que se le quiere dar a esta idea desde otras cosmovisiones. Esto puede deberse a la fuerte vinculación entre la idea democracia, como sistema de gobierno, y la libertad positiva que se produce en los planteamientos republicanos. Idea esta, la de democracia, que se considera confusa desde el *filomat* y a la cual Bueno criticó fuertemente en varias de sus obras.

La idea de libertad que se maneja desde el materialismo filosófico se ve limitada gnoseológicamente por un criterio cronológico por lo que únicamente sabremos si un hombre fue libre cuando su vida haya terminado. Entender la libertad como proceso, tal como se hace desde esta perspectiva, implica poner en tela de juicio la propia libertad del hombre a la hora de obrar. Podríamos decir que desde el *filomat* solo se es libre *ad hoc*. Pero aún más interesante, problemáticas, resultan las relaciones de identificación de las prolepsis del sujeto operatorio con las de sus antepasados. ¿Cómo puede justificarse, desde un punto de vista ético, moral, el mantenimiento de ciertas formas de cultura que favorecen la desigualdad, el machismo, la xenofobia? Podría llegarse a entender que, desde las coordenadas materialistas del sistema de Bueno, la libertad aunque pueda desviarse en cierta medida de estas prolepsis solo puede darse en ellas y a través de ellas. Otra frontera, otro límite, que el *filomat* no aclara, es anta donde debe remontarse la identificación de las prolepsis con nuestros antepasados. Estas conclusiones a las que llega Bueno parecen estar atravesadas por cuestiones puramente ideológicas. Que las prolepsis de nuestros antepasados determinen las condiciones culturales materiales en las que el sujeto operatorio actuará no implica una relación de causalidad por la que la libertad solo pueda darse identificando las prolepsis de aquel con las de sus antecesores. ¿Cómo sería posible explicar desde este prisma los grandes procesos revolucionarios del siglo XX?

Cabe destacar, atendiendo a otros temas, la crítica al concepto de libre arbitrio en tanto que libre elección o creación. La idea de creación es en su límite una elección pues el sujeto podría o no crear algo. Más aún; el concepto de creación en el marco del libre arbitrio, como retrataba Palacios, se entiende como la capacidad de traer al ser algo que un estado de cosas que aún no es, pero esta creación no puede producirse *ex nihilo* sino que habrá de darse, necesariamente, en un determinado contexto bajo una serie de normas, enmarcadas dentro de un plan de acción establecido por la conducta proléptica, según la cual, la cosa o estado de cosas apotético que se desea traer al ser haya ya sido percibido,

de un modo u otro, por un proceso de anamnesis. La elección, por su parte, queda limitada por la cantidad de opciones que se nos presentan y, además, esta elección no es a-causal sino que está causalmente determinada por el cálculo económico (en términos de beneficio) que el sujeto realiza sobre las consecuencias virtuales de las distintas posibilidades. Además, el *filomat* se define desde sus propias coordenadas como una filosofía de segundo grado, es decir, un conocimiento o un discurso crítico que se elabora sobre materiales ya conocidos. Esto, respecto a la cuestión del libre albedrío plantea un problema, a saber; que si bien estas ideas metafísicas, como el libre arbitrio o el determinismo duro, no son demostrables empíricamente, esto es, no pueden demostrarse o conocerse en primer grado, ¿cómo es posible elaborar sobre ellos un conocimiento de segundo grado?

La propuesta del materialismo filosófico, aun con todas sus limitaciones, propone una idea de libertad que se basa en la capacidad de autodeterminación del hombre en el contexto de la co-determinación. Es decir, el sujeto es capaz de ser la causa de sus propias acciones en un medio ya dado y preconfigurado histórica, política, social, económica y culturalmente. El hombre es libre, aunque únicamente lo corroboremos con certeza de un modo retrospectivo, en tanto que actúa conociendo las consecuencias de sus actos, lo que le otorga una serie de responsabilidades morales y éticas, pese a estar condicionado por su contexto ya que este le limita la cantidad de alternativas que se le presentan, además de influir en sus deseos, en sus inclinaciones. La discusión sobre la libertad no queda agotada, ni mucho menos, por la crítica del materialismo filosófico, pero este sistema sí puede servir como herramienta de análisis innovadora que arroje nuevas preguntas de investigación y nuevas formas de tratar la cuestión.

5.-BIBLIOGRAFÍA.

- Alonso-Rocafort, V. (2009). La libertad de movimiento en Hannah Arendt. *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, 145, 33-64.
- Arendt, H. (2013). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial Sa.
- Arendt, H. (2018). *¿Qué es la política?* Ediciones Paidós.
- Arendt, H. (2021). *La libertad de ser libres*.
- Bentham, J. (2015). *Tratado de los delitos y de las penas*.
- Berlin, I. (1998). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza Editorial Sa.
- Bueno, G. (1978). En torno al concepto de «ciencias humanas». La distinción entre metodologías α -operatorias y β -operatorias. *El basilisco*, 2, 12-46. <https://fgbueno.es/bas/pdf/bas10202.pdf>
- Bueno, G. (1993). Teoría del cierre categorial. Pentalfa.
- Bueno, G. (1995). *Qué es la ciencia?* Pentalfa.
- Bueno, G. (1996). *El Sentido de la Vida: Seis Lecturas de Filosofía Moral*. Grupo Helicón.
- Bueno, G. (2019). España frente a Europa. Pentalfa.
- Bueno, G. (2019). *España frente a Europa*. Pentalfa.
- Bustamante, G. (2014). La crítica al modelo rawlsiano de Quentin Skinner. *Conceptos Históricos*, 2, 64-90.
- G, B. & Fundación Juan March. (1976). Estatuto Gnoseológico de las Ciencias Humanas (Vol. 3). <https://fgbueno.es/gbm/egch.htm>
- Gallardo, J. (2012). Retrato conceptual y actualidad del republicanismo. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 28, 3-18.
- Han, B. (2022). *Psicopolítica*. Herder & Herder.
- Herrera Melo, A. (2019). INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA DEL CIERRE CATEGORIAL: UN ACERCAMIENTO DESDE LA HISTORIA DE LA TEORIZACIÓN FILOSÓFICA SOBRE LA CIENCIA. *Stoa*, 10(20), 45-71. <https://doi.org/10.25009/st.2019.20.2564>
- Hidalgo Tuñón, A. (1992). Estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial. *Revista Meta*, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno, Editorial Complutense 1992, 71-104. <https://fgbueno.es/med/dig/meta89d.pdf>

- Hobbes, T. (1980). *Leviatán (Biblioteca de la literatura y el pensamiento universales)*. Nacional, Colección Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Universal.
- Hobbes, T. (2000). *De Cive* (1.^a ed.). Alianza. Universitario.
- K, Marx. (1982). *Escritos de juventud*, FCE, Ciudad de México,
- Locke, J. (2000). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. (2010). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Tecnos.
- Mill, J. S. (2005). *Sobre La Libertad / On Liberty* (Poc). Alianza Editorial Sa.
- Montero, S. (1943). *Idea del Imperio*. Idea del Imperio, Madrid, España.
- Palacios, J. M. (2013). *La condición de lo humano*. Ediciones Encuentro.
- Pettit, P. (1999). *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós.
- Pettit, P. (2000). Significado y comprensión en la historia de las ideas (H. Pons, Trad.). *Prismas, Revista de historia intelectual*, 4, 149-191.
- Peychaux, D. A. F. (2014). Thomas Hobbes: libertad, miedo y resistencia política. *Ingenium*, 7(0). https://doi.org/10.5209/rev_inge.2013.v7.44073
- Pitkin, H. (1998) Are Freedom and Liberty Tweens, *Political Theory*, 16, 523-552
- Poo, J. B. (2013). Democracia y ética: el republicanismo cívico de Hannah Arendt: *Estudios Políticos*. [https://doi.org/10.1016/s0185-1616\(13\)71451-3](https://doi.org/10.1016/s0185-1616(13)71451-3)
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. UNAM.
- Saravia, G. (2013). Thomas Hobbes, sobre la condición natural del hombre y los fundamentos de la obligación política. *Derechos y libertades: Revista de Filosofía del Derecho y derechos humanos*, 17(29), 217-248. <https://doi.org/10.1400/216170>
- Skinner, Q. (2000). Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas - Revista De Historia Intelectual*, 4(2), 149–191. Recuperado a partir de https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Skinner_prismas4
- Skinner, Q. (2004). La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad? (A. Rivero, Trad.). *Isegoría*, 33.

- Sourounjon, G. (2013). El renacer de una tradición. Los distintos caminos del republicanismo contemporáneo. *Foro Interno*, 14, 93-119.
- Villacañas, J. L. (2002). Republicanismo y dominación. Una crítica a Philip Pettit. *Daimon*, 27, 73-87. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/12191>
- Zapata, G. (2012). El espacio público y su fundamento en la libertad. Pensamiento político de Hannah Arendt. *Paideia Política*, 17(1), 159-174.

ANEXO I

Desde las academias de Humanidades, incluso desde el pensamiento mundano, que aquí identificamos como pensamiento popular, se ha tenido – y aún se tiene– la pretensión de otorgar el título de ciencia en sentido fuerte a disciplinas sociales tales como la psicología, la sociología o la política. Por lo general esta atribución suele hacerse desde una posición que trata de aumentar el prestigio de los conocimientos que estas disciplinas pueden ofrecer. Así, algunos tienden a mantener la universalidad o el grado de científicidad que arrojan estudios típicos de las ciencias humanas, con aquellos que realizan las ciencias, por ejemplo, matemáticas. Sin embargo, este tipo de afirmaciones no se llevan a cabo desde posiciones epistemológica y gnoseológicamente fuertes.

Debemos aclarar antes de comenzar con nuestro propósito que el presente texto no trata de demostrar o falsar un hipótesis de partida. El objeto principal de este trabajo es realizar un análisis descriptivo, sin perjuicio de que se pueda realizar un análisis crítico en algún momento, de la TCC así como del papel que se le otorga a las ciencias políticas dentro de dicho sistema, dado que es desde el campo de lo político, desde donde estudia el concepto de libertad del *filomat*.

La producción del materialismo gnoseológico de Bueno que da lugar a la TCC comienza a ser escrita en los años 70. Sin embargo, no es publicada en tanto que teoría completa hasta los años 90. A todo esto debemos añadir que la obra está incompleta por lo que no trata en profundidad, incluso deja sin examinar, cuestiones centrales en su obra como la teoría de los todos y las partes, es decir, el holismo. El carácter inacabo de la obra, sin embargo, no impide la realización de un análisis descriptivo de su conjunto, ya que en otros textos, a los que aquí también se acudirá, profundiza sobre cuestiones que en los propios tomos de la TCC no examina.

Comenzaremos extrayendo ciertos principios básicos que caracterizan a la ciencias y a las teorías de la ciencia expuestas en *¿Qué es la ciencia?* (Bueno, 1995). La idea de ciencia, tal como la podríamos describir en la actualidad, se nos presenta como resultado de las ciencias empíricas previamente existentes a dicha idea. Es decir, la ciencia como idea, es el resultado dialéctico de la confrontación y el desarrollo de las ciencias empíricas y, por tanto, la ciencia no tiene un carácter atemporal sino histórico.

Esta propiedad histórica de la ciencia viene dada por el orden y desarrollo de las materialidades culturales de un espacio concreto.

La primera acepción de la ciencia que maneja el *filomat* hace referencia a un saber práctico, que si bien tiene un origen podemos decir prehistórico, aún tiene vigencia a día de hoy, cosa que ocurre con el resto de las acepciones. La segunda modulación de la idea de ciencia hace que se la entienda como una serie de proposiciones ordenadas que emanan de un principio, de tal modo que para existir necesita, por su propia idiosincrasia, de la escritura y que referencia, principalmente, a ciencias como la geometría, las matemáticas, e incluso la filosofía. La tercera acepción señala a lo que se ha dado por llamar ciencias positivas, en este sentido se incorporan nuevas materialidades que antes no se incluían en lo que se consideraba ciencia. Esta ida de ciencia se aleja de los conventos para acercarse a los laboratorios con Newton, es en este momento, o durante el desarrollo de esta interpretación de la ciencia donde surge la división entre ciencias formales y reales, que tendrán su correlato en la actualidad en la dicotomía de ciencias puras o matemáticas y ciencias humanas o sociales.

La cuarta acepción de la idea de ciencia recoge toda esta tradición e introduce un cambio cualitativo en materias que si bien existían antes, no eran tratadas como ciencias. Véase, por ejemplo, como las reliquias y archivos, si bien eran uno de los campos sobre los que trabajaban los cronistas, ahora sirven para hacer Ciencias de la Historia, de la Comunicación, de la Sociología, y, como no, Ciencias políticas. Precisamente es el impulso positivista de la tercera acepción de la idea de Ciencia lo que trata de darle ese estatus científico puro a las materias aquí nombradas. Esta teoría de la ciencia, digamos genérica, trata de elevar a las ciencias como la física, la química o la biología, a un estadio superior que a las ciencias humanas. Sin embargo, desde el materialismo gnoseológico, no tiene sentido realizar esta distinción entre ciencias puras y ciencias blandas o sociales, distinción, por cierto de origen moderno (Bueno, 1978), dado que aunque el carácter universal de los resultados de aquellas, no se pueda atribuir a estas, no reniega, sin embargo, de cierta racionalidad en su operar ni en sus resultados.

Preguntarse por la ciencia es, en consecuencia, hacerse una pregunta gnoseológica en referencia a la composición lógica y material de las ciencias en la tercera acepción y, por extensión, a la cuarta. Así, la pregunta fundamental sobre qué es la ciencia, implica

también responder a la pregunta qué es lo que diferencia a una ciencia de otra. La diferencia esencial entre las ciencias humanas y las ciencias puras la encontramos en que estas últimas centran sus estudios sobre fenómenos naturales anteriores a las operaciones humanas. Por su parte las ciencias humanas operan sobre materias resultado de la propia acción del ser humano, de tal modo que podríamos decir, que si bien las ciencias naturales tienen por objeto los fenómenos físicos, naturales, valga la redundancia, las ciencias sociales tienen por objeto de estudio las materias culturales.

Nos centraremos, ahora, en la distinción metodológica entre ciencias sociales y naturales. Donde mejor podemos encontrar estas diferencias es en el *Estatuto Gnoseológico de las Ciencias Sociales* (1976). Nos centramos, sobre todo, en la diferenciación metodológica entre ciencias α -operatorias y β -operatorias. Diremos en primer lugar que las metodologías β -operatorias son aquellas en las que al sujeto investigador se le incluye dentro de la propia investigación, es decir, de una u otra forma, el sujeto que investiga al mismo tiempo participa en la investigación. Esta metodología es típica de las ciencias sociales, mientras que la metodologías α -operatorias son aquellas, más típicas de las ciencias naturales, en las que las relaciones del sujeto investigador con el sujeto de estudio son eliminadas, o no existen, más allá del carácter intrínsecamente técnico de las operaciones dentro del laboratorio para la disposición de los experimentos. Existe entre estas metodologías una dialéctica por la cual las ciencias humanas parten de métodos β -operatorios, sin mantener una definición de ciencia en su sentido fuerte, por lo que al tratar de alcanzar el estatus de ciencia fuerte, deberán reducir los fenómenos sobre los que operan a sus esencias, perdiendo así su carácter social. Mas, si tratamos de volver a la materia que tratan, al plano fenoménico, es necesario entonces retomar su carácter β -operatorias. Se produce así una constante tensión sobre el lugar que ocupan las ciencias sociales dentro del conjunto de las ciencias, por lo que para solucionar este problema de límites, por su parte superior α -operatorio y, por su parte inferior β -operatorias, Bueno habla de una situación equidistante de equilibrio que nos permite analizar las ciencias sociales desde una perspectiva más amplia.

La distinción entre estas metodologías que acabamos de exponer no es baladí ni fortuita. Por un lado, nos permite realizar una taxonomía de las ciencias a través del trato metodológico que se le dé a una misma materia, véase el cuadro 1. Podríamos decir que

el fundamento ontológico de las ciencias sociales, lo que hacen que sean tal cosa y no otra, es precisamente, en un nivel abstracto, más allá de las materias que trata, esa tensión metodológica.

Cuadro 1. Distinción de distintas ciencias, en función de la clasificación metodológica α -operatoria y β -operatoria.

Niveles	Ciencias						
	Lingüística	Psicología	Sociología	Política	Economía	Etnología	Historia
α_1	Fonética Cibernética	Fisiología psicológica (Bechtereov)	Física social Winiarski Estadística social	Biopolítica	Termodinámica económica	Etoetno- psicología	Sociología histórica
α_2	Fonología Morfología (Saussure)	Pavlov	Análisis multifactorial Durkheim	Ciencia del Estado	Economía «clásica»	Etnología estructural	Historia cuantitativa
β_1	Sintaxis (Chomsky, Pike)	Thorndike Tolman	Tarde	Ciencia del Gobierno (Maquiavelo)	Praxeología (Jevons)	Etnopsicología	Historia fenoménica
β_2	Lingüística Aplicada Tecnología Enseñanza Idiomas	Psicoanálisis clínico	Tecnología sociológica Encuestas	Praxis Política	Política Económica	Técnica colonial, misionera	Historiografía del presente Periodismo

Fuente: Bueno, G. (1978). En torno al concepto de «ciencias humanas». La distinción entre metodologías α -operatorias y β -operatorias. El basilisco, 2. p. 44
<https://fgbueno.es/bas/pdf/bas10202.pdf>

Llegados a este punto, debemos afirmar que aunque la *TCC* pretenda operar respecto a ciertos estándares científicos, a veces típicos de este positivismo que venimos hablando, no es en ningún momento una teoría científica, sino filosófica. Esto se debe a que si tomamos la *TCC* como un todo, deberemos entender que las partes que lo conforman son las diferentes ciencias, siendo así que por la propia estructura de las ciencias que componen ese todo, es imposible establecer entre ellas un cierre. Es por ello por lo que el materialismo gnoseológico tiene un cariz típico del constructivismo aunque se aleje de él en buena parte. La *TCC*, a diferencia del constructivismo, no entiende la ciencia como un conjunto de sentencias, es decir, como la creación de un lenguaje separado de la materia. Es decir, mientras que el constructivismo puede llegar a contemplar la posibilidad de una ciencia, digamos, “fuera” de las cosas, que se realiza únicamente con palabras, el materialismo gnoseológico entiende que la ciencia se da ya

en las cosas mismas, sin las cuales no puede existir lo que se entiende por ciencia, ni el lenguaje propio de cada una de ellas.

La TCC comenzó formulándose como una alternativa más bien positivista al concepto althusseriano del corte epistemológico, al mismo tiempo que trataba de diferenciarse de posiciones analíticas o descriptivistas (Hidalgo Tuñón, 1992), de tal modo que la construcción de una teoría de la ciencia, como hemos visto hasta ahora, tenga por fuerza un carácter dialéctico. Hidalgo Tuñón, encuentra en *Etnología y utopía* (Bueno, 1971), el germen que dará lugar a la estructura de la TCC al establecer, desde un enfoque sintáctico, tres elementos comunes a toda ciencia, a saber: términos, relaciones y operaciones. Bueno, en esta taxonomía de las partes que componen una ciencia, pretende mantener una metodología lógico-matemática, que una vez trascendido el nivel sintáctico, expone de manera proposicional. Exponemos aquí, la cita de Bueno elegida por Tuñón, para ilustrar más fácilmente lo que queremos exponer:

Una ciencia, considerada sintácticamente (con referencia a estos componentes gnoseológicos), queda analizada en tres niveles, que llamaremos respectivamente: I. Nivel protocolario, en el que se establecen términos («Hechos», en las «ciencias reales»). A nivel protocolario, la Etnología, en sentido lato se presenta como «Etnografía». 2. Nivel estructural. Se establecen relaciones entre los términos. Pondríamos en este caso la «Etnología», en sentido estricto. 3. Nivel axiomático y operatorio. Lo que Lévi-Strauss llama «Antropología» — inadecuadamente, según nuestra tesis— correspondería a una Etnología desarrollada a un nivel axiomático (Hidalgo Tuñón, 1992, p.91).

Siguiendo este esquema podríamos decir que en la ciencia de la química los elementos de la tabla periódica suponen un conjunto de términos, que constituyen un campo, entre los cuales se puede dar una serie de relaciones, de unión por ejemplo, dando lugar a nuevos términos, por las que se pueden establecer axiomas tales como el siguiente: de la unión de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno surge una partícula de monóxido de dihidrógeno. Es Herrera Melo en su *Introducción a la teoría del cierre categorial* (2019) quien, a nuestro juicio, sintetiza todas estas cuestiones y que, por ello, nos tomamos la licencia de citar ampliamente:

las ciencias son estructuras categorialmente cerradas en la medida en que, por su mediación, una multiplicidad de términos y contenidos materiales se concatenan en forma de un círculo procesual que ira dibujando un campo correspondiente y no otro (por ejemplo, un campo aritmético y no un campo biológico). De esta forma, el campo se ira trazando mediante la fundación de un orden lógico entre hechos y categorías organizadoras.

En conclusión, para Gustavo Bueno (1993e), el cierre categorial será la situación que designar al conjunto de procesos —fundamentalmente procesos de cierre operatorio, determinados por el sistema o entretejimiento de varias operaciones y nunca de una sola concebida aisladamente— que conducirán a la constitución, a partir de materiales fiscalistas y fenoménicos dados, de cadenas circulares de términos y relaciones que, al unísono, delimitaran una esfera o totalidad específica, desde la cual se “segregara” un entorno muy complejo en el que figuraran también en esferas de concatenación distintas a la referencia inicial. Se dirá entonces que el cuerpo de una ciencia es cuadrimensional en la medida en que se va construyendo y deslizando a través del tiempo (Herrera Melo, 2019, pp.60-61).

Ahora, que ya hemos esbozado una serie de generalidades sobre la teoría del cierre categorial, estamos preparados para caracterizar el materialismo gnoseológico de Bueno, esto es, la *TCC*, a través de tres rasgos: i) la *TCC* tiene un fuerte carácter positivista, dada su “esencia” historicista, que trata de emular la estructura de las ciencias positivas ya establecidas como la matemática o la física; ii) la *TCC* no considera las ciencias reductibles unas a las otras, así las ciencias se entienden como esferas distintas, que no se separadas en su totalidad, respetando así el principio de *symploké*, compuestas por una conglomerado de términos entre los cuales se dan una serie de relaciones por las que pueden aparecer nuevos términos pertenecientes a la misma categoría y que la amplían, siendo así que el sintagma cierre categorial hacer referencia, precisamente, a los límites que van implantando los nuevos términos que aparecen en función de las relaciones y, finalmente, podemos añadir como rasgo fundamental que; iii) la *TCC* no comparte la visión de las ciencias como una representación simbólica de axiomas que se ajuste mejor o peor a la realidad misma, es decir, la ciencia desde la *TCC* se entiende como la reproducción de la realidad que corona en los momentos de identidad sintética entre la

operación en o de los fenómenos y los axiomas. Así la verdad científica no puede predicarse desde la generalidad, sino únicamente desde sus teoremas.

Nos centramos ahora en el *Primer Ensayo de las Categorías de las Ciencias Políticas* de Bueno, publicado en 1991. Nos centraremos, especialmente, en la primera parte del libro que versa sobre cuestiones gnoseológicas. Resaltamos en primer lugar que hablar de Ciencia Política, así, en singular, tiene más bien poco sentido dado que no trabaja sobre un solo campo sino sobre varios simultáneamente. Es más justo, por tanto, hablar de ciencias políticas, en plural. Pensemos que pese a definir el objeto fundamental de estudio de las ciencias políticas sea el estado, la administración de este implica operar sobre las áreas legales, económicas, sociales.

Trataremos ahora, aún con el texto de Bueno citado anteriormente, de conocer cuáles son los términos sobre los que trabajan las ciencias políticas, el tipo de relaciones que mantienen entre ellos y los axiomas que podemos establecer si entendemos esta disciplina desde una perspectiva positivista. A la hora de establecer los términos que componen el campo de las ciencias políticas debemos referirnos fundamentalmente al sujeto o al conjunto de sujetos, pero no solo a ellos sino también a las instituciones, producto de sus relaciones, que, paradójicamente pierden su carácter personal, sin perjuicio de que dichas instituciones puedan ser entendidas como persona jurídicas.

El problema fundamental a la hora de establecer el tipo de relaciones entre los términos que componen las ciencias políticas es el mismo que se le supone a la científicidad de los saberes políticos. Lo esencial radica en que, a diferencia de campos como el de la aritmética, no existen una serie de relaciones universales, sino que las relaciones en la ciencias políticas son muy heterogéneas y en función del criterio que se elija se obtendrán diferentes resultados. Las tesis defendidas por el *filomat* es que las relaciones entre los términos deberán ser interpretadas o bien como fenoménicas o bien eutáxicas. Este último tipo de relaciones hace referencia a las medidas tomadas por una sociedad política en un momento concreto hacia sí misma, o hacia otra sociedad política, enfocadas a mantener su existencia. Digamos que las relaciones de eutaxia, son aquellas derivadas de lo que podríamos llamar, con el maquiavelismo, razón de Estado. Según la naturaleza de los términos o del conjunto de términos se establecerán una serie de

relaciones. Lo realmente importante aquí es el papel que juega durante el proceso relacional lo que bueno llama género mediador.

Supongamos que queremos conocer el tipo de relaciones que media en un conjunto de términos simples, en este caso un grupo de sujetos, con un sujeto complejo, en este caso un ayuntamiento. Si acudimos como género mediador a la estadística, podremos obtener ciertos patrones de comportamiento, que en este caso se operacionalizará sobre el voto. Si acudimos a otras ciencias como la psicología o la sociología, se podrá inducir que el comportamiento de parte de esos términos coincida con los intereses de una parte o del todo complejo. Así, en las relaciones entre ciencias α -operatorias y β -operatorias, el género mediador cobra una importancia capital, ya que supone un nivel de abstracción típico de ciencias tipo α que, en su desarrollo, al abstraerse, no cuenta con las estructuras materiales y culturales histórica, pero que las da por supuestas, haciendo hincapié únicamente en su resultado. Este proceso, es el que proporciona la apariencia de ciencia “pura” en algunos a casos a las ciencias humanas como es en este caso la ciencia política.

Ya hemos tratado los términos y sus relaciones. Ahora es el turno de los axiomas. Las ciencias políticas no pueden, por su propia idiosincrasia, emitir axiomas, o una serie de principios al estilo de las matemáticas. Por esta misma razón, las ciencias políticas no pueden predecir el resultado de la misma operación en dos sociedades diferentes o, incluso, en la misma sociedad en diferentes tiempos, por lo que es más justo hablar de saberes políticos. Las ciencias políticas en tanto que todo contradistinto a las partes que lo forman, entonces, solo podrá tratar de conocer la esencia, digamos el centro, sobre el que orbitan las sociedades políticas. Por ello, Bueno, realiza una clasificación a las respuestas que se dan a la pregunta por la esencia de las sociedades políticas en función de la distancia, ahora veremos a qué nos referimos con esto, que se interponga entre el centro, considerado fundamental, y el orden de los fenómenos en el que se desarrolla la vida política. Se aplicará, para esta tarea taxonómica, una distinción entre aquellas teorías que surgen al colocar la esencia de las ciencias políticas en plano de terrenal, físico, estrictamente material, y aquellas que colocan su esencia fuera de este plano. Se obtiene así lo que el riojano decide llamar teorías societarias a las primeras y no societarias a las segundas.

Así las teorías no societarias son de diversa índole, aunque Bueno analiza principalmente tres, a saber; la teológica, la psicológica y la cultural. La primera de ellas establece la esencia de las sociedades políticas en ideas teológicas, la segunda pone en el centro de la sociedad política al individuo lo que implica reconocer la vida política como resultado de la elección de las preferencias individuales (aquí podría incluirse la corriente contractualista, la cual no parte de hechos materiales, sino de suposiciones sobre la esencia del hombre) y, finalmente, la teoría cultural establece la esencia de las sociedades políticas en alguno de los productos culturales o en su conjunto, entendiendo que o bien es la cultura lo que fundamenta la política, o bien la cultura es la forma de integración política, lo que supondría una identificación entre los términos cultura y política.

Las teorías societarias parten de presupuestos materialistas en los que cobran un valor fundamental la escritura, dado que esta permite desligarse a una generación de la generación inmediatamente anterior a ella y permitiéndola vincularse con otras anteriores, ensanchando así el significado de lo pretérito. Conecta, por decirlo de algún modo, sociedades existentes con sociedades inexistentes, en palabras de Bueno: “sólo de este modo las prólepsis, fundadas siempre en correspondientes anamnesis, pueden comenzar a tener la amplitud propia del Estado.” (1991:98). Por otra parte, la escritura posibilita la existencia de la ley, en tanto que norma dada a una sociedad política. Este análisis historicista, provee dos tipos de teorías societarias. En primer lugar aquella que, como no puede ser de otra manera, partiendo de una sociedad ya dada, digamos natural, tribal, se consigue distinguir de otras sociedades y reivindica su diferencia frente a las demás reincidiendo en su pasado. En segundo lugar están las teorías societarias que hacen figurar la esencia de las sociedades políticas no en sus antepasados sino en la proyección de su futuro, es decir, en la propia idea de perpetuarse, en el ejercicio de su propia supervivencia.

Lo que queremos dar a entender con todo esto es que la ciencia media ocupa un lugar crítico en la teoría de la libertad. La ciencia en su sentido α -operatorio se caracteriza por la neutralización de las operaciones entre los términos, lo que en un nivel antropológico circular, esto es, en las relaciones que mantienen los hombres entre sí, implicaría una suerte de conocimiento total por parte del sujeto de las consecuencias de sus actos, lo que imposibilita la libertad. Por su lado en las concepciones β -operatorias de

la ciencia, en su límite, la neutralización de las operaciones en su límite es nula, haciendo imposible el cálculo que habilita en el hombre la capacidad de elección. De este modo la ciencia media se ocuparía un lugar equidistante entre esa omnisciencia y el desconocimiento absoluto de las operaciones, del proceso de prolepsis y anamnesis, así como de las posibles consecuencias de los propios actos. En lo que se refiere a las ciencias políticas, no es baladí, su análisis en tanto que ciencia dado que es, justamente, en el nivel político desde el que se construye la idea de libertad. Esta ciencia, que atraviesa completamente al hombre, es la que se ocupa de las relaciones entre los términos que la componen, esto es, de las relaciones del hombre respecto al hombre desde su dimensión social. Su propia idiosincrasia impide la neutralización total de los términos pero sí que nos permite conocer y analizar las condiciones, el contexto, en el que se producen las co-determinaciones entre las prolepsis de un sujeto con las del resto.