

## *Medio social y libertad*

“También para nosotros continúa siendo la sociedad aquel molesto hecho que proporciona al individuo un perfil característico y una determinación, a la vez que le despoja de su individualidad y lo introduce en algo genérico y extraño” (R. DAHRENDORF, *Homo sociologicus*, p. 60-1).

El párrafo de Ralph Dahrendorf, que escojo como lema de este estudio, me servirá de pretexto para plantear, de entrada, el propósito fundamental del mismo. Y lo hago, precisamente, subrayando mi desacuerdo con la que parece ser la idea final del sugerente estudio de Dahrendorf cuando sitúa en paralelo al “homo sociologicus” y al “hombre entero”, al hombre, habitante de una nación, con el hombre, habitante del mundo<sup>1</sup>. La salida por la tangente, eco directo de la “solución” kantiana a la antinomia de la libertad, que supone el desdoblamiento del hombre en una dimensión sociológica y otra real, no constituye más que un escamoteo del problema, que se deja sin ningún tipo de respuesta satisfactoria.

El único modo de no derivar hacia semejante salida en falso está en asumir la realidad —en este caso la del individuo libre— en su irreductible unicidad, tal como se da, en el caso de que efectivamente se dé. Si hay un hombre, con una particular personalidad, lo hay realizado bajo las condiciones de un determinado “homo sociologicus”, actor de una constelación de roles, y, si se da el hombre habi-

1. Cf. R. DAHRENDORF, *Homo sociologicus*. Madrid, I. E. P. 1975, cp. 10.

tante del mundo, se da en la forma concreta del hombre habitante de una nación, es decir, de una sociedad particular.

Por eso, el empeño de mi estudio es lograr una visión realista de la libertad (del individuo y de las colectividades) tal y como de hecho puede darse, inserta en el conjunto de determinantes sociales que constituyen, a un mismo tiempo, los límites y los cauces únicos de su realización. Lo demás sería reducir la libertad a pura entelequia, en el mundo inteligible, y correr el riesgo de que, en el mundo de la fáctica realidad socio-política, quede limitada a ser una palabra vacía, que deje a su poseedor absolutamente indefenso ante el ejercicio de unos poderes que proyectan en ese "flatus vocis" su legitimación.

De ahí que, aunque se acepte la necesidad del deslinde metodológico entre la realidad total del hombre y la del constructo mental "homo sociologicus", a fin de que la sociología pueda desarrollarse dentro de unas coordenadas científicas, de ningún modo considero acertado el remitir la efectiva realización de la libertad a esa región "nouménica", como si nada tuviera que ver con la concreta red de interacción de roles en que se teje la *única* existencia humana. Muy al contrario: la *realización* de la libertad tiene lugar concretamente ahí, o deja de tenerlo en absoluto. Y, aunque se acepte, por la hipótesis de su mismo concepto, la imposibilidad de su conocimiento "científico", se exige el reconocerla encarnada en tales estructuras sociales, so pena de negarle cualquier reconocimiento.

Propósito inmediato de los desarrollos que van a seguir será llevar a cabo un análisis de aquellas características de la compleja estructura social, en cuyo juego tiene lugar, o deja de tenerlo en mayor o menor grado, la condición libre del obrar de los individuos y, por lo mismo, de las colectividades que ellos constituyen. La hipótesis general es que ciertas maneras de configurarse la estructura de cada sociedad global favorecen las posibilidades de efectivo desarrollo de la libertad, tanto individual como colectiva, mientras que otros modelos de conformación del medio social restringen correlativamente el ámbito de la libertad —y de las libertades. Por formar parte este estudio de un enfoque general de carácter filosófico sobre el problema de la libertad y sus limitaciones, se mantendrá la revisión de la hipótesis al nivel de máxima generalidad, remitiendo para su verifi-

cación a una serie de investigaciones sectoriales en proyecto, que someterían a prueba correlaciones concretas en que los mártires de libertad funcionarían como la variable dependiente.

## I. LA ESTRUCTURA SOCIAL DE LA LIBERTAD

Trataré, ante todo, de hacer posible el discurso estableciendo una definición operativa. Vamos a entender la libertad potencial como una cierta capacidad de decisión entre posibilidades alternativas, y su efectivo ejercicio como la opción por uno entre dos o más cauces abiertos a la orientación de la acción de los sujetos, en cuanto integrantes de determinadas colectividades. En consecuencia, el sujeto capaz de libertad, o que de algún modo la ejerce, es siempre el individuo humano, en cuanto toma parte activa en la vida de un grupo social. Por ello, una primera impresión que pareciera sugerir la existencia de un doble campo de ejercicio de la libertad: el del sujeto individual y el del grupo social en cuanto tal, orientaría el planteamiento del problema de la libertad hacia un callejón sin salida, a no ser la salida de un idealismo desconectado de cualquier realidad. Muy al contrario: voy a tratar de poner en claro, en esta primera parte del trabajo, que no hay más posible libertad que la del sujeto individual en cuanto éste se halla constitutivamente inserto en una serie de grupos sociales, que pueden comportarse o bien como sucesivos círculos concéntricos, o bien como secantes, dentro del campo común de la sociedad global. A este campo social englobante es a lo que denomino medio social, para considerarlo como el espacio único en que puede desarrollarse la libertad.

Cualquier planteamiento del problema de la libertad que quiera hacerse al margen de su inserción en el medio social, parece que habrá de descartarse por falta de realismo, por ser una mera construcción abstracta. En primer término, porque el sujeto humano, único al que cabe referir el atributo de libertad, llega a ser tal sólo en y por la sociedad. En segundo lugar, porque la opción entre varias alternativas sólo puede producirse como respuesta a diferentes apelaciones u ofertas que le dirija su contexto social o, más en concreto, los restantes miembros del grupo. En último término, porque

el individuo que pretende ejercer la libertad, siempre se halla inmerso en diversos grupos que condicionan su acción y en los que ésta repercute.

Por consiguiente, tampoco tiene sentido plantear de entrada la cuestión en los términos de oposición individuo-sociedad, aunque tal alternativa se conciba después como una tensión dialéctica, en que cada uno de los extremos se realice en y por el otro de ellos. Porque el individuo sólo puede concebirse como libre en la medida en que se le considere inserto en un determinado contexto social, que le envuelve en la red de sus múltiples apelaciones, a veces contrapuestas, como otras tantas llamadas a las que puede responder o no, y responder con la aceptación o el rechazo. La libertad que el sujeto individual posea, así como, en buena medida, las limitaciones a la misma, se la otorga el propio contexto social. Pero también es obvio que cualquier grado de libertad que pudiera reconocerse a una colectividad no será más que el encuentro acumulado de las capacidades y ejercicio de la libertad que se den en el conjunto de los miembros que la integran.

No tiene, por ello, sentido hablar en términos de antagonismo individuo-sociedad, pensando que lo que se sustrae al individuo se le incrementa a la sociedad: en el caso de la libertad y de su ejercicio es singularmente obvio que cualquier disminución de la libertad de un individuo resulta ser una merma del nivel real de libertad vigente en la sociedad dada, y que una sociedad sólo crece en libertad a medida que se incrementa el número de los miembros de ella que pueden actuar libremente y en la medida en que se ensanchan los efectivos espacios de la libertad individual y ésta se potencia en sus dimensiones cualitativas. Cualquier otra postura sólo podrá sustentarse sobre la base de la falacia de identificar la libertad de la sociedad con el privilegio de quienes acaparan las posibilidades de decisión a las que renuncian o de las que son despojados los demás miembros de la colectividad social. De ahí que sea correcto pensar la libertad en términos de una adecuada técnica de convivencia dentro de los distintos grupos sociales a los que se pertenece, de manera que se hagan compatibles del mejor modo cada una de las individualidades con el mantenimiento de esa convivencia.

El que la libertad sea una realidad social aparece, en primer

lugar, como un hecho innegable y, en segundo término, hace caer en la cuenta de que todo intento de destruir la sociedad en lo que ésta tenga de auténtica "societas hominum", conlleva una paralela destrucción de la libertad individual, aun en el caso paradójico de que, en nombre de esta última, se lleven a cabo los atentados contra la sociedad. La libertad es una realidad social no sólo por sus resultados, en cuanto que la interacción en libertad construye la sociedad, sino de forma mucho más radical por cuanto sólo puede brotar en el encuentro de las apelaciones mutuas de individuos que interactúan de modo comprensible, suscitando expectativas recíprocas. En otras palabras: la libertad puede brotar únicamente en el contexto de la acción social, tal como la entendía Max Weber<sup>2</sup>. Claro está que, bajo otro aspecto, desde la perspectiva en que veía E. Durkheim esa misma acción social<sup>3</sup>, con su carácter coactivo y de exterioridad, la sociedad aparece como el "hecho molesto": algo que pesa sobre el individuo y parecería impedir su libre afirmación. No obstante, como advertía R. König, la sociedad no aparece, ante todo, "como un hecho molesto, sino como la circunstancia que primero hace al hombre capaz de libertad"<sup>4</sup>.

Poner de relieve la presencia coartadora para la libertad de la compleja serie de elementos que integran la realidad social será nuestra especial tarea en este trabajo. Por eso, era imprescindible dejar claro, en sus comienzos, que, sean cuales sean las limitaciones a la libertad que imponga el medio social, no obstante, todo lo que haya de libertad es una realidad social, debida a la inserción en la sociedad y a las posibilidades que ello implica.

El enraizamiento social de la libertad se pone de manifiesto al atender al proceso de socialización. Este proporciona la totalidad de los elementos necesarios para el ejercicio de la libertad, pero constituye, al mismo tiempo, el "encauzamiento" radical de esa libertad, fijándole sus límites. El proceso de socialización puede entenderse

2. M. WEBER, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, F. C. E. 19642. Vol. I, p. 5.

3. E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*. Madrid, Morata 1974. p. 35.

4. R. KONIG, *Libertad y alienación en la perspectiva sociológica*. En "Rev. Est. Pol." 128 (1963), p. 19.

de dos maneras. Entendiéndolo como el proceso a través del cual un nuevo individuo se incorpora al grupo social, adoptamos el punto de vista de la sociología, y se pone de relieve la virtualidad "conformadora", reductora a un común denominador de los individuos, en vistas al crecimiento y mayor coherencia del grupo social. Si, en cambio, lo entendemos como el proceso a través del cual se va configurando la personalidad individual de cada sujeto, en base a su asimilación de los elementos comunes que ofrece el medio social, adoptamos el punto de vista de la psicología, y subrayamos la virtualidad individualizadora del proceso<sup>5</sup>. Con aparecer opuestos, ambos puntos de vista son complementarios y recogen las dos dimensiones esenciales del proceso de socialización y de lo que significa en referencia a la libertad: la limita, al tiempo que la hace posible<sup>6</sup>.

Estas dos caras del proceso de socialización pueden reconocerse al atender a los distintos mecanismos que van implicados en él, así como a los diferentes resultados a que puede conducir. El doble mecanismo esencial es el del aprendizaje y el de la interiorización. Por el primero se destaca la receptividad, en cierto modo pasiva, del sujeto y la invasión del mundo exterior, común a todos y unificador, sobre cada uno. En el segundo mecanismo, fase de interiorización, sin la cual no puede considerarse acabada la socialización, se produce la asimilación por cada uno del entorno cultural común, haciéndolo propio del modo más cabal de apropiarse de algo que tiene el hombre: por el conocimiento reflexivo y la aceptación selectiva. En este último momento, que tendrá lugar en un contexto de "crisis", de aceptación y de rechazo selectivo del acervo cultural aprendido, se posibilita y se pone en ejercicio la libertad de que es capaz el sujeto. Pero en el mecanismo anterior de aprendizaje, al recibir los contenidos culturales ya existentes, ajenos al sujeto, se fijan los límites objetivos para el desenvolvimiento de esa libertad y se trazan sus caminos.

5. Cf. D. DAHRENDORF, o. c., p. 104.

6. Este doble alcance los señalaba F. Mannheim en los siguientes términos: "La educación social no trata de crear un animal social gregario, sino que procura establecer una personalidad bien equilibrada en el espíritu de la verdadera democracia; la individualidad no deberá desarrollarse a expensas de los sentimientos colectivos" (K. MANNHEIM, *Libertad, poder y planificación democrática*. México, F. C. E. 1974, p. 216).

Si se atiende a los resultados del proceso socializador, vuelve a ponerse de relieve su doble incidencia contrapuesta en la libertad. Un resultado de toda socialización es un cierto grado de conformidad. Pero los distintos tipos de influjos de los agentes socializadores pueden hacer variar los resultados, de tal modo que se dé lugar a sujetos pasivamente conformes o "conformistas" o, por el contrario, puede originar adaptaciones innovadoras en los sujetos<sup>7</sup>. Bajo el primer resultado, se hace evidente la limitación de la libertad que conlleva el proceso de socialización, hasta el punto de que el logro del conformismo perfecto, como resultado buscado o no del mismo, podría decirse que conseguiría la supresión de la libertad. A ello se refieren los sociólogos cuando inciden en el tópico de afirmar que la socialización y el conformismo subsiguiente a ella vician, hasta suprimirla, su libertad: es el "conformismo obsesivo por el cual el individuo aislado se convierte en autómeta, pierde su yo, y, sin embargo, al mismo tiempo, se concibe conscientemente como libre y sujeto tan sólo a su propia determinación"<sup>8</sup>. Se produce una pérdida de la propia identidad, que hace cada vez más imprescindible el conformismo, para guiarse, con lo que queda abierto un círculo vicioso que engulle cualquier posible resurgir de la libertad individual. A nivel de la estructura social, esto se traduce en que tal sujeto conformista se limita al desempeño de roles, pasivamente aceptados: se configura como un mero "homo sociologicus", bajo el cual llega a desaparecer el individuo en cuanto tal.

Sin embargo, en los otros tipos de adaptación social resultantes del proceso socializador, que no se agotan en mero conformismo, en la medida en que están presentes factores de activa remodelación personal de lo recibido del medio socio-cultural, se manifiesta la socialización como fundamento para la autonomía. Cabalmente hay que ver en esto una nota característica de la socialización primaria, según señalaba A. W. Gouldner: "La índole misma de la socialización primaria es adecuada no para suministrar partes bien adaptadas a un grupo específico, sino para asegurar cierta medida de auto-

7. Cf. R. MERTON, *Teoría y estructura sociales*. México, F. C. E. 1964, p. 140-166.

8. E. FROMM, *El miedo a la libertad*. B. Aires, Paidós 1971, p. 283.

nomía funcional en el *individuo*, al prepararlo para participar en varios grupos diferentes: crea "personas". La socialización primaria significa que, en parte, los propios intereses del niño son considerados distintos de los que corresponde a cualquier grupo particular; significa que se le prepara para los diversos compromisos que pueden optimizar su peculiar realización personal. En verdad, la inoculación de motivaciones tendentes a cierto grado de autonomía funcional y la enseñanza de las habilidades que la facilitan constituyen una función importante de la socialización primaria"<sup>9</sup>.

En todo caso, estos resultados apetecibles de un proceso de socialización bien orientado no parten de otras situaciones ni van por cauces distintos de los de cualquier proceso socializador: la asunción e interiorización de los elementos culturales comunes. Sólo que, en el último caso, se cumple adecuadamente el programa que encerraba aquel verso de Goethe en el inicio de *Fausto*: "Lo que has heredado de tus antepasados, acéptalo y hazlo tuyo"<sup>10</sup>.

## II. HOMOGENEIDAD SOCIAL VERSUS LIBERTAD

Si la libertad surge en una estructura social, y tanto en el ámbito de las posibilidades objetivas como desde el punto de vista de la constitución del sujeto es determinante el medio social, es obvio que la variación estructural de éste modificará las posibilidades, los límites y aun el alcance y calidad de la libertad. Tal supuesto puede comenzar a analizarse a partir del estudio comparativo de la situación en que se encuentra la libertad en la sociedad actual por respecto a la sociedad del pasado.

Resulta demasiado genérico hablar de "una" sociedad actual y de "una" sociedad del pasado. No obstante, cabe dotar de algún contenido más preciso a estas expresiones, si las entendemos en el sentido aceptado en sociología cuando se habla de sociedad tradicional

9. A. W. GOULDNER, *La crisis de la sociología occidental*. B. Aires, Amorrortu 1973, p. 205-206.

10. GOETHE, *Fausto*. P. I, e. 1: "Was du ererbt von deinen Vätern hast Erwirb es, um es zu besitzen".



y sociedad moderna o de sociedad preindustrial y sociedad industrial. Bajo el concepto de sociedad actual nos referimos a la peculiar situación de la sociedad industrial avanzada, en la que apuntan algunos síntomas de la sociedad postindustrial.

El problema debe estudiarse con particular cuidado, por no ser satisfactorias las respuestas demasiado tajantes, en el sentido de sostener que la sociedad actual ofrece una situación desfavorable al desenvolvimiento de la libertad por comparación a formas de vida social del pasado, o viceversa. El análisis tiene que ser más matizado. Habrá que destacar tanto las mayores posibilidades como los más grandes riesgos para la libertad en la sociedad actual.

En términos generales, la sociedad actual se halla en una situación más favorable para la libertad, ya que las sociedades del pasado eran mucho más homogéneas, menos pluralistas que la sociedad actual. Ahora bien, la homogeneidad social es un obstáculo contra el efectivo desarrollo de la libertad, mientras que cuanto más compleja y pluralista es una sociedad tanto mayores son las oportunidades para la libertad. Suponiendo el ejercicio de la libertad como elección entre diversas posibilidades, es obvio que una ampliación de los márgenes de la libertad va implicada en la multiplicación de ofrecimientos sociales.

Se da una ampliación del ámbito objetivo de la libertad, al hacerse mayor el número de opciones disponibles. Ello, claro está, supone una creciente complejidad de las sociedades, frente a otras que se califican de simples por lo limitado de las posibilidades que son capaces de reunir.

No obstante, hay que apresurarse a advertir que la mayor complejidad, por sí sola, no garantiza el efectivo ejercicio de la libertad, ya que ella sólo hace crecer el margen de indeterminación, dimensión negativa de la libertad, mientras que ésta, en cuanto libertad positiva, significa un ejercicio de la determinación, resultado de la activa decisión del sujeto. En todo caso, una limitación del campo objetivo de posibilidades coarta la libertad, hasta llegar a hacerla imposible en el supuesto extremo de la existencia de una única opción. Por lo demás, la complejidad objetiva tiene su réplica en el plano subjetivo en el que también el nivel creciente de complejidad hace posible la aparición de la libertad. Como dicen los biólogos,

sólo "la evolución de la materia, al llegar al *summum* de complejidad, ha producido un órgano que permite la libertad"<sup>11</sup>. La super-complejidad del órgano cerebral es lo que prepara la posibilidad de la libertad.

Pero, volviendo a nuestro planteamiento sociológico, esa complejidad se traduce en el "pluralismo" social. Un pluralismo que se ha de extender a todos los campos de la realidad social, desde el económico hasta el ideológico. Esto planteará un problema que analizaremos al atender al enfrentamiento dialéctico entre la igualdad social y la libertad. De momento, mantengamos que el enriquecimiento cultural, su mayor complejidad, es necesario y deseable para asegurar los márgenes de selección, y por tanto de libertad, conforme advertía B. Russell<sup>12</sup>.

Un modo adecuado de comprobar esta diversa situación respecto a la libertad lo proporciona el análisis de los distintos niveles de individuación. Como dice G. Germani, "paradójicamente hay sociedades sin individuos"<sup>13</sup>. La mayoría de las sociedades primitivas se caracterizan por un grado escaso de individuación: el individuo se disuelve en el grupo y la responsabilidad individual tiende a perderse en la del grupo. El individuo apenas se puede considerar como persona, pues no tiene conciencia clara de ser una entidad separada de los demás. Las concepciones religiosas en que prima el destino colectivo sobre el individual, proporcionan una evidencia de este hecho: basta remitir a numerosas posturas que aparecen en la concepción bíblica veterotestamentaria. Un cierto grado de individuación queda reservado a los grupos de élite, o incluso limitado al caudillo o al rey, que concentra y agota en sí la responsabilidad del grupo. Por contraste, la sociedad moderna encuentra una de sus características en el hecho de que la conciencia de individuación, y por consiguiente de libertad, se difunde a grupos cada vez más

11. Cf. P. CHAUCHARD, *Le cerveau humain et notre liberté*. En "La table ronde", sept. 1961, p. 85.

12. B. RUSSELL, *Autoridad e individuo*. México, F. C. E. 1973, p. 103. Esto mismo se constataría empíricamente al comprobar la ampliación de la libertad en una sociedad pluralista (cf. R. KONIG, 1. c., p. 21).

13. G. GERMANI, *La sociología y el problema de la vida moral*, en T. PARSONS y otros, *Sociología de la religión y la moral*. B. Aires, Paidós 1968, p. 254.

amplios: "el tipo de estructura de la sociedad industrial en que vivimos es tal que facilita, y al mismo tiempo requiere, un grado de individuación muy alto, y ello no solamente en las élites, como ocurría en el pasado, sino en grupos cada vez mayores de la población<sup>14</sup>. Esto, como es obvio, posibilita el creciente grado de identificación personal, creando así el factor subjetivo para el funcionamiento de la libertad en un número cada vez mayor de personas.

La mayor complejidad estructural aumenta, a un tiempo, los ámbitos objetivos de la libertad y las posibilidades subjetivas para la actuación libre de los individuos, que se afirman como tales. En efecto, resultan evidentes las diferencias a este respecto entre una tribu primitiva, con escasa o nula división del trabajo, con una organización social única y monolítica, frente a la sociedad moderna de intensa división del trabajo y no menor complejidad organizadora. La multiplicación de las interacciones de individuos y de grupos, al hacer más denso el campo social<sup>15</sup>, amplían el arco de las elecciones personales y multiplican las posibilidades subjetivas y objetivas para el ejercicio de la libertad.

Esto hay que sostenerlo a pesar de la evidente ambigüedad del crecimiento en complejidad de la sociedad moderna, que conlleva numerosas y fuertes trabas estructurales al efectivo desarrollo de la libertad, a las que a continuación atenderemos. Sigue siendo cierto a pesar de que trae consigo un aumento de las restricciones a la iniciativa personal y un paralelo perfeccionamiento de los medios para controlar y manipular a los individuos, porque, "al aumentar las restricciones, el hombre ha ido elaborando medios para eludirlas y proteger su libertad"<sup>16</sup>. Lo que queda en pie, y nos va a introducir de inmediato en el análisis de los riesgos para la libertad en nuestra sociedad, es el carácter ambiguo de la situación de ésta frente a la efectiva implantación de la libertad. Porque, por los mismos cambios estructurales que sirven de base para una gran ampliación de

14. *Ib.*, p. 256.

15. Estoy pensando, como es presumible, en el concepto de *densidad moral* del medio social, a que E. Durkheim llegaba a partir del análisis de la creciente densidad demográfica y el correlativo crecimiento de la división del trabajo (cf. E. DURKHEIM, *De la división du travail social*. París, P. U. F. 1960 7, p. 244 y pas.

16. M. CROZIER, *La sociedad bloqueada*. B. Aires, Amorrortu 1972, p. 73.

la libertad, se ve nuestra sociedad amenazada con la progresiva anulación del individuo, que no participa realmente en la elaboración de la mayoría de las "múltiples" opciones que se le ofrecen como simples productos prefabricados, y ante las que no le resta más que aceptarlas, en una actitud de renuncia a su individualidad y a su libertad, o bien "pasar" de todas ellas, con el enorme riesgo de anulación de su libertad que tal actitud negativa implica. Porque, en efecto, ser libre no significa estar lo más desligado posible de vínculos, de responsabilidades y de compromisos. Eso, a la larga, llevaría a establecer una clara contraposición entre la libertad y cualquier forma de civilización, cayendo en el viejo error, tan querido para el romanticismo tipo Rousseau, de que cuanto más avanzan los hombres en la cultura y se alejan del "estado de naturaleza", tanto más coartada ven su espontaneidad y, por consiguiente, tanto menos libres son.

En virtud del mismo principio de que la falta de diferenciación dentro de una sociedad constituye un obstáculo para el desarrollo de la libertad, se comprenden las singulares limitaciones que puede sufrir la libertad en la sociedad actual, en cuanto ésta se configura como una sociedad masificada. El tema ha sido muy estudiado en sus términos genéricos. Desde Huxley, Ortega, Mannheim, Adorno, Horkheimer y tantos otros, se ha puesto de relieve la problemática que resulta la autonomía del individuo en la moderna sociedad de masas. Por mi parte, me ceñiré a aludir algunos factores concretos, operantes en este tipo de sociedad, que ponen de relieve las limitaciones a la libertad en que se convierte lo que más bien debería significar posibilidades para su mayor afirmación.

La situación paradójica puede quedar bien representada por las condiciones en que se halla el individuo en la gran ciudad: ésta supone una extraordinaria multiplicación de oportunidades y de opciones en todos los terrenos, desde la elección de trabajo hasta la multiplicación de relaciones; la falta de controles, sobre todo informales, que le permiten expresarse y actuar sin temor a las sanciones; la posibilidad de cambios y de experiencias continuamente renovadas. Tal multiplicación de relaciones y la abundancia de recursos objetivos parecen ampliar ilimitadamente la libertad de estos miembros de la sociedad urbana. No obstante, y como contrapartida, sobre

estos mismos sujetos en especial inciden una ininterrumpida serie de influjos y condicionantes que amenazan con anular su efectiva libertad.

Por un lado, la casi totalidad de estos sujetos forman parte de esas mayorías sin ningún poder real de decisión, en los distintos ámbitos, desde las decisiones económicas a las ideológicas, desde las políticas a las municipales. Los "centros de decisión" lo hacen por ellos, sin que ni los individuos como tales, ni mucho menos el grupo masificado, cuenten ni con el conocimiento o juicio crítico ni con la voluntad suficiente, ni mucho menos aún con el poder necesario, no ya para tomar las decisiones que les conciernen, sino tan siquiera para resistir eficazmente a las que se les imponen.

Esto se hace patente desde el momento en que se piensa en la situación de importancia en que se encuentra el individuo aislado en nuestra sociedad: frente a poderosas fuerzas anónimas, ocultas o bien visibles, el sujeto individual se pierde en la insignificancia. Pero en idéntica situación se halla el conjunto de los individuos mientras que no se logren encuadrar en un adecuado sistema de organización formal. Para tener fuerza real, para no verse anulado por las instancias del poder, hay que organizarse. Pero entonces hay que pensar en el fenómeno de la organización burocrática como instrumento para hacer frente a la anulación del individuo y, simultáneamente, como amenaza inmanente a la libertad.

Es cierto que, como quería Mannheim<sup>17</sup>, la organización, e incluso la planificación desde el poder, no tiene por qué anular la responsabilidad de cada uno y tiende a garantizar las libertades de todos. Pero, en la práctica, las organizaciones burocráticas, al nivel público o al de las instituciones privadas, pueden ser y son de hecho utilizadas como instrumentos de dominación, para coartar la libertad de los sujetos y de las colectividades. Sin embargo, como el único modo para hacer frente con eficacia a unas instancias de poder formalmente organizadas, es el montar una organización similar, toda forma de resistencia a tales instancias pasa por la puesta en marcha de aparatos burocráticos, que a su vez se van a configurar como una amenaza para la efectiva libertad de quienes los asumieron como medios

17. Cf. K. MANNHEIM, o. c., p. 150.

de defensa contra las fuerzas coartadoras de su libertad. Se abre así una especie de círculo vicioso, que amenaza con engullir la concreta iniciativa y libertad de los individuos. Un caso paradigmático lo constituirá la situación del individuo y de su libertad frente al partido político, dueño no sólo de las decisiones estratégicas, sino detentador incluso de la verdad, hasta en el campo más íntimo de las ideas. Este caso ilustra con claridad la situación paradójica de nuestra sociedad por respecto a la libertad, que puede ofrecer y que tiende a quitar a sus miembros.

De gran interés resulta también aclarar las relaciones existentes entre libertad, trabajo y tiempo libre. Si se supone que la libertad de los individuos está vinculada al trabajo, que ocupa una gran parte de la vida consciente de la mayoría de ellos, salta a la vista la ambivalencia de nuestra sociedad a este respecto. La división, e incluso superespecialización, del trabajo en la sociedad moderna, amplía enormemente el ámbito de la libertad de opciones por comparación a una sociedad preindustrial. Pero la realización de la libertad en el trabajo no se agota, ni mucho menos, en la elección de una determinada actividad entre otras muchas; más bien comenzaría a ejercerse a partir de ese momento. Se habría de traducir en el grado de autonomía y de creatividad que se pusiera en rendimiento en la realización de dicho trabajo. La evidente situación de desventaja, a este respecto, en la mayoría de los trabajos standarizados que impone la sociedad moderna, por respecto a las actividades propias de la sociedad preindustrial, hace superflua cualquier insistencia en la merma de libertad que supone el trabajo propio de nuestra sociedad.

Además, retornando al supuesto de la multiplicidad de opciones que se ofrecen para la elección de trabajo, hay que llamar la atención acerca del hecho de que tal abanico amplio de opciones, en la mayoría de los casos, es una mera posibilidad teórica, ya que las circunstancias concretas, de índole económica o cultural, recortan el arco de esas posibilidades de elección, cercando así, también en este momento inicial, la libertad real en el trabajo, que ofrece la sociedad moderna. Ahora bien, para que sea efectiva la libertad, ésta tiene que consistir, ante todo, en autonomía y falta de alienación en el propio trabajo. Cualquier otro género de libertad social, que no se construya sobre esta base, no puede pasar de ser engañosa o, en el

mejor de los casos, muy parcial, porque el mundo del trabajo es el mundo real de los afanes de los hombres. No vamos a entrar en la cuestión de las múltiples alienaciones —despojos de la libertad, en definitiva— a que está sometido el trabajo en la sociedad actual. Baste hacer referencia a ellas, antes de pasar a considerar la otra relación entre libertad y “tiempo libre”, que tal vez pudiera aparecer como una compensación a la disminución de la libertad en la vida del trabajo.

A este respecto, hay un primer dato que parece evidenciar un grande y progresivo ensanchamiento de la libertad para los miembros de la sociedad moderna, al menos en cuanto se configura como sociedad postindustrial: el continuo aumento del tiempo libre. Si éste cumple su definición de “libre”, no cabe duda de que, por este cauce al menos, se acrecienta la libertad de los miembros de la sociedad moderna; cada vez más libres, porque ha aumentado notablemente su tiempo libre, y la tendencia es a seguir creciendo con el progreso tecnológico. Ahora bien, aparte de que el carácter libre o no libre de una existencia humana no pueden darlo esas horas o esos días sin trabajo, ya que el tiempo de la libertad tiene que coincidir ante todo con el tiempo del trabajo, lo que es cuestionable es que ese tiempo “libre” lo sea en efecto, que su utilización responda a la iniciativa y a la elección autónoma de quienes lo disfrutan. Sabemos hasta qué punto la ocupación de ese tiempo, para la mayoría de los miembros de la sociedad actual, está organizada, dirigida e impuesta desde instancias ajenas a ellos mismos. Está vacío de creatividad e incluso carece de esa tensión propia del juego o de la diversión característica de la genuina espontaneidad lúdica. Como señala un autor, “no es en el tiempo libre donde los hombres actuales pueden buscar una alternativa válida a la condición de extrañamiento que el mundo autocrático de la fábrica y de la gran oficina moderna les reserva... Ese tiempo libre sirve solamente para prolongar y extender los poderes de la nueva autocracia anónima hasta la esfera de la presunta actividad privada de los individuos”<sup>18</sup>.

18. M. ABBATE, *Libertad y sociedad de masas*. B. Aires, Amorrortu 1974, p. 62.

La masificación y la comercialización de las diversiones y de los distintos modos de llenar el tiempo libre nos hacen caer en la cuenta de que ese tiempo, en lugar de ser *libre*, lo que realmente es vacío. Su ocupación, en vez de ser producto de la creatividad y llevar a la autoafirmación de la individualidad, es el resultado de la planificación ajena y conduce al moldeado uniformador y despersonalizador de los individuos, para confinarlos cada vez más en una condición de hombres-masa. Ese tiempo vacío se llena con bienes y servicios comprados, que responden a necesidades creadas artificialmente. Por ese camino, la utilización del tiempo libre contribuye a afianzar el dominio que sobre los individuos ejerce el mundo de la producción y del consumo<sup>19</sup>. A este propósito, antes de abandonar la consideración de las relaciones entre trabajo y libertad, será imprescindible dedicar una alusión al significado que, frente a la libertad de los individuos, tiene el fenómeno del paro, de la imposibilidad impuesta de trabajar, como resultado estructural del progreso tecnológico o de otros oscuros mecanismos del mundo de la producción y del consumo, propios de la sociedad moderna. Tal vez hoy no cabe pensar en un atentado más grave a la libertad del individuo, como posibilidad de autorrealización, que el implicado en el creciente fenómeno del paro.

En conexión con las anteriores mermas de la libertad, se encuentra el hecho de la publicidad y de la propaganda, el influjo que ejercen sobre individuos y colectividades y los límites que muchas veces imponen a unos y otras<sup>20</sup>. Su eficacia en orden a motivar actitudes y conductas hace tomar en máxima consideración la capacidad de incidencia de la misma en la libertad, así como la virtualidad para manipular esa supuesta libertad. A este propósito es significativa la fórmula con que, con frecuencia, definen el cometido de su tarea los teóricos publicitarios: hay que conseguir que aquel a quien va diri-

19. Cf. H. MARCUSE, *Eros y civilización*. Barcelona, Seix Barral 1968.

20. He estudiado en otra oportunidad los mecanismos psicológicos a través de los cuales tiene lugar el influjo múltiple de la publicidad. Cf. J. CORDERO, *Bases psicológicas del proceso publicitario y Motivaciones psicológicas en publicidad*, en *Ética y publicidad*. Madrid, Inst. Nac. Public. 1977, pp. 213-292.



gido el mensaje publicitario "llegue a decidirse libremente *por lo que nosotros queremos inculcarle*"<sup>21</sup>.

Quien actúa bajo el impacto publicitario *cree* que obra libremente, y la publicidad busca que los sujetos crean que actúan por propia decisión. Cuenta con numerosos recursos, incluso de refinadas técnicas científicas, para ello. Sin embargo, también hay que reconocer que los distintos tipos de procedimientos publicitarios dejan un margen mayor a la libertad, ya sea en los comportamientos de consumo o en el más amplio mundo de las ideas, en que incide, en sentido más propio, la propaganda. La competencia publicitaria, cuando es algo más que un truco, es expresión de pluralismo de recursos económicos o de ideas, y por ello amplía los márgenes objetivos de la libertad, al multiplicar las opciones posibles. Si además conlleva informaciones objetivas, contiene elementos capaces de suscitar una reacción razonada y libre de parte de sus destinatarios. Tal es el aspecto positivo, favorecedor de la libertad, que puede encerrar en sí el hecho publicitario cuando se mantiene dentro de los límites que le impone el respeto a las personas a quienes se dirige. Asunto distinto es que esos límites no se rebasan con excesiva frecuencia, por lo que es innegable que numerosos tipos y procedimientos publicitarios y propagandísticos, dirigidos prevalentemente a través de los cauces inconscientes, para actuar en la masa y desde la masa, cercenan de hecho la libertad de individuos y colectividades.

Las últimas consideraciones nos introducen en un nuevo factor operante en la sociedad actual, cuya ambigüedad por respecto a la libertad deseo destacar. Me refiero a la ciencia y a sus virtualidades para potenciar la libertad que, no obstante, pueden resultar en detrimento de la misma. No es cuestión de explicar los aspectos favorables a la ampliación del campo de la libertad, tanto desde un punto de vista objetivo como subjetivo, que posee la ciencia y sus diversas prolongaciones técnicas. Únicamente parece necesario aludir a la pro-

21. Cf. L. VON HOLZSCHUHER, *Psicología de la publicidad*. Madrid, Rialp 1976, p. 16. La estremecedora claridad de esta fórmula ahorra cualquier comentario, y recuerda la expresión empleada por E. Fromm para denunciar tantas falsas apariencias de libertad: "El derecho de expresar nuestros pensamientos tiene algún significado tan sólo si somos capaces de tener pensamientos propios" (E. FROMM, *El miedo a la libertad*, p. 283).

gresiva potenciación de la libertad, considerada como capacidad subjetiva, que pueden significar todas aquellas ciencias que contribuyen a un mejor autoconocimiento del hombre y al más eficaz dominio de sí mismo: a hacerse cada uno más dueño de sí, y por ende más "causa sui", que es como ya Aristóteles definía el ser libre del hombre<sup>22</sup>. En particular, las ciencias sociológicas y psicológicas parece que tendrían el destino de desempeñar un papel importante en este propósito, cuya realización tal vez apenas se ha iniciado.

Pero esas ciencias, al igual que las demás, también pueden proporcionar recursos para que unos hombres lleguen a dominar a otros. En esta dirección se encuentran los grandes riesgos que la utilización de la ciencia y de sus recursos técnicos puede llegar a significar para la libertad de individuos y colectividades. Un simple ejemplo puede ser la aludida acción publicitaria a nivel subliminar. De manera menos sofisticada, y desde luego más eficaz, el influjo restrictivo sobre la libertad de individuos y colectividades, que han supuesto los recursos técnicos de los medios de comunicación de masas, en particular de la televisión, es del dominio común. Esto sin entrar en el campo de la prospectiva, sin pensar en lo que puede deparar al nivel de la toma de decisiones la puesta en rendimiento del manejo cibernético de los datos en el ancho campo de la informática.

Al lado de esta ingeniería electrónica hay que situar la "ingeniería humana", que apela a procesos organizativos más o menos sofisticados, para imponer unas pautas rígidas de conducta, que den forma a lo que Ch. Wright Mills llamó el Robot Dócil, esa caricatura humana en que el hombre pierde el control de su destino, para acomodarse a modelos que le llevan a alejarse de querer ser libre y de saber actuar libremente: "la sociedad en la cual florece el Robot Dócil es la antítesis de la sociedad libre"<sup>23</sup>. Bajo otra perspectiva, tal vez mucho más radical y preocupante, la ciencia se convierte en amenaza para la libertad en tanto en cuanto sus adquisiciones no se ponen al alcance de la comprensión racional de todos, sino que constituyen el coto cerrado de élites o grupos reducidos. En esa situación se com-

22. ARISTOTELES, *Metafísica* I, 2, 9 (Bk 982b26).

23. Cf. Ch. W. MILLS, *La imaginación sociológica*. México, F. C. E. 19776, pp. 178-188.

prende que "el principio de autoridad amenaza hoy a volver a gobernar desde el tronco de una ciencia cuyos preceptos y prescripciones la mayoría de los hombres no está en condiciones de aceptar sino en disposición fideista"<sup>24</sup>.

Cambiando de perspectiva, encontramos otra coordenada de la homogeneización de la sociedad moderna que puede plantear serios problemas al cumplimiento de la libertad en ella. Me refiero a las tendencias hacia la igualdad y a la tensión dialéctica en que ésta se encuentra por respecto a la libertad. Para un adecuado planteamiento de esta importante cuestión, tal vez convenga partir de la aclaración de que la libertad, en cuanto realidad social, tiene que ser entendida como una prerrogativa que pueda alcanzar por igual a todas las colectividades y a todos los miembros de ellas, porque la libertad de sólo algunos individuos o grupos dentro de la sociedad, sobre la base de la privación de la misma a los demás, no es verdadera libertad, sino que es privilegio. Teniendo esto en cuenta, se plantea del modo más agudo la relación dialéctica entre libertad e igualdad, porque se supone que todos los integrantes de una sociedad han de ser iguales por respecto a la libertad: todos tienen igual derecho a ser libres. Parece, pues, que un cierto nivel o tipo de igualdad es el postulado requerido para que se dé la libertad en cuanto realidad social. Con ello, se anticipa que, si se da algún modo de oposición entre ambas, igualdad y libertad, ésta sólo puede ser de carácter dialéctico, en el sentido de que la posición de una no puede realizarse a base de la negación pura y simple de la otra, sino más bien en la asunción y simultánea afirmación de ella. En resumen, cabe hablar de la igualdad como enemigo de la libertad, y de la igualdad como condición esencial para que se dé la libertad.

Los sociólogos han distinguido tres niveles de igualdad, desde cuya consideración parece posible superar y aclarar este dilema. Siguiendo a R. Dahrendorf<sup>25</sup>, podemos decir que hay un primer tipo de igualdad radical: la igualdad de naturaleza, por la que todos los

24 M. ABBATE, o. c., p. 27

25. R. DAHRENDORF, *Reflexiones sobre la igualdad y la libertad*, en *Sociedad y libertad. Hacia un análisis sociológico de la actualidad*. Madrid, Tecnos 19712, pp. 317-357.

humanos nacen con los mismos derechos, con idéntica tendencia a la mayor expansión de sí mismos y de sus posibilidades y a la progresiva afirmación de su individualidad. Es la igualdad que se resume en el reconocimiento de los mismos derechos fundamentales para todos y que se condensa en la fórmula de la *igualdad civil*. En esta "igual dignidad" humana cabe el que los hombres no sean iguales en sus facultades y necesidades, que sean desiguales en su modo de existir o de llevar a término el desarrollo efectivo de sus potencialidades. Ello iría implícito en el hecho de partida de la desigual dotación genética de cada uno y en la pretensión de afirmarse como individuos, como una *persona* distinta de todas las demás. Este tipo de igualdad no sólo es compatible con la libertad, sino que es su primera condición: sólo suponiéndola cabe pensar la ulterior libertad.

Un segundo tipo de igualdad es el que denominamos como *igualdad del status social*, entendiendo por tal un nivel idéntico de participación social en los diversos planos: el económico, el de prestigio, el del poder y el educativo. A este respecto, habría que decir que los dos extremos de la pirámide social, como expresión de la desigualdad social, podrían suponer un nivel tal de desigualdad que hiciera ilusoria o imposible la libertad: bien porque los situados hacia la base se hallen con tales obstáculos prácticos que en realidad no sean libres para acceder a los distintos niveles de participación social. O bien porque los situados en la cúspide acaparen esas posibilidades de tal modo que desposean a los demás de las mismas <sup>26</sup>.

En consecuencia, el efectivo ejercicio de la libertad para todos supondrá la superación de las desigualdades excesivas, de modo que todos tengan posibilidad real de llegar a los distintos niveles de participación social. Porque, si se intenta llevar hasta el extremo la ten-

26. Naturalmente esta limitación por arriba tiene una particular aplicación a la barrera que no podría traspasar la participación en el poder no legitimado por el asentimiento de quienes lo han delegado. Poder político que puede surgir sobre la base de una excesiva acaparación de los recursos económicos, convertidos en instrumento de dominación, o en la transformación del prestigio en carisma sobre el que un "caudillo" pudiera coartar la libertad de los demás miembros del grupo social. Tendría menor o nulo sentido referido al nivel educativo, siempre que la falta de un tope por arriba no impida la libre participación de los demás en cualquier grado de ese nivel educativo. Véase a este propósito la penetrante exposición que lleva a cabo R. Dahrendorf, l. c., pp. 339-343.

dencia igualadora en este ámbito del "status social", podría ocurrir que se crease un nuevo obstáculo insuperable a la libertad individual como afirmación de la singularidad de cada uno. Es imprescindible "distinguir el momento en que la igualdad de la posición social se transforma, de presupuesto en amenaza de la libertad"<sup>27</sup>. Esto, naturalmente, está suponiendo una concreta configuración actual de la sociedad. Tal vez cabría otro planteamiento, estructuralmente distinto, en la línea de una configuración no estratificada de la sociedad; pero siempre que ello no fuese en base a una nivelación uniformadora de todos los integrantes de esa sociedad, sino, por el contrario, contando con la afirmación de cada individuo, en su calidad de tal, de modo que a él y no al grupo o estrato le estuviese abierta la desigual participación social, como meta y concreción de su particular modo de realizar la propia existencia.

El tercer tipo de igualdad se denomina *igualdad del carácter social*, cuyos rasgos ya fueron descritos por J. S. Mill cuando hablaba de la "tiranía de la sociedad", que trata de "obstaculizar e impedir en cuanto sea posible el desarrollo y la formación de toda individualidad que no armonice con sus formas propias, y a obligar por la fuerza a todos los caracteres a regirse por el modelo de su propio carácter"<sup>28</sup>. En el plano del carácter social, hablar de igualdad equivale a situar a todos los individuos dentro de un molde único, de forma que, en cuanto a sus contenidos psíquicos y sus modos de comportarse en general, apenas se distinguen unos de otros, pudiendo resultar intercambiables. Una igualdad que desdibuja o anula la individualidad personal. Frente a esto, el carácter social común a un determinado grupo social es compatible con el desarrollo de los factores específicos de la individualidad. En consecuencia, hablar de igualdad de carácter social no hace referencia a ese "núcleo común" idéntico, que es un supuesto de la vida social, sino que significa un progresivo acercamiento entre el carácter individual y el carácter social, de modo que no se pueda distinguir uno de otro. El carácter individual tendería a ser una mera réplica del carácter social.

27. Ib., p. 356. La advertencia es muy oportuna por respecto a ciertas formas de actuación política, siempre expuestas a traspasar el límite.

28. J. S. MILL, *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza 1975, p. 8.

En tal supuesto se ve que la igualdad del carácter social es una forma de igualdad que amenaza suprimir la libertad, por lo mismo que tiende a una homogeneización anuladora de la individualidad. Sería un obstáculo insalvable para la libertad el imponer un idéntico modo de ser, unas únicas pautas de conducta, a las que todo individuo tiene que ajustarse para ser aceptado como miembro de esa sociedad. Una cierta medida de igualdad de carácter, el fondo común a los miembros de cada grupo, es imprescindible para la vida social, y por ello una cierta dosis de "conformismo es una condición estructural de toda sociedad en funcionamiento"<sup>29</sup>. De ahí que la libertad de los hombres en sociedad no sea nunca absoluta, y éste es el tributo que paga para su propia posibilidad, según queda dicho.

Ahora bien, sobre ese supuesto común, caben anumerosas variantes y grados en la forma de adaptarse y de realizar cada uno ese patrón común. Aunque las posibilidades de variaciones individuales dependen del tipo de sociedades, de la abundancia o escasez de "modos de ser" que en ellas se acepten y de la fuerza de los controles con que se impongan. Puede pensarse en una sociedad muy homogénea, en la que las alternativas de conducta en los diversos terrenos sean nulas y estén reducidas a variaciones superficiales. En ese supuesto, la libertad y la individualidad quedan disueltas en la masa amorfa. Es claro que este grado de igualdad social no se da en ninguna sociedad de modo perfecto. No obstante, hay numerosos síntomas en la sociedad moderna que parecen apuntar hacia un modelo social de estas características. Un tipo de sociedad que tiende a establecer un patrón único de comportamiento, unas maneras standard de actuar en los diversos ámbitos de la vida, que se introduce en el tiempo libre y en la vida privada, a través de los medios de comunicación de masas. Más aún: una sociedad cuyos criterios o valores subyacentes tienden a imponerse de manera que se excluyan al máximo los "desviacionismos", ya sea en el terreno ideológico o en el de las maneras de divertirse, parece acercarse de forma inquietante a este tipo de igualdad de carácter social.

Hace tiempo que sociólogos, como David Riesman, y estudiosos

29. R. DAHRENDORF, *Reflexiones sobre la igualdad y la libertad*, o. c., p. 349. Véase igualmente su estudio *Democracia sin libertad*, ib., pp. 281-313.

de la cultura en general, han llamado la atención sobre el peligro de la consolidación de esta "muchedumbre solitaria"<sup>30</sup>, sin individuos, sin iniciativas propias, sin libertad. Algunas características de la sociedad industrial avanzada parecen no distar demasiado de ese modelo. De ser así, no habría duda de que estaríamos próximos a la implantación de lo que ya A. de Tocqueville describía como el dominio de "la igualdad en la esclavitud" frente a la "desigualdad en la libertad"<sup>31</sup>.

### III. DETERMINACION SOCIAL DE LOS VALORES Y LIBERTAD

En la conformación del carácter social entran, como elementos primordiales, los valores y las normas que los expresan en orden a establecer pautas de conducta en los diversos ámbitos de la actividad social. De ahí que, dada la singular importancia de la igualdad o desigualdad del carácter social en orden a salvaguardar la libertad, sea imprescindible analizar el tipo de valores y normas vigentes en una sociedad dada, para comprobar su incidencia en la libertad que sea posible en tal sociedad.

Por otra parte, los fenómenos sociales, en su conjunto, poseen un carácter normativo; de ahí que, en referencia a las normas y a los valores subyacentes, como expresión *más densa* de la realidad social, habrá que plantearse el análisis de la libertad situada en la circunstancia social. De hecho, se constata que los valores vigentes en una sociedad, su modo de constituirse, de ser y de influir, son factores de primer orden en la determinación de los márgenes y de las características de la libertad que es posible en esa sociedad. Bajo otro aspecto, los valores aparecen como fundamento indispensable de la libertad, dado que es una libertad *dentro* del grupo social. En efecto, sólo la aceptación de un sistema de valores como reglas del juego social garantiza la libertad posible de todos, con las inevitables limitaciones a la misma que van implicadas en el hecho de que la libertad de cada uno acaba allí donde comienza la libertad de los demás.

30. Cf. D. RIESMAN, *La muchedumbre solitaria*. B. Aires, Paidós 1963.

31. A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*.

Si faltasen un conjunto de valores, de alcance social, tales como el de la inviolabilidad y respeto a la vida y a la propia libertad de todos y otros similares, no se garantizaría el aludido "espacio" para la libertad.

Para entender bien el alcance de estas vinculaciones entre valores y libertad, desde el punto de vista sociológico, es necesario aclarar que el concepto de valor que aquí manejamos posee una significación muy amplia, que la haría intercambiable con la idea de ideales socio-culturales de conducta, mientras que las normas serían la expresión simbólica de las pautas de conducta deseables dentro de una determinada colectividad. En ese sentido, podría ser adecuada la fórmula con que los define T. Parsons: "se puede llamar valor a un elemento de un sistema simbólico compartido que sirve de criterio para la selección entre las alternativas de selección que se presentan intrínsecamente abiertas a una situación"<sup>32</sup>. Así entendidos, valores y normas aparecen como realidades sociales de la mayor importancia, tanto para la constitución de la sociedad en cuanto tal como para su comprensión. Aparece, al menos bajo un cierto aspecto, como las variables independientes que se suponen en la explicación de otra serie de dimensiones de la realidad social, entre ellas la libertad.

Ahora bien, en el anterior modo de definirlos puede ir implícita ya una "valoración del valor", de manera que la función de éste y su repercusión en la libertad quede muy condicionada en determinado sentido. En efecto, se sugiere que "valioso" es lo comúnmente aceptado como tal, algo dado, de alguna manera objetivado y que se impone desde una posición de exterioridad sobre los individuos que componen la sociedad. En cierto modo, son algo intangible, algo que se legitima y se mantiene por sí. A los sujetos no les correspondería otra actitud más que la de seguir las directrices de comportamiento emanadas de esos valores ya vigentes. De ahí a identificar los valores sociales con "el orden establecido" no hay más que un paso, en el fondo inevitable. En un planteamiento teórico, esto será equivalente a sostener una correspondencia estricta entre hecho y valor:

32. T. PARSONS, *El sistema social*. Madrid, Rev. de Occidente 19762, p. 22.



es valioso lo que se tiene como tal, y se tiene por tal lo que hace "todo el mundo".

Se produce una identificación de los valores con la sociedad tal como es; éstos aparecen como factores de integración social y a su vez todo lo que contribuya a mantener y reforzar la integración social se considerará valioso. A los miembros del grupo se les someterá a una demanda cada vez más amplia y apremiante de conformidad, de respeto y de adhesión a esos valores que conforman el orden social vigente, porque la norma suprema es la integración social<sup>33</sup>. Esta sería, en su fondo y esquemáticamente esbozada, la postura del estructural-funcionalismo como teoría sociológica basada en la idea del "consensus" social como clave de bóveda de toda su construcción.

La situación en que pueda quedar la libertad en una sociedad que se acerque a este modelo es lo que quisiéramos precisar a continuación. Simultáneamente se sugerirá cuál sería el espacio de libertad en un tipo de sociedad en la que, de manera efectiva, la categoría valor tenga unas características más dinámicas y una función distinta de la que garantizar la integración y la reproducción del sistema social existente. En todo caso, habrá que tener en cuenta también que, dentro de la "tabla de valores" vigentes en una determinada sociedad, pueden estar presentes o faltar a las categorías de individualidad y de libertad, porque una y otra han de ser consideradas, a su vez, como valores. Ciertas sociedades los tienen por tales y los sitúan en los puestos más altos de su jerarquía, mientras que en otras pueden ser desconocidos o calificados más bien como contravalores. En este último caso, ni siquiera hay lugar a plantearse el problema, y ello da razón de que nosotros lo centremos de preferencia en el contexto de la sociedad que parte de considerar a la libertad como uno de sus valores más apreciados.

La conducta del hombre en sociedad responde a una orientación, en la que el propio contexto social influye de manera determinante. El estar "orientada" es una característica tan inalienable de la acción social que hablar de acción social es equivalente a hablar de un com-

33. Por eso resulta clarificadora la siguiente afirmación de A. Touraine: "El Estado y todos aquellos que detentan una autoridad son los que tratan de establecer tal correspondencia entre el hecho y la norma" (A. TOURAINE, *Introducción a la sociología*. Barcelona, Ariel 1978, p. 111).

portamiento orientado. Desde el punto de vista sociológico, cabe señalar tres tipos de orientación de la acción social, que podríamos denominar: orientación teleológica, orientación del valor y orientación electiva. Esta triple orientación se entenderá correctamente sólo en el supuesto de no considerar como desconectadas o independientes cada una de las formas de la misma. Por el contrario, expresan una simultánea incidencia en la determinación de la dirección de una concreta acción social. La orientación teleológica está condicionada por la tabla de valores que sirven de punto de referencia para la acción y, a su vez, la orientación electiva, que cabe entender como la debida a la decisión del actor social, se dará de acuerdo —o en desacuerdo— con esos valores, pero siempre dentro del campo delimitado por ellos. Con lo cual, queda claro que la orientación más decisiva de la acción es la que hemos denominado “orientación del valor”: dentro de esa orientación ha de hallarse el ejercicio posible de la libertad en cuanto determinación de fines y decisión de la voluntad en su prosecución.

Como hemos apuntado, los valores en cuanto realidades sociales, influirán en la conducta de cada individuo no sólo delimitando el ámbito objetivo de posibilidades, de metas y de medios, que ofrezca esa sociedad, sino que también actuarán “desde el interior” del mismo, encauzando la posible orientación electiva. Este es el aspecto que ahora nos interesa tener en cuenta para ver cómo tal orientación valorativa repercute en la libertad de los individuos. Para ello habrá que fijarse en el fenómeno de la interiorización de los valores, como una parte esencial del contenido del proceso de socialización. Según sea el alcance de esa interiorización, será más o menos efectiva la libertad individual desde esta perspectiva. Pero el proceso de socialización, a este respecto, puede revestir una de las dos modalidades siguientes: o bien llegar a una auténtica interiorización, en que el individuo asimila, adapta y hace suyos, incluso con características innovadoras, los elementos valorativos que están contenidos en el medio social; o bien permanece en un estadio de mera receptividad pasiva, sin terminarse en auténtica interiorización, sino más bien agotándose en mero conformismo.

Cada uno de los dos tipos de socialización da lugar a un nivel de libertad distinto: en el primer caso cabe hablar de verdadero ejerci-

cio de la libertad, a partir de las pautas valorativas que se han hecho propias, que se han personalizado; en el segundo, apenas cabría hablar de obrar libre, porque la orientación de la acción del sujeto "conformista" padece un marcado carácter de exterioridad, le viene impuesta desde los valores vigentes en el medio social, que en realidad el sujeto no ha hecho suyos.

La probabilidad de que ese influjo de los valores vigentes se traduzca en interiorización o en una mera adaptación conformista, dependerá de diversas variables. Entre otras pueden señalarse las siguientes: a) la mayor o menor dificultad para que el sujeto pueda seleccionar entre valores alternativos, o bien sustituir unos por otros al entrar en una fase de socialización secundaria; b) la intensidad de la presión ejercida por el entorno, a través de los agentes de socialización, que se concreta en los refuerzos o inhibiciones, es decir, en el sistema de sanciones positivas y negativas que se utiliza para imponer los códigos normativos; c) los niveles de percepción o de reconocimiento consciente que el sujeto pueda tener de ese sistema de refuerzos e inhibiciones, pues inducirá al conformismo con tanta más fuerza cuanto más actúe por cauces que pasen desapercibidos al sujeto.

Con mayor detenimiento deberemos estudiar lo referente a las condiciones objetivas que ofrece cada tipo de sociedad, para un diferente influjo de los valores y unas peculiares posibilidades para la libertad. Entre las funciones sociales de los valores, pueden cotejarse las que inciden en garantizar la integración y cohesión social, a base de realizar la orientación uniforme de la acción de los miembros del grupo, y las que inciden en garantizar la libertad de todos y cada uno al encauzar esa misma acción dentro de unas adecuadas reglas de juego. Este doble tipo de funciones de los valores no tendrían por qué ser excluyentes entre sí, ni siquiera encontrarse en una especie de reparto desigual de posibilidades en un sentido u otro. Por el contrario, parece que la verdadera cohesión social habría de ser resultante de la garantía de realización de la libertad para todos y cada uno. Sin embargo, en la realidad, tenemos que, según señala B. Russell, una sociedad como "modelo de orden", de integración y cohesión social, no es necesariamente la que garantiza el mejor modo de

vida humana<sup>34</sup>. Por ello, no basta que la salvaguarda del orden sea el resultado al que, ante todo, apunten los valores y normas sociales; pero en la práctica numerosas sociedades parecen situar precisamente en esa finalidad el cometido primario de los valores.

En términos generales, habría que decir que las sociedades de tipo tradicional, y en su conjunto las sociedades del pasado, tienen como preocupación fundamental el mantenimiento de la cohesión social acentuando el colectivismo a costa de la iniciativa privada. En consecuencia con ello, la adhesión a los valores y normas en ellas es de carácter netamente conformista. Cabría decir que la estructura social en esas sociedades del pasado, sobre todo por lo que se refiere al reparto estratificacional de su población y a las estructuras de dominación, hacen inevitable ese tipo de aceptación conformista de unas normas impuestas por la tradición, de las que apenas es posible desviarse sin poner en grave riesgo la propia existencia. Un fuerte sistema de controles, en particular basado en las sanciones informales operantes en el contexto de grupos sociales reducidos, de estructura comunitaria, en los que todos los miembros se conocen, aseguraban la conformación más plena.

A las distintas situaciones de la vida se ofrecen soluciones ya hechas, bien definidas por la tradición, ante las que no es necesario ni posible elegir: la orientación de la acción está definida de antemano y ni tan siquiera le queda al individuo la alternativa de desviarse. Como dice G. Germani, "en el pasado la enorme mayoría de los individuos se limitaba a cumplir pautas de tipo prescriptivo, normas que fijaban una respuesta y sólo una frente a cada situación... No se decide, sino que se aplican decisiones colocadas fuera de toda posible discusión"<sup>35</sup>. Por otro lado, tal estado de cosas se aceptaba, sin más, y ni siquiera cabía, en la mayoría de los casos, hacerse consciente de esta determinación exterior del comportamiento, con lo cual se aseguraba del todo el conformismo.

En comparación con ese panorama, es indudable que el cambio estructural producido en la sociedad industrial ha permitido que se modifique notablemente ese estado de cosas y que aumenten los márgenes de libertad para la totalidad de los miembros del grupo social,

34. Cr. B. RUSSELL, *Autoridad e individuo*, p. 115-116.

35. G. GERMANI, *La sociología y el problema de la vida moral*, I. c., p. 258.

por cuanto la sociedad pluralista ofrece pautas alternativas, hace más fáciles las adaptaciones no conformistas y posibilita las desviaciones, a causa del menor control, sobre todo por medio de las sanciones informales. No obstante, las situaciones reales a este respecto, varían en nuestra sociedad industrial y, bajo apariencias distintas, pueden mantenerse condiciones de gran conformismo, de muy fuerte control y, por consiguiente de límites restringidos para la libertad individual. Ya apuntamos cómo el modelo de sociedad cuya idea clave es el mantenimiento del orden social establecido, la integración, opera por necesidad en esta dirección.

El sujeto individual, en esta concepción de la sociedad, queda reducido a un mero realizador de valores ya dados, a reproducir en su comportamiento los valores objetivos vigentes en el sistema social. Tales valores son realidades ya hechas y cerradas y su ordenación jerárquica también está establecida en orden a garantizar el consenso, en que consiste el máximo interés del sistema social. Se restringe la libertad de los individuos porque la orientación normativa de la acción induce a que ésta se limite a la mera actualización del sistema de valores socialmente vigentes, más bien que a la invención de nuevos valores, que llevarían a la larga a la modificación del propio sistema social en su conjunto. Desde la interpretación de Durkheim, que ve en el acontecer social la imposición a cada individuo de las normas vigentes en la "conciencia colectiva", de modo que se garantice la solidaridad social, hasta el análisis del sistema social llevado a término por Parsons, el enfoque consensual de la sociología se mueve sobre este supuesto.

Para garantizar este tipo de solidaridad y de cohesión social, el proceso de socialización tenderá a lograr adaptaciones del más ajustado conformismo, más bien que a crear las condiciones capaces de suscitar actitudes creadoras y de innovación. Tal es, en el fondo, la manera de entender T. Parsons la socialización como un mecanismo para "internalizar" valores, más bien que para "interiorizarlos" en sentido propio. Por eso, como apunta A. Gouldner, "define implícitamente a los hombres no como seres *creadores*, sino *receptores* y *transmisores* de valores"<sup>36</sup>.

36. A. W. GOULDNER, *La crisis de la sociología occidental*, p. 183.

A través de este cauce de la socialización, que apunta hacia adaptaciones de carácter conformista, los actores sociales ven orientada su acción conforme a unos valores y en función de unas metas que no puede decirse que hayan elegido ellos mismos, sino que más bien les han sido impuestas. En el momento en que se enfrentan a una elección, se les ofrecen unas opciones a las que no puedan sustraerse, y que ciertamente no han sido propuestas por ellos y, lo que es más grave, tampoco han sido en verdad asimiladas o hechas propias. A estos nos referimos al hablar del individuo que está constreñido por valores "prefabricados", que configuran el comportamiento heterodirigido, característico de cierta tendencia de la sociedad actual. La libertad se ve más coartada porque los individuos no se hallan sometidos tanto a personas o instituciones concretas, frente a las que cabría que pudieran ir afirmando su individualidad y reconquistando la libertad personal, sino que se encuentran sojuzgados a fuerzas anónimas, contra las que no cabe enfrentarse<sup>37</sup>. Por lo mismo, se verían condenados a satisfacerse con tener como libertad la mera carencia de controles visibles, según entiende la libertad, por ejemplo, B. F. Skinner<sup>38</sup>.

No obstante, lo que hay que someter a discusión es este último supuesto: el de que no haya otra alternativa que la de la aceptación pasiva de los valores dados que configuran un determinado modelo de sociedad. La libertad social, como capacidad de modificación progresiva de una realidad dada, y como consiguiente capacidad de resistencia y de superación de los obstáculos que se opongan a un determinado curso de acción, no sólo hay que considerarla como algo teóricamente posible, sino que aparece como un dato de la historia real de la sociedad. Es cierto que unos tipos de sociedad resultan más compactos y, por ello, más resistentes al cambio, a la modificación de sus estructuras y del sistema de valores que las configuran. Sin embargo, los factores de cambio, incluyendo por supuesto el enfrentamiento conflictivo, se hacen siempre operantes, como expre-

37. Cf. D. RIESMAN, *La muchedumbre solitaria*, así como la colección de trabajos recogidos bajo el título de *Individualism reconsidered*. Glencoe, The Free Press 1964.

38. Cf. B. F. SKINNER, *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona. Fontanella 1970.

sión de unas dimensiones mucho más amplias de la libertad histórica de las colectividades y de los individuos.

El propio T. Parsons ponía de relieve, en su análisis del voluntarismo que suscita la acción social, el factor del *esfuerzo*, que es expresión del papel activo de los sujetos, incluso en contra de las normas vigentes y como factores de su modificación, y decía que es ese "elemento activo de la relación de los hombres con las normas el que constituye el aspecto creador o voluntarista de la acción"<sup>39</sup>. De esa manera, se hace mucho más efectiva la libertad, al traducirse en el esfuerzo por vencer resistencias, al superar y transformar esas situaciones que cabalmente hacen que sea una "libertad situada", como decía G. Gurvitch<sup>40</sup>. Esa, que es la abertura histórica de la libertad social, como posibilidad más o menos inmediata de transformación de la realidad vigente y del cuadro de valores imperantes, se da en grado mayor o menor en todo tipo de sociedades.

Pero no cabe duda de que las distintas concreciones de sistemas socio-políticos ofrecen diversa resistencia al cambio, a la evolución histórica y, correlativamente, un espacio menor o mayor al desarrollo efectivo de la libertad. La sociedad "abierta", en el sentido en que la entendía K. Popper<sup>41</sup>, que dé cauce al juego encontrado de los elementos conflictivos que encierra, será la que ofrezca posibilidades más amplias para el desarrollo de la libertad. Y esto en virtud de que se hacen presentes en ella tablas de valores alternativos o, en todo caso, se hace posible la adaptación innovadora de los valores vigentes, que quedan así inscritos en un proceso de modificación de los mismos, como alternativas reales en la orientación electiva de la acción social.

Cualquier sociedad que pretenda salvaguardar la libertad efectiva de sus miembros, debe aceptar sin restricciones la posibilidad de disenso en todos los órdenes, muy en particular, en referencia a las estructuras del poder, en cuyo momento constitutivo estará entrañada la libertad, como única forma de legitimación del mismo. No

39. T. PARSONS, *La estructura de la acción social*. Madrid, Guadarrama 1968, p. 86.

40. Cf. G. GURVITCH, *Déterminismes sociaux et liberté humaine: vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté*. Paris, P. U. F. 1954.

41. K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*. B. Aires, Paidós 1967.

cabe hablar de verdadera libertad social, como capacidad de protagonismo histórico y de construcción de la propia historia, sin esas posibilidades reales de disenso, de resistencia e incluso de enfrentamiento, conducentes a transformar las situaciones dadas. Entre ellas, por supuesto, cualquier determinada situación de poder, cuando su legitimidad se haya visto agotada por la consunción de la libertad que se le hace immanente en el proceso de su delegación.

Cabría hablar de que la sociedad cerrada, monolítica en el "consensus", aunque éste sea el resultado espúreo de una etapa conflictiva y de fomento intencionado de enfrentamientos sociales, tiende a anular la libertad, por constituir un modelo de sociedad meramente "reproductiva": que tiende a reproducirse igual a sí misma, en sus individuos, en sus instituciones y en su estructura global. Frente a ella, la sociedad abierta, pluralista y que acepta el disenso como regla de juego, no para derivar hacia el enfrentamiento destructivo, sino como momento dialéctico para un ulterior modo de convivencia social, podría calificarse como una sociedad "productiva" o "generativa": fértil en nuevas formas de convivencia, en definitiva, en nuevos *valores*, como cauces de ejercicio de la libertad creativa. Tal vez puedan ser adecuadas para sugerir horizontes abiertos en esta dirección las siguientes palabras de un sociólogo actual: "La libertad futura puede nacer de la servidumbre actual con la condición de que en el seno de ésta logren no sólo permanecer vivos y activos, sino crecer y expandirse, factores de controversia y de cambio capaces de contraponer otra imagen del hombre a la que se concibe y difunde acatando la realidad constituida. De lo contrario, aunque se concretara el sueño del reinado de la abundancia y del juego, sólo quedarían autómatas para poblar este reino y enviar sus mensajes al cosmos" <sup>42</sup>.

JESUS CORDERO PANDO

42. M. ABBATE, *Libertad y sociedad de masas*, p. 65.