

GRAND PLACE

PENSAMIENTO Y CULTURA - PENTSAMENDUA ETA KULTURA



Askatasuna
Libertad

GRAND PLACE

PENSAMIENTO Y CULTURA - PENTSAMENDUA ETA KULTURA

24 zk.

2025 abendua



MARIO
ONAINDIA
FUNDAZIOA

Eusko Jaurlaritzako Hezkuntza eta Kultura Sailaren laguntza izan du aldizkari honek
VITAL KUTXAren laguntza du aldizkari honek.

Grand Place

Mario Onaindia Fundazioaren aldizkaria / Revista de la Fundación Mario Onaindia

Zuzendaria/Director:

Felipe Juaristi

Erredakzio Kontseilua / Consejo de Redacción:

Luisa Etxenike, Ivan Igartua, Belen Altuna, Jon Sudupe, Alberto Agirrezabal,
Gaizka Fernández Soldevilla, Xabier Garmendia, Alberto López Basaguren, Antonio Rivera

Harremanetarako e-maila / e-mail de contacto:

felipejuaristigaldos@gmail.com

Azala / Portada:

José Ibarrola

Barneko irudiak / Ilustraciones:

José Ibarrola, Juan Carlos Jiménez de Aberasturi

Mario Onaindia Fundazioaren Helbidea / Dirección:

Zuberoa kalea, 24 20800 Zarautz

© Artikulugileek, testuena / De los textos, los colaboradores

© José Ibarrolak, Juan Carlos Jiménez de Aberasturik, irudiena / De las ilustraciones, José Ibarrola, Juan Carlos Jiménez de Aberasturi

ISSN: 2386 - 429X

Legetzko Gordailua: SS - 992/2014

Harpidetza / Suscripción

info@marioonaindiafundazioa.org

Maketazioa, inprimaketa eta koadernaketa / Maquetación, impresión y encuadernación

Michelena artes gráficas

Pº Ubarburu, 54 (20115 Astigarraga)

graficas@michelena.eus

GRAND PLACE

PENSAMIENTO Y CULTURA - PENTSAMENDUA ETA KULTURA

SUMARIO / AURKIBIDEA

EDITORIAL / EDITORIALA	7
NORTE / IPARRA	
Tres concepciones de libertad	
JAHEL QUERALT	11
Libreak al gara?	
JON SUDUPE	25
Aceleración, libertad y nacionalpopulismo	
JESUS CASQUETE	31
El autoritarismo libertario	
DANIEL INNERARITY	37
Una democracia menos que liberal	
JOSÉ MARÍA RUIZ SOROA	43
¿De qué hablamos hoy cuando reivindicamos la libertad? Una aproximación filosófica desde el liberalismo republicano	
LUIS ROCA JUSMET	53
Libertad real vs. libertad formal: una agenda socialdemócrata para la globalización del siglo XXI	
MANUEL ALEJANDRO HIDALGO PÉREZ	61
Un kit de herramientas para la libertad: la renta básica universal y más allá	
ÁNGEL ELÍAS ORTEGA	79
Lo nuevo en la libertad moderna. Un ensayo	
DANIEL GAMPER	91
Enemigos de la libertad – el cura terrorista	
JESÚS EGUIGUREN	101
El crepúsculo del momento liberal: democracias y libertades ante el nuevo desorden global	
PABLO DEL AMO e IGNACIO MOLINA	121
Cómo recuperar la libertad para la izquierda (y rescatarla del tecnoliberalismo autoritario)	
BORJA BARRAGUÉ CALVO	137
La libertad en el mundo de la IA	
JOSÉ LUIS MARTÍ	145

OESTE / MENDEBALDEA

Guggenheim Bilbao: un modelo no repetido	
<i>ANTONIO RIVERA</i>	171
Vida y muerte de occidente	
<i>IÑAKI VÁZQUEZ LARREA</i>	185
Kontzientziaren ihesa, edertasunak salba dezakeen galera	
<i>PELLO OTXOTOKO</i>	187

ESTE / EKIALDEA

Askatasun hitzak	
<i>FELIPE JUARISTI</i>	199
Pan y ciudadanía	
<i>LUISA ETXENIKE</i>	201
Margolari bat askatasunerako	
<i>FRANCO SOLMI</i>	205

SUR / HEGOA

Estados Unidos-Israel, claves para entender la crisis de Oriente Medio	
<i>LUIS ROCA JUSMET</i>	213
Estuve allí	
<i>LUIS ROCA JUSMET</i>	215
Antonio Machado	
<i>LUIS ROCA JUSMET</i>	219

COLABORADORES / PARTE HARTU DUTE	221
--	-----

EDITORIAL / EDITORIALA

No habrá en la historia de la humanidad otra palabra tan admirada, ni, a la vez, tan denostada como ella, "libertad". Madame de Roland, antes de subir al cadalso de la Revolución Francesa dijo: "¡Libertad, cuántos crímenes se cometen en tu nombre!". "Libertad, ¿para qué?", le respondió Lenin a Fernando de los Ríos, cuando el socialista español advirtió la falta de libertades (para formar sindicatos, publicar prensa, etc.) en la Unión Soviética.

La pregunta pertinente en esta parte del siglo XXI no es ¿libertad para qué?, que en todo caso admite la posible existencia de una libertad, aunque sea a nivel teórico, sino si somos verdaderamente libres, a pesar de vivir formalmente en un sistema democrático.

La libertad es el poder que tiene el ser humano para tomar decisiones, para elegir. Antes, sin embargo, debe preguntarse qué es lo que debe hacer. Jean Paul Sartre resumió la situación con esta frase: "El ser humano está condenado (a ser libre), porque no es el creador de sí mismo y, sin embargo, siendo libre, ya que ha sido arrojado al mundo, es responsable de lo que ha hecho".

Porque con libertad todo importa; y, sin libertad, nada.

Gizartearen historian ez da izango askatasun hitza bezain miretsirik, ezta bezain gorrotaturik ere. "Askatasuna, zenbat krimen egiten diren zure izenean!", esan zuen Roland andreak, Frantziako Iraultzaren urkamendira igo aurretik. "Askatasuna, zertarako?", erantzun zion Leninek Fernando de los Ríosi, sozialista espainiarrak Sobietar Batasunean askatasunik ez zegoela (sindikatuak osatzeko, prentsa argitaratzeko, etab.) ohartarazi zionean.

XXI. mendearen aldi honetako galdera egokia ez da "zertarako askatasuna?". Nolanahi ere, galdera berak askatasun baten balizko existentzia onartzen du, maila teorikoan bada ere. Sistema demokratiko batean formalki bizi arren, libreak ote garen da galdetu beharrekoa.

Askatasuna gizakiak duen ahalmena da, erabakiak hartzeko, aukera egiteko. Lehendik, ordea, bere buruari galdetu behar dio zer egin behar ote duen. Jean Paul Sartrek laburbildu zuen esanez: "Gizakia kondenaturik dago, ez baita bere buruaren sortzaile eta, hala ere, aske izanik, behin mundura jaurtia izan denez gero, egindakoaren erantzule da".

Askatasunarekin denak du axola; eta askatasunik gabe, ezerk ez.

NORTE IPARRA



TRES CONCEPCIONES DE LIBERTAD

JAHEL QUERALT

Sujeto, obstáculo y fin: el esqueleto de la libertad

De aquel eslogan *libertad, igualdad, fraternidad*, la primera es la única que se invoca en ambos lados del espectro político de forma solemne y rotunda. A menudo, sus restricciones se anuncian como medidas remediales: no harían falta límites de velocidad si fuésemos menos temerarios, ni vedas pesqueras si fuésemos veganos. La derecha usa la libertad como un comodín para oponerse a la intervención del Estado en varios aspectos de nuestras vidas. En el ámbito económico, por ejemplo, rechaza las subidas de impuestos apelando a la libertad de cada individuo para acumular aquello que los demás están dispuestos a pagarle por su trabajo. En lo personal, tiende a oponerse a regulaciones paternalistas que nos prohíben ciertas cosas por nuestro propio bien. La izquierda también recurre a este concepto de libertad. Lo hace, por ejemplo, cuando reclama la legalización del cannabis, el aborto o la eutanasia argumentando que su prohibición vulnera la libertad de cada uno sobre su cuerpo. A veces la izquierda tam-

bién apela a la libertad para defender justo lo contrario: más Estado. Por ejemplo, justifica los impuestos y las políticas redistributivas afirmando que el acceso a la sanidad y la educación amplía nuestras opciones, es decir, nuestra libertad. En estos casos, la idea implícita es que el Estado puede hacernos más libres interviniendo en nuestras vidas.

El hecho de que la libertad se invoque para justificar más y, a la vez, menos intervención estatal, no entraña necesariamente una contradicción. Hay distintas concepciones de libertad y a veces entran en conflicto en un mismo supuesto. Por ejemplo, si el Estado expropia terrenos para construir un paseo marítimo, está limitando la libertad de los propietarios y, a la vez, ampliando la libertad de los demás de disfrutar del paseo. No se trata únicamente de una cuestión de perspectiva, sino de formas distintas de entender la libertad. La de los propietarios es la libertad *frente a* las interferencias de terceros. La de los demás es la libertad para pasear por esos terrenos. A partir del célebre ensayo de Isaiah Berlin "Dos conceptos de libertad", la libertad *frente a* obstáculos o interferencias

se suele caracterizar como libertad negativa; y la libertad para hacer, alcanzar, o evitar, se considera libertad positiva¹. Para Berlin, solo la primera es un ideal digno de perseguir. La segunda la ve peligrosa porque nos ha empujado a políticas que, queriendo emancipar a los individuos, han terminado oprimiéndolos. En esto, la derecha se acerca a Berlin. Basta con recordar aquel lema tan dramático de Isabel Díaz Ayuso: comunismo o libertad. Pero decir que la derecha defiende la libertad *frente a*, y la izquierda la *libertad para*, sería apresurado.

En realidad, la libertad es siempre la libertad *de alguien, frente a algo y para algo*. Como señaló Gerald MacCallum, toda libertad implica un sujeto, un obstáculo del que se libera, y un objetivo que permite alcanzar². La libertad educativa en la que se apoya VOX para defender el pin parental protege a padres e hijos *frente a* la imposición del sistema público, *para* poder elegir la educación de sus hijos. El libre desarrollo de la personalidad que Podemos invocó para justificar la cobertura pública del bloqueo hormonal para transexuales, protege a esos sujetos *frente a* obstáculos económicos en el acceso a esos tratamientos, *para* poder evitar el desarrollo de caracteres sexuales no deseados.

Esta idea de la libertad como un concepto con tres aristas, sujeto, obstáculo y fin, está bastante asentada. Los desacuerdos más relevantes surgen al determinar qué cuenta como obstáculo o como fin legítimo. Aquí es donde la distinción entre libertad negativa y positiva cobra sentido. Los partidarios de la negativa consideran obstáculos solo las interferencias deliberadas de otros.

Los de la positiva amplían la lista a factores como la pobreza o la adicción. Para algunos, la libertad es simplemente que nadie se entrometa. Para otros, facilitar que podamos emanciparnos o autorrealizarnos también es libertad. En este punto sí que izquierda y derecha han decantado posiciones. La derecha critica a la izquierda por inflar tanto el concepto de libertad que igual sirve para criticar el patriarcado que el cambio climático. Si tantas cosas acaban siendo una cuestión de libertad, el valor del concepto como criterio moral y político se resiente. Pero hay modos de entender la libertad positiva que no la convierten en una divisa devaluada ni desembocan en Stalin. Y, a la vez, es posible que ciertas violaciones de la libertad negativa sean especialmente reprobables. Después de todo, algunas de las principales conquistas de derechos de la historia, como el fin de la esclavitud o del apartheid, empezaron como reclamaciones de libertad negativa.

La libertad es que me dejen en paz

Decía William O. Douglas, juez de la Corte Suprema de Estados Unidos, que el derecho a que nos dejen en paz es el principio de toda libertad³. Y para algunos también es el final porque creen que la libertad es eso: que *nadie* se entrometa en nuestras cosas. Esta es la definición más extendida de la libertad negativa. El énfasis en nadie es importante porque alude a un sujeto, alguien capaz de realizar acciones como, por ejemplo, un vecino, una empresa, un sindicato o el gobierno.

Que nadie nos impida hacer algo no significa, sin embargo, que nada nos lo impida. Supongamos que es sábado por la

mañana y me apetece ir a jugar a fútbol. Puede haber varias cosas que se interpongan. Por ejemplo, puede que esté diluviando y sea imposible salir de casa. O que me dé un inoportuno ataque de apendicitis. O que el ayuntamiento haya cerrado la cancha por un altercado que hubo el día anterior. De todos estos factores, el único que puede ser considerado como una limitación de mi libertad negativa es la decisión del ayuntamiento. El clima y la salud, aunque también frustren mi plan, no interfieren en mi libertad.

Pero hay otras formas de interacción social más sofisticadas. Por ejemplo, durante la crisis financiera del 2008, un entramado muy complejo de decisiones de bancos, empresas, consumidores y gobiernos hizo que mucha gente viese limitados sus planes de vida como consecuencia de la pobreza y el paro. ¿Se restringió su libertad? Algunos partidarios de la libertad negativa, como Hayek, dirían que no⁴. A su modo de ver, solo debemos considerar como interferencias aquellos obstáculos que un sujeto o varios han impuesto sobre otro(s) de manera intencional, esto es, con el objetivo de restringir su libertad. En la crisis del 2008, Hayek diría que el empobrecimiento de algunos fue una consecuencia no deseada de acciones individuales descentralizadas en el contexto de un determinado marco jurídico. Desde este punto de vista, decir, como hace una parte de la izquierda, que el capitalismo cercenó la libertad de los más pobres no tiene ningún sentido porque el capitalismo no es nadie. Para muchos esta idea de libertad negativa es demasiado estrecha y proponen desprenderse de la exigencia de intencionalidad.

Imaginemos que aparco mi coche delante de tu garaje porque quiero dejarlo lo más cerca posible del supermercado. A pesar de que mi intención es procurarme comodidad, mi decisión de aparcar allí te está impidiendo sacar el coche. Otro ejemplo, supongamos que la policía corta una calle debido a un incendio en un edificio. En ambos casos vemos como la libertad de movimiento se ve obstaculizada por acciones que tenían un objetivo distinto. Sin embargo, hay quien considera que el carácter no deliberado de estos obstáculos no debe impedir que sean vistos como interferencias.

Si nos parece que tiene sentido decir que alguien puede interferir en la libertad de otro sin querer, cosa bastante sensata, entonces conviene abandonar el criterio de la intencionalidad por uno menos exigente, a saber, el de la imputabilidad. Para que un obstáculo pueda ser considerado una interferencia en la libertad tiene que poder ser atribuible a alguien. Esto no nos permite decir que el capitalismo o el patriarcado cercenan la libertad de quienes los padecen porque ni uno ni el otro son autoría de nadie en particular. Pero las políticas públicas sí lo son. Si una política pública impide el ejercicio de una libertad, entonces debemos verla como una interferencia, aunque se trate de una consecuencia no deseada por el legislador.

El repliegue del Estado

Uno de los lugares comunes más extendidos en la derecha es la metáfora de la libertad como un escudo frente a las interferencias del poder público. Somos libres cuando el Estado deja de meterse en nuestros asuntos. Algo así tenía en mente Ayuso cuando, en el

peor momento de la pandemia, se enorgullecía de proteger la libertad de los madrileños manteniendo abiertos bares y comercios. Lo que estaba haciendo era no imponer las restricciones que estaban ensayando otras regiones, no interferir. Llevada al extremo, la idea del escudo sugiere que un Estado que no mueve un dedo es el que mejor protege nuestra libertad, una conclusión absurda.

Consideremos por un momento la propiedad. La libertad de poder disfrutar de nuestras posesiones no está asegurada si el Estado se limita a dejarnos tener e intercambiar cosas. Es necesario que, como mínimo, haga otras dos cosas. Por un lado, debe frenar cualquier intento por parte de los demás de interferir en nuestra propiedad, creando normas que sancionen los delitos contra la propiedad. Por otro lado, debe recaudar impuestos para financiar un sistema policial y judicial que se encargue de hacer cumplir esas normas, y un sistema notarial y de registros públicos que nos permita vender, alquilar, dar o dejar en herencia nuestra propiedad, sin que nadie dispute nuestra condición de propietario. En pocas palabras: el Estado no puede proteger nuestra libertad sin interferir en la de los demás. La derecha, tan sospechosa de la intromisión del gobierno en nuestras vidas, tiene dos estrategias para atenuar esta conclusión.

De entrada, puede sostener que están justificadas las interferencias de un Estado mínimo o gendarme cuya única función es asegurar la no interferencia de unos con otros. El Estado está justificado en imponernos aquellas prohibiciones u obligaciones que son necesarias para que todos podamos disfrutar de nuestras libertades más básicas.

Por ejemplo, la prohibición del robo, el asesinato o la violación son necesarias para proteger la propiedad, la vida y la integridad física. Al contrario de lo que sugiere el adjetivo “mínimo”, un Estado que sea capaz de garantizar satisfactoriamente nuestras libertades más básicas requiere un engranaje de instituciones robustas que no es sencillo de establecer ni barato de mantener.

Una segunda réplica con más miga filosófica consiste en cuestionar que ciertas prohibiciones sean en realidad límites a nuestra libertad. A muchos les suena raro decir que prohibir la violación marital interfiere en la libertad de los maridos de forzar sexualmente a sus mujeres. Si hay algo que nos chirría en esta afirmación es porque tal vez creemos que la libertad no es un concepto meramente descriptivo en el sentido de que cualquier prohibición u obligación nos hace menos libres. Para Hobbes, por ejemplo, ser libre implica estar fuera de sujeción a las leyes, y fuera de todo pacto obligatorio hacia otros⁵. Pero muchos teóricos de la libertad posteriores a él han abandonado esta idea. Defienden que la libertad es un concepto moralizado en el sentido de que solo la restringen aquellas interferencias que nos impiden hacer algo que tenemos el derecho moral a hacer. Impedir a alguien que apuñale a otro no es una restricción de su libertad. El problema de esta definición moralizada de libertad es que, por un lado, nos lleva a la conclusión de que alguien que está en prisión por haber cometido un crimen no tiene privada su libertad porque es falso que se le esté impidiendo hacer algo que tiene derecho a hacer⁶. Por otro lado, el concepto de libertad se convierte en parasi-

tario de una idea previa de derechos que es la que nos permite saber qué restricciones nos hacen menos libres. ¿Y cuáles son estos derechos?

Una manera de sortear este embrollo es recurrir a la noción descriptiva de libertad que tiene Hobbes. Pero entonces el problema es otro. Si la libertad consiste en que nadie interfiera en lo que sea que queramos hacer, incluido violar, torturar o matar, entonces no parece que sea un ideal por el que vale la pena luchar. La noción descriptiva de libertad carece del peso moral suficiente para poder justificar nada.

La libertad es poder hacer lo que debo

Hay una frase célebre, dicen que de Abraham Lincoln, que dice: la libertad no consiste en el derecho a hacer lo que queramos, sino en la habilidad de hacer lo correcto. Esta definición captura una idea de la libertad positiva según la cual lo que nos hace libres no son las puertas que tenemos abiertas sino nuestra capacidad para cruzar las puertas relevantes. El quid de la cuestión está en determinar qué puertas son esas. Los filósofos han dado respuestas muy sofisticadas pero poco útiles para el debate político. Veamos dos de ellas antes de presentar otra idea de libertad positiva más plausible.

Según una idea aristotélica, la libertad consiste en desarrollar aquellas capacidades y potencialidades que son distintivamente humanas. ¿Y cuando ocurre eso? Para Marx, por ejemplo, realizamos nuestra esencia cuando producimos o creamos motivados por el deseo de satisfacer las necesidades

de los demás⁷. El trabajo que cumple esta exigencia motivacional conduce a la autorrealización y, por lo tanto, a la libertad. Uno de los problemas del capitalismo es que los trabajadores no se autorrealizan ni son libres porque, aunque producen para los demás, lo hacen motivados por obtener un salario que les permita sobrevivir. Marx es optimista respecto a las posibilidades de autorrealización que nos brindará el comunismo. Pero ahora no nos interesa tanto su pronóstico como la idea de libertad implícita en él. Supongamos que alguien ha heredado una cantidad de dinero suficiente para poder dedicarse a la vida contemplativa. Si Marx está en lo cierto, este sujeto no es libre porque vive entregado al consumo en lugar de producir para satisfacer las necesidades de los demás. Aunque sea él quien decida qué hacer cada mañana, no es libre porque la puerta que cruza no es la correcta.

Ahí está el problema: vincular la libertad positiva a una esencia humana, nos obliga a identificar un tipo de vida, la que realiza dicha esencia, que es mejor que las demás y, en consecuencia, merece ser promovida en nombre de la libertad. Hacerlo supondrá, inevitablemente, restringir o desincentivar opciones que muchos pueden considerar valiosas. Para Marx, por ejemplo, garantizar el trabajo no alienado requiere eliminar la propiedad privada de los medios de producción. Podemos sustituir la concepción marxista de la naturaleza humana por otra que nos guste más, pero esta forma de perfeccionismo persistirá.

Según otra interpretación, somos libres cuando actuamos autónomamente, esto es, cuando actuamos guiados por la razón

sin dejarnos arrastrar por nuestros deseos, pasiones y apetitos. Ser libre, a juicio de Kant, nunca puede consistir en hacer lo que nos da la gana porque, en ese caso, estamos actuando motivados por deseos o gustos que vienen determinados por factores externos, no por nuestra razón⁸. Algunos deseos, como tener sexo o comer donuts, tienen una explicación biológica. Otros, como ver películas de Woody Allen, casarse o aprender *twerking*, obedecen a la influencia de convenciones y estereotipos sociales y culturales. Por supuesto, no hay nada malo en querer satisfacer estos deseos, el punto de Kant es que cuando lo hacemos no somos libres. Lo único que está totalmente determinado por nuestra razón es la voluntad de actuar moralmente por mor del deber. Hacer lo correcto es lo que nos hace libres siempre y cuando no lo hagamos por razones espurias. Si doy dinero a Oxfam motivado porque quiero ser alguien solidario o por la compasión que me despierta la niña de la foto que han elegido para su campaña navideña, estoy actuando por deseos o impulsos externos y, por lo tanto, aunque haga lo correcto, no soy libre. Soy libre cuando doy dinero a Oxfam porque es lo correcto. Así, sin motivaciones ulteriores. La concepción kantiana resulta muy revisionista, quizá en exceso. Por ejemplo, nos hace concluir que no somos libres cuando decidimos ponernos a dieta para vernos mejor, ni tampoco cuando invitamos a nuestra pareja a cenar para atemperar su enfado y hacernos perdonar. En estos casos, Kant diría, estamos actuando instrumentalmente, no moralmente, para satisfacer un interés. Otro problema, no menor, es que una vez identificado el contenido de la

moral, que seamos libres o no depende de nuestra motivación, lo cual convierte la libertad en un asunto opaco. ¿Cómo distinguimos aquel que da dinero a Oxfam para sentirse bien del que lo hace porque es lo correcto? Y, desde el punto de vista político, ¿cómo hacemos para promover la libertad? ¿hay alguna forma de conseguir que la gente actúe por los motivos correctos? Si lo primero que nos viene en mente es “ofreciéndoles una recompensa” es que no hemos entendido bien el punto de Kant.

La libertad es poder hacer lo que quiero

Hay otra manera de entender la libertad positiva que resulta más cercana al sentido común y que consiste en tener la capacidad efectiva de satisfacer mis preferencias racionales, esto es, las que puedo formarme serenamente, sin dejarme llevar por impulsos ni voces interiores. Pensemos en el año nuevo, un momento propicio para esforzarse en ser racional. Hacemos listas de propósitos que reflejan nuestras mejores aspiraciones. Nos prometemos hacer más ejercicio, dejar de fumar, ver más a nuestros amigos y romper con una relación que se ha vuelto tóxica. Con suerte empezamos bien. Pero muchas veces, si no conseguimos lograr los objetivos que de forma reflexionada y lúcida nos propusimos cruzar, es debido a obstáculos que tienen que ver con nuestra psicología como pueden ser la pereza (lo hago mañana), el autoengaño (es solo un cigarro) o la debilidad de la voluntad (no aguanto más: lo llamo). La libertad positiva exige libertad psicológica, esto es, que seamos capaces de vencer los obstáculos que el yo irracio-

nal impone al yo racional. Los teóricos de la elección sostienen, además, que el yo irracional únicamente tiene deseos o preferencias de primer orden, como querer fumar o reanudar el contacto con un ex, mientras que el yo racional tiene, además, preferencias sobre las preferencias o preferencias de segundo orden, como querer no querer fumar o querer no quererla querer. Jonathan Haidt ilustra nuestro yo dividido con la metáfora de un jinete, nuestro yo racional, que conduce un elefante, nuestro yo irracional⁹.

Aunque el jinete lleva las riendas, el elefante pesa más y es capaz de imponer su rumbo. Para ser libres debemos poder controlar la fuerza del elefante y avanzar por el camino que hemos elegido. Berlin ve un peligro importante en este planteamiento. Asumir que tenemos un yo racional, y por lo tanto superior, al yo que muchas veces es visible para el resto, da pie a que algunos se consideren en mejor posición para conocer o interpretar qué quiere el yo racional de los demás. Esto es lo que, a juicio de Berlin, ha caracterizado a los regímenes totalitarios. En la actualidad, una parte del feminismo plantea un argumento similar cuando sostiene que hay ciertas decisiones, como ejercer la prostitución, que las mujeres nunca toman libremente¹⁰. Desde esta óptica, el trabajo sexual es siempre una forma de violación y explotación. Una puerta que debe estar cerrada porque ninguna mujer la cruza voluntariamente, aun si ella así lo cree.

Berlin lleva razón en que a lo largo de la historia este concepto de libertad ha amparado históricamente distintas formas de coerción y opresión en nombre de los intereses "verdaderos" o "racionales" de quienes las

han sufrido. Sin entrar en consideraciones históricas, la crítica de Berlin plantea una cuestión relevante para los defensores de la libertad positiva y es la de cómo distinguimos las preferencias racionales de las que no lo son. Reconocer que algunas de nuestras preferencias son superiores a otras, en el sentido de que se acercan más a lo que queremos para nosotros, no implica que todos tengamos las mismas preferencias superiores, ni mucho menos que haya alguien, un führer, un marxista o una feminista, capaz de identificar eso que queremos todos. Lo que sí parece imponer es la necesidad de prestar atención a cómo llegamos a tener las preferencias que tenemos. La misma preferencia puede ser racional o irracional dependiendo de aquello que la motiva. Por ejemplo, es irracional no subir a un avión rumbo a Zanzíbar por la creencia infundada de que sufrirá un accidente; no lo es si mi decisión se debe a que mi madre está gravemente enferma y prefiero cancelar mis vacaciones para quedarme a su lado. Esta idea de libertad positiva centrada en la capacidad efectiva de satisfacer nuestras preferencias racionales nos obliga a estar especialmente atentos a obstáculos internos o psicológicos que la libertad negativa no considera como tales.

¿Qué pasa cuando alguien se autoconvence de algo para sobrellevar mejor un entorno hostil? Jon Elster dice que en estos casos lo que hacemos es formarnos preferencias adaptativas como una suerte de defensa psicológica para encajar una circunstancia adversa que tenemos dificultad para cambiar. Por ejemplo, un esclavo puede llegar a creer que tener dueño es mejor que no

tenerlo, del mismo modo que una mujer maltratada puede pensar que nadie la querrá como su marido. Ahora bien, satisfacer la voluntad de permanecer en una relación abusiva no incrementa la libertad del esclavo ni la de la mujer maltratada porque ambos han formado esa preferencia en condiciones de miedo e impotencia. Más que sus aspiraciones, refleja su instinto de supervivencia.

Tampoco nos hace libres satisfacer aquellas preferencias que desarrollamos bajo una presión social muy fuerte. Permitir que una mujer cubra su rostro con un velo no la hace más libre si su deseo de hacerlo viene motivado por el miedo al estigma en su comunidad. Ahora bien, según la idea de libertad positiva que venimos desarrollando, es un error concluir, como lo hacen algunos, que la decisión de llevar velo nunca es libre. Lo será o no dependiendo de las circunstancias de cada mujer en cuestión. Dificilmente será libre para una mujer que vive en una comunidad fundamentalista y depende de su familia. Pero esta no es la situación de todas las mujeres musulmanas. De hecho, en las sociedades occidentales, hay evidencia de que el uso del hiyab –que solo cubre el cabello y el cuello– es más extendido entre las musulmanas jóvenes y trabajadoras que, por su nivel socioeconómico y cultural, están mejor preparadas para resistir la presión del entorno. Para estas mujeres, el hiyab no es una imposición sino una forma de expresar su libertad religiosa¹¹. Es cierto que uno no elige las creencias religiosas sino que es educado en ellas. Pero lo mismo pasa con otras preferencias culturales. De hecho, hay quien sostiene que los tacones altos y las minifaldas son el hiyab de las mujeres occidentales:

deciden llevarlos guiadas por un canon de belleza que ellas no han elegido¹².

No se trata de reforzar esta comparación sino más bien de enfatizar que la libertad positiva no exige que decidamos en una capsula espacial aislados de cualquier influencia. Es incompatible con la imposición de preferencias mediante la opresión y la manipulación, pero admite que nuestras preferencias estén influidas por nuestro entorno (¿qué preferencia no lo está?). La influencia social y cultural no nos impide revisar y modificar nuestras preferencias, la imposición lo hace difícil. Por supuesto, entre la imposición y la mera influencia hay zonas grises que complican las cosas. Un buen detector del grado de presión social que esconde una preferencia son los costes de alterarla que, como comentábamos, dependen de las circunstancias de cada individuo. Los costes de quitarse el velo varían en función de la educación y los recursos de cada mujer musulmana, entre otras cosas, pero son siempre mayores que los costes de cambiar unos *stiletos* por unas bailarinas.

A las preferencias adaptativas y la presión social podemos añadir un listado de obstáculos internos que atrofian nuestras preferencias y que la psicología cognitiva ha identificado bien. Somos menos racionales de lo que creemos. ¿Significa esto que el Estado debe eliminar todos los obstáculos psicológicos para hacernos más libres? Claramente no. Si el Estado que tratase por todos los medios de que fuésemos racionales en todas nuestras decisiones acabaría cometiendo excesos en nombre de la libertad igual que lo hicieron los regímenes totalitarios. El Estado no ha de obligarnos a cumplir

nuestros propósitos para el año nuevo. Pero sí que puede adoptar muchas políticas que nos ayuden a mejorar la calidad de nuestras decisiones y hacernos más libres. La principal de ellas es, por supuesto, la educación, que tiene un papel fundamental a la hora de prepararnos para procesar la información que recibimos, evaluar las distintas opciones y anticipar posibles consecuencias. Pero además, también son importantes las políticas que inciden en nuestras opciones. Por un lado, la manera en cómo se nos presentan las opciones puede ayudarnos a evitar errores. Mucha de la regulación relacionada con la protección del consumidor va en esta línea. Por otro lado, la existencia o ausencia de ciertas opciones puede ser decisiva en la formación de preferencias adaptativas. Por ejemplo, a falta de una buena oferta de educación pública de 0 a 3, algunas mujeres que preferirían no interrumpir su carrera por su maternidad, acabarán convenciéndose de que son mejores madres si lo hacen.

La racionalidad no es un interruptor, es una cuestión de grado. La libertad positiva tiene que ver con poder satisfacer las preferencias que son más racionales, las que nos acercan más al yo que queremos ser. Esta idea de libertad es superior a la Kantiana y a la Marxista porque no es perfeccionista. Lejos de priorizar determinadas opciones o planes de vida, admite que racionalmente podemos querer cosas muy distintas ¿Es libre, en un sentido positivo, la mujer que decide dedicarse en exclusiva al cuidado de sus hijos? Una parte del feminismo diría que no, nunca, argumentando que las mujeres que toman esa decisión en realidad preferirían no hacerlo. Pero ya hemos visto los

problemas de esta posición. Es más sensato sostener que para responder a esta pregunta debemos tener en cuenta ciertos factores que inciden en esa decisión y que varían de una mujer a otra como son el nivel de estudios, las oportunidades laborales, la predisposición de su pareja a involucrarse en la crianza y la oferta de educación infantil. La misma decisión puede ser racional para alguien e irracional para otro dependiendo de cómo ha llegado cada uno a desear esa opción. El papel del Estado debe consistir en asegurar que podamos tomar nuestras decisiones, al menos las más importantes, en las mejores condiciones.

Una sociedad libre

En aquella famosa estrofa de Nino Bravo que decía “libre como el ave que escapó de su prisión y puede al fin volar” están contenidas las dos ideas de libertad que hemos discutido. La jaula interfiere en la libertad negativa del pájaro pero son sus alas las que le dan la libertad positiva de poder volar. Cuando decimos que queremos una sociedad libre también estamos conjugando las dos ideas de libertad. Queremos una sociedad en la que nadie, tampoco el Estado, tenga la capacidad de interferir arbitrariamente en la vida de los demás y en la que la gente tenga recursos suficientes para satisfacer razonablemente sus planes de vida. La libertad es un ideal ambicioso y, como sucede con otros ideales de su especie, solo podemos aspirar a una aproximación, a ser una sociedad cada vez más libre aunque no lo lleguemos a ser del todo.

La libertad negativa no es un fetiche como señalan algunos de sus críticos. La

prohibición de los matrimonios mixtos en el Apartheid, la segregación racial en los lugares públicos de las leyes Jim Crow, la política del hijo único en China, o la prohibición de salir de Corea del Norte sin la autorización del Estado, son violaciones de la libertad negativa que nos parecen especialmente reprobables porque afectan a intereses fundamentales. El Estado, que debería ser garante de nuestra libertad, utiliza toda su fuerza para aplastarla. Ahora bien, reconocer la gravedad de que un norcoreano tenga prohibido viajar al extranjero, no nos compromete con la idea de Berlin de que quienes no están sujetos a dicha prohibición tienen la libertad de viajar donde quieran, aun si no tienen los medios para poder ejercerla. No tener los medios es no tener la libertad. Por eso, no hay que suavizar la conclusión de que las familias que no pueden permitirse ir de vacaciones carecen de la libertad para hacerlo, no únicamente de los medios.

El desdén de liberales como Berlin hacia la libertad positiva viene motivado, en parte, por el batiburrillo de conceptos históricamente asociados a este ideal que convierte casi cualquier cosa en una cuestión de libertad. Y luego están, por supuesto, las razones de corte político. Asegurar la libertad positiva como satisfacción de deseos racionales exige un sistema de impuestos y transferencias que corrija los resultados del mercado para que todos tengamos un nivel mínimo de bienestar material. Algunos liberales de derechas reconocen el valor de que cada uno pueda hacer racionalmente lo que quiera, de forma efectiva. No creen que esta sea la mejor manera de entender la libertad, pero creen que este objetivo es importante y

que la mejor manera de conseguirlo no es mediante la redistribución sino, de forma indirecta: protegiendo, justamente, la libertad negativa. La idea básica es conocida: un Estado que se limita a proteger el libre mercado, los derechos de propiedad y las instituciones básicas del Estado de derecho es más próspero que otro que está continuamente interfiriendo en la mano invisible y, por tanto, más capaz de asegurar un bienestar material mínimo para todos.

El argumento pierde fuelle cuando se ilustra comparando la prosperidad en términos agregados de países con amplia libertad económica, como Estados Unidos o Singapur, con los estragos de la planificación soviética. No es mala cosa pasar de discutir sobre conceptos a discutir sobre las políticas públicas, pero en ese caso debemos ceder terreno a los economistas y politólogos que tienen mejores herramientas que nosotros los filósofos. Aun así, conviene hacer un apunte. Es cierto que existe una correlación entre libertad económica y crecimiento económico; y también es cierto que sin crecimiento económico es difícil escapar de la pobreza¹³. Ahora bien, un crecimiento económico alto no impide que existan niveles de miseria y precariedad también altos. En Estados Unidos, uno de los países con mayor PIB per cápita, una de cada diez personas no tiene cobertura médica, y una de cada cuatro tiene un acceso deficiente a alimentos básicos¹⁴. Si vamos a discutir sobre los medios, debemos comparar Estados Unidos, no con la Rumanía planificada de Ceaușescu, sino con países donde el libre mercado está atemperado por políticas bienestaristas y un sector público fuerte. Por

poner dos ejemplos: en Dinamarca el parque de vivienda social supone un 20 por ciento del total de viviendas, mientras que en Estados Unidos supone menos del 1 por ciento¹⁵. En Finlandia, el gobierno posee casi un tercio de la riqueza del país, el gobierno de Estados Unidos debería adquirir la titularidad de 35\$ millones de activos para igualar la proporción¹⁶.

Una sociedad pobre difícilmente será libre, pero tampoco lo será una sociedad rica en la que unos tengan demasiado y otros muy poco, pues tener poco equivale a poder hacer poco. Ahora bien, poder hacer mucho no implica necesariamente ser más felices. La libertad, en el sentido positivo, nos otorga la posibilidad de autodeterminarnos, incluso si nuestras elecciones nos conducen a resultados que disminuyen nuestro bienestar. Y en

ello radica lo más inquietante, pero también lo más valioso de la libertad: su ejercicio no garantiza la vida buena, sino únicamente la vida propia. Si subordináramos la libertad a la felicidad, la transformaríamos en un ideal perfeccionista y paternalista, incompatible con la pluralidad de fines que caracteriza a la vida humana. La libertad no es un absoluto que deba preservarse a cualquier precio, pero tampoco es un valor instrumental cuya única justificación resida en hacernos felices. Es, más bien, un bien irrenunciable que convive en tensión con otros bienes igualmente valiosos. Reconocer esa tensión es reconocer, como enseñó Berlin, que los valores humanos no forman una armonía preestablecida, sino un campo de conflictos y equilibrios frágiles. No todas las cosas buenas nos empujan en la misma dirección.

NOTAS:

¹ Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, traducción de Ricardo García Damborenea (Madrid: Alianza Editorial, 1988), en especial el ensayo "Dos conceptos de libertad".

² Gerald C. MacCallum Jr., "Negative and Positive Freedom", *The Philosophical Review*, vol. 76, n.º 3 (1967), pp. 312–334. En este artículo formula su concepción triádica de la libertad: la libertad es siempre la libertad de un agente, frente a ciertas restricciones, para hacer o llegar a ser algo.

³ William O. Douglas, opinión disidente en *Public Utilities Commission v. Pollak*, 343 U.S. 451, 467 (1952): «The right to be let alone is indeed the beginning of all freedom».

⁴ Friedrich A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, 2014.

⁵ Thomas Hobbes, *Leviatán*, traducción de Manuel Garrido, Gredos, 2000, Parte II, cap. XXI.

⁶ G. A. Cohen, "Freedom and Money", *New Left Review*, n.º 185 (1991), reimpresso en *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton University Press, 2011, cap. 5.

⁷ Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 112.

⁸ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Madrid: Alianza Editorial, 2012, Sección II, pp. 64-66.

⁹ Jonathan Haidt, *La hipótesis de la felicidad*, Barcelona: Ediciones Kairós, 2006, cap. 1.

¹⁰ Catharine A. MacKinnon, "Prostitution and Civil Rights," *Michigan Journal of Gender & Law*, vol. 1, 1993, pp. 13–31.

¹¹ Ozan Aksoy y Diego Gambetta, "Behind the Veil: The Strategic Use of Religious Garb", *European Sociological Review*, vol. 32, n.º 6 (2016), pp. 792–806.

¹² Clare Chambers, *Sex, Culture, and Justice: The Limits of Choice* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2008).

¹³ Dan Moller, "Global Justice and Economic Growth: Ignoring the Only Thing That Works," en *Economic Liberties and Human Rights*, 1st ed., ed. Jahel Queralt and Bas van der Vossen (Routledge, 2019).

¹⁴ KFF (Kaiser Family Foundation), "Key Facts About the Uninsured Population," 2023; Centers for Disease Control and Prevention (CDC), "Health Insurance Coverage: Early Release of Estimates From the National Health Interview Survey, 2023.

¹⁵ Según el Center on Budget and Policy Priorities (CBPP), en 2020 existían aproximadamente 807 000 unidades de vivienda pública en Estados Unidos, es decir, el total del parque de *public housing* propiedad directa de las autoridades de vivienda. Dado que el censo estimó ese año alrededor de 140,5 millones de viviendas en el país, la vivienda pública representa alrededor del 0,6 % del total, una proporción extremadamente reducida en comparación con otros países desarrollados. Véase Center on Budget and Policy Priorities, *Public Housing - Policy Basics*, actualizado el 30 de septiembre de 2024. Según el informe: OECD, *Affordable Housing Database*, indicador PH4.2 "Social rental housing stock", Dinamarca es uno de los países donde el parque de vivienda social supera el 20 % del total de viviendas.

¹⁶ Bruenig, Matt. 2019. "No, Finland Is Not a 'Capitalist Paradise'." *Jacobin*, 19 de diciembre de 2019.

BIBLIOGRAFÍA

AKSOY, Ozan, y Diego GAMBETTA. 2016. "Behind the Veil: The Strategic Use of Religious Garb". *European Sociological Review* 32 (6): 792-806.

BERLIN, Isaiah. 1988. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Traducido por Ricardo García Damborenea. Madrid: Alianza Editorial.

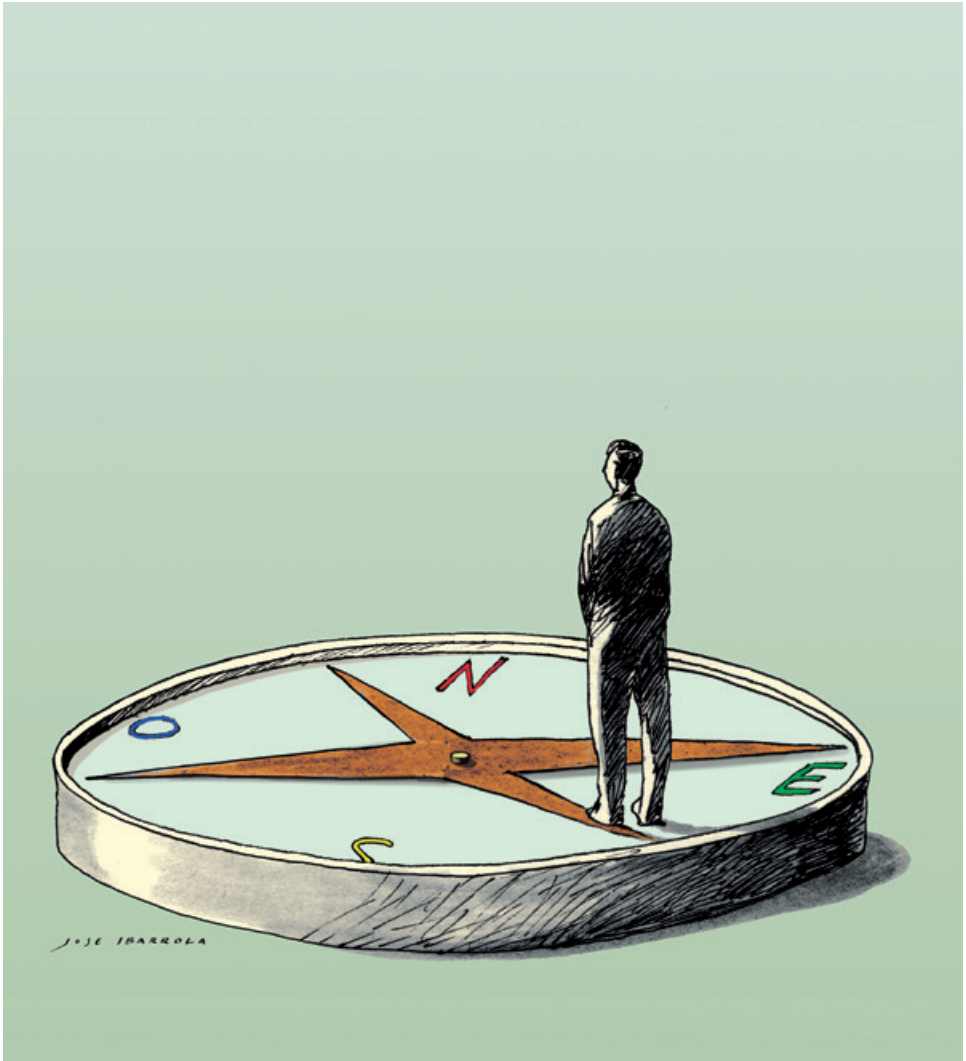
CBPP (Center on Budget and Policy Priorities). 2024. *Public Housing - Policy Basics*. Actualizado el 30 de septiembre de 2024.

CHAMBERS, Clare. 2008. *Sex, Culture, and Justice: The Limits of Choice*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

COHEN, G. A. 1991. "Freedom and Money". *New Left Review* 185. Reimpreso en *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy*, cap. 5. Princeton: Princeton University Press, 2011.

DOUGLAS, William O. 1952. Opinión disidente en *Public Utilities Commission v. Pollak*, 343 U.S. 451, 467.

- HAIDT, Jonathan. 2006. *La hipótesis de la felicidad*. Barcelona: Ediciones Kairós.
- HAYEK, Friedrich A. 2014. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- HOBBS, Thomas. 2000. *Leviatán*. Traducido por Manuel Garrido. Madrid: Gredos.
- BRUENIG, Matt. 2019. "No, Finland Is Not a 'Capitalist Paradise'." *Jacobin*, 19 de diciembre de 2019.
- KAISER FAMILY FOUNDATION (KFF). 2023. "Key Facts About the Uninsured Population".
- KANT, Immanuel. 2012. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducido por Manuel García Morente. Madrid: Alianza Editorial.
- MACCALLUM Jr., Gerald C. 1967. "Negative and Positive Freedom". *The Philosophical Review* 76 (3): 312-334.
- MACKINNON, Catharine A. 1993. "Prostitution and Civil Rights". *Michigan Journal of Gender & Law* 1: 13-31.
- MARX, Karl. 1986. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- MOLLER, Dan. 2019. "Global Justice and Economic Growth: Ignoring the Only Thing That Works". En *Economic Liberties and Human Rights*, 1st ed., editado por Jahel Queralt y Bas van der Vossen. Londres: Routledge.
- NATIONAL CENTER FOR HEALTH STATISTICS (CDC). 2023. "Health Insurance Coverage: Early Release of Estimates From the National Health Interview Survey".
- OECD. 2024. *Affordable Housing Database*. Indicador PH4.2: "Social Rental Housing Stock". París: Organisation for Economic Co-operation and Development.



LIBREAK AL GARA?

JON SUDUPE

Defenda daiteke naturaren eta bizitzaren, garunaren eta gogoaren ulermen zientifiko osoago batek ez duela guztiok estimatzen dugun balio hori kaltetzen.

Michael S. Gazzaniga, *Nork agintzen du hemen?*, 2011

Spinozatik Schopenhauerrera, Hobbesetik Leibnizera, Marxetik Nietzschekera, nahimen librearen existentziaz eztabaidatu dute pentsalariak, garai modernoetan, bereziki. Hona hemen nahimen askearen existentziari buruzko betiko eztabaida honen historia, labur-labur. XVII. mendean, Spinoza filosofo arrazionalistak erabat ukatu zuen hautamen askea existitu zitekeenik, dena naturaren legeen mende baitago. La Mettriek esaten zuen gizakia ez dela bere ekintzen erantzulea, xakean jokatzen ari den automata bat bezalakoa dela. D'Holbach filosofoarentzat, makina naturalak gara, ez dugu nahimen librerik, gure ekintzak bizi dugun gizartearen eta bere balioen mende daude. Garai berean, Hobbesek eta beste filosofo enpirista batzuek giza askatasuna onartzen dute, baina bakar-bakarrik, norbaitek zerbait desiratzeko duenean, hori lortzeko eragozpenik ez badago. Leibnizek, aldiz, adimenek ("substantzia adimendunek") lege naturalen baliozkotasuna eten zezaketela eta "beren ahalmenaren berez-kotasun hutsagatik, mirari pribatu moduko batengatik bezala" jardun zezaketela onartu zuen. Horra, laburki, hiru ikuspegi nagusiak.

Ba ote dugu erabakimenik? Ba ote dugu gizakiok geure erabakiak hartzeko gaitasunik? Geure bizitzan hartzen ditugun erabakiak geure-geureak ote dira, zinez? Ala, geurea balitz bezala hartzen dugu aurrez erabakita zegoena? Bestela esanda, ba al dago aukera askerik? Denbora luzean, teologo eta filosofo ospetsuek eztabaidatu izan dituzten galdera korapilatsu hauei neurozientziak erantzuten die orain: Behar-beharrezkoa zen zientziaren esku hartzea, auziari fundamentuz heltzeko. Horixe izan da neurozientziaren ekarpen berritzailea.

Hainbat hamarkadatan barrena, filosofo eta teologoen eztabaidatutako galdera korapilatsu askori neurozientziek heltzen diote orain: gure bizitzan erabakitzen ditugun gauzak geure erabakia izan ote dira, zinez? Ala, determinatua zegoen erabakia geurea balitz bezala sentitzen dugu? Bestela esanda, izan al genuen erabakia hartzeko askatasunik? Galdera horiek ditu aztergai neurozientzia gaztearen alor liluragarri batek: neuroetika deiturikoak. Jakina denez, joan den mendearen erdialdean, garunaren egitura eta funtzionamenduaz diharduen neuro-

zientzia izeneko jakintza berria jaio zen natur zientzien barruan (1956. urtea hartu ohi da psikologia kognitiboaren hasieratzat). Eta neurozientziatik neuroetika etorri da, are berriagoa den jakintza. Genetikako aurkikuntzek sortzen dituzten arazo kognitibo eta etikoak kritikoki aztertzeke asmoz sortu zen neuroetika.

la ezinezkoa da askatasunaren garun oinarriak aztertzea garunaren bilakaera aipatu gabe. Azalpena erraza da: ugaztunen organismoek beren ingurunea bere kabuz aldatzeko eta ingurune horretara egokitutako bitartekoen bidez egokitzeko duten gaitasuna asko handitu da, garunaren zati batzuen eboluzio hazkundearen ondorioz, garun azalarena, hain zuzen ere. Azal prefrontala eboluzioaren abangoardia da nerbio sisteman. Hala ere, garatu den azken egituretako bat ere bada, bai eboluzioan, bai banakako garunean. Askatasunaren jatorria garun azalean dagoela dio Joaquin Fuster neurozientzialari katalanak. Garun azalak hartzen ditu, oro har, askatasun indibidualaren funtsa diren erabakiak.

Neurozientzia kognitiboaren guraso sortzaileetakoa den Michael Gazzanigaren hipotesia da ezkerreko hemisferioan badela gune berezi bat gorputzaren eta gogoaren egoerak etengabe ebaluatzen dituen, eta gure biziari zentzua ematen saiatzen dena. Ezker hemisferioko "interpretea" deitu dio Gazzanigak. Garunaren "interprete" lanak egiten dituen modulu neuronal hori da gure nitasunaren ilusioa sortzen duena eta erabakiak "libreki" hartzen ditugula sinestarazten diguna. Une bakoitzean jasotzen duen informazioa (pertzepzioak, oroipenak, ekintzak eta horien arteko erlazioak) prozesatu eta interpretatzen du, "kontakizun" koherente bat asmatuz eta narratiba pertsonal bat sortuz. Badirudi lobulu frontala dela gunerik konprometituena gure portaeraren kontrolean; "zibilizazioaren organoa" deitu zion Alexander Luria neuropsikologoak.

Ezagunak dira Michael S. Gazzaniga neurozientzialariaren *Burmuin etikoa* eta *Zerk egiten gaitu gizatiar?* izeneko lan bikainak. Steven Pinkerrek dioen moduan, "egilearen ezaugarri diren soiltasun eta zorrotzasunaz" idatzita daude. Lan haien jarraipentzat jo daitekeen *Nork agintzen du hemen?* saiakerak ikusi zuen argia 2012an. Arazo filosofiko eta teologiko nagusia den erabakimena edo nahimen librea (*free will* edo *libre albedrío* delakoa) du mintzagai Michael S. Gazzaniga psikologiako irakasleak. Existitzen al da askatasuna? Libreak al gara benetan? Guk geuk hartzen al ditugu erabakiak, ala garunak egiten du lan hori bere kabuz? Wolf Singer neurozientzialari alemaniarrek uste duen bezala, neurozientzialari askok diote askatasunaren kontzientzia ilusio bat dela frogatzeko kondizioetan daudela; hots, ekintza intelektual guztiak garunaren egoera neuronalak erregulatzen dituzten lege naturalen kausalitatearen pean daudela. Nahimen askeak, borondate askatasunak, ez omen dute zentzurik, mundu determinista batean bizi baikara. Nork agintzen du hemen? Hor dago koska: determinismoa ala indeterminismoa.

Nahimen librearen auziari heldu aurretik, giza garunaren berezitasunak azaltzen dizkigu Gazzanigak *Nork agintzen du hemen?* liburuan, hizkera ulerterrazean, zorrotz eta lañoki. Garunak ez du egitura uniforme, modulu ezberdinez osaturik dago, mosaiko baten

antzeria. Garunean gune bereziak daude, bakoitza bere ezaugarri eta eginkizun propioekin. Konplexutasun harrigarritzko sarea da, oraintsu arte nahiko ezezaguna izan dena (atomoen maila, lehenik; molekulen maila, geroago; eta neuronen maila, azkenik). Burmuinak antolaketa hierarkikoa du, kontzientziaren, arrazoiketaren eta, zergatik ez, juizio etiko zein estetikoetara iritsi arte. Neuroirudiaren teknikari esker frogatu ahal izan denez, bada loturarik burmuineko gune batzuen eta gure erabakimen prozesuen artean. Kant handiak bere garaian erantzun ez zezakeen galdera egin dezakegu gaur egun: ba al dago moralaren gune bat garunean? Gure lobulu frontalean aurkitzen ote da moralaren gramatika unibertsala?

Gaur egungo neurozientziak berresten duen intuizio bikaina izan zuen Denis Diderot filosofoak: *"L'homme est modifiable"* ("gizakia aldakorra da"), adierazi zuen. Den-dena transmisio genetikoa erabakitzen duela baieztatzea bezain arriskutsua da genetikak ez diola axola esatea. Genetikak baldintzatzen gaitu, bai, baina badugu erabakitzeko ahalmena: arau moral bat edo bestea proposa diezaiokegu geure buruari. Subjektiboki libre sentitzen gara, eta ez diogu erabakiak hartzeari uzten. Arau moral eta erabaki horiek ez dizkigu biologiak ezartzen.

Gizakiak –bere muga eta baldintzapenak gorabehera– badu ekintza askatasuna. Koldo Mitxelena hizkuntzalari errenteriarrek esango zuen bezala, "aukeramenaren jabe" da gizakia. Badugu ongia ala gaizkia egiteko ahalbidea. Askatasunak ezaugarritzen du giza animalia, hautatu eta erabakiak hartzeko gaitasunak. Aukeramen askean –"normatiboki autogobernatzeko gaitasunean"– datza gizakiaren izana. Dena geneetan balego, etikak ez luke zereginik. Roboten antzekoak izango ginatke. Askatasuna eta norberaren erantzukizuna dira etikotasunaren berariazko kontzeptuak ("askatasunik ez badago, akabo erantzukizuna!").

Bulkada biologikoak ezin dira desagerrarazi. Baina, haien izaera ulertzen badugu, alderdi negatiboak alderdi positibo bihurtzen saia gaitezke. Animaliek ez bezala, gizakiak ez du sen hutsez jokatzeko, baizik eta senak aholkatzen diona zuzena ala okerra den galdetu ohi dio bere buruari. Gainerako animalien kasuan ez bezala, geure hautuez gogoeta egin ahal izatea da gizaki egiten gaituena. Horretan datza moralitasunaren muina. Burmuina-gogoaren arteko lotura zurruna ez denez, etikaz, askatasunaz eta erantzukizunaz hitz egin dezakegu. "Determinismo bigunaren" teoria ezagutarazi zuen A. J. Ayer filosofo britainiarrek 1954an argitaratutako "Askatasuna eta beharritza" artikuluan. Bereizketa egin zuen kausalitatearen eta errestrikzioaren artean, ekintza libreen eta behartutako ekintzen artean. A. J. Ayerrek ez zuen garunaren egitekoa esplizituki aipatu, baina honela birformula daiteke haren teoria: nahiz eta determinismoa existitu, gizakiak libreki joka dezake. Daniel Dennetten arabera, hautamena bateragarria da munduaren ikuspegi naturalistarekin.

Askatasunak gure garunean ote ditu sustraiak? Baiezkoan dago Joaquin Fuster neurozientzialari katalan ospetsuak. Urte asko eman ditu giza hautamenaren oinarri neuronalak aztertzen. Askatasunaren sorburua "garun azalean" dagoela dio bere *Garuna eta askatasuna* saiakeran. Aurrealdeko azalak, denetan gizatiarrena denak, funtsezko eginkizuna du arrazoi-bide logikoan, mintzamenaren eta erabakimenean. Lege naturalek ez gaituzte egiten duguna

egitera behartzen derrigor. Badugu ekintza posibleen artean hautatzeko autonomiarik. Gure askatasuna mugatua da, inor ez da nahi lukeen bezain libre. Gure geneek, gure historiak, gure iraganeko esperientziek baldintzatzen dute, hein handi batean, gure jokabidea. Baina, M. Gazzanigak dioen bezala, "egile arduradunak gara, eta geure ekintzen berri eman behar dugu; izan ere, erantzukizuna ez dago garunaren mende, baizik eta gizakiok nola elkarreragiten dugun".

Gure antolamendu sozial, juridiko eta ekonomiko guztia hautamen askearen axiomari oinarritzen da, pertsonak unean-unean erabakitzen duguna egiten dugun eragile autonomo eta arrazionalak garelako ideia. Kausa kosmosaren determinismoa balitz, ez legoke modurik jendea bere ekintzen erantzule egiteko. Benjamin Libet neurologo estatubatuarren esperimentu batek zalantza jarri zuen gai horri buruzko gure ezagutza. Nahimen askeari buruzko eztabaidetan eragin handia izan duen esperimentua egin zuen 1983an. Eskuen mugimendu jakin batzuetan gertatzen den jarduera zerebrala neurtu zuen. Gure nahimena askea dela erakutsi nahi izan zuen, baina, haren atsekaberako, oso etsigarria izan zen ondorioa: buruak ez du gure ekintza abiarazten.

Garunaren ekintza inkontzienteki hasten da, eta segundo hamarren batzuk geroxeago izaten dugu haren hasieraren kontzientzia. Besoa mugitzeko asmoa dugula ohartzen garenerako, mugimendu zehatz hori egiteko lanean ari da gure garuna: mugitzea erabaki eta benetan mugitzen den artean segundo hamarren batzuk igarotzen bide dira. Gure garunak erabakia hartua du alde aurretik. Horrek, bide batez, ez du inola ere frogatzen gure erabakiak "nahigabekoak" direnik, baizik eta bereizi egin behar direla, alde batetik, borondatezko erabaki prozesua eta, bestetik, prozesu horri buruz dugun pertzepzioa.

Badirudi garunak hatzetara bidaltzen duela mugitzeko agindua, subjektuek beren borondatez mugitzea erabakitzen ari direla nabaritzen duten una baino lehen. Hots, kortex prefrontalaren jardura elektrikoa gertatzen da aurrena, eta justu geroxeago agertzen da mugimendu edo ekintza horren gauzatze kontzientea. Horrek erakutsiko luke makina eragile baten modukoa dela garuna, sistema erabat determinista, eta irudipena baino ez dela askatasuna. Izan ere, askatasunaz hitz egin ahal izateko, badirudi nahitaezkoa dela ekintza bati jakinaren gainean hasiera emateko gaitasuna izatea. Esperimentu hark Libeten hasierako hipotesia –gizon-emaumeon erabakimen librea–gezurtatzen bide zuen, eta horren ondorioak zehaztu nahi izan zituen.

Hurrengo esperimentuetan, Libetek erakutsi zuen kontzientziak baduela ekintza hasi berriari "betoa" jartzeko ahalbidea. Intentzioaren eta egitearen arteko fasean, inkontzienteki hasitako ekintzen gaineko kontrol eginkizuna aitortu zion borondateari. Betoa jartzeko aukera da, hain justu, nahimen librea. "Beto ahalmen" hori da haren dizipulua den John-Dylan Haynes alemaniar neurozientzialariak berretsi duena ("Agidanean, inkontzientearen determinismo hertsia ez da existitzen"). Libetek berpiztu egin zuen determinismo/askatasuna dikotomia, baina era neurozientifikoan: burmuineko prozesuak ote dira gure erabakiak burutzen dituztenak? Geroztik,

Libeten eta bere kideen esperimentu sail famatuak zer esana franko eman du, eztabaida bizien eragile izan baitira.

Garunak bere funtzioa garatzen badu gizabanakoa pentsamendu batez jabetu aurretik, badirudi garuna dela erabakiak hartzen dituen. Hori da determinismoaren azpian dagoen ideia. Neurozientziak ireki dituen ikuspegi berriak direla eta, jende asko hasi da ardura hartzen nahimen askearen eta erantzukizun pertsonalaren kontu zaharrei buruz. Neurologo gehienentzat, gizakia ez da askea: bere herentzia genetikoaren, esperientziaren eta hezkuntzaren emaitza da. Lege kausal deterministek gobernatuko lukete garuna: entitate fisiko bat da, mundu fisikoko arau guztiei lotuta dagoena. Iritzi horretakoa da Robert M. Sapolsky neurozientzialari ezaguna, *Erabakita. Hautamenik gabeko bizitzaren zientzia* bere liburuan ageri denez. Beraz, burua garatzeko beharrezkoa den garuna determinatuta baldin badago, berehala datorkigu galdera hau: gogamenetik sortzen diren pentsamenduak ere determinatuta ote daude? Hor dago arazoaren gakoa: berrikusi egin behar ote ditugu, bada, erantzukizun pertsonalari buruzko kontzeptuak?

Determinismoa gora-behera, badugu hautabide askoren artean aukera egiteko ahalbidea. Hau eta hura erabaki dezakegu, txarra dena edo nahi ez duguna alde batera utz dezakegu. Bateragarritasuna funtsezkoa izan zen antzinako filosofian, Erdi Arokoan zein Ilustraziokoan. Bere garaian Hobbes eta Hume bezala, "konpatibilistak" dira gaur egungo filosofo asko ere: mundu fisikoaren determinismoa eta gizakiaren askatasun morala bateragarriak dira, funtsean. Hots, naturan determinatua dago dena, baina giza ekintzak libreak izan daitezke. A. J. Ayer ingeles filosofoaren iritziz, determinismoa gorabehera, gizakiek askatasunez jardun dezakete. Besteak beste, konpatibilistak dira, Harry Frankfurt eta D. Dennett filosofo ezagunak. Teoria filosofiko bitxia da konpatibilismoa, aurkipen zientifikoen bermerik eta babesik gabe arrakasta izan baitu. Determinismoak eta libertarismoak gure diskurtsoa gidatzen duten itsasargiak izateari utzi diotela dio Joaquin Fusterrek, eta hain muturrekoak ez diren postura filosofikoak hobesten ditu neurozientzialari katalanak. Beraz, badago hautamen librea? Bai, erantzuten du Edward O. Wilson. Agian ez errealtate hertsian, baina gutxienez badago zuhurtasunerako beharrezkoa den zentzu operatiboan, eta, beraz, giza espeziea betikotu dadin.

Hautamena kontzeptu baliagarria da, nahiz eta bere definizioa berraztertu beharra dagoen. Determinismoa ez dator bat gure autokontzientziarekin, gure jardueraren jabe garen sentimenearekin. Bizitzan etengabe hartzen ditugu erabakiak: liburu bat irakurtzea, eguneko menua aukeratzea, unibertsitate ikasketak hautatzea, lanbidez edo auzoz aldatzea, ezkontzea edo ezkongabe mantentzea. Aukera desberdinei buruz hausnartzeko eta deliberatzeko gai gara. Alde horretatik, guztiz zentzuzkoa da gizakiok askeak izateaz gain, batzuetan askeagoak eta beste batzuetan gutxiago izan gaitezkeela esatea. Kantek zioen nahimen librea egon balego bezala jardun behar dugula, gure esperientzia subjektiboarekin bat datorrelako. Libreak garelakoan gaude, eta halaxe jokatzeko dugu. Nahimen librea existitzen da, gizakia aske da, nahiz eta bere ekintzen zati txiki batek bakarrik ihes egin mekanismo deterministetatik, dio Roger

Bartra antropologoak bere *Garuna eta askatasuna* saioan. Idazleak neurobiologiaren teoriak kritikatzeko, gizakia bere izaerak determinatutako izaki gisa hartzen baitute, erantzukizun moral ororen ahalgarritasuna ezabatuz.

Michael J. Sandelek, *Justizia* liburuan, Kantetik abiatuta konpontzen du arazoa: "Hautamena ez da zientziak frogatu edo ukatu dezakeen gauza bat. Egia da gizakiok naturaren erreinuan bizi garela. Egin dezakegun guztia ikuspegi fisikotik edo biologikotik deskriba daiteke. Botoa emateko eskua altxatzen dudanean, muskuluei, neuronei, sinapsiei eta zelulei buruz hitz eginez azal daiteke nire ekintza. Baina ideei eta sinesmenei buruz hitz eginez ere azal liteke. Kantek honela adierazten du: izaki arrazoidun batek bi ikuspuntu ditu, eta ikuspuntu horietatik bere burua ikus dezake eta bere ekintza guztien legeak ezagutu. Lehenik bere burua ikus dezake, sentipenezko munduaren partaide gisa, naturaren legeen (heteronomiaren) bidez; eta, gero, mundu adigarriaren partaide gisa, naturarekiko beregainak diren eta arrazoian bakarrik oinarritzen diren legeen bidez". Arrazionala naizen aldetik, autonomia izateko gai naiz, eta neure buruari ezartzen diodan legearen arabera joka dezaket.

ACELERACIÓN, LIBERTAD Y NACIONALPOPULISMO

JESÚS CASQUETE

En círculos políticos, sociales y académicos que estiman en algo el valor de la democracia liberal reina un amplio consenso en torno a un doble diagnóstico. El primero apunta al grave estado de salud que atraviesa la democracia liberal. El segundo consenso señala al populismo en general, y al populismo de derecha o nacionalpopulismo en particular, como el principal responsable de la crisis, degeneración o regresión democrática.

El matiz de la atribución de responsabilidades es importante, porque colocar en pie de igualdad a las variantes socialpopulista y nacionalpopulista, como en ocasiones se hace, equivale a incurrir en una falsa simetría, y ello por tres razones. La primera es de escala: en nuestro entorno geopolítico del norte global los partidos nacionalpopulistas son más en número y, sobre todo, gozan de un mayor respaldo entre la ciudadanía que su némesis socialpopulista. La evidencia no arroja dudas. Entre 2010 y 2024 partidos populistas de derecha ha participado o participan, en solitario o en coalición, en los gobiernos de 14 países de la Unión Europea, entre ellos Hungría, Polonia, Italia, Austria y Holanda. En ese mismo periodo la izquierda populista ha accedido a los gobiernos nacionales de Grecia con, y España con Podemos, partido que, por lo demás, abandonó su estilo populista con su entrada en el gobierno de coalición con el Partido Socialista Obrero Español. No se adivina en el horizonte que otros partidos populistas de izquierda de cierta entidad, La France insoumise, la alemana Alianza Sahra Wagenknecht o el ecopopulista Green Party en Gran Bretaña, accedan a responsabilidades de gobierno a nivel nacional. El segundo argumento que pone en solfa la tesis de la simetría es de orden especular. En los países que cuentan con una dilatada experiencia del nacionalpopulismo en el gobierno en solitario, la democracia liberal ha sufrido un deterioro vertiginoso. Tras varias legislaturas con mayoría absoluta encadenadas desde 2010, Hungría con Fidesz ha pasado de ser considerado un alumno aventajado entre los integrantes del antiguo bloque soviético por su transición a la democracia a convertirse en, según resolución del Parlamento europeo, “un régimen híbrido de autocracia liberal”, vale decir, en un rezagado en términos democráticos que viene ocupando desde hace años el último lugar en términos de calidad democrática entre los 27 países que integran la Unión Europea. El tercer y último argumento contra la equiparación apunta

al orden moral, y tal vez sea el de mayor alcance de los tres. La democracia liberal es un entramado de mecanismos institucionales destinados a preservar la libertad, impedir la tiranía de la mayoría y salvaguardar el pluralismo. Subyacente a su finalidad y dispositivos institucionales figuran unos “valores constitutivos” que dan fundamento y legitimidad a la democracia liberal, en particular la dignidad humana, los derechos de la persona y la soberanía popular. Son la savia que recorre cada institución, cada práctica, cada disposición suya. Postular un modelo de patria en la que no tiene cabida todo el mundo en tanto que persona titular de derechos, por ejemplo, migrantes o personas del colectivo LGTBI, equivale a poner en entredicho esos valores. El populismo de derecha articula su visión de la vida política como un combate contra “enemigos” varios en aras de la recuperación nostálgica de una patria ancestral en la que todos éramos “de los nuestros”.

Urge analizar las razones del éxito incuestionable en términos de poder y de influencia de esta familia de partidos. Las explicaciones que se centran en momentos críticos, como la crisis económica que arrancó en 2008, la crisis migratoria de 2015 en Occidente, la crisis sanitaria de 2020 o, ahora solo para el caso español, el *procés* independentista catalán que supuso el pistoletazo de salida para la irrupción de Vox con ocasión de las elecciones andaluzas de 2018, se antojan insuficientes y cortoplacistas. No cabe duda de que el ascenso del nacionalpopulismo es tributario de esas crisis y que ayudan a explicar el momento de su irrupción. Así, por ejemplo, Alternativa por Alemania (AfD), surgida en 2013, calificó como un “regalo” la decisión de Angela Merkel en 2015 de abrir las fronteras a migrantes procedentes de países en guerra. Sin embargo, para comprender el éxito de los partidos nacionalpopulistas conviene ir más allá de factores precipitantes y atender a dos procesos acompañantes de la sociedad moderna en la última fase de su despliegue: la aceleración de los ritmos temporales, por un lado, y su contracara, el sentimiento de pérdida como fruto del cambio vertiginoso en los ámbitos social, político, cultural y tecnológico. La velocidad acarrea pérdidas. Desde esta forma de mirar entendemos mejor el énfasis del populismo de derecha en la soberanía perdida (*Take back control* fue el eslogan de los partidarios del Brexit, y *Make America Great Again* es la denominación del movimiento liderado por Donald Trump). Me centraré a continuación en el segundo aspecto, la aceleración social y la respuesta nacionalpopulista en forma de atajos decisorios, con el consiguiente riesgo para los derechos y libertades que dicha forma resolutiva acarrea.

La sociedad moderna viene acompañada de una nueva experiencia del tiempo. Modas, productos, valores o prácticas establecidas devienen volubles y efímeros a una velocidad de vértigo. Consumimos *fast food*, vestimos *fast fashion*, algunos practican el *speed-dating* y el *date-stacking*, escuchamos notas de audio y podcast en nuestros dispositivos móviles a 1’5 de velocidad, y leemos en unos pocos minutos las noticias destacadas en la versión exprés de las ediciones digitales de prensa; todo ello mientras lidiamos con las servidumbres del *multitasking*. Hoy vivir y experimentar todo a un ritmo trepidante atraviesa nuestra existencia. La economía,

la cultura, la ciencia y la tecnología mutan a ritmo vertiginoso. La política democrática, en cambio, es lenta por definición. Existe un problema de sincronización entre la política, por un lado, y el resto de subsistemas, por otro lado, al que el nacionalpopulismo ofrece una respuesta que resuena en una parte importante de la ciudadanía que demanda decisiones rápidas, aunque sea (y este es un rasgo peculiar suyo) a costa de pérdida de controles democráticos.

El nacionalpopulismo apuesta por acortar los tiempos políticos. Su objetivo es adoptar decisiones rápidas por un “hombre fuerte”. Lo importante es la instantaneidad, aunque sea al precio de calidad democrática, aunque se vean sacrificados sus valores constitutivos y erosionada la libertad. Se trata de una tendencia que vienen detectando desde hace décadas encuestas de amplio aliento, como la Encuesta Mundial de Valores, la Encuesta Europea de Valores o la Encuesta Social Europea. En esta tesitura el populismo de derecha promete acelerar la toma de decisiones mediante la celebración de referéndums y la apertura a iniciativas ciudadanas para que sea el “pueblo”, y no las elites, quien decida. Se trata de un aspecto que, sorpresivamente, ha pasa ampliamente desapercibido en la opinión pública y en los análisis académicos, a pesar de que figura blanco sobre negro en los programas electorales y/o de principios de partidos de formaciones como el Frente Nacional (FN; desde 2018 rebautizado como Agrupación Nacional) y Reconquista en Francia, AfD, el Partido de la Libertad Austriaco (FPÖ) o Vox, entre otros. Sirva a modo ilustrativo de la centralidad programática que ese mecanismo decisorio expeditivo adquiere en sus filas que uno de los grupos políticos del parlamento europeo en su octava legislatura se denominaba *Alianza por la democracia directa en Europa* (2014-2017), luego refundado como *Europa de la libertad y de la democracia directa* (2017-2019). A lo largo de su existencia, el grupo incluyó al Partido por la Independencia del Reino Unido (UKIP), la AfD y el Movimiento Cinco Estrellas italiano. La propuesta es un *specificum* del nacionalpopulismo. Ninguna otra corriente política relevante propone recurrir a referéndums e iniciativas legislativas populares como forma rutinaria para adoptar decisiones, esto es, más allá de aquellos casos (relativamente) excepcionales contemplados en los órdenes constitucionales de las democracias liberales. Al fin y al cabo, si como postula el populismo el pueblo es el soberano último, ¿qué mejor que darle directamente la capacidad decisoria final? Que el pueblo sea en última instancia quien decida forma parte de la esencia de la democracia. Por esta razón, el nacionalpopulismo desafía al adjetivo del binomio “democracia liberal”, no al sustantivo. Aspira a otra forma de democracia, a una democracia referendaria vaciada de cualquier resquicio de liberalismo: de división de poderes, de pluralismo social y mediático, de una igualdad y libertad reales para todos y todas, de disposición al compromiso, puesto que el referéndum se dirime entre un “sí” y un “no”, sin matices intermedios.

Francia ilustra la centralidad de la democracia directa en el espacio nacionalpopulista. Desde mediados de la década de 1980 el FN convirtió en una de sus señas de identidad, en palabras de Jean-Marie Le Pen, la idea de “dar la palabra al pueblo” y lograr un “ensanchamiento de la democracia”. Pese al giro “desdiabolizador” desde que asumió la dirección

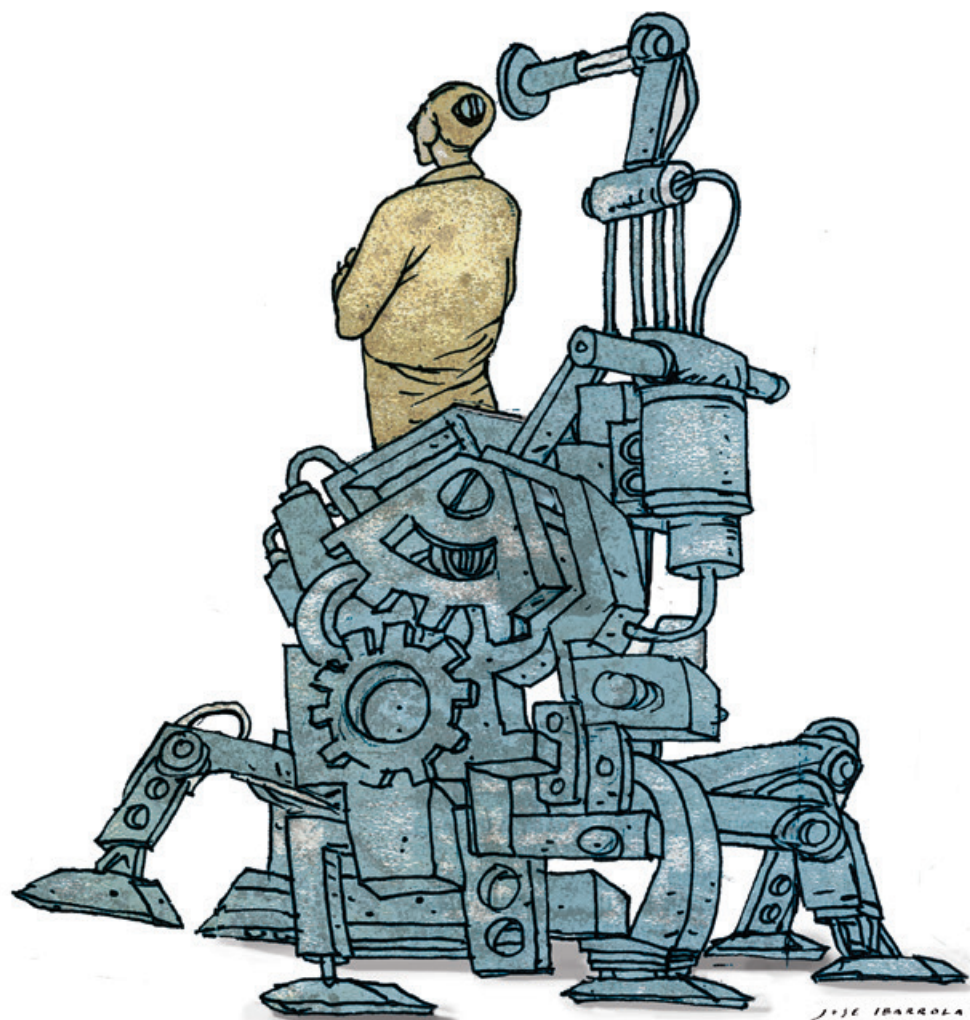
del partido en 2011, por ejemplo, distanciándose del antisemitismo del FN y abrazando el filisionismo, en este respecto su hija le ha permanecido fiel. Durante las elecciones presidenciales de 2012, Marine Le Pen propuso el recurso al referéndum, en particular cuando se dirimiesen cuestiones relativas a la soberanía, la identidad, la educación y los servicios públicos. En la siguiente cita presidencial, en 2017, concurrió con un programa que reivindicaba la “proximidad democrática”, entendiendo por tal que “las decisiones sean tomadas lo más cerca posible de los ciudadanos y estén directamente controladas por ellos”. La propuesta se sustentaba, por ejemplo, en la implementación de un “verdadero referéndum de iniciativa popular”, empezando por uno que sometiese a votación la pertenencia de Francia a la Unión Europea. Especificando y desarrollando su propuesta anterior de “proximidad democrática”, dos de las 22 medidas que recogía su programa presidencial en 2022 guardaban una estrecha relación con la democracia directa. La medida que abría el programa abogaba por “detener la inmigración incontrolada” mediante un referéndum; otra abogaba por “instaurar el referéndum de iniciativa ciudadana”. En el marco del debate de la ley sobre asilo e inmigración votada en la Asamblea Nacional en diciembre de 2023, su formación insistió en la celebración de un referéndum sobre la “preferencia nacional”.

La AfD también hace bandera de la democracia directa. En su primera comparecencia a unas elecciones al Bundestag, en 2013, hizo campaña para la celebración de un referéndum para la salida del euro. El capítulo que abre su “Programa por Alemania”, de 2016, lleva por título “Plebiscitos según el modelo suizo”. En un enmarcado populista que contrapone al pueblo con la elite, según la AfD la experiencia del país helvético parte de la premisa de que “los ciudadanos se comportan de una forma más orientada al bien público que los políticos profesionales”. De ahí que su adopción no constituya para la AfD materia de negociación en hipotéticas coaliciones, en el (hoy por hoy, mientras resista el cordón sanitario o *Brandmauer* frente al extremismo de derechas) improbable y lejano caso de que algún otro partido se muestre dispuesto a colaborar con ellos. El FPÖ austriaco aboga asimismo por impulsar la democracia directa. Igual que había proclamado en documentos precedentes, el programa electoral con el que ganó las elecciones de 2024 recogía expresamente la promesa de “ampliar la democracia directa” e “introducir la iniciativa popular”.

Y Vox, ¿cuál es su posicionamiento sobre la democracia directa? Partidos homólogos hace tiempo que hicieron suya la propuesta de la democracia directa, pero hasta hace relativamente poco la versión española del nacionalpopulismo ha constituido una rareza en el panorama europeo a este respecto. Se le puede considerar como un recién llegado a esta oferta. Hay una razón explicativa del silencio. Desde la restauración democrática en España, la fórmula decisoria del referéndum ha sido reivindicada de forma insistente por los nacionalismos periféricos. Si Vox hubiese vindicado la democracia directa, ello hubiese constituido un arma de doble filo que habría dado alas a las demandas independentistas de autodeterminación en Euskadi y Cataluña. La anomalía de Vox en perspectiva comparada dejó de ser tal en 2022.

Coincidiendo con la celebración en Madrid del acto *Viva 22. La historia que hicimos juntos*, Vox presentó su manifiesto *España decide*. El documento pasó ampliamente desapercibido en la opinión pública, pero tiene su relevancia en la medida que supuso la puesta al día del partido soberanista español respecto a la democracia referendaria. Se trataba, sostenía, de “recuperar nuestra democracia de mano de la partitocracia [...] que ha traicionado al pueblo y también al parlamentarismo”. Aunque no emplean el término “referéndum”, no a otra cosa se refieren al exigir consultas a la ciudadanía apelando al artículo 92 de la Constitución, que contempla la posibilidad de celebrar referendums consultivos (la Constitución española no admite que sean vinculantes) sobre políticas públicas de especial trascendencia. Entre las cuestiones que Vox aspira a someter a votación destacan la inmigración, la educación, las leyes de violencia de género, la ilegalización de partidos independentistas, el tratamiento y almacenaje de datos personales fuera de España por parte de los gigantes tecnológicos, un plan nacional del agua, el modelo energético o la subvención a partidos políticos (en cuyo marco afirman, con inequívocos ribetes populistas que contraponen al “pueblo” con las “elites”, que “el cambio real pasa por acabar con la fiesta de los poderosos”), sindicatos o patronales. Al final, sostienen, se trata de que España decida y recupere su soberanía. Obsérvese, y este es un hilo común con los temas que el nacionalpopulismo propone someter a la democracia directa, que se trata siempre de temas con un alto potencial emocional.

Cualquier intento de comprender el auge del populismo de derecha ha de abordar las razones por las que su oferta resuena en sectores considerables de la población, en grado no menor entre la juventud, precisamente el segmento de edad más expuesto a ritmos acelerados de vida y, además, sin experiencia directa (y cada vez menos memoria) de lo que significa vivir en regímenes de libertades anuladas y vidas segadas como fueron las distintas dictaduras que asolaron Europa en el siglo XX. Poner el foco en aspectos como la aceleración puede servir para otra forma de contemplar el nacionalpopulismo, quién sabe si para dar con medidas eficaces para desactivar el desmantelamiento paulatino de los diques para preservar la libertad que vive la democracia en el Norte Global en primera instancia, por ser nuestro ámbito geopolítico, pero también en el resto del mundo.



JOSÉ IBARROLA

EL AUTORITARISMO LIBERTARIO

DANIEL INNERARITY

En la semántica de la libertad se decide la identidad de la sociedad. Si nos está resultando difícil de entender la sociedad contemporánea es porque aparecen en ella ideas, prácticas y estilos de gobierno que no estaban en el repertorio convencional con el que la cartografiábamos. Una de las figuras más desconcertantes es la de ese “autoritarismo libertario”, tan bien representado por personajes como Trump o Milei. Hace tiempo que ya no nos encontramos ante la típica contraposición entre individuo y Estado que permitió compromisos como el Estado del bienestar, surgido de un acuerdo entre socialistas, democristianos y liberales, sino frente a unos tipos que defienden una libertad que se conquistaría precisamente dinamitando esos compromisos.

Nos habíamos acostumbrado a considerar que libertad y autoridad eran dos valores difíciles de compatibilizar y más aún en sus concepciones extremas. Parecería que el liberalismo y el autoritarismo eran incompatibles e incluso contradictorios. Pero la síntesis funciona, con esa escasa coherencia que rige en los asuntos políticos, y a juzgar por el éxito electoral con el que se recompensan hasta estas síntesis tan peregrinas.

¿En qué consistiría este autoritarismo libertario y, concretamente, cómo es posible que una concepción extrema del liberalismo adopte formas autoritarias? La explicación está en el concepto que tienen de la libertad, una idea de libertad puramente negativa por la que el individuo se afirma en contraposición a los demás. Es en ese carácter absoluto de la libertad donde se contiene su tendencia autoritaria. El autoritarismo libertario procede de una concepción del individuo como ser autosuficiente, competitivo, desvinculado. Se trata de una idea de libertad que rechaza su dimensión colectiva; su carácter autoritario procede del desprecio a cualquier forma de vinculación. No es que al libertarismo se le añada un componente autoritario, sino que ese mismo rechazo a que la libertad esté limitada se aplica a una autoridad que también es ejercida de manera ilimitada.

El autoritarismo, además de traducirse en programas y gestos concretos, radicaría en su mismo concepto de libertad, en la medida en que el rechazo de cualquier forma de limitación

del comportamiento individual, sea por motivos sanitarios, ecológicos o de solidaridad, supone de hecho una forma de exclusión e imposición sobre otros. El individuo que se opone a las limitaciones cuestiona, implícita o explícitamente, las protecciones mediante las cuales el Estado impide que se ejerzan imposiciones sobre aquellos que son más vulnerables o que están en una posición de manifiesta desigualdad, que se convierten así en el motivo del malestar de los libertarios: mujeres, pobres, migrantes.

La ideología libertaria y su deriva autoritaria no se explica con el diagnóstico de la personalidad autoritaria que hizo Adorno a finales de los años cuarenta (1950). Hoy nos encontramos en otro contexto y necesitamos análisis específicos. El autoritarismo no procede de una especial disposición al sometimiento, como ellos pensaron, sino de la misma concepción de la libertad. Hay que explicar de otro modo el atractivo que esa ideología ejerce sobre amplios sectores de la sociedad. Uno de esos factores estriba en su componente rebelde. Lo que resulta un tanto desconcertante es que esta rebeldía libertario-autoritaria se ejerza en nombre de valores tan centrales de nuestra sociedad como la autodeterminación o la soberanía. Al apelar a la libre autodeterminación individual (ya sea en materia de expresión, vacunas, actividad empresarial, etc.) los actuales libertarios conectan con el combate moderno por la libertad subjetiva.

El problema de la pulsión autoritaria procede del potencial destructivo y excluyente de su concepción negativa de la libertad. La libertad incondicionada que reivindican impide que haya una soberanía democrática, compartida y universal sobre las condiciones en las que esa libertad podría desplegarse para todos y sin potenciales destructivos (exclusiones sociales, destrucción del medio ambiente, daño de la conversación pública). Sin esas condiciones que permiten el despliegue de la libertad de todos, sin el entorno ecológico que posibilita la supervivencia de nuestra especie, sin alguna idea de una realidad que pudiera funcionar como medida objetiva de contraste de nuestras afirmaciones, ni siquiera podría gozarse en última instancia de aquella libertad individual que se desea.

Hoy en día los principales antagonismos ya no se dan (o no tanto) entre valores contrapuestos (libertad y seguridad, mercado o Estado), sino entre versiones diferentes de esos valores. Y el principal caballo de batalla tal vez sea la apropiación o resignificación del concepto de libertad, que puede servir para justificar políticas reaccionarias, pero también para revitalizar agendas progresistas.

El concepto de libertad de los libertarios tiene distintas versiones. Puede referirse principalmente a la libertad de expresión ilimitada en las redes (Musk); puede ser un anti-estatismo radical (Milei) o una forma de desprecio a cualquier norma (Trump). En todos los casos se trata de entender la libertad como un valor incondicionado, que no quieren ver limitado por nada, sea una realidad objetiva, obligaciones respecto de los otros, regulaciones o deberes ecológicas. Desde este punto de vista, una gran cantidad de decisiones políticas (desde las políticas de salud pública hasta las ayudas sociales) son entendidas como limitaciones ilegítimas para la realización individual o lastres para el desarrollo de la economía.

La libertad no es para ellos un espacio social, una propiedad estructural, sino un atributo individual. La libertad que defienden tiene muy poco que ver con la que reivindicaron los movimientos por las libertades civiles o las luchas de los trabajadores; es una libertad en su dimensión más individualista y que considera que la causa de todos los malestares está en el Estado, es decir, en aquellos procedimientos públicos diseñados para que unas libertades no se ejerzan a costa de otras y que puedan gozar de ellas también quienes solo las tendrán si disponen de una especial protección. Como muchos conservadores, en nombre de la igual libertad critican los subsidios o las políticas feministas, pero no lo hacen para posibilitar la igualdad real sino para defender una igualdad meramente formal que saben que les beneficia.

El autoritarismo libertario es una fase más en la evolución del liberalismo que desprecia las dependencias sociales, salvo en lo referente a la familia y la nación; combina la máxima independencia individual con la esencialización de determinados lazos comunitarios que, como la familia o la nación, concibe de una manera que no es susceptible de variación individual; puedes elegir todo menos la forma de la familia o la nación, que te son dadas sin que tengas derecho a decidir sobre ellas. Para esta forma de libertarismo selectivo, puedes decidir sobre cualquier cosa, salvo acerca de tu sexo o tu nación. Es asombrosa la falta de conciencia de la propia identidad que tienen (su modelo incuestionable de familia, su patria indivisible) quienes critican las “políticas de la identidad”, que por lo visto es algo de lo que solo adolecen otros, mientras consideran sus propias identidades como algo natural e incuestionable. Las obsesiones identitarias son siempre de aquellos que no se ven incomodados por las identidades vigentes.

La pandemia fue un momento en el que, a la vez que se vivían experiencias insólitas de solidaridad y se revalorizaba la intervención pública, también se fortalecieron los impulsos individualistas. Una de sus manifestaciones más extremas fue lo que se ha podido llamar “el secesionismo epistémico” (Amlinger / Nachtwey 2023): una profusión de hechos alternativos, negacionismo, conspiracionismo, la consideración de los enunciados científicos como un atentado a la libertad. Tiene su lógica el hecho de que en momentos de crisis el acuerdo acerca de qué debe ser considerado como real se debilita y de lugar a situaciones de extrema inseguridad, que disparan sospechas generalizadas (Boltanski 2010, 168). El libertarismo encontró allí un terreno abonado para las ensoñaciones de una subjetividad completamente desvinculada de la realidad. Desde entonces no han dejado de crecer esas “grandes negaciones”: desde la inminente desaparición de la democracia, de la nación y el orden constitucional, el cambio climático cuestionado, golpes de estado por todas partes, la sede papal vacante... Se disfruta así de una absoluta soberanía epistémica: las opiniones giran en el vacío, sin ninguna instancia que pueda contrastarlas o desmentirlas, y la contradicción es interpretada como un ataque personal.

Solo en una realidad arbitraria es el sujeto absolutamente soberano. Se produce así un vacío semántico donde no hay frustraciones y el individuo soberano es confirmado en todo momento en sus opiniones e intereses. El conspiracionismo, por ejemplo, es una manera de

entender el mundo que nos libera de tener que confrontar nuestras opiniones con la realidad, donde nada contradice ninguna teoría y todo confirma gratamente los propios prejuicios. El conspiracionismo proporciona a sus defensores muchas ventajas subjetivas: les dispensa de sus obligaciones hacia los migrantes porque “vienen a remplazar nuestra civilización”; a quien señala un aspecto de la realidad que le contradice se le adjudican las peores intenciones y el principio de realidad queda así suspendido; las exigencias medioambientales son desenmascaradas como una disculpa para recortar la libertad; criticar la cultura de la cancelación se convierte en una coartada para mantener incluso aquellas opiniones que sería muy razonable dejar de emitir... Es difícil concebir una mejor manera de ejercer nuestra narcisista soberanía sobre la realidad y mantenerse fuera de su alcance menos grato, como resistencia o desmentido. El hecho de que con esas “realidades alternativas” no sea posible mantener una sociedad puede compensarse con la creación de “comunidades de desconfiados” (Reichardt 2021), donde se cultivan realidades alternativas. En la desconfianza es más fácil rechazar las interdependencias sociales, que era el verdadero objetivo de ese individualismo radical.

La crítica a “lo políticamente correcto” les exonera de respetar ciertas evoluciones de la opinión pública que una gran mayoría de la sociedad considera avances democráticos, como la pluralización de nuestros modos de vida, la emancipación de las mujeres o esas normas de respeto y buena educación que desprecian como resultado del miedo a decir lo que se piensa. Si es cierto que el *mainstream* no es siempre verdadero, también lo es que oponerse a él por sistema no nos proporciona ninguna seguridad de que la crítica es siempre mejor. La fiabilidad de los “contra-expertos”, de los heterodoxos, procede únicamente de que se oponen a lo mayoritario. Aquí se explica parte del éxito del actual libertarismo que toma impulso en movimientos del pasado. Y permitiría entender que no hay tanta contradicción entre los rebeldes del 68 y los tecnófilos californianos que defienden ahora posiciones reaccionarias. Esta apología de la desviación parece conectar con aquellos movimientos contraculturales de los años sesenta del siglo pasado, pero si contradecir lo que era considerado normal entonces no era una garantía de acierto, tampoco tiene por qué serlo ahora.

El sentido común al que apelan es para ellos la ocurrencia propia o lo que favorece el interés individual y no un sentido común compartido. Las democracias amparan el derecho de cualquiera a expresar libremente sus opiniones, pero no promueven que los individuos desarrollen sus vidas sin referencias compartidas. El libertarismo es una posición anti-política porque le falta la relación a un mundo compartido, compatible con el mayor pluralismo de concepciones acerca de la realidad, que es siempre la misma y común realidad.

Los humanos solo somos libres en sociedad, pero eso quiere también decir que solo somos individuos en sociedad, que solo en ella desarrollamos aquella personalidad que los libertarios creen incompatible con la convivencia en un mundo común. Vivir en una realidad compartida no es incompatible con el ideal de auto-realización subjetiva, sino con su versión narcisista e individualista. Entender esto es fundamental para desactivar esa apropiación del valor de la

libertad que están llevando a cabo quienes tienen una concepción de ella muy disminuida, excluyente y potencialmente autoritaria. Hemos de volver a pensar cómo se articulan individuo, entorno, público, realidad, inclusión y Estado.

Solo habrá libertad para todos si hay un buen medio ambiente, servicios públicos de calidad, seguridad física y laboral, un Estado que atempere los riesgos que amenazan a los individuos, respeto a las decisiones ajenas, es decir, bienes comunes que requieren intervenciones de las instituciones democráticas. Si queremos que la libertad sea algo más que una libertad negativa (como no interferencia, el derecho a ser dejado en paz o la de los más poderosos), la libertad debe tener una fuerte imbricación social. La libertad se apoya en un conjunto de derechos y presupuestos institucionales que la hacen real y universal. La libertad solo existe verdaderamente donde hay un reconocimiento de las dependencias recíprocas.

REFERENCIAS

ADORNO, Theodor W. (1950), *Studien zum autoritären Charakter*, Suhrkamp: Frankfurt.

AMLINGER, Carolin / Nachtwey, Oliver (2023), *Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus*, Berlin: Suhrkamp.

BOLTANSKI, Luc (2010), *Soziologie und Sozialkritik, Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*, Berlin: Suhrkamp.

REICHARDT, Sven (2021), *Die Misstrauensgemeinschaft der "Querdenker". Die Corona-Proteste aus kultur- und sozialwissenschaftlichen Perspektive*, Frankfurt / New York: Campus.



JOSE BARROLA

UNA DEMOCRACIA MENOS QUE LIBERAL

JOSÉ MARÍA RUIZ SOROA

Democracia en apuros

Domina en el ambiente la opinión de que las democracias están en apuros. Apuros que vienen en parte de causas materiales, de sus aparentemente pobres resultados en eficacia productiva de riqueza, si las comparamos con otros regímenes políticos competidores de naturaleza autócrata. No es de ahora, sino que ya se marcaba en la época de la democracia ateniense de Pericles esta tendencia a juzgar el valor de la democracia por sus resultados en el plano de la generación de bienestar económico para las poblaciones interesadas, lo cual es hasta cierto punto incongruente con los valores que la democracia persigue, que no son propiamente los materiales sino otros más cohesivos e intangibles. Pero al tiempo de este pobre juicio que merecen a los que las comparan con sus competidores, sucede que las democracias occidentales están un tanto averiadas por razones endógenas conectadas con su propio funcionamiento. Dicho en términos casi coloquiales, las democracias están degenerando y alejándose en la práctica de sus propios ideales o valores. Y esto sucede fundamentalmente en rela-

ción con sus “valores liberales”, con lo que denominamos el Estado de Derecho en sentido propio. Que no debe confundirse con un simple regirse mediante normas (lo que es simplemente un “Estado jurídico”), sino que entraña la inspiración de esas normas en unos valores morales codificados como “derechos humanos”.

En efecto, la democracia, en tanto que sistema de gobierno en que *se elige y revoca* a los gobernantes a través de comicios periódicos libres en los que puede participar la totalidad de la población adulta, no parece estar en cuestión. Lo que sí lo está, en cambio, es la democracia “específicamente liberal o constitucional”, en el sentido de que, cada vez más, los regímenes llamados democracias incumplen sus propios elementos constitutivos en materia de derechos y libertades tanto personales como ciudadanos; no cumplen en definitiva con los requerimientos de un Estado de Derecho estándar; o los cumplen de manera formal y externa, pero cada vez más desganada e imperfecta. La calidad de las democracias descende, y lo hace por su costado liberal. No de una manera evidente (aunque están

a la vista los casos de Hungría, México o EE. UU.), pero sí de una manera real. Las valoraciones que hacen públicas periódicamente algunas organizaciones auditoras de calidad lo muestran así. Y conviene anotar que más que la libertad en sí, lo que está siendo destruido (y me refiero en concreto al caso de España) poco a poco son “las garantías institucionales de la libertad”. Lo cual supone, a la larga, un riesgo cierto de terminar con la democracia liberal misma.

Hubo un tiempo, el del último tercio del siglo pasado, en que la academia intelectual desdeñaba como un caso de “democracia pobre” la liberal. Se daba por supuesta como mejor y se buscaba afanosamente una democracia que se soñaba sería “más profunda y real”, se construían modelos ideales –nunca bien concretados en el plano institucional– de democracia deliberativa, participativa, virtuosa, republicana en una palabra. La consigna del momento fue “menos liberalismo y más democracia”. Resulta irónico que la actualidad populista venga amenazándonos desde hace años con la destrucción o acabamiento de la humilde democracia que antes dábamos por conquistada definitivamente. Quizás sea la hora de volver la atención sobre ella.

La inspiración liberal de las democracias existentes se encuentra, de partida, en su desconfianza genética para con el poder público o político, al que considera sospechoso de intentar abusos contra o sobre las personas, si se le deja ser guiado por su propia dinámica. No hay poder inocente, y menos aún el de las élites, dice el “liberalismo del miedo” de J. Shklahr. Esta desconfianza

se plasma en una arquitectura institucional muy concreta, preñada de normas cautelosas e instituciones de control y contrapeso que buscan hacer más difíciles los cambios para así hacerla más garantista para las personas. Es la democracia “madisoniana” por el contrario a la “populista”, por utilizar los términos de Robert Dahl para la disyuntiva en términos de historia norteamericana. En una democracia liberal, como señala Adam Przeworski (críticamente), lo existente está en gran parte blindado ante el cambio poco meditado mediante la regla no explícita de que sea mucho más difícil cambiar el status quo que mantenerlo, la idea de que la carga de la prueba y del esfuerzo recaiga sobre el innovador, no sobre el conservador. Y así, la producción de decisiones colectivas vinculantes está sujeta a tal número de cautelas y controles que hacen muy difícil el abuso de autoridad por cualquiera de ellas. Pero también evita este sistema las decisiones populares directas. No olvidemos que el liberalismo no sólo desconfía del poder de arriba, sino igualmente del poder popular de los ciudadanos en colectivo.

Toda esta desconfianza busca funcionar en protección de la libertad del ciudadano, tanto de la “negativa” de impedir al gobierno inmiscuirse demasiado en su esfera privada, como de la “positiva” de poder desarrollar su ciudadanía y participar eficazmente en el proceso colectivo de gobernación. Esta libertad y las reglas procedimentales que la garantizan se convierten en “coto vedado” para las mayorías, vigilado por las instituciones contramayoritarias (Garzón Valdés).

Obligado es dar cuenta de la opinión que asocia el progresivo “iliberalismo” de muchos países con el avance de unos movimientos o partidos políticos en la derecha extrema que proclaman su desprecio por la tolerancia liberal en materia sobre todo de inmigración y fomentan un feroz nativismo nacionalista. Podría ser correcta esta asociación en otros casos, pero en el español somos de la opinión de que el progresivo rechazo hacia los valores e instituciones liberales se conectan en realidad con el malfuncionamiento del sistema político desde hace más tiempo. Se han verificado mutaciones endógenas de la política española de larga traza, a las que un fenómeno como el de Vox no ha hecho sino añadir combustible. Es más, en gran manera el de Vox no es sino un hecho reactivo a anteriores comportamientos nada liberales por parte de los nacionalismos que impugnan de manera populista la unidad del Estado, una reacción para otro populismo contrario que era bastante predecible.

En la lista de puntos que denotan una progresiva degeneración de los componentes liberales de la democracia española, y sin ánimo de exhaustividad, pueden citarse los siguientes:

- La acentuada proclividad de la rama gubernamental del Estado de hacerse con la dirección exclusiva de éste (algo que es una constante en la historia del Estado patrio), reduciendo a poco menos que un espectáculo el teórico poder superior del parlamento. Protagonismo sobredimensionado del jefe del gobierno, cesarismo.

- La tendencia al presidencialismo personalista de un sistema que no lo es en su estructura normativa, sino parlamentario.
- El choque constante del gobierno con la rama judicial cuya independencia del gobierno y su papel de árbitro de la legalidad no tolera con facilidad y busca disminuir por todos los expedientes posibles, incluso reformando las condiciones de reclutamiento de los jueces.
- La ausencia casi total, en el funcionamiento real del sistema, de los elementos de control y transparencia exigibles a la administración pública, que por otro lado actúa sin autonomía operativa del gobierno y sometida a una colonización implacable por el personal político partidario.
- El hecho de que se adopten decisiones trascendentales tanto en política exterior como interna sin publicidad y sin debate, poco menos que de manera autocrática
- La inflación desbocada en la producción de normas y la consiguiente inseguridad jurídica.
- El desmantelamiento operativo de instituciones de control reflexivo del sistema, tales como el Tribunal Constitucional, o los “consejos” de diversa naturaleza, mediante su ocupación por personal adicto, de forma que se les somete al mismo juego de mayorías que precisamente perseguían evitar o trascender.

- La progresiva licuefacción de la Constitución a manos de una mayoría electoral que controla también al Tribunal Constitucional, y que convierten las “reglas del juego” en algo siempre opinable.
- La criminalización de declaraciones o actos que chocan con los valores establecidos convirtiendo de hecho la actual en una “democracia militante”, un tipo de democracia que deliberadamente no quiso ser.
- La adopción de patrones acusadamente étnicos y culturales en la comprensión tanto de la actual como de la futura ordenación territorial del Estado, lo cual inevitablemente afecta a los derechos sobre su propia personalidad de partes de la población.
- La confederalización del sistema fiscal con ruptura del principio de igualdad de trato a los ciudadanos.

Todo esto no es de ahora mismo, del gobierno actual, sino que se trata de un proceso degenerativo de larga data que tiene sus raíces en el comportamiento de los dos principales actores del sistema, cuales son la sociedad civil por un lado y las élites políticas por otro. El problema no está tanto en la estructura del Estado de Derecho español, que resiste bien la comparación con cualquiera liberal estándar de nuestro entorno europeo y, por ello, no está precisado de reformas substanciales, sino en el comportamiento que han seguido los actores políticos desde que el régimen democrático empezó a rodar. Que no sean problemas de estructura sino de comportamiento hace que sea muy difícil

de detener, no digamos revertir, la degeneración: pues no existen incentivos para que los actores modifiquen su comportamiento, ni existen atisbos de que lo vayan a hacer por sí mismos. Más bien lo contrario. Los actores son a la vez el problema y la solución.

Pues bien, las siguientes líneas tratan de comentar con un poco más de detalle la deriva iliberal de esos dos actores responsables de ella, la sociedad civil y las élites políticas. Con el recordatorio de que, como antes hemos comentado, lo que se verifica de momento no es una mengua de la libertad en sí misma considerada, sino más bien un debilitamiento progresivo de las garantías institucionales de esa libertad. Es obvio, sin embargo, que el futuro de la primera está amenazado desde que las segundas pierden su fuerza demoprotectora, máxime en un siglo que viene dominado por el dato de que “el populismo es la forma dominante de concebir y hacer la política” (Pierre Rosanvallon).

En efecto, nunca será suficientemente subrayado el valor de las instituciones para la conservación de la gobernación en libertad (Hugh Heclo), sobre todo porque aquel es un valor contraintuitivo y que el público no percibe fácilmente. La sociedad tiende a valorar el componente de voluntad que late en la democracia y a creer que su respeto por el poder establecido en cada momento es la clave del sistema: el gobierno del pueblo por el pueblo. Y olvida que el sistema está construido más bien para que gobierne la regla impersonal y anónima derivada del juego de muchas instituciones separadas e independientes (*rule of Law*), y no tanto las personas.

En ese sentido, el iliberalismo rampante podrá llevarnos en el futuro –es una de sus posibilidades y no la más improbable– a un sistema autocrático en el que el gobierno se encuentre cada vez más libre de límites y ataduras, aunque ello no conlleve una disminución sensible de los derechos personales de los ciudadanos. El tipo de poder paternal y cuidadoso que hipotizó Tocqueville como *doux despotisme* plasmado en el ropaje del populismo moderno. Lo apuntamos sólo como posibilidad, pues es obvio que para un pequeño país como el nuestro existen muchos panoramas posibles en un momento especialmente inestable de la política globalizada.

Por otro lado, y este es un aspecto que excede del objeto de este comentario, el sistema político español acusa también, como consecuencia del funcionamiento desviado de sus instituciones, un acusado déficit de eficacia en la adopción y plasmación de políticas públicas de largo aliento. No es que “España se rompa”, como patética o burlescamente se dice, sino que el Estado funciona cada vez peor.

La cultura política de la sociedad española

La democracia edificada a partir de 1977 fue imaginada por sus arquitectos como un contramodelo de la republicana de 1931: se trataba de establecer un régimen político de convivencia que no pudiera ser acaparado por ninguna ideología concreta como su representante exclusiva, que fuera suficientemente amplio y flexible como para ser usado por todas las opciones políticas,

y que así evitara que pudiera volver a producirse un fenómeno de polarización extrema de la sociedad como el del quinquenio republicano. El terreno político debía ser un terreno definido como común y moderado, para posibilitar el juego de unos actores autocontenidos que no pusieran en cuestión sus reglas básicas. En otras palabras, una “cultura política liberal” (Galindo y Ujaldón) que admitiese la alternancia como horizonte obligado, alejada de los grandes dogmas políticos y sostenida en lo que Joseba Arregi llamaba “verdades penúltimas o intermedias”. Ese es, en efecto, el ambiente cultural en que la democracia liberal puede asentarse: uno inspirado en un frío y crítico escepticismo (no confundir con relativismo) y en el rechazo de una “política heroica”.

Inevitablemente, esa sociedad española tolerante sería, a la vez, un tanto desinteresada y poco activa en la participación política directa. Desencantada. Lo sería precozmente, desde su nacimiento, a diferencia de otras democracias más antiguas, precisamente porque nació en el momento que esas otras más asentadas empezaban a experimentar problemas. La cultura política dominante con que arrancaba la democracia, heredada en gran parte de la época franquista, era más parroquial o clientelar que propiamente “cívica” (en los términos de Almond y Verba), y los diseñadores del nuevo sistema no hicieron mucho por mejorarla, sino que más bien la confiaron a los verdaderos guardianes del sistema, que lo eran una infraestructura liberal básica plasmada en la Constitución como marco de operatividad, y unos partidos políticos fuertes como actores y controladores privilegia-

dos (como veremos más adelante, uno de los dos guardianes se ha comido al otro, ese es el problema).

Para el saber intelectual de los seminarios de filosofía política en la época, la sociedad debía de poseer para ser verdadera ciudadanía democrática un grado de interés, preocupación por lo público, y virtud republicana fuertes. Pero se trataba de modelos de sociedad civil acusadamente idealistas y utópicos a los que la realidad nunca se acercó. Aunque no fuera agradable proclamarlo, gustaba de recordar Andoni Unzueta que la democracia era el régimen que permitía a la mayoría de la sociedad no interesarse para nada en la política y ser relativamente incompetente en su comprensión.

Sobre esta débil cultura política han venido operando cambios derivados de los avatares sociopolíticos ocurridos a lo largo de más de cuarenta años de funcionamiento y contraste con la realidad: el contexto.

Y así, se ha acentuado la desafección con el sistema político al que se percibe como obligado suministrador constante de prestaciones públicas y ayudas directas ("derechos") pero que poco a poco va decayendo y fracasando en su actuación. La demanda tiende a infinito, los fallos son percibidos cada vez más como traiciones.

Por otro lado, los usuarios del sistema (más consumidores que ciudadanos) han aprendido algunas reglas del juego y las utilizan para desequilibrarlo a su favor: constitución de conglomerados de problemas e intereses, movimientos colectivos en forma de identidades o relatos, uso abusivo de las

palancas de la victimación y el emocionalismo. Adicionalmente, los medios presentan la política como un teatro dominado por unas élites políticas partidistas que merecen mínima confianza en sus juegos propios de acaparamiento de rentas de situación.

Por otra parte, la polarización política de la sociedad que se mantuvo dentro de cauces de moderación liberal durante el siglo XX, sufrió modificaciones serias en los años siguientes. En concreto, desde 2004 puede señalarse que aparece una polarización ya no sólo partidista sino verdaderamente *afectiva* en el seno de la sociedad, que empieza a considerar la posible alternancia electoral como algo en sí mismo peligroso por la "maldad moral" de los contrincantes. Tendencia que es exacerbada por la nueva izquierda desde 2008, al impugnar de manera directa el componente liberal del sistema democrático y poner en marcha una política populista que se apoya en el mayoritarismo (todas las variantes de "pueblo/casta" que se quiera). Esta legitimación substancial por mayorías y el desprecio por la arquitectura normativa del sistema es utilizada también por los nacionalismos periféricos, en general y en concreto en el *procès* catalán. La demanda interminable por revisar el componente territorial del Estado se ha apoyado en conceptos mayoritarios escasamente liberales.

En cualquier caso, puede afirmarse que la polarización populista conjunta de izquierda y nacionalismos periféricos hace que hoy pueda hablarse en España de una "cultura política dual" en relación al componente contramayoritario y liberal del sistema, que viene siendo despreciado por la izquierda y

los nacionalismos periféricos, aunque sea de momento de manera discursiva, y que gran parte de la población contempla sin mostrar aparentemente preocupación alguna por el desmantelamiento del institucionalismo liberal.

Así, la defensa del componente liberal de nuestra democracia se va convirtiendo progresivamente en una postura “típicamente de derechas”, aunque, el comportamiento práctico de los conservadores en relación con concretas instituciones políticas, le hace caer en contradicciones flagrantes que ponen en cuestión su sinceridad y la deslegitiman. El uso de los gobiernos regionales por la derecha ratifica esta impresión de manipulación del sistema para fines partidarios. Y por otro lado aparece un nuevo partido en el extremo derecho que plantea serias dudas sobre su apego al constitucionalismo dada su integración entusiasta en el universo político iliberal.

Todo ello se suma al efecto polarizador que tienen por sí mismos dos fenómenos relativamente nuevos: por un lado, la sensación de extrema aceleración del tiempo que se difunde socialmente, con una percepción muy nítida de que el presente es inestable y el futuro amenazador en todo caso. Lo cual favorece el extremismo y la imaginación de soluciones radicales (la “nostalgia del soberano” de que habla Arias Maldonado). Por otro lado, el desempeño en general sectario de los medios de comunicación hispanos, acentuado en las nuevas redes de comunicación y formación de opiniones que tienden también a crear nichos o burbujas de opiniones refractarias a la confrontación discursiva tradicional (“pluralismo polarizado”

en términos de J. Botella). Se privilegia una visión moralista y antagonista del proceso político, en las antípodas de la racionalidad y tolerancia.

En cualquier caso, la polarización y el populismo son datos tan fuertes en la sociedad actual que contradicen de raíz las condiciones de posibilidad para una cultura liberal y crean un ambiente social en que el desmantelamiento progresivo de elementos liberales estructurales del sistema se percibe por muchos como una opción intrascendente o sin consecuencias. Por ejemplo, se acepta con naturalidad que un gobierno pueda justificar su decisión de no convocar elecciones en el argumento de que el bando contrario sería un desastre seguro por muy mayoritario que pudiera ser: es tanto como rechazar la regla básica del juego (no crear jamás condiciones que lo impidan, diría Bobbio) y sustituirla por una aparente verdad substantiva anclada en la pura emoción: estamos del “lado correcto de la historia”.

Escribe Pablo Simón que revertir este estado de cosas parece poco menos que imposible. Las élites partidistas perciben la polarización como una estrategia electoral ganadora porque cohesiona a los votantes y les permite a ellas escapar de sus propias responsabilidades, las redes de comunicación la acentúan en todo caso. Y que, si hubiera que recetar algún expediente para intentar terminar con la polarización, éste sería, inicialmente, el de adoptar en la esfera pública el “empirismo político” (discutir de hechos y no de opiniones/ emociones/ relatos), así como la “racionalidad argumentativa” (aducir razones). Una quimera.

Los partidos políticos

Son los grandes protegidos del sistema y prácticamente, como pensaba Gramsci que serían, el “soberano moderno”. Privilegiados por la desconfianza constituyente para con la solidez de la sociedad civil, son los responsables fundamentales de las degeneraciones iliberales del propio sistema político.

La teoría democrática tradicional subrayó desde hace tiempo que, aun siendo instrumentos imprescindibles para el funcionamiento de la democracia en sociedades industriales de masas y posteriores (Kelsen), son también los elementos que pueden desvirtuarla más acusadamente en su actuación real, al substituir la voluntad de las élites partidarias a la voluntad popular, por un lado, y al estar sujetos a las dinámicas propias de cualquier burocracia. Es decir, al proceso en el que la organización (su élite de control) percibe como interés dominante el suyo propio y abandona la protección de los intereses de la sociedad para cuya defensa nació (Michels y Weber).

La situación actual es la de que los partidos han salido de esa zona media de interacción con la sociedad que fue su *locus* propio en las sociedades industriales modernas. En efecto, por un lado, la sociedad se ha retirado de la política directa, por otro las élites políticas partidarias se insertan en las instituciones públicas del Estado de donde obtienen la financiación y recompensas en poder efectivo (Peter Mair). Los partidos son ya “partidos de cargos públicos” –y los afiliados activos son cada vez menos relevantes salvo como cantera de reclutamiento.

La evolución de la joven democracia española ha sido una acelerada en este sentido, facilitada por los privilegios operativos que le concedía el marco constitucional, la retracción social y la falta de partidos sólidos tradicionales anteriores. Los partidos políticos son fundamentalmente “partidos de cargos públicos adosados al Estado” y que están más del lado de éste que de la sociedad, con una capacidad ilimitada de captar y atender demandas de grupos sociales diversos y siendo su función la de ocupar espacios institucionales mediante personal propio adicto o recompensado y desde allí controlar la gobernación de lo público derivando de ello rentas de situación de todo tipo (Rafael Jiménez Asensio). La decisión de partida en el momento constituyente fue la de privilegiar la gobernabilidad sobre la representación, y la estabilidad sobre la integridad de las instituciones. El resultado al día de hoy es que el sistema no ha conseguido preservar ninguna de ellas.

En esta descripción genérica se señala una característica concreta de la actuación partidista en España que nos interesa ahora, concretamente la de la “colonización” total del campo de las instituciones públicas, y del mundo de lo parapúblico, por personal designado y controlado por los partidos (*spoils*). Esta ocupación lleva consigo además el conocido efecto de la mala selección o “selección inversa” de los cargos. Alcanza como es obvio a las instituciones de gobierno, pero también a las parlamentarias lo cual debería ser mucho más matizado, pero resulta inevitable por el sistema de representación mediante listas cerradas y bloqueadas. Y luego a toda la zona superior

directiva de la Administración: la dirección pública profesional está en mantillas y en España no existe nada parecido a un *Civil Service*, los “grandes cuerpos” han intentado cumplir esta función de control diferenciado no partidario, pero no lo han conseguido. Alcanza la ocupación a organismos teóricamente apartidistas de raíz como el Banco de España y los Consejos Nacionales de Competencia, y Consejo General del Poder Judicial, un medio de control indirecto de la judicatura y, por ende, de su independencia. Desde luego, el Tribunal Constitucional ha aceptado con cierta docilidad adoptar un funcionamiento que en lo políticamente relevante sea espejo de las mayorías parlamentaria que sustenta al gobierno.

Lo negativo de este panorama podría compensarse en su funcionamiento con la observación cierta de que el marco de la actual Unión Europea lleva a cabo de hecho una función relevante para impedir la degeneración más rápida del sistema español. Por un lado (el de la eficacia) exterioriza los procesos de adopción de las decisiones políticas más difíciles que de otra forma serían virtualmente imposibles (vaciamiento del marco estatal). Además, ha generado

la existencia de comunidades de expertos o burócratas que contrapesan en su ámbito a los partidos. Por otro, el del Estado de Derecho, permite a órganos comunitarios ajenos a la dinámica de partidos española intentar controlar desde fuera los desvíos más escandalosos. No cabe duda de la trascendencia de esta función europea de servir de muleta al Estado de Derecho español, sin la cual es muy dudoso que el sistema patrio perdurase todavía como democracia de mínima calidad. Pero la propio Europa está en afectada por serios problemas de identidad y funcionamiento, de manera que esa garantía está muy condicionada por la propia crisis de la Unión.

Y termino el comentario: con una nota de claro pesimismo sobre el futuro de un sistema político que está afectado por las consecuencias de unos comportamientos de sus actores principales (sobre todo los partidos políticos) que socaban y destruyen en funcionamiento del institucionalismo liberal y que en absoluto parecen susceptibles de corrección. Pues ésta depende de ellos y no existen incentivos políticos cortoplacistas para modificar su comportamiento.



¿DE QUÉ HABLAMOS HOY CUANDO REIVINDICAMOS LA LIBERTAD? UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA DESDE EL LIBERALISMO REPUBLICANO

LUIS ROCA JUSMET

La libertad no es una propiedad del individuo, sino una experiencia compartida que nos pone en relación con los otros.

Jean-Luc Nancy

1. Introducción

La libertad se dice de muchas maneras. Pero el problema es que el significante, que continúa teniendo una gran fuerza expresiva en el imaginario social, tiene un significado cada vez más confuso. Es, utilizando la metáfora que emplea Nietzsche para los conceptos, una moneda cada vez más desgastada. Aun así, continúa siendo un arma arrojadiza utilizada por la izquierda y por la derecha para ser utilizada de la manera más parcial e interesada.

Escribir hoy sobre libertad implica un trabajo conceptual riguroso para clarificar este término y actualizarlo de una manera que resulte operativa. Pero en la medida en que sólo puede ser utilizado a la manera de un valor, de un ideal, se requiere definir la perspectiva que se adopta, es decir el lugar desde el que reivindicamos y defendemos esta exigencia de libertad. El lugar en que me sitúo es el de la emancipación, pero una emancipación limitada y no el de una promesa desmesurada que sólo puede llevar al desastre de la *hybris* que tanto temían los antiguos. El breve, pero tan lúcido texto de Kant *¿Qué es la ilustración?* nos servirá como punto de partida. En este breve pero rico texto, Kant formula lo mejor del ideal ilustrado: *sapere aude*. Piensa y decide por ti mismo, sin tutores. Obedece las leyes, si vives en una república democrática, pero expresa siempre tus críticas y tus propuestas. Hace falta una república democrática, pero también un ciudadano con coraje, ya que el miedo y la pereza son los obstáculos internos a esta libertad.

Pero la idea de libertad viene de los antiguos, de nuestras raíces, de Grecia y de Roma. En Atenas la idea de libertad es política, porque como dice Aristóteles el hombre es un animal polí-

tico. Animal político quiere decir animal social, pero también que la esencia de la sociabilidad sólo se ha conseguido en la polis griega. Libre es el que no es un esclavo. Pero no solamente se refiere el filósofo griego al estatuto de ciudadanía, a no ser propietario de otro. También a no ser un esclavo de las pasiones, a tener firmeza y carácter para decidir desde la razón.

Pero para Pierre Grimal hay una impostura en la presunta libertad ateniense, cuando es en Roma donde encontramos un concepto de libertad que anticipa las concepciones modernas de libertad. En Roma se va estableciendo un derecho de gentes que va eliminando la esclavitud y la discriminación de la mujer y no reduce la libertad a los hombres libres de la polis ateniense. En todo caso hablamos aquí de lo que llamaremos la libertad de los antiguos. La respuesta la voy a abordar desde lo que llamo el liberalismo republicano. Pero para ello hay que recuperar su significado el sentido originario del liberalismo y desmarcarse totalmente de lo que hoy llamamos “neoliberalismo”, convertido en chivo expiatorio de todos los males actuales para los grupos y movimientos que se autodenominan “emancipadores”. Ni siquiera hay que establecer un vínculo necesario entre el liberalismo política y el económico, de definición bien confusa.

Me parece que los dos grandes referentes los encontramos en el siglo XVIII y XIX, con los dos textos de referencia: “La libertad de los antiguos frente a la de los modernos”, escritos respectivamente por el francés Benjamin Constant y el inglés John Stuart Mill. Dos personas que estuvieron además implicadas en la política real de su tiempo. Pero ya antes, en el siglo XVII, era Hobbes quien marcó el terreno y las reglas del juego, y Locke y Spinoza los que las modularon desde las bases de lo que se ha llamado liberalismo. Hobbes planteó una ruptura radical con las concepciones anteriores al plantear que era el Estado el que constituía el estatuto de ciudadanía y garantiza sus derechos y obligaciones a través de las leyes. Los seres humanos, en un hipotético estado natural, no tendrían ningún derecho. Es por un implícito pacto social que estos seres humanos se comprometen a renunciar a su libertad natural a cambio de seguridad. Ser ciudadano no es una categoría cualitativa, sino universal, ya que todos son iguales frente a la ley. Aparece entonces el concepto moderno de lo civil. Es cada individuo el sujeto de derechos y deberes. Serán John Locke y Baruch Spinoza los que replantearán en positivo la cuestión de la libertad en el marco de la idea de ciudadanía, Contrato Social y Estado de Derecho. Locke lo hará reintroduciendo la idea de derecho natural y de la libertad como uno de estos derechos. La seguridad no va contra la libertad sino a favor del reconocimiento mutuo de la libertad por parte de todos los ciudadanos. Spinoza considerará que la libertad no es, cómo formulaba Hobbes, lo que reina en el mundo animal. La libertad interna es hacer lo que necesitas en cada momento. Esta libertad es la de la razón, que te lleva a seguir las leyes cuando responden a un Estado de Derecho. Faltaba Montesquieu, que se dio cuenta de que los poderes podrían atentar contra la libertad de los ciudadanos. Esto le llevó a oponerse frontalmente al planteamiento de Hobbes de delegar todo el poder en el Estado. Porque el poder tiende al abuso y puede atentar contra la libertad de los ciudadanos. Algo había visto Locke cuando planteaba distribuir el poder entre el Parlamento (que hacía las leyes a las que todos debían someterse) y el poder ejecutivo de la monarquía y el que llamaba federativo,

que se ocupaba de la política exterior. Pero Montesquieu entendió que no solo era cuestión de distribuir el poder sino de dar al ciudadano un instrumento para protegerse de los poderes establecidos y este era el judicial.

2. De Benjamin Constant a John Stuart Mill: de la libertad de los antiguos a la libertad de los modernos

El texto de Benjamín Constant sobre “la libertad de los modernos” aparece en el IV volumen de su Curso de Política Constitucional, editado en París en 1820. Era la transcripción de la conferencia que había dado un año antes, en el Ateneo de París, en el ciclo sobre la Constitución Inglesa. Constant (1767-1830) es en aquellos momentos un miembro del Congreso de los Diputados, un brillante orador de la oposición liberal en los tiempos de la Restauración borbónica. Apoya la revolución de 1830, que lleva al trono a Luis Felipe y este mismo año muere.

El texto contrapone la libertad de los modernos a la de los antiguos. La libertad de los antiguos, dice, permitía participar directamente a los ciudadanos en la vida política. Sus referentes son la polis ateniense y la república romana. Pero en ninguna de las dos se contempla plenamente como en la modernidad la libertad individual. Sólo en Atenas había aparecido un esbozo. Esta libertad era posible en la polis ateniense, porque sólo una minoría tenía el estatuto de ciudadano con plenos derechos políticos. Y estos ciudadanos tenían tiempo para hacerlo porque los esclavos trabajaban por ellos. Pero siempre estaban subordinados a la autoridad política. En el caso de la Roma republicana, los ciudadanos plebeyos también participaban activamente, aunque en pugna con el poder oligárquico. Pero son siempre casos de libertades colectivas, que nunca contemplan la libertad individual. La libertad de los modernos inaugura algo totalmente diferente, la libertad de elegir la manera de vivir en el ámbito privado, un vivir sin permiso que nunca antes se había contemplado. Los únicos límites son las leyes, y la autoridad también debe someterse a ellas. Habrá que esperar casi medio siglo para que John Stuart Mill, en su ensayo *Sobre la libertad*, aclare y precise cuáles son los límites de la autoridad con respecto a las libertades individuales. Esta libertad individual se va a ir convirtiendo en algo a lo que ya nadie querrá renunciar. Una de las funciones del Estado de Derecho, cómo ya anunció Hobbes, será garantizar esta libertad individual en la que cada cual puede vivir a su manera, siempre en el marco de unas leyes en las que son reconocidas las libertades de todos.

¿Qué pasa entonces con la libertad política, tal como la entendían los antiguos? Que hay que replantearla. La participación directa en la vida pública es imposible por varias razones. La primera es que las sociedades modernas son demasiado grandes y complejas para encontrar los mecanismos para hacerlo posible. La segunda es que no hay esclavos y que los ciudadanos no tienen tiempo para dedicarse directamente a la vida política, a menos que no sea su profesión. Todo el mundo quiere tiempo para su vida privada.

La solución pasa por el gobierno representativo defendido por John Locke.

Se trata de delegar a unos representantes la gestión de los asuntos públicos. El peligro sería, para Constant, que esto fuera una renuncia a la libertad política. En absoluto debe ser así por dos razones. Por una parte, los ciudadanos deben comprometerse en que las instituciones y las leyes, sobre todo la Constitución, garanticen las libertades individuales. Esto significa estar vigilantes y ser capaz de revocar a los gobernantes que no lo hacen. Por otra parte, debe haber una educación ética y política, así como una información veraz, para que los ciudadanos tengan un criterio que les permita mantener la libertad de pensamiento. Son absolutamente necesarias, en este sentido, la libertad de expresión y de prensa.

John Stuart Mill (1806-1873) publicó en 1859 el que será el libro fundamental sobre la idea de libertad desde el liberalismo político. Se lo dedica a su amiga y luego mujer Harriet Taylor, feminista y vinculada a los movimientos por los derechos de los trabajadores, que morirá este mismo año. Mill había escrito este texto entre 1854 y 1855, tiempo en el que estuvo viajando por Italia y Grecia a causa de una enfermedad importante. En 1856 ya había acabado el ensayo. Entre 1861 y 1865 fue parlamentario desde la oposición liberal y defendió, sin éxito, el voto femenino.

Su ensayo *Sobre la libertad* tiene que ver con la pregunta que le surge a raíz de la lectura, en 1835, del libro de Alexis de Tocqueville *La democracia en América*: ¿cómo evitar que la democracia sea una “tiranía de la mayoría” contra la libertad individual? No se trata de ver solamente al Estado como un peligro sino también a la opinión pública. El conflicto es por tanto entre el individuo y la sociedad. ¿Cuáles son los límites legítimos de la sociedad sobre la libertad individual? ¿Qué autoridad tiene para coaccionar al individuo y a su soberanía? De entrada, Mill tiene claro que solamente cuando afecta a los otros. Pero este “afectar a los otros” debe precisarse en términos de derechos. Los límites de mi libertad son los derechos de los otros. Estos derechos, por otra parte, es algo que se va definiendo en términos históricos. Todo ello nos lleva a diferenciar entre lo público y lo privado. Lo cual no es una cuestión de espacios. En mi casa vivo con otros que tienen derechos, por lo que mis actos pueden tener una dimensión pública. Esto nos lleva a una pregunta por la intimidad, dimensión privilegiada de lo privado en la modernidad.

3. Liberalismo político de Raymond Aron y libertad negativa/positiva de Isaiah Berlín. La crítica neorrepblicana de Philip Pettit

En el siglo XX se desarrollan dos liberalismos que no hay que confundir. Un liberalismo político que tiene como representantes más potentes a Raymond Aron (1905-1983) y, sobre todo, a Isaiah Berlín (1909-1997). Aron defiende la democracia y un cierto republicanismo, en el sentido de considerar necesario las virtudes cívicas. También considera imprescindible una cierta planificación económica y regulación del mercado, siguiendo al liberalismo de Locke, Spinoza o Mill. El liberalismo económico o neoliberalismo de Friedrich Hayek (1899-

1993), en cambio, se centra en la libertad de mercado y en la esfera privada. No considera imprescindible la democracia y su prioridad es un gobierno de la ley que haga posible la libertad económica y privada.

El planteamiento de Isaiah Berlín sobre libertad negativa y libertad positiva tendrá una influencia extraordinaria. La libertad negativa trata de las puertas que tengo abiertas y la positiva de quién me gobierna. Esto quiere decir que la libertad negativa no es sólo que no te repriman, es decir las coacciones, sino también que tengas oportunidades. Es lo que no depende de ti, lo que te encuentras. La libertad negativa aumenta cuando hay un mínimo de restricciones. En cambio, la libertad positiva es lo que depende de tu capacidad para gobernarte a ti mismo, para autodeterminarse, tanto a nivel individual como participando en la vida pública. La primera es más externa y la segunda más interna, pero ambas están ligadas y dependen las dos de las condiciones sociales, económicas y políticas. Berlín concluye que es más importante, políticamente, defender la libertad negativa que la positiva. Su argumento es que la libertad positiva esconde una idea de vida buena basada en que el autogobierno es el dominio de las pasiones (desde Aristóteles a Spinoza pasando por los estoicos). Por lo tanto, se cae en un dualismo en el que el buen gobierno podría considerarse de manera paternalista cómo aquel que impone esta “buena vida” imponiendo una determinada manera de vivir.

Aquí, Berlín recoge el rechazo que ya había manifestado anteriormente John Stuart Mill hacia los gobiernos paternalistas. Y de alguna manera anticipa también lo que tan brillantemente plantea más tarde Michel Foucault con su visión crítica de la biopolítica como administración de la vida de los ciudadanos.

La referencia final es la aportación de Philip Pettit (1945), que es el que me da la base para añadir al término liberalismo el de republicanismo, polemizando con él mismo, que da a sus planteamientos el nombre de “neorrepblicanismo” y lo contrapone (erróneamente según mi visión) al liberalismo. Pettit defiende una teoría de la libertad cómo no-dominación. Pettit considera que la diferencia entre libertad negativa y positiva de Berlín ha dado paso a una falsa polémica, sobre todo por la idea introducida por Hannah Arend de que la libertad de los antiguos es la participación en la vida activa. Pettit, por el contrario, considera que la libertad republicana, que es la de Cicerón y Maquiavelo, hay que entenderla no como una virtud cívica o una participación activa en la vida política, sino como autonomía respecto a los otros. Autonomía quiere decir capacidad de decidir, no que otro decide por tí. Vivir sin el permiso del otro. Lo contrario es la esclavitud forzada pero también la servidumbre voluntaria. Uno no es libre cuando está sometido al otro. Esto no quiere decir que no se puedan aplicar restricciones, sino que estas no pueden ser arbitrarias. Únicamente sobre la base de las necesidades del bien común pueden ser justificadas. Pero en este caso, como dijo en su momento Spinoza, seguir la ley no supone un acto contra la libertad sino una decisión racional, libre.

4. Conclusión

Me parece que podemos rastrear un liberalismo republicano y democrático que se ha ido formando desde el siglo XVII con Spinoza, Locke y Kant, Constant, Montesquieu, Mill, Aron, Berlín y Pettit como figuras fundamentales. Formulan una dimensión que es a la vez ética y política. Aunque fuera de esta tradición me parece muy fructífero un diálogo con Cornelius Castoriadis en su proyecto de una democracia emancipadora basada en la autonomía y la autogestión. Igualmente considero que Michel Foucault, en sus últimos cursos plantea unas reflexiones muy sugerentes, tanto desde su análisis de la biopolítica como desde su propuesta de la ética como práctica de la libertad. Uno de los filósofos liberales de la última mitad del siglo XX, Richard Rorty, recoge en sus propuestas y aporta igualmente materiales teóricos a considerar. También Marta Nussbaum se desmarca totalmente del neoliberalismo y plantea un liberalismo social muy interesante, basado en una igualdad de oportunidades que permita el desarrollo de las capacidades de todos los ciudadanos. Esta es, me parece, la vía que hay que defender frente a todas las versiones del marxismo, del comunitarismo y del populismo que acaban limitando tanto lo que se ha llamado la libertad negativa como la positiva, cuyo equilibrio hay que estar constantemente replanteando y actualizando. Es el ciudadano el que debe ser el sujeto de los derechos y de las obligaciones. Ni la comunidad, ni el pueblo, ni la clase social deben ser la referencia. Tomar al individuo como referencia no nos lleva necesariamente a un individualismo atomizado y competitivo. Y la libertad implica siempre el reconocimiento de los otros como sujetos de la libertad, por supuesto. Puede entenderse desde la defensa de la cooperación y de la solidaridad, como me parece que defiende esta tradición liberal republicana que defiende. Creo que hay que insistir finalmente en la importancia de la libertad de expresión, como han insistido estos pensadores liberales. Nada puede justificar ponerle límites, a menos que la palabra sea un acto que llame directamente a la violencia contra el otro.

La libertad tiene entonces dos dimensiones, diría cómo conclusión.

Una que consiste en eliminar los obstáculos que la limitan de manera arbitraria; y en potenciar las oportunidades que posibilitan su práctica. Depende de la sociedad, el tiempo y el lugar donde nos encontramos. La otra es el poder que tiene cada cual de decidir sobre su vida y de participar en los asuntos públicos.

Una se refiere a las condiciones y la otra al ejercicio. Es una relación dialéctica entre uno y los otros, entre la ética y la política.

La libertad debe ir ligada entonces a la igualdad de derechos y a la igualdad de oportunidades. La primera garantizando al máximo el que todos seamos iguales delante de la ley. La segunda creando las mejores condiciones para que todos puedan desarrollar sus capacidades.

Una libertad que se entienda desde el terreno de lo común. Que implica el reconocimiento del otro (y el respeto inicial), la cooperación y la solidaridad (apoyo mutuo). Pero que siempre salvaguarde la libertad individual.

BIBLIOGRAFÍA

ARON, Raymond: *La definición liberal de la libertad*. Traducción de Luis González Castro. Página Indómita, Barcelona, 2024.

BERLIN, Isaac: *Lo singular y lo plural* (Prólogo de Steven Lukes). Traducción de Roberto Ramos y Ana González. Página Indómita, Barcelona, 2018,

CONSTANT, Benjamín: *La libertad de los antiguos frente a la de los modernos*. (Prólogo de Manuel Toscano). Traducción de Carlos Fernández Muñoz. Página Indómita, Barcelona, 2020.

KANT, Immanuel: *¿Qué es la ilustración?* (1784). Traducción y edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza Editorial, Madrid, 2013.

LOCKE, John: *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (1689). Traducción de Francisco Giménez García. Edición de Joaquín Abellán. Austral, Madrid, 1991.

MILL, John Stuart: *Sobre la libertad* (1859). Traducción de Pablo de Azcárate. Alianza Editorial, Madrid, 2013.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat: *Del espíritu de las leyes*. Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de la Vega. Edición de Enrique Tierno Galván. Alianza Editorial, Madrid, 2015.

PETTIT, Philip: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (1997). Traducción de Toni Domènech. Paidós, Barcelona, 1999.

RORTY, Richard: *Cuidar la libertad* (2001). Edición de Eduardo Mendieta. Traducción de Sonia Arribas. Trotta, 2005. Madrid.

SPINOZA, Baruch: *Tratado político* (1677). Traducido por Atilino Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 2013.



LIBERTAD REAL VS. LIBERTAD FORMAL: UNA AGENDA SOCIALDEMÓCRATA PARA LA GLOBALIZACIÓN DEL SIGLO XXI

MANUEL ALEJANDRO HIDALGO PÉREZ

1. Introducción: la libertad económica en crisis

El mundo económico contemporáneo se encuentra atrapado en una crisis de legitimidad que amenaza los fundamentos mismos de la libertad económica. Esta crisis no es meramente coyuntural sino el resultado de décadas de tensiones mal gestionadas que han cristalizado en una falsa dicotomía destructiva. En el fondo, es una crisis sobre el significado mismo de la libertad económica: ¿consiste en la mera ausencia de restricciones estatales (libertad formal) o en la capacidad real de elegir entre alternativas genuinas (libertad real)? Por un lado, el trumpismo y sus émulos globales proponen un retorno al proteccionismo agresivo que reduce ambas formas de libertad. Por otro, los defensores tradicionales del libre comercio confunden libertad formal con libertad real, subestimando sistemáticamente la necesidad de políticas activas para que las personas puedan ejercer elecciones económicas genuinas.

Los datos revelan la magnitud de esta crisis de confianza. Según el *Pew Research Center* (2024), sólo el 32 % de los estadou-

nidenses considera que el comercio internacional es “bueno para el país”. En Europa, el Eurobarómetro (2023) muestra que el 47 % de los ciudadanos teme que la globalización “amenace los empleos locales”.

Esta erosión de la confianza no es irracional ni caprichosa. Refleja décadas de costes asimétricos mal gestionados: mientras las ganancias agregadas de la globalización se concentraban en ciertas regiones y sectores, sus costes recaían desproporcionadamente sobre comunidades enteras que veían desaparecer sus industrias. Entre estos dos extremos polarizados —el proteccionismo agresivo y la defensa acrítica del libre comercio—, millones de ciudadanos en las democracias occidentales experimentan una desconexión creciente entre los beneficios macroeconómicos que proclaman las élites y su realidad cotidiana de inseguridad económica y decline comunitario.

El ascenso de Donald Trump al poder simboliza precisamente el fracaso de una concepción empobrecida de la libertad económica que la reduce a la mera ausencia de interferencia estatal. Los aranceles del 25 %

al acero, la guerra comercial con China y la retórica del “America First” no surgieron en el vacío: emergieron de regiones devastadas por la desindustrialización, de comunidades que experimentaron cómo la “mano invisible” del mercado podía convertirse en una fuerza que podría erosionar los fundamentos sociales cuando operaba sin contrapesos institucionales adecuados.

Esta respuesta proteccionista constituye una traición a los principios del consenso social que permitió siete décadas de prosperidad compartida. El “liberalismo embebido” de la posguerra —que incorporaba la lección fundamental de Polanyi sobre la necesidad de “incrustar” los mercados en instituciones sociales— había logrado combinar apertura comercial con estabilidad social. Como documentó Karl Polanyi (2001 [1944]) en *La Gran Transformación*, los mercados autorregulados del siglo XIX generaron un “contramovimiento” de protección social, precisamente porque operaban sin suficientes salvaguardas institucionales. El liberalismo de posguerra aprendió esta lección: integró apertura comercial con instituciones de bienestar, marcos regulatorios robustos y políticas redistributivas activas.

Sin embargo, la respuesta del *establishment* económico a esta crisis ha sido profundamente inadecuada. Demasiados defensores del libre comercio, aferrados a modelos que asumen ajustes automáticos, han sido incapaces de reconocer que la apertura comercial sin instituciones compensatorias genera inevitablemente tensiones políticas insostenibles. Su resistencia a la intervención estatal activa dejó el

campo libre a las soluciones proteccionistas, creando precisamente la polarización que ahora enfrentamos.

Esta miopía institucional contrasta dramáticamente con países que lograron combinar apertura comercial radical con cohesión social. Los países nórdicos ofrecen una demostración empírica poderosa de que otra síntesis es posible: con tasas de sindicalización del 65-90 % y gasto público del 48-51 % del PIB (OECD, 2024), se sitúan simultáneamente en el “top 5” de competitividad global según el *World Economic Forum* (2024) y en los primeros puestos de bienestar social.

De manera similar, Alemania, a pesar de su excesiva dependencia de la energía barata, que ahora está ausente para ella, construyó el consenso necesario para su modelo exportador mediante corresponsabilidad empresarial, formación profesional dual y sistemas de protección social sofisticados. Estos casos demuestran una verdad fundamental: la verdadera libertad económica no emerge de la ausencia de Estado, sino de Estados capaces de facilitar la prosperidad compartida y ampliar las opciones reales disponibles para todos los ciudadanos.

Esta evidencia comparada nos conduce a la tesis central de este capítulo: la verdadera libertad económica en el siglo XXI requiere autonomía estratégica inteligente. Este enfoque trasciende la falsa dicotomía entre proteccionismo destructivo y globalización mal gestionada, proponiendo una gestión inteligente de interdependencias mediante políticas selectivas, coordinación internacional entre democracias afines e instituciones

capaces de equilibrar eficiencia económica con resiliencia sistémica.

La distinción fundamental que debe orientar esta nueva síntesis es entre libertad económica formal y libertad económica real. Como argumenta Dani Rodrik (2024), la verdadera libertad económica consiste en la capacidad de elegir entre alternativas genuinas, no en la eliminación de toda forma de gobierno económico. Esta distinción, desarrollada también por Amartya Sen (2001) es crucial para entender por qué las políticas que formalmente “liberalizan” pueden en realidad reducir la libertad real si concentran poder o crean dependencias críticas.

La libertad formal se enfoca obsesivamente en eliminar restricciones aparentes sin considerar si esto amplía o reduce las opciones viables para ciudadanos reales. La libertad real, por contraste, evalúa políticas según su capacidad para expandir el conjunto de alternativas genuinamente accesibles. Mientras, la autonomía estratégica inteligente reconoce que no todo es estratégico, pero que algunas dependencias sí importan críticamente. Distingue entre ventajas comparativas genuinas que deben preservarse y vulnerabilidades asimétricas que requieren diversificación. Acepta los costes de cierta redundancia para evitar riesgos catastróficos de dependencias excesivas, pero rechaza tanto la autarquía empobrecedora como la dependencia ciega.

Esta distinción encuentra validación en casos recientes como la diversificación energética europea post-2022, que redujo la dependencia del gas ruso del 45 % al 15 % en 18 meses (*European Commission*,

2024b), o la *European Battery Alliance*, que movilizó cien mil millones de euros para evitar dependencia total de China en tecnologías críticas. Estos ejemplos demuestran que la diversificación inteligente puede implementarse rápidamente cuando existen instituciones apropiadas y voluntad política.

El momento histórico que vivimos exige una reivindicación renovada de la libertad económica que supere tanto el primitivismo proteccionista como la ingenuidad globalista. Una libertad que no tema al Estado, sino que lo utilice inteligentemente para ampliar opciones reales. Una libertad que reconozca las interdependencias como fuente de prosperidad, pero que gestione sus riesgos con instituciones sofisticadas. Una libertad, en definitiva, que sea real y políticamente sostenible porque atiende a las legítimas preocupaciones de todos los ciudadanos, no solo de las élites cosmopolitas.

Esta nueva síntesis no es un compromiso tibio entre extremos, sino una alternativa cualitativamente superior que honre tanto nuestras aspiraciones de prosperidad como nuestros valores democráticos. Su construcción representa el desafío definitorio de nuestra época, y de su éxito depende no solo nuestro bienestar económico sino la supervivencia misma de la democracia liberal en un mundo de desafíos sistémicos complejos.

2. El diagnóstico: por qué falló la globalización sin instituciones compensatorias

La crisis de legitimidad del libre comercio en Occidente no surge de prejuicios irracionales, sino del reconocimiento empírico de

que décadas de globalización acelerada, sin instituciones compensatorias adecuadas, generaron costes asimétricos masivos, vulnerabilidades geopolíticas críticas y una erosión sistemática de la capacidad de elección real de millones de ciudadanos.

Los costes asimétricos de la globalización

La desindustrialización constituye el fenómeno más visible y políticamente explosivo de las últimas décadas. En Estados Unidos, el empleo manufacturero colapsó de 19.6 millones en 1979 a 12.8 millones en 2019, una reducción del 35 %, mientras que como porcentaje del empleo total cayó del 22 % al 8 %. El Reino Unido vio caer la manufactura del 22 % al 10 % del PIB, y Francia experimentó una reducción del empleo industrial del 42 % entre 1980 y 2020. En este contexto, David Autor, David Dorn y Gordon Hanson documentaron en 2013 que la competencia comercial china causó la pérdida neta de 2.4 millones de empleos estadounidenses entre 1999 y 2011. Crucialmente, estos efectos adversos persistieron durante más de dos décadas, con un 6.3 % de la población estadounidense experimentando pérdidas permanentes en sus ingresos reales. Las regiones más expuestas nunca se recuperaron, contradiciendo predicciones sobre reajuste automático. El *Rust Belt* estadounidense, el norte de Inglaterra y el este de Francia comparten una narrativa común de este declive económico y abandono político que contrasta dramáticamente con el consenso de posguerra.

Sin embargo, la diferencia clave entre países no radica en su exposición al comer-

cio internacional, sino en la robustez de sus instituciones compensatorias. Mientras Estados Unidos experimentaba esta devastación sin políticas efectivas de reconversión, Dinamarca desarrolló sistemas de *flexicurity* que combinaban apertura comercial con protección social robusta y programas intensivos de reciclaje laboral. La globalización mal gestionada concentró geográficamente tanto ganancias como pérdidas: en el Reino Unido, el PIB per cápita de Londres triplica el del norte de Inglaterra; en Francia, la ratio París-provincias alcanza 2.5:1. Esta geografía del descontento tiene consecuencias políticas directas: múltiples estudios establecen correlaciones robustas entre exposición a competencia comercial china y voto por Trump en 2016, el Brexit encontró su base electoral en antiguas regiones industriales devastadas, y los Chalecos Amarillos emergieron de la "Francia periférica" económicamente marginalizada.

Vulnerabilidades geopolíticas sistémicas

Paralelamente a estos costes internos, la globalización sin consideraciones estratégicas creó vulnerabilidades sistémicas. Por ejemplo, China controla cerca del 90 % de la extracción y procesamiento de tierras raras, mientras que Taiwan y Corea del Sur concentran el 80 % de la manufactura mundial de semiconductores avanzados. Rusia llegó a suministrar el 40 % del gas natural europeo.

Estas concentraciones no surgieron de ventajas comparativas naturales inmutables, sino de decisiones, muchas políticas, que priorizaron eficiencia de costes sobre resiliencia sistémica o razones de otra índole que

aún son opacas. En el primer caso, la lógica de *just-in-time production* eliminó redundancias en nombre de optimización financiera, creando cadenas extremadamente eficientes, pero también extremadamente frágiles.

No es de extrañar que la pandemia de COVID-19 expusiera las vergüenzas cuando disrupciones menores causaron escaseces masivas. Pero fue la *weaponización* deliberada la que reveló su verdadera dimensión estratégica: China embargó tierras raras a Japón mientras Rusia utilizaba sistemáticamente el gas como arma de presión política y elemento preparatorio para su ataque final a Ucrania.

Pérdida de legitimidad social

La combinación de costes domésticos mal gestionados y vulnerabilidades geopolíticas erosionó la legitimidad del libre comercio. En Estados Unidos el apoyo cayó del 78 % en 2002 al 56 % en 2016. En Europa, ha declinado sistemáticamente desde 2008, con diferencias significativas entre países centrales (con instituciones compensatorias robustas) y periféricos (donde ha colapsado).

Como argumenta Dani Rodrik (Rodrik, 2018), la sostenibilidad política del libre comercio requiere instituciones domésticas robustas capaces de gestionar costes distributivos. La hiperglobalización debilitó sistemáticamente estas instituciones, creando un círculo vicioso donde la pérdida de legitimidad alimentaba respuestas populistas que, a su vez, debilitaban las instituciones necesarias para una globalización sostenible.

Así pues, la lección no es que la globalización sea intrínsecamente problemática.

Más bien requiere gestión institucional sofisticada para ser políticamente sostenible y socialmente justa.

3. Autonomía estratégica inteligente: principios y criterios

La alternativa a la falsa dicotomía entre proteccionismo destructivo y globalización mal gestionada no es un punto medio, sino un enfoque cualitativamente diferente que conceptualiza la libertad económica como capacidad de elección real en un mundo de interdependencias complejas. La autonomía estratégica inteligente constituye esta tercera vía: un marco que preserva los beneficios del comercio internacional mientras gestiona activamente sus riesgos sistémicos y costes distributivos. Su premisa fundamental es que la verdadera libertad económica requiere diversificación de opciones y reducción de vulnerabilidades, no optimización ciega de eficiencias estáticas que pueden crear dependencias críticas.

Selectividad rigurosa: un marco analítico objetivo

El primer principio es la selectividad rigurosa. A diferencia del proteccionismo indiscriminado que tiende a proteger sectores políticamente conectados independientemente de su importancia real, la autonomía estratégica debe identificar con precisión qué dependencias importan críticamente. Como argumentan Juhász, Lane y Rodrik (2024), la intervención selectiva se justifica cuando existen fallas de coordinación, *spillovers* tecnológicos, o vulnerabilidades sistémicas que los mecanismos de precio no pueden resolver eficientemente.

Crucialmente, la autonomía estratégica no es autarquía. Acepta explícitamente que la mayoría de los sectores económicos deben seguir operando bajo lógicas de competencia internacional. La intervención se reserva para casos excepcionales donde consideraciones de resiliencia sistémica justifican costes de eficiencia a corto plazo. Los países más exitosos –Alemania, naciones nórdicas, Corea del Sur– han aplicado criterios estrictos, concentrando intervenciones en sectores específicos mientras mantenían apertura radical en el resto de la economía.

Criterios para identificar sectores estratégicos

La literatura reciente ha desarrollado marcos analíticos que proporcionan base objetiva para decisiones políticas. El primer criterio identifica sectores cuya disrupción podría paralizar capacidades de defensa o seguridad nacional: semiconductores avanzados, materiales críticos para sistemas de defensa, tecnologías de telecomunicaciones, pero también industria química (fertilizantes/explosivos) o metalurgia avanzada (automóviles/blindados). La clave no es militarización de la economía, sino reconocimiento de que ciertas capacidades industriales constituyen “bienes públicos estratégicos” cuya pérdida comprometería autonomía política.

El segundo criterio identifica sectores intensivos en empleo de calidad cuya pérdida causaría devastación territorial irreversible. La literatura sobre *place-based economics* demuestra que ciertos sectores funcionan como *anchor industries* que sostienen ecosistemas económicos locales com-

plejos. Su pérdida genera colapso sistémico de comunidades enteras, con efectos cascada sobre servicios públicos y capital social que pueden tardar décadas en recuperarse. Este criterio incluye preservación de capacidades tecnológicas que, una vez perdidas, son extremadamente difíciles de reconstruir porque dependen de ecosistemas complejos de conocimiento tácito.

El tercer criterio identifica dependencias excesivas de regímenes autoritarios o países con historial de *weaponización* comercial. No es anti-comercial sino anti-dependencia asimétrica: busca diversificar riesgos geopolíticos sin eliminar intercambios beneficiosos. La investigación sobre *economic statecraft* documenta cómo dependencias asimétricas se convierten sistemáticamente en instrumentos de influencia política. China ha utilizado restricciones comerciales contra Corea del Sur, Australia, Lituania y Japón por motivos políticos. El criterio no busca *decoupling* total sino *de-risking* inteligente mediante diversificación de proveedores.

Preservar ventajas comparativas y diversificación inteligente

La autonomía estratégica debe preservar y potenciar ventajas comparativas genuinas, concentrando intervenciones únicamente en sectores que cumplen criterios estratégicos. Las ventajas comparativas no son datos inmutables sino construcciones dinámicas que pueden desarrollarse mediante inversión en educación, infraestructura e investigación. Requiere sofisticación institucional considerable para resistir simultáneamente el proteccionismo generalizado y el *laissez-faire* que ignora vulnerabilidades.

Finalmente, la autonomía estratégica busca diversificación de riesgos, no eliminación de interdependencias. La diversificación opera a múltiples niveles: geográfico, tecnológico y temporal. La experiencia europea post-2022 ilustra esta lógica: reducir dependencia del gas ruso del 45 % al 15 % en 18 meses se logró mediante nuevos proveedores, infraestructuras y gestión de demanda. Diferentes sectores requieren diferentes niveles de redundancia. Los semiconductores justifican inversiones en capacidades domésticas; los productos agrícolas pueden gestionarse mediante stocks estratégicos.

La autonomía estratégica inteligente representa evolución del pensamiento socialdemócrata que reconoce tanto realidades de la economía global como la necesidad de preservar capacidades de elección colectiva. Su implementación exitosa requiere instituciones sofisticadas, criterios objetivos, y capacidad política para resistir tanto el proteccionismo generalizado como la complacencia globalista.

4. Casos de éxito y fracaso: lecciones del mundo real

La autonomía estratégica inteligente no es una construcción teórica abstracta sino un enfoque pragmático validado por múltiples experiencias históricas contemporáneas. El análisis comparado de políticas exitosas y fallidas proporciona lecciones empíricas claras sobre qué funciona, qué no funciona, y en qué condiciones institucionales. Estos casos no solo ilustran los principios discutidos, sino que revelan los

mecanismos concretos a través de los cuales la autonomía estratégica puede implementarse efectivamente en democracias complejas.

4.1 Éxitos: diversificación y construcción de capacidades

La diversificación energética europea: crisis como catalizador de transformación

La respuesta europea al chantaje ruso del gas ruso tras la invasión de Ucrania constituye el ejemplo más dramático de diversificación estratégica rápida en la historia económica reciente. En 18 meses, la Unión Europea redujo su dependencia del gas ruso del 45 % al 15 %, una transformación comparable a la transición de tiempos de guerra, lograda sin colapso del suministro ni recesión catastrófica.

Esta transformación no fue resultado de la improvisación, sino de la activación de capacidades institucionales construidas durante décadas. El plan REPowerEU, lanzado en mayo de 2022, movilizó tres instrumentos complementarios: diversificación geográfica de proveedores, aceleración de infraestructura crítica, y gestión coordinada de la demanda.

La diversificación geográfica se logró mediante nuevos acuerdos con Noruega (que incrementó su participación al 30 %), Estados Unidos (19 %), y Qatar. Crucialmente, esta diversificación no implicó sustituir un proveedor dominante por otro, sino construir una arquitectura genuinamente multipolar que reduce vulnerabilidades sistémicas futuras.

El proceso incluyó construcción récord de terminales de gas natural licuado, nuevas interconexiones entre países miembros, y modernización de sistemas de almacenamiento. Proyectos que normalmente habrían requerido 5-7 años se completaron en 12-18 meses mediante coordinación regulatoria excepcional.

El éxito europeo demuestra principios clave de la autonomía estratégica: que la diversificación rápida es posible cuando existen instituciones de coordinación sofisticadas, que la autonomía no requiere autarquía sino gestión inteligente de interdependencias, y que los costes de transición pueden minimizarse mediante políticas temporales bien diseñadas (European Commission, 2024b; CEPR, 2023).

European Battery Alliance: política industrial proactiva

La *European Battery Alliance*, lanzada en 2017, representa un caso paradigmático de política industrial que anticipa dependencias futuras en lugar de reaccionar a crisis presentes. Reconociendo que la transición hacia vehículos eléctricos crearía dependencias críticas de China (que controlaba 80 % de la cadena de valor), Europa decidió construir capacidades domésticas antes de que esta dependencia se materializara.

La Alliance movilizó 440 actores industriales que comprometieron más de cien mil millones de euros en inversiones privadas, coordinadas, pero no dirigidas centralmente. Este enfoque híbrido evitó tanto la planificación excesiva como el *laissez-faire* que habría perpetuado la dependencia china.

Los resultados han sido significativos: la capacidad europea pasó del 3 % del mercado mundial en 2017 hacia el objetivo del 25 % para 2030. Europa cuenta ahora con 30 proyectos de gigafábricas en construcción, con capacidad total proyectada de 1.3 TWh, suficiente para abastecer tanto el mercado doméstico como exportaciones significativas (European Commission, 2024a).

Crucialmente, esta expansión se logró mediante políticas de oferta –inversión en I+D, programas de formación, coordinación de estándares, facilitación regulatoria– sin proteccionismo. Las empresas europeas compiten globalmente; la diferencia es que Europa desarrolló capacidades propias en lugar de aceptar dependencia permanente.

El modelo nórdico: apertura con cohesión social

Los países nórdicos han logrado la síntesis más exitosa entre apertura comercial y una sólida cohesión social. En este modelo, economías de mercado abiertas conviven con fuertes estados de bienestar. Países como Dinamarca y Suecia destacan en diversos índices internacionales por su competitividad, aunque los rankings exactos pueden variar según el año y la fuente. Esto se mantiene a la par de altos niveles de afiliación sindical (alrededor del 65-70 % en 2022 para Dinamarca y Suecia), un gasto público significativo (cercano o superior al 50 % del PIB, como en el caso de Suecia en 2024), y una cohesión social excepcional.

Esta síntesis aparentemente paradójica se logra mediante la llamada flexiseguridad:

flexibilidad máxima para contratar y despedir trabajadores, combinada con protección social robusta y programas intensivos de reciclaje laboral. El sistema danés permite a empresas ajustar su fuerza laboral para responder a cambios globales, eliminando rigideces que podrían justificar proteccionismo. Simultáneamente, trabajadores despedidos reciben prestaciones generosas (hasta 90 % del salario durante dos años) y participación obligatoria en programas de reconversión profesional.

Esta arquitectura convierte la apertura comercial en suma positiva: empresas pueden especializarse globalmente sin resistencias sindicales porque los trabajadores tienen seguridad económica y oportunidades de movilidad. Los trabajadores apoyan, además, la modernización económica porque el sistema socializa costes de transición mientras privatiza beneficios de mayor productividad.

Los países nórdicos también practican autonomía estratégica selectiva. Noruega gestiona su fondo soberano de 1,27 billones de dólares como instrumento de diversificación geopolítica. Suecia mantiene capacidades industriales avanzadas en sectores estratégicos mientras practica libre comercio en sectores *commodity*.

El modelo demuestra que la autonomía estratégica genuina emerge de fortaleza institucional doméstica, no de debilidad que requiere protección externa. Sociedades con alta confianza social e instituciones eficaces pueden permitirse mayor apertura porque poseen capacidades de adaptación superiores.

4.2 Fracasos: proteccionismo destructivo y guerras comerciales

Los aranceles Trump al acero: efectos de equilibrio general ignorados

Los aranceles del 25 % al acero impuestos en 2018 constituyen un caso de manual sobre cómo el proteccionismo mal diseñado destruye más empleos de los que protege. Justificados por motivos de “seguridad nacional”, ilustran los peligros de política comercial que ignora efectos de equilibrio general e interdependencias sectoriales.

La lógica aparente era proteger 200.000 empleos siderúrgicos mediante aranceles que incrementarían precios domésticos. Sin embargo, esta lógica ignoró que la siderurgia es fundamentalmente una industria de insumos que abastece sectores intensivos en empleo.

Los resultados de la política arancelaria fueron importantes. En 2018, el *Peterson Institute for International Economics* estimó que los aranceles sobre el acero costaron a los consumidores estadounidenses 900.000 por cada empleo creado o salvado en el sector siderúrgico, una cantidad que supera con creces los salarios promedio de la industria. Este estudio documenta que las industrias que utilizan acero, como la construcción, la automotriz y la de maquinaria, sufrieron pérdidas netas de empleo, ya que la siderurgia emplea a una fracción mucho menor de trabajadores que estos sectores.

General Motors y Ford reportaron más de mil millones de dólares cada una en costes adicionales, forzándolas a recortar inversiones domésticas. El sector de la construcción

experimentó incrementos que redujeron actividad residencial. La industria de maquinaria agrícola, concentrada en estados que habían votado por Trump, sufrió pérdidas de competitividad con despidos masivos.

Paradójicamente, los aranceles no lograron sus objetivos sectoriales. La producción siderúrgica aumentó sólo marginalmente. La capacidad doméstica no se expandió porque productores entendieron que los aranceles eran temporales y políticamente insostenibles.

La guerra comercial Estados Unidos-China: suma negativa sistémica

La guerra comercial 2018-2020 representa el experimento proteccionista más ambicioso desde los años 1930, con lecciones sobre los límites del bilateralismo agresivo. La escalada comenzó con 50.000 millones de dólares en productos chinos sujetos a aranceles del 25 %, expandiéndose a 360.000 millones (75 % de importaciones desde China) con aranceles promedio del 21 %.

Más importante, los objetivos declarados fueron sistemáticamente incumplidos. El *Phase One Deal* establecía importaciones chinas adicionales de 200.000 millones durante 2020-2021. Los resultados reales alcanzaron sólo 59 % en manufactura, 39 % en automóviles, 18 % en productos aeronáuticos de los objetivos.

La guerra tampoco modificó prácticas comerciales chinas que supuestamente la justificaban. Transferencias forzosas de tecnología, subsidios estatales, y barreras no-arancelarias persistieron porque China entendió que presiones unilaterales eran política y económicamente insostenibles.

Los mercados financieros experimentaron volatilidad masiva, con pérdidas bursátiles estimadas en 1.7 billones. La incertidumbre deprimió inversión empresarial global. Crucialmente, la guerra benefició a terceros países –Vietnam, México– que capturaron mercados abandonados, demostrando cómo el bilateralismo agresivo puede ser contraproducente.

4.3 Lecciones para la autonomía estratégica inteligente

El análisis comparado revela patrones sobre condiciones institucionales que determinan éxito o fracaso. Las políticas exitosas comparten identificación precisa de vulnerabilidades específicas, coordinación sofisticada público-privada, diversificación en lugar de autarquía, y preservación de competencia en sectores no-estratégicos. Por el contrario, los fracasos resultan típicamente de proteccionismo indiscriminado, ignorancia de efectos de equilibrio general, unilateralismo que provoca retaliación, y confusión entre soberanía nominal y autonomía real.

Crucialmente, el contexto institucional doméstico determina viabilidad de políticas de autonomía estratégica. Países con instituciones de alta calidad, consenso social robusto, y capacidades burocráticas sofisticadas pueden implementar intervenciones selectivas efectivas. Países con instituciones débiles tienden hacia proteccionismo generalizado contraproducente. Estas lecciones proporcionan, pues, orientación para diseñar políticas que maximicen libertad económica real en lugar de crear ilusiones de independencia que reducen opciones genuinamente disponibles.

5. El papel del Estado: orientar mercados, ampliar opciones

Como se ha visto, la autonomía estratégica inteligente requiere una reconceptualización fundamental del papel del Estado en la economía que trascienda la dicotomía simplista entre dirigismo planificador e indiferencia *laissez-faire*. La evidencia empírica demuestra que los Estados más exitosos en navegar las tensiones entre apertura comercial y resiliencia estratégica no son ni los más intervencionistas ni los más ausentes, sino aquellos que han desarrollado capacidades institucionales sofisticadas para orientar mercados sin sustituirlos, facilitando coordinación compleja sin eliminar competencia, y amplificando capacidades privadas sin crear dependencias permanentes.

Esta función de *market-shaping* representa una evolución cualitativa respecto a concepciones tradicionales de política económica. No se trata de que el Estado “corrija” fallas específicas mediante intervenciones puntuales, sino de que diseñe arquitecturas institucionales que permitan a mercados operar efectivamente en contextos de incertidumbre radical, interdependencias complejas, y objetivos múltiples que incluyen tanto eficiencia económica como resiliencia sistémica y cohesión social.

Estados facilitadores vs. estados dirigistas: una distinción crucial

La literatura reciente en economía política comparada ha identificado una distinción fundamental entre dos modelos de intervención estatal que producen resulta-

dos radicalmente diferentes. Los “estados facilitadores” crean condiciones para que actores privados coordinen efectivamente y respondan a incentivos de largo plazo, mientras que los “estados dirigistas” sustituyen decisiones privadas con planificación burocrática. Esta distinción refleja diferencias profundas en diseño institucional, capacidades administrativas y mecanismos de rendición de cuentas. Los estados facilitadores operan mediante lo que Peter Evans (1995) denominó “autonomía integrada”: autonomía suficiente para resistir captura por intereses particulares, combinada con conexión suficiente para acceder a información sectorial de calidad. Se caracterizan por operar mediante incentivos y marcos regulatorios que orientan decisiones sin sustituirlas, mantener competencia entre actores privados, establecer criterios de desempeño objetivos con cláusulas de extinción para intervenciones temporales, y preservar rendición de cuentas mediante transparencia y evaluación independiente.

Los “estados dirigistas”, por contraste, tienden hacia planificación centralizada, eliminación de competencia, perpetuación de intervenciones independientemente de resultados, y opacidad que reduce la rendición de cuentas. La experiencia histórica demuestra que “estados facilitadores” pueden lograr objetivos de autonomía estratégica mientras preservan dinamismo económico, mientras que “estados dirigistas” típicamente fallan en ambos objetivos. Esta distinción es crucial para diseñar políticas que fortalezcan la libertad económica real en lugar de crear burocracias que la erosionen.

Modelos exitosos: instituciones que amplían opciones reales

El modelo alemán KfW: facilitación financiera sofisticada

El *Kreditanstalt für Wiederaufbau* alemán constituye el ejemplo más sofisticado de institución estatal que facilita mercados sin sustituirlos. Con activos de 555 mil millones de euros, KfW opera como “banco de bancos” que canaliza financiamiento hacia objetivos estratégicos sin competir directamente con instituciones financieras privadas. En lugar de proporcionar crédito directo, KfW opera principalmente a través de bancos comerciales que mantienen relaciones con clientes, evalúan riesgos y asumen responsabilidad por recuperación. KfW proporciona financiamiento a largo plazo y condiciones preferenciales para sectores estratégicos, pero preserva intermediación privada y disciplina de mercado. Esta arquitectura genera múltiples beneficios: los bancos mantienen incentivos para evaluación rigurosa porque asumen riesgos crediticios, las empresas acceden a financiamiento de largo plazo para inversiones estratégicas que mercados financieros privados no suelen financiar adecuadamente, y el Estado canaliza recursos hacia prioridades –eficiencia energética, innovación, internacionalización de empresas medianas– sin crear burocracias operativas masivas.

Los resultados han sido impresionantes. El programa de eficiencia energética generó retornos fiscales estimados de cuatro euros por cada euro invertido. Durante la pandemia, KfW duplicó su volumen, proporcionando liquidez crucial sin crear distorsiones

permanentes. Crucialmente, KfW mantiene gobernanza democrática mediante supervisión parlamentaria, evaluación independiente y transparencia en criterios. Esta rendición de cuentas previene captura y asegura que programas respondan a objetivos públicos en lugar de preferencias burocráticas (KfW Group, 2024).

Fondos soberanos nórdicos: gestión democrática de riqueza colectiva

Los fondos soberanos de Noruega y Singapur representan modelos de cómo Estados pueden gestionar riqueza colectiva para objetivos estratégicos –estabilización macroeconómica, diversificación geopolítica, inversión de largo plazo– mientras preservan principios de eficiencia económica y rendición de cuentas democrática. El *Government Pension Fund Global* noruego, con 1.27 billones de dólares, posee 1.5 % de todas las empresas cotizadas mundialmente, pero opera bajo mandato de maximización de retornos de largo plazo ajustados por riesgo, con diversificación geográfica y sectorial máxima. Esta orientación hacia eficiencia previene que se convierta en instrumento de dirigismo. Simultáneamente, implementa exclusiones éticas basadas en criterios transparentes –armamento controvertido, tabaco, carbón– que reflejan valores sociales sin comprometer significativamente retornos. La gobernanza combina autonomía operacional con rendición de cuentas: el Parlamento establece objetivos generales, delegando decisiones específicas a gestores profesionales, mientras que evaluación independiente anual y transparencia completa permiten escrutinio público. Ambos fondos demues-

tran que gestión estatal de capital puede ser simultáneamente eficiente económicamente y sensible a objetivos sociales cuando opera bajo gobernanza sofisticada (*Norges Bank Investment Management*, 2024).

Coordinación internacional entre democracias: amplificar opciones mediante cooperación

La globalización sostenible requiere no solo instituciones domésticas robustas sino coordinación internacional entre países que comparten valores democráticos y objetivos de autonomía estratégica. Esta coordinación puede generar sinergias que permitan a democracias individuales lograr autonomía más efectivamente que mediante unilateralismo.

El concepto de *friend-shoring* representa evolución hacia diversificación geopolítica inteligente que preserva beneficios de especialización internacional mientras reduce vulnerabilidades asociadas con dependencias de regímenes autoritarios. Coordinación entre democracias puede facilitar diversificación de cadenas de valor, desarrollo conjunto de tecnologías estratégicas, y resistencia coordinada a *weaponización* comercial.

Ejemplos emergentes incluyen coordinación transatlántica en semiconductores (*CHIPS Act estadounidense + European Chips Act*), cooperación en materiales críticos (*Minerals Partnership* entre Estados Unidos, Australia, Canadá), y contextos regulatorios coordinados para selección de inversión extranjera.

Esta coordinación no requiere instituciones supranacionales masivas sino redes de

cooperación flexible que preserven autonomía nacional mientras faciliten acción coordinada cuando sea mutuamente beneficiosa. Representa una actualización del multilateralismo socialdemócrata de posguerra para las realidades geopolíticas del siglo XXI.

Legitimidad social y distribución equitativa: el corazón del proyecto socialdemócrata

El desafío fundamental para Estados contemporáneos es mantener equilibrio dinámico entre apertura económica que maximiza prosperidad y autonomía estratégica que preserva capacidad de elección política. Pero desde una perspectiva socialdemócrata, este equilibrio sólo es políticamente sostenible si genera prosperidad ampliamente compartida.

La crisis de legitimidad que enfrentan las democracias occidentales refleja décadas de crecimiento que benefició desproporcionadamente a élites cosmopolitas mientras dejaba atrás regiones y comunidades enteras. La nueva síntesis debe incorporar mecanismos redistributivos sofisticados que socialicen tanto beneficios como costes de la globalización.

Esto incluye sistemas de protección social que proporcionen seguridad durante transiciones económicas, programas de reciclaje laboral que faciliten movilidad sectorial, e inversión pública en infraestructura y servicios que beneficien a todas las regiones. Los modelos nórdicos demuestran que redistribución robusta puede ser compatible con competitividad internacional cuando se diseña inteligentemente.

Esta distribución no debe conceptualizarse como “compensación” ex post a “perdedores”, sino como inversión ex ante en capacidades que permitan a todos los ciudadanos beneficiarse de oportunidades globales. La diferencia es crucial: compensación crea dependencias y resentimientos, mientras que capacitación crea autonomía y oportunidades.

Hacia un Estado facilitador

La síntesis de estos principios apunta hacia un modelo institucional que maximiza tanto eficiencia económica como autonomía política mediante instituciones que facilitan coordinación compleja sin eliminar competencia. Las instituciones necesarias incluyen bancos de desarrollo que canalicen financiamiento hacia inversiones estratégicas, fondos soberanos que gestionen riqueza colectiva, sistemas educativos que produzcan capacidades adaptables, y marcos regulatorios que equilibren innovación con estabilidad. Estas instituciones deben diseñarse con rendición de cuentas democrática robusta, transparencia, evaluación independiente y flexibilidad para adaptarse a cambios globales, emergiendo de deliberación democrática sobre objetivos sociales en lugar de imposición tecnocrática. El objetivo no es resolver definitivamente la tensión entre apertura y autonomía, sino gestionarla inteligentemente mediante instituciones que preserven opciones futuras. La libertad económica real emerge de la capacidad estatal para elegir entre alternativas múltiples basándose en circunstancias específicas y preferencias expresadas democráticamente.

6. Conclusión: programa para una nueva síntesis

El recorrido intelectual de este ensayo nos conduce a una conclusión tanto esperanzadora como exigente: la reivindicación de la libertad económica en el siglo XXI no requiere elegir entre los extremos estériles del proteccionismo trumpiano y la globalización mal gestionada, sino construir una síntesis superior que preserve lo mejor de ambos enfoques mientras supera sus limitaciones destructivas. Esta síntesis –la autonomía estratégica inteligente– no es un compromiso tibio sino una alternativa cualitativamente diferente que reconceptualiza la libertad económica como capacidad real de elección en un mundo de interdependencias complejas.

Principios para el siglo XXI: libertad real vs. libertad formal

La distinción fundamental que emerge de nuestro análisis es entre libertad económica formal –ausencia de restricciones aparentes– y libertad económica real –capacidad genuina de elegir entre alternativas viables–. Esta distinción tiene implicaciones prácticas profundas para el diseño de políticas económicas y la construcción de instituciones democráticas.

La libertad económica formal, privilegiada por el pensamiento *mainstream* durante décadas, se enfoca obsesivamente en eliminar “distorsiones” estatales sin considerar si esta eliminación realmente amplía o reduce las opciones disponibles para individuos, empresas, y sociedades. Bajo esta lógica, cualquier intervención estatal consti-

tuye una reducción de libertad, independientemente de si expande o contrae el conjunto de alternativas genuinamente accesibles.

La libertad económica real, por contraste, evalúa políticas según su capacidad para ampliar opciones viables. Desde esta perspectiva, intervenciones estatales que incrementan capacidades de elección –mediante educación, infraestructura, diversificación de riesgos, reducción de vulnerabilidades– representan expansiones genuinas de libertad, mientras que políticas que formalmente “liberalizan” pero concentran poder o crean dependencias críticas constituyen reducciones netas de libertad.

Los países nórdicos, con Estados robustos y niveles altos de intervención pública, emergen como ejemplos paradigmáticos de libertad económica real porque sus ciudadanos poseen opciones múltiples: seguridad social que permite asunción de riesgos empresariales, programas de reciclaje laboral que facilitan movilidad sectorial, marcos institucionales que preservan competencia mientras proporcionan bienes públicos sofisticados.

Interdependencia gestionada vs. dependencia asimétrica

El segundo principio fundamental distingue entre interdependencia mutuamente beneficiosa e interdependencia asimétrica que crea vulnerabilidades sistémicas. Esta distinción permite preservar los beneficios del comercio internacional mientras se mitigan los riesgos de *weaponización* económica que han erosionado la legitimidad social de la globalización.

La interdependencia gestionada acepta y celebra la especialización internacional cuando genera ganancias mutuas y preserva autonomía política. El comercio en bienes donde múltiples países poseen capacidades productivas, los intercambios tecnológicos que benefician a todas las partes, y la inversión internacional que desarrolla capacidades locales representan formas de interdependencia que expanden libertad económica real.

La experiencia europea post-2022 demuestra que esta diversificación puede implementarse rápidamente cuando existen instituciones apropiadas y voluntad política. La reducción de dependencia del gas ruso del 45 % al 15 % en 18 meses no eliminó interdependencias energéticas, sino que las diversificó geográfica y tecnológicamente, incrementando tanto seguridad de suministro como opciones políticas futuras.

Llamadas a la acción: movilización para la transformación

La construcción de esta nueva síntesis requiere movilización política consciente que trascienda divisiones partidarias tradicionales. Diferentes actores sociales tienen roles específicos pero complementarios en esta transformación:

Para empresarios y líderes económicos:

Reconocer que mercados estables y competitivos requieren legitimidad social amplia. La eficiencia económica de corto plazo que ignora costes sociales y territoriales genera inevitablemente inestabilidad política que termina perjudicando la actividad empresarial. Apoyar políticas que fortalezcan

capacidades humanas, infraestructuras, e instituciones que faciliten tanto competitividad internacional como cohesión social doméstica.

Para trabajadores y organizaciones sindicales: Entender que protección social robusta y programas de formación continua facilitan apertura comercial al socializar los costes de transición mientras permiten capturar los beneficios de especialización internacional. Abandonar defensas corporativistas de sectores específicos en favor de sistemas universales de seguridad económica y movilidad laboral.

Para ciudadanos y movimientos sociales: Movilizarse por instituciones democráticas sofisticadas que puedan gestionar las tensiones entre eficiencia económica y autonomía política. Exigir transparencia en políticas comerciales e industriales, *accountability* en el uso de recursos públicos, y participación genuina en decisiones que afectan el futuro económico de las comunidades.

Para partidos políticos: Recuperar la confianza en que el Estado puede ser instrumento inteligente para ampliar la libertad económica real. Desarrollar propuestas concretas para instituciones facilitadoras –bancos de desarrollo, fondos soberanos, sistemas de formación continua– que combinen eficiencia económica con objetivos sociales.

El imperativo histórico: construir la globalización del siglo XXI

El momento que vivimos exige decisión entre futuros alternativos para la economía

mundial. Podemos permitir que la polarización política destruya las instituciones que facilitaron siete décadas de prosperidad, fragmentando el mundo en bloques autárquicos que empobrecerán a todas las partes. O podemos construir una globalización del siglo XXI que preserve los beneficios del comercio internacional mientras gestiona inteligentemente sus riesgos y costes.

Esta construcción no puede dejarse a fuerzas de mercado automáticas ni a burocracias tecnocráticas desconectadas de preferencias democráticas. Requiere movilización política consciente de sociedades que elijan deliberadamente instituciones apropiadas para sus valores y circunstancias.

La autonomía estratégica inteligente proporciona el contexto conceptual para esta movilización, pero su implementación depende de coaliciones políticas que reconozcan tanto las oportunidades de la economía global como la necesidad de gestionarlas mediante instituciones democráticas sofisticadas.

La libertad económica genuina –entendida como capacidad real de elección entre alternativas viables– no es un regalo que nos otorgan fuerzas económicas impersonales sino un logro político que debemos construir deliberadamente. Su construcción representa tanto el desafío como la oportunidad definitoria de nuestra época.

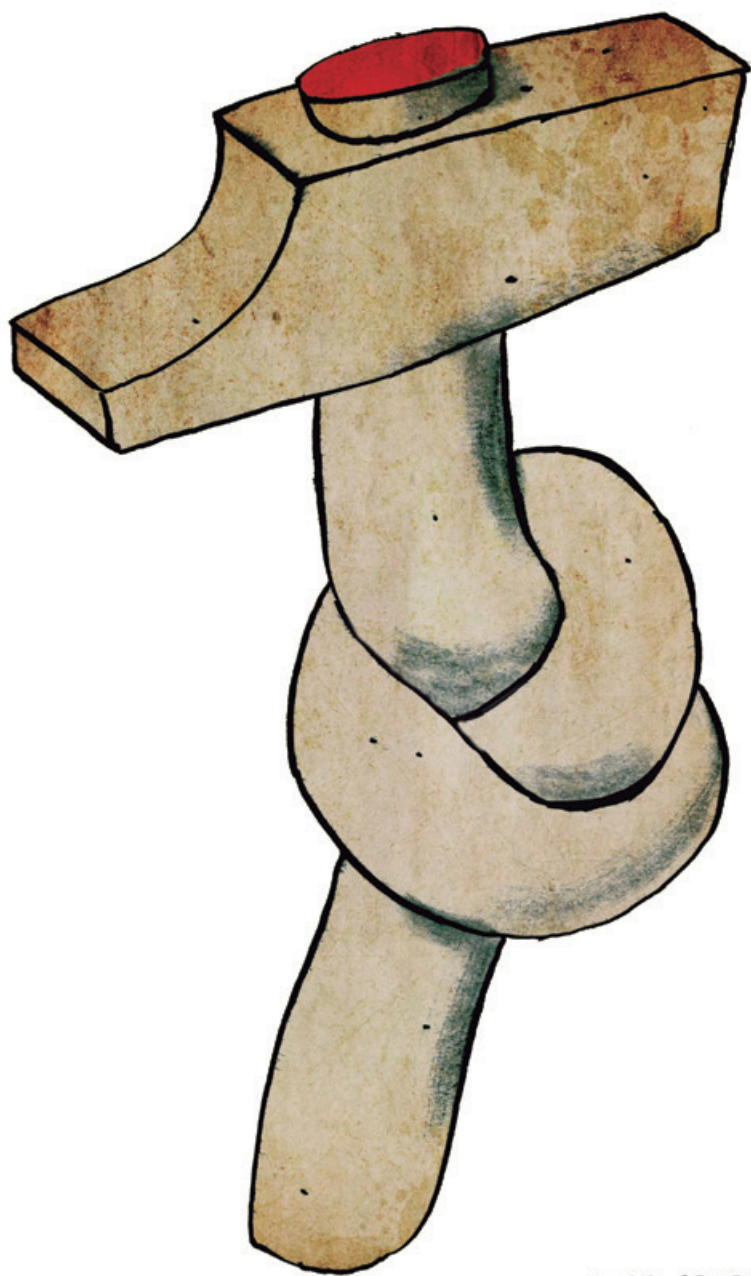
El futuro de la libertad económica no depende de que elijamos correctamente entre proteccionismo y globalización, sino de que tengamos la inteligencia institucional y la voluntad política para trascender esta elección falsa mediante síntesis superiores

que honren tanto nuestras aspiraciones de prosperidad como nuestros valores democráticos. Esta es la tarea que nos espera, y de su éxito depende no solo nuestro bienes-

tar económico sino la supervivencia misma de la democracia liberal en un mundo de desafíos sistémicos complejos.

REFERENCIAS

- AUTOR, David H.; DORN, David; HANSON, Gordon H. (2013). "The China Syndrome." *American Economic Review*, 103(6): 2121-2168.
- CEPR (2023). "The European energy crisis and the consequences for the global natural gas market".
- EUROPEAN COMMISSION (2024a). "European Battery Alliance Progress Report".
- EUROPEAN COMMISSION (2024b). "REPowerEU: European Energy Security".
- EUROBARÓMETRO (2023). "European Public Opinion on Globalization".
- EVANS, Peter B. (1995). "Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation." Princeton University Press.
- JUHÁSZ, Réka; Lane, Nathan J.; Rodrik, Dani (2024). «The New Economics of Industrial Policy.» *Annual Review of Economics*, 16: 1-26.
- KfW Group (2024). "Annual Report 2023: Financing the transformation".
- NORGES BANK INVESTMENT MANAGEMENT (2024). "Government Pension Fund Global Annual Report 2023".
- OECD (2024a). "An Industrial Policy Framework for OECD Countries." OECD Economics Department Working Papers, No. 1710.
- OECD (2024b). "Nordic Model Economic Indicators".
- OECD Employment Database (2024c). "Manufacturing employment trends in developed countries".
- PETERSON INSTITUTE FOR INTERNATIONAL ECONOMICS (2018). "Trump's 2018 Steel and Aluminum Tariffs: A Preliminary Assessment".
- PETERSON INSTITUTE FOR INTERNATIONAL ECONOMICS (2024). "Four years into the trade war, are the US and China decoupling?".
- PEW RESEARCH CENTER (2024). "Public Opinion on International Trade".
- POLANYI, Karl (2001). "The Great Transformation." Beacon Press. Reimpresión.
- RODRIK, Dani (2011). "The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy." W. W. Norton.
- RODRIK, Dani (2018). "Straight Talk on Trade: Ideas for a Sane World Economy." Princeton University Press.
- RODRIK, Dani (2024). "Industrial Policy for Good Jobs." Hamilton Project Policy Proposal.
- SEN, Amartya (1999). "Development as Freedom." Anchor Books.
- U.S. BUREAU OF LABOR STATISTICS (2020). "Forty years of falling manufacturing employment".
- WORLD ECONOMIC FORUM (2024). "Global Competitiveness Report".



JOSE IBARROLA

UN KIT DE HERRAMIENTAS PARA LA LIBERTAD: LA RENTA BÁSICA UNIVERSAL Y MÁS ALLÁ

ÁNGEL ELÍAS ORTEGA

1. Breve introducción

Hablando de libertad, ésta constituye el valor supremo del republicanismo democrático, aunque resulta obligado hacer la diferenciación con el republicanismo oligárquico. Ambos comparten tanto la concepción de la libertad, como la convicción de que tener la existencia material garantizada es requisito para poderla ejercer. Pero mientras el republicanismo oligárquico sostiene que quienes no sean propietarios deben ser excluidos de la plena ciudadanía, el republicanismo democrático defiende que se deben asegurar los medios para que toda la población sea materialmente independiente y, así, pueda formar parte de manera efectiva de la ciudadanía¹.

También, el diccionario de la lengua española de la Real Academia Española indica en el 5º de los posibles significados de la palabra libertad, el siguiente: “En los sistemas democráticos, derecho de valor superior que asegura la libre determinación de las personas”.

Pero, esa libre determinación requiere unas determinadas condiciones materiales y las grandes desigualdades, que han crecido en forma exponencial en los últimos años, son una amenaza a la libertad de la mayoría. Cuando un poder privado es tan inmenso que puede imponer su voluntad a una gran parte de la sociedad, la libertad de esta mayoría está seriamente afectada. Hoy son las grandes transnacionales quienes pueden conseguirlo y muchos Estados están directamente a sus órdenes.

Esto tiene su reflejo a nivel global en un comercio internacional injusto², donde estas grandes transnacionales imponen sus reglas, mientras que en los ámbitos locales utilizan amenazas de distinto calibre, como el cierre de fábricas o su traslado a otro lugar, para conseguir rebajas del impuesto de sociedades, bonificaciones fiscales, adjudicación de terrenos y otras muchas ventajas.

Como consecuencia de todo esto, la inmensa mayoría de las personas carecen de los medios necesarios para la toma de decisiones libres.

Frente a ello resulta imprescindible otra política económica, que garantice a todas las personas unos servicios y medios materiales que les permitan hacer frente de manera satisfactoria a las distintas necesidades en materia de alimentación, salud, educación, vivienda, diferentes servicios sociales, y otros gastos menores necesarios en el desarrollo de una vida social como, por ejemplo, para acceder al ocio.

2. La renta básica: concepto

Precisamente la renta básica, en lo sucesivo RB, que consiste en una asignación monetaria incondicional a toda la población solamente por el hecho de existir, es una de las propuestas de política económica más potente, que apuesta por la inmensa mayoría de la población no rica, pues, favorece el poder de negociación de quienes trabajan y el de muchas mujeres que dependen materialmente de sus parejas y dotaría de los medios de existencia material a la parte de la población que hoy carece de los mismos. Porque quien no tiene la existencia material garantizada no es libre. Una persona pobre no es ni puede ser libre.

Es la Declaración Universal de Derechos Humanos Emergentes de Monterrey³, en su art. 1, referido al Derecho a la existencia en condiciones de dignidad, quien establece en su apartado tercero:

“El derecho a la renta básica o ingreso ciudadano universal, que asegura a toda persona, con independencia de su edad, sexo, orientación sexual, estado civil o condición laboral, el derecho a vivir en condiciones materiales de dignidad. A tal fin, se reconoce el derecho a un ingreso monetario periódico incondicional sufragado con reformas fiscales y a cargo de los presupuestos del Estado, como derecho de ciudadanía, a cada miembro residente de la sociedad, independientemente de sus otras fuentes de renta, que sea adecuado para permitirle cubrir sus necesidades básicas”.

A su vez, la *Basic Income Earth Network*, en lo sucesivo BIEN⁴, afirma que una RB es “un pago en efectivo periódico que se entrega incondicionalmente a todos de forma individual, sin verificación de recursos ni requisitos de trabajo”. Esta Red internacional señala que el abono de la RB implica que el mismo es: 1) Periódico: se paga a intervalos regulares (por ejemplo, mensualmente), no como una subvención única; 2) En efectivo: se paga en un medio de cambio apropiado, lo que permite a quienes lo reciben decidir en qué lo gastan. Por lo tanto, no se entrega ni en especie (como alimentos o servicios) ni en vales dedicados a un uso específico; 3) Individual: se paga de forma individual y no, por ejemplo, a los hogares; 4) Universal: se paga a todas las personas, sin necesidad de prueba de carecer de medios o recursos económicos; 5) Incondicional: se paga sin el requisito de trabajar o de tener que demostrar la voluntad de hacerlo.

Estas fueron también las características de la RB que impulsó la Iniciativa Legislativa Popular, en lo sucesivo ILP, que se defendió ante el Pleno del Parlamento Vasco el 5 de mayo de 2022⁵.

3. Diferencias entre la RB y las rentas mínimas y condicionadas

La RB es un instrumento muy distinto a los programas de rentas mínimas y condicionadas, como el Ingreso Mínimo Vital, en lo sucesivo IMV, que aprobó el Gobierno de España mediante Real Decreto-ley 20/2020, de 29 de mayo, o la Renta de Garantía de Ingresos, en lo sucesivo RGI, vigente desde 1989 en la Comunidad Autónoma del País Vasco, en lo sucesivo CAPV, pues como ya señaló en su tesis doctoral Bollain, tales programas contienen cinco grandes limitaciones como son: restricciones presupuestarias, cobertura insuficiente, estigmatización de las personas beneficiarias, costes de administración y trampa de la pobreza. Dada su importancia, me detengo brevemente en las mismas.

- 1) Restricciones presupuestarias: Las rentas mínimas son programas que cubren un pequeño porcentaje de población, ya que sus presupuestos son muy limitados. Incluso en los casos en que se reconoce el carácter de derecho subjetivo como, por ejemplo, el IMV en España que, según la última estadística publicada por el Instituto Nacional de la Seguridad Social, con una cuantía media de 514,7 euros al mes por hogar llegó en septiembre de 2025 a 776.924 hogares en los que viven 2.369.979 personas, o la RGI de la CAPV, que ya vivió importantes modificaciones con el incremento del tiempo mínimo necesario de empadronamiento para poder acceder al derecho, la limitación a un máximo de 2 prestaciones por vivienda independientemente del tamaño de ésta o del número de personas residentes en la misma o la realización de un recorte del 7 % en las prestaciones, que no fue revertido hasta el año 2020.
- 2) Cobertura insuficiente: Conocida como tasa de no-aceptación, corresponde a las personas que no perciben los subsidios condicionados a los cuales tienen derecho. Frente a lo que pudiera creerse, la tasa de no-aceptación de las prestaciones sociales, en general, suele ser muy alta en los países de la OCDE. En especial, ésta es mayor cuando hace referencia a los programas de asistencia social condicionada, entre los que se encuentran las rentas mínimas y cuyo porcentaje varía entre el 20 % y el 60 % dependiendo del país, ya que algunos programas están mejor diseñados que otros y, en el caso de la CAPV, la RGI se ha mantenido desde el año 2008 en una tasa de no-aceptación que ha fluctuado entre el 27,1 % del año 2014 hasta el 36,4 % del año 2008, pasando por el 30,7 % en 2016 y 2018 o el 29,8 % en 2020, según la EPDS del Gobierno Vasco (2021). Es evidente que hay muchas objeciones a reclamar subsidios condicionados, siendo destacable la estigmatización que genera, tal como analizo seguidamente.
- 3) Estigmatización de las personas beneficiarias: Los sistemas de rentas mínimas conllevan la existencia de un control continuo en la vida de quienes las perciben, yendo desde el momento en que se solicita la prestación hasta el momento en que se deja de recibirla, y contribuye a una mayor estigmatización de las personas perceptoras.

Afecta a la imagen que la persona beneficiaria tiene sobre sí misma, pero también a cómo las demás personas ven y actúan ante las personas beneficiarias que, una vez estigmatizadas, son etiquetadas como responsables de su destino Weiner et al. (1988).

- 4) Costes de administración: La mayor parte del coste administrativo es destinado a informar a la ciudadanía de sus derechos y a verificar que las personas –potencialmente– beneficiarias de dichos derechos realmente accedan a los mismos. Además, va a requerir un control periódico de las rentas o activos que pueda tener la unidad beneficiaria, por lo que estos costes aumentarán cuanto mayor sea el control que la administración realice a lo largo del proceso. En la CAPV, la respuesta del Gobierno Vasco a la iniciativa parlamentaria registrada el 11 de mayo de 2018 por Bollain, nos indica que alrededor del 6,34 % del dinero destinado al sistema de renta de garantía de ingresos se utiliza para gasto del personal de la administración y para trámites administrativos, de control, mejora y evaluación.
- 5) Trampas de la pobreza: Es definida por Raventós, D. (2000), como “la penalización que comporta el aceptar por parte del beneficiario de un subsidio condicionado un trabajo remunerado”, siendo dicha penalización la cuantía reducida de la prestación condicionada.

Mientras la no acumulabilidad en los subsidios desincentiva la búsqueda activa de empleo, puede, en cambio, incentivar el pequeño fraude fiscal. Además, muchas veces los beneficios a corto plazo de obtener dos rentas, una a través de la prestación y otra a través de una actividad realizada en el ámbito del trabajo sumergido, tienen una mayor influencia que los perjuicios a medio y largo plazo, donde el trabajo sumergido jamás se tendrá en cuenta a la hora de calcular una prestación de desempleo o una pensión de jubilación, como indicó el propio Raventós, D. (2007).

Frente a ello, una RB supera estas limitaciones de las rentas mínimas condicionadas gracias a los principios de universalidad, incondicionalidad y acumulabilidad de rentas. En el caso de la propuesta de la ILP que se llevó en mayo de 2022 al Pleno del Parlamento Vasco propone implantar por ley una RB, que sea un derecho en favor de toda persona con residencia efectiva en el territorio de la CAPV e inmediatamente anterior en al menos tres meses a la solicitud, consistente en una prestación monetaria mensual que le permita la satisfacción de sus necesidades básicas, sin que ello tenga como exigencia una contraprestación de ningún tipo e independientemente de su participación en el mercado de trabajo, siendo compatible con cualquier salario o prestación contributiva, aunque la RB sustituirá a otras prestaciones no contributivas. De esta forma acabaría totalmente con la pobreza material, dado que el art. 5 establecía que su importe se fijará anualmente en la Ley de Presupuestos Generales de la CAPV, aceptando el cumplimiento de los siguientes requisitos:

- 1º. Se respetará como importe mínimo 900 € mensuales para una persona adulta o una menor de 18 años emancipada y el 30 % de la cantidad que se fije anteriormente, en este caso 270 €, si es menor de 14 años y el 50 %, en este caso 450 €, si teniendo más 13 años no llega a los 18 años ni está emancipada.
- 2º. Se garantizará que, anualmente el importe de la RB del año anterior, se incrementará en el IPC registrado en la CAPV, siempre que este sea mayor que cero.
- 3º. El importe de la RB establecido en la Ley de Presupuestos de la CAPV, nunca podrá ser inferior al umbral de pobreza relativa de la CAPV.

Ciertamente el importe monetario de la prestación de la RB tiene una relación directa con la cobertura de las diversas necesidades básicas que tenga la ciudadanía, ya que allí donde unos adecuados servicios públicos garanticen el acceso a la sanidad, educación, servicios sociales y vivienda, el importe de la RB será claramente inferior. Actualmente el acceso a la vivienda se sitúa para la sociedad vasca en cabeza de sus preocupaciones y ello llevó a que la ILP vasca incluyese una disposición transitoria donde se permitía la compatibilidad de la RB con las ayudas públicas en materia de acceso a la vivienda y ello permanecería hasta que no fuera efectivo el derecho subjetivo al acceso a una vivienda digna.

4. Financiación de la RB

Sin duda, uno de los aspectos que más debate origina es el relativo a la financiación de la RB, que en la propuesta de ILP de la CAPV se establecía a través de los impuestos. En la investigación de su tesis doctoral del año 2021, Bollain plantea un supuesto, el 2 b, de modelo de renta básica individualizada, de cuantía igual al umbral de la pobreza de la CAPV para las personas mayores de edad que, según la Encuesta de Condiciones de Vida, en lo sucesivo ECV, de 2019, se sitúa en los 12.577 € y un 20 % del mismo, es decir, 2.515,4 €, para las personas menores de 18 años. En este modelo las pensiones y las prestaciones por debajo de la cuantía de la RB no son consideradas como ahorro y, por lo tanto, dicho montante de 6.964.519.172 € no es absorbido para la financiación de la RB, por lo que el coste bruto de la RB que debe financiarse a través de la reforma fiscal es de 23.654.122.890 €. En dicho montante se incluye la introducción de una cláusula de compensación para que ningún hogar por debajo de la decila 8 reduzca sus ingresos, lo que añade un coste de 274.314.493 €. Para la financiación de todo ello es suficiente un tipo único del IRPF del 71,55 %, pero Bollain propone otro de 5 puntos menos, es decir, al 66,55 %, lo que lleva a que 2.127.996.929 € de la financiación deba ser cubierto mediante fuentes externas al IRPF, lo que, según dice, podría hacerse:

- a) con el Impuesto sobre Sociedades, que en el año 2018 en la Unión Europea se situó en 2,66 % del PIB. En la CAPV, en el 1,64 %. Es decir, igualarse respecto a la presión fiscal ejercida sobre el Impuesto sobre Sociedades con la media de la Unión Europea supondría incrementar la recaudación en 809.000.000 € –un 62 % más de lo que se recauda actualmente–;

- b) con un gravamen del 8 % a las 15 personas más ricas de la CAPV, que en 2018 tenían un patrimonio igual a 9.820 millones de euros, lo que permite recaudar anualmente hasta 785.600.000 €;
- c) con un incremento de la imposición ambiental que, si se iguala a la media de la Unión Europea, que en 2018 fue del 2,39 % del PIB, equivaldría a recaudar un 0,65 % sobre el PIB adicional anualmente, es decir, 468.192.140 € adicionales;
- d) con una disminución del fraude fiscal, dado que la economía sumergida en la CAPV, de 2010 a 2014, fue del 17,4 % del PIB, mientras que la media de la Unión Europea se quedó en un 16,5 % del PIB, de forma que, si se redujese en la CAPV en 0,9 puntos porcentuales para igualarse a la media europea, supondría ingresar 648.266.040 € adicionales.

La suma de estas fuentes externas reportaría 2.711.058.180 € adicionales, superando el objetivo trazado.

En cualquier caso, la financiación de la RB plantea la necesidad de una reforma fiscal, donde quienes tienen grandes fortunas debieran contribuir mucho más.

5. Experiencias de RB

Hasta la fecha no se ha instaurado la RB de forma completa en país alguno, pero en los últimos años ha pasado de ser una propuesta utópica a una política con creciente vigencia. De hecho, se han llevado a cabo experimentos en numerosos países, algunos tan diversos como Kenia, Finlandia, Namibia, India y Canadá.

Bregman cita varios precedentes interesantes de RB, como el que existe en Alaska. Esta renta se financia con los beneficios obtenidos por un fondo procedente del capital que genera la explotación de minerales y petróleo en ese estado. Toda persona que reside legalmente en Alaska durante al menos doce meses recibe un ingreso en función del rendimiento económico del fondo. Desde 1982 la renta se abona una vez al año, en noviembre, cuando se conoce el montante de la rentabilidad de las inversiones y se reparte lo obtenido. Sin embargo, estos dividendos no son suficientes para cubrir las necesidades de una persona, por lo que se considera que es una renta parcial. Otro ejemplo relevante es el de la ciudad canadiense de Dauphin, donde se instauró una RB entre 1974 y 1979, que posteriormente fue eliminada al considerarse que tenía un elevado coste, pero cuando se han analizado los datos y medido los efectos sociales derivados se ha podido comprobar que aumentó notablemente la calidad de vida de la ciudadanía, ya que se redujeron las visitas a médicos, la salud mental mejoró y un mayor número de estudiantes terminó sus estudios. Dauphin era un pueblo eminentemente agrícola y, por lo tanto, muy expuesto al clima, de forma que cuando el año era malo se perdían las cosechas y la población no tenía suficiente para vivir. Muchas veces no solo tenía que trabajar el o la sustentadora principal de la familia, sino también el resto. Durante los años en que estuvo implantada la RB se vio que quien aportaba económicamente no dejaba de traba-

jar aun recibiendo la renta, pero gracias a esa ayuda el resto seguía cuidando a su familia y la juventud se volcaba más en los estudios. Posteriormente se ha demostrado que también se redujeron la violencia doméstica y el número de accidentes y hospitalizaciones psiquiátricas, de manera que mejoró la calidad de vida, sin que la gente tuviera tanta presión condicionada por la cosecha o el trabajo.

Pero son decenas las pruebas piloto de RB que se han venido realizando en las últimas décadas, por lo que únicamente voy a referirme a una de las últimas, la llevada a cabo entre junio de 2021 y mayo de 2024 en Alemania⁶.

El experimento incluyó 1700 participantes, de las que 122 personas fueron seleccionadas al azar para recibir 1.200 € mensuales, sin condiciones ni impuestos, durante tres años; el resto, formaron parte del grupo de control y no recibieron ninguna mensualidad. Tenían entre 21 y 40 años, vivían solas, y su ingreso neto mensual oscilaba entre 1100 y 2600 €.

Estas son las principales consecuencias que se constataron:

- No hubo reducción en el empleo: quienes recibieron la RB trabajaron unas 40 horas semanales, igual que el grupo de control y muchas personas aprovecharon la seguridad económica para formarse, cambiar de trabajo o iniciar nuevos proyectos.
- Mejoró significativamente la salud mental, redujo el estrés y aumentó la calidad del sueño. También pasaron casi cuatro horas semanales más con amistades y familia.
- Las personas con RB ahorraron 450 € más al mes y también donaron y compartieron más dinero con su entorno, casi 125 € mensuales, lo que supone el doble que en el grupo control
- Facilitó nuevas decisiones como estudiar, donar, cambiar de trabajo y se vieron más altruistas.
- El modelo demostró que una RB de 1.200 € mensuales es financiable mediante un conjunto de medidas como la compensación vía ingresos actuales, el ahorro de prestaciones sociales, una mejor fiscalización o la eliminación de privilegios fiscales y una adecuada redistribución familiar.

6. Algunas conclusiones

La RB sitúa a cada persona en el centro y permite, entre otros, los logros siguientes:

1. Que las personas tengamos más libertad y menos miedo para decidir cómo queremos que sean nuestras vidas, ya que la garantía incondicional de unos recursos suficientes nos da seguridad tanto en el presente como en el futuro, y favorece la consecución de una cultura emancipadora.
2. Acaba con la pobreza, pues, es un ingreso de cantidad, al menos, igual al umbral de la misma.
3. Reduce las desigualdades y otorga una mayor cohesión social.

4. Es de carácter preventivo y, a diferencia de las rentas mínimas condicionadas como el ingreso mínimo vital, persigue garantizar la dignidad de toda persona, como sujeto de los derechos humanos, y contribuir a eliminar los obstáculos que impiden su disfrute. La prevención constituye la base de cualquier planificación y debe estar presente en toda política, como ya se pretende, por ejemplo, en materia de salud, o de seguridad laboral, o en la eliminación de accidentes de tráfico, pero que, sin embargo, no lo está en las políticas sociales.
5. Las personas jóvenes pueden emanciparse y desarrollar sus propios proyectos, sin verse obligadas a marchar a otros países.
6. Influye en el mercado laboral, ya que refuerza el poder negociador de la parte trabajadora y, con ello, mejora sus condiciones de trabajo.
7. Nos capacita para elegir empleos más dignos, que se adapten mejor a lo que somos, y nos abre oportunidades para sacar adelante nuestros propios proyectos, ya que, para tener verdadera opción a trabajar con dignidad, hace falta poder elegir y los contratos de trabajo no se firman en igualdad de condiciones cuando una de las partes, necesitada de recursos, no tiene otra alternativa que aceptar ese contrato.
8. Las mujeres, que constituyen una mayoría de las personas en riesgo de pobreza, al ser la RBI una prestación individual, pueden liberarse de la dependencia material de sus parejas y, de esa forma, también de las convivencias forzadas por razones económicas, que favorecen situaciones de violencia machista.
9. Las personas dependientes cuentan con una mejor asistencia de los servicios sociales, ya que los mismos se liberan de muchas tareas de control y burocracia.
10. Avanza en la garantía de los derechos humanos⁷ y en la consecución de los objetivos de desarrollo sostenible de la Agenda 2030 de Naciones Unidas, en lo sucesivo ODS, pues, permite materialmente poner fin a la pobreza (1º ODS), acabar con el hambre (2º ODS), generar salud y bienestar (3º ODS), disponer de tiempo y condiciones materiales para conseguir una educación de calidad, cuando, según datos ofrecidos en 2020 por el Alto Comisionado para la Lucha contra la Pobreza Infantil, la tasa de abandono escolar temprano afecta siete veces más a los niños y a las niñas de familias con menor renta (4º ODS), avanzar en la igualdad de género (5º ODS), acceder a energía asequible y no contaminante (7º ODS), empoderar para obtener un trabajo decente y contribuir al crecimiento económico (8º ODS), repartir la riqueza y conseguir reducir las desigualdades (10º ODS), favorecer ciudades y comunidades sostenibles (11º ODS), alinearse con una producción y consumo responsables (12º ODS), sumarse a un estilo de vida respetuoso con el medio ambiente (13º ODS), generar condiciones materiales que permitan la paz, la justicia y unas instituciones sólidas (16º ODS), así como tejer redes y alianzas para lograrlo (17º ODS). Y no debemos olvidar que los Estados firmantes de los distintos Tratados Internacionales de Derechos

Humanos, como es el caso de España, están jurídicamente obligados a garantizar la plena efectividad de los derechos humanos consagrados en tales Tratados, debiendo para ello adoptar todas las medidas necesarias, incluidas las legislativas, y el máximo de los recursos económicos disponibles.

Además, a diferencia de lo que acontece con el ingreso mínimo vital y otras ayudas condicionadas, su incondicionalidad conlleva muchas ventajas:

- Libera a las personas que perciben las ayudas condicionadas de la estigmatización social que conlleva el asistencialismo y permite llegar a toda la población.
- Evita que las personas que están percibiendo un subsidio queden atrapadas en la pobreza, ya que podrán buscar otros trabajos para aumentar sus ingresos, sin miedo a perder por ello la RB.
- Ahorra costes de gestión. Actualmente un porcentaje altísimo de los fondos destinados a ayudas monetarias se utiliza para financiar la burocracia que controla y resuelve cómo y quién merece recibirlas.
- Permite tener unos recursos garantizados, sin necesidad de limitarnos a ser asistidos si caemos y podemos demostrar que necesitamos ayuda.

La RB no es un gasto, sino que supone una redistribución de la riqueza, donde el Estado juega un papel determinante, pero no para concentrar más recursos sino para permitir una distribución de los mismos entre toda la población. Esto genera una enorme inversión social, favoreciendo que todas las personas tengamos recursos suficientes para participar y afrontar los grandes retos de nuestra época siendo, en definitiva, más libres.

Todavía no ha llegado a instaurarse plenamente por la falta de voluntad de quienes tienen mayor riqueza y poder, que ven en la RB un instrumento contrario a sus intereses.

NOTAS

¹ Esta distinción la explicó ya en el año 2004 DOMÈNECH, A.

² RAFFO-LÓPEZ, L. y HERNÁNDEZ-GARCÍA, E. nos dicen que lejos de ser homogénea, la globalización neoliberal dio lugar a un sistema global con polos antagónicos, pero dialécticamente interdependientes, en donde, por una parte, la clase capitalista global despliega sus acciones extraterritorialmente –incluyendo sus centros de producción de valores, significados, retóricas y verdades–; y, por otra parte, se reproduce una población creciente de asalariados y otros grupos sociales subordinados. Mientras los primeros actúan como los emisores universales que determinan la mayor parte de los patrones de consumo, los segundos lo hacen como receptores territorializados. El resultado de esta dinámica ha sido la perpetuación de diversos tipos de desigualdades y la permanencia de un gran conjunto de grupos sociales sumidos en la pobreza y atados a territorios generalmente explotados por las garras del capital transnacional,

cuyos discursos y cosmovisiones propias terminan siendo invisibilizados por los emisores que se autopromueven como universales.

³ Aprobado en su forma definitiva en el Fórum de las Culturas Monterrey, celebrado del 30 de octubre al 4 de noviembre de 2007, sobre un proyecto de Carta de Derechos Humanos Emergentes realizado por un comité de personas académicas, activistas, políticas y miembros de organizaciones internacionales organizado por el Instituto de Derechos Humanos de Cataluña y con aportaciones realizadas en el Fórum Universal de las Culturas Barcelona 2004. La Declaración responde a la demanda de la sociedad civil a gobiernos e instituciones en el siglo XXI.

⁴ La BIEN, aunque está registrada en el Reino Unido como una asociación sin ánimo de lucro y finalidad educativa, desarrolla una función de red global sobre la RB, organizando congresos anuales y otra serie de actividades divulgativas e impulsoras de la misma. El concepto de RB aparece en <https://basicincome.org/about-basic-income/comunidad>

⁵ Un año antes tuve la ocasión de reflexionar sobre la oportunidad que había en la Comunidad Autónoma vasca de aprobar una renta básica.

⁶ Se accede al resumen del estudio original en: <https://www.mein-grundeinkommen.de/pilotprojekt-grundeinkommen#erkenntnisse>

⁷ En 2021 escribí un artículo sobre la interacción entre los derechos humanos y la RB.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

BASIC INCOME EARTH NETWORK, disponible en la web <https://basicincome.org>

BOLLAIN, J. (2021). *"Tesis doctoral: La viabilidad de una renta básica en la Comunidad Autónoma de Euskadi"*. EHU.

BREGMAN, R. (2017). *"Utopía para realistas. A favor de la renta básica universal, la semana laboral de 15 horas y un mundo sin fronteras"*, Salamandra.

DOMENECH, A. (2004). *"El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista"*, Crítica.

ELÍAS, A. (2021). "Los derechos humanos y la renta básica". Web de la Asociación Red Renta Básica, disponible en <https://www.redrentabasica.org/rb/los-derechos-humanos-y-la-renta-basica/>

ELÍAS, A. (2021). "Buena oportunidad para aprobar ahora una Renta Básica Incondicional en la Comunidad Autónoma Vasca". *Lan Harremanak*, (46), EHU.

FÓRUM DE LAS CULTURAS DE MONTERREY, (2007), disponible en https://dhpedia.wikis.cc/wiki/Declaraci%C3%B3n_Universal_de_Derechos_Humanos_Emergentes#Texto_completo_de_la_Declaraci.C3.B3n

GOBIERNO VASCO, (2021). *"Encuesta de Pobreza y Desigualdades Sociales 2020"*. Vitoria-Gasteiz: Departamento de Igualdad, Justicia y Políticas, disponible en: <https://www.euskadi.eus/documentacion/2020/informe-epds-2020/web01-s2enple/es/>

INICIATIVA LEGISLATIVA POPULAR PARA UNA RENTA BÁSICA INCONDICIONAL EN LA COMUNIDAD AUTÓNOMA DEL PAÍS VASCO, (2021). Disponible en: https://rentabasica.eus/wp-content/uploads/2021/02/prop_completa_es.pdf

RAFFO-LÓPEZ, L. y Hernández-García, E., (2021). "Comercio internacional, prosperidad y desigualdad en la globalización". *Apuntes del Cenes*, 40 (71). Páginas. 133-164. Disponible en <https://doi.org/10.19053/01203053.v40.n71.2021.11736>

RAVENTÓS, D., (2000). "El salario de toda la ciudadanía", *Claves de razón práctica*,

RAVENTÓS, D., (2007). "Las condiciones materiales de la libertad". El Viejo Topo.



LO NUEVO EN LA LIBERTAD MODERNA. UN ENSAYO

DANIEL GAMPER

La religión de la libertad

Pensar la libertad moderna en el arco que va desde el nacimiento de Flaubert en 1821 a la publicación de *A Theory of Justice* de Rawls en 1971, es pensar lo nuevo. En este periodo, la relación entre ciudadanos libres, o tan libres como pueden serlo, coordinando sus acciones con medios y principios democráticos, produjo cosas nuevas y discursos sobre estas novedades, sobre la necesidad de seguir innovando, de progresar. La novedad no es solo cuestión de resultados, también de nuevos agentes libres, nuevas ciudadanas, nuevas voces. La libertad solo es si es activa, si va acompañada de acciones, si está en la base del poder político, de las instituciones, de las formas de vida públicas, del trato y cuidado con los más cercanos. La religión de la libertad promete futuros en donde quienquiera pueda ser libre y en donde los espacios de libertad estén siempre incrementándose, haciéndose cada vez más complejos en su coordinación recíproca, pues la libertad quiere libertad. Así escribía Benedetto Croce su *Storia di Europa nel secolo decimonono*, mientras observaba el nazifascismo eliminando la libertad a su paso, convertida Europa en una nave de locos¹. El bien más precioso es, para Croce, la libertad, que, hecha religión de la libertad movió a los pueblos a deshacerse de cadenas, a reclamar con el vigor de la revuelta novedades en nombre de la dignidad del ser humano, de su razón dejada a sí misma, autónoma. Libertad es, para Croce, el movimiento de nuestra época. Concepto multiforme y ambiguo por naturaleza, pues la libertad es impensable sin inestabilidad, imprevisibilidad, novedad. Libertad es también experimentación con uno mismo y a través de los otros. Es probable que la libertad sea también un hábito, un tipo de comportamiento de apertura al otro, de aprendizaje a través del contacto, la que Mill consideraba su principal virtud “mi marcada disposición a aprender de todo el mundo”². Pocas cosas deben estar fijas cuando todo orbita en torno a la libertad, únicamente aquellas que la protegen de sus enemigos naturales y de sí misma, las Constituciones.

Desde la Ilustración, en Europa la libertad ha sido bandera de incontables y recíprocamente incompatibles movilizaciones sociales. Entendida como libertad respecto a una potencia extranjera, o libertad de la dominación y de la escasez, o libertad de circulación y de prensa,

o libertad para los trabajadores, o libertad para matar la libertad, en cualquiera de sus formas ha henchido el pecho de manifestantes al tiempo que vaciaba el contenido de sus gritos y consignas. La política cotidiana y la industria cultural han contribuido a la confusión a base de grandilocuentes epítetos y prefijos con los que se la adereza. En el corazón de la cosmovisión liberal, el individuo resplandece como una joya que no siempre logra ocultar que su brillo es de bisutería.

El discurso de la libertad individual ilumina y oscurece a un tiempo la pregunta por la libertad. A continuación, se buscan estas dobleces y ambigüedades de la libertad en las novelas del siglo XIX protagonizadas por mujeres. En un segundo paso final, se defenderá la libertad positiva y, por tanto, una forma de justicia social, de sostén institucional y cultural, sin el cual la libertad no es más que una cáscara vacía.

Mujeres en la jaula de la libertad

La libertad se condensa y se propaga en narraciones. Ahí tenemos a la “mujer nueva”, como no pueden más que calificar a la joven y vigorosamente gringa Isabel Archer, la protagonista de *Retrato de una dama* de Henry James, los estirados ingleses que la ven llegar mientras toman el té en el jardín de su mansión de campo.

A la pregunta ¿qué es una mujer?, los novelistas del XIX respondían preguntando de nuevo ¿qué es una mujer libre? La novela es espacio para el despliegue individual, escaparate de decisiones erradas, y su desdichada protagonista es una mujer nueva que quisiera ser libre, que tal vez se cree ya libre, que se halla en circunstancias para sentirse libre, que incluso podrían considerarse condiciones objetivas de libertad, pero no sabe serlo. Con notables diferencias, ese es uno de los hilos que se repiten en las cuitas amorosas de algunas mujeres de ficción –Madame Bovary, Effi Briest, Anna Karenina o Isabel Archer– en sus experimentos de libertad.

El destino de estas antihéroínas es negativo, o mueren, o se condenan a un matrimonio triste. No son muy originales los novelistas, como destaca Graham Greene en una breve introducción a *The Portrait of a Lady* de Henry James: un cazafortunas, la alcahueta que lo ayuda y una heredera atrapada en un matrimonio sin amor³. Miles de novelas rosas siguen el mismo patrón, que ofrece su forma más acendrada en las novelas románticas de quiosco. Estas proponen un final feliz siguiendo los criterios de éxito que rigen en los productos audiovisuales de masas, y se cierran con mujeres que satisfacen sus ansias amorosas con herederos, pilotos o jinetes, viviendo felices y comiendo perdices. En estas novelas, las mujeres no parecen actuar libremente, más bien lo hacen movidas por los impulsos de su cuerpo, motor y objeto de la atracción. Cuando la heroína cae en brazos del seductor, su capacidad de deliberación está fuertemente condicionada por una serie de vaivenes hormonalmente provocados: falta de aire, presión en el esternón, mejillas sonrojadas, vello erizado. La pasión atrapa a la protagonista, casi como si estuviera en un tris de orgasmar, y sus acciones, si bien le son imputables, parecen más caídas del cielo que hijas de un ser con agencia.

Son mujeres libres en el sentido en que actúan sin interferencias, pero al reducir a la mujer enamorada a un mazo de hormonas que envuelven sus actividades en mil y una dulzuras estereotipadas del corazón, le hurtan la libertad interior: es reia de su pasión. Estas novelas románticas acaban bien porque sirven para mantener la ilusión en el amor para siempre, como si esa pasión autógena tuviera alguna probabilidad de alargarse en el tiempo. Son los folletines que leyó la pobre Emma Bovary, engatusada por la conformista promesa de felicidad sin libertad.

Las novelas más pretenciosas del siglo XIX componen la mujer enamorada como un ser con agencia, deseante y deliberativo, introduciendo así la posibilidad de la tragedia: es un agente que puede errar en la identificación y elección de su propio bien. La nueva mujer, que ejerce su libertad eligiendo el esposo, pierde al mismo tiempo su libertad ulterior de separarse o divorciarse de él. La trama depende del encaje legal del matrimonio y de la práctica imposibilidad para las mujeres en esos tiempos de iniciar un divorcio unilateralmente sin perder el contacto con los hijos ni estatus social y económico. Los novelistas identifican el problema legal y sus novelas pueden ser leídas también como denuncias de una desigualdad inaceptable. Así, por lo menos, lo proyecta la mirada que quisiera ver el siglo XX como *l'età dei diritti*, al decir de Bobbio.

Si el progreso de Europa va ligado al aumento de derechos y libertades individuales reconocidas, entonces conviene investigar sobre las raíces de este movimiento de liberación. Una de las más notorias y también de más relevo en nuestros tiempos es el feminismo, entendido como la defensa teórica y activa de la igualdad de dignidad de hombres y mujeres, y por tanto de una igual libertad para perseguir sus finalidades, de iguales condiciones efectivas para vivir con decencia. Desde el feminismo, presentado aquí de manera más bien esquemática, se hacen visibles y audibles las condiciones que deben cumplirse para que se pueda dar el ejercicio efectivo de la libertad individual. De aquí que en el caso del feminismo sea difícil distinguir entre la teoría y el activismo, entre la idea y la acción concomitante, pues el tipo de libertad de la que aquí se está hablando requiere darle la vuelta como un calcetín a las prácticas, principios e instituciones sociales y políticos existentes. No importa saber qué quería hacer Tolstói con Anna Karenina, por qué la imaginó como la imaginó; para quien busca señales de liberación le basta sentir cuan cercano es el dolor de Karenina, cuan vivo lo dibujó el maestro. Como un dios, Tolstói retrata el dolor de una mujer encerrada en la jaula matrimonial que él mismo ha dibujado y sobre cuya semblanza con el matrimonio del propio Tolstói no está de más consultar los diarios de su esposa y madre de sus hijos, Sofia Andréievna⁴.

Mientras para Karenina la jaula es legal y social, Isabel Archer, la dama retratada por Henry James, no percibe los hilos que guían su conducta y cree elegir libremente cuando en realidad es víctima de un engaño. Al poco de aparecer en la mansión de su tío, en donde encuentra a su primo Ralph Touchett y al que ya podemos intuir que será su pretendiente, Lord Warburton, la joven norteamericana dice: "Valoro mucho mi libertad". Pero vive, sin saberlo, en una conspiración sobre su matrimonio que, cuando la descubra, multiplicará su dolor, pues

no solo ha perdido la confianza en quien se ofreció arteramente como consejera, sobre todo pierde confianza en sí misma, en su capacidad para desempeñarse autónomamente por el mundo, en su falta de éxito cuando todo parecía indicar que no podía equivocarse. No parece probable que Isabel Archer encuentre su propia voz, esa libertad individual que es el emblema de su persona, pues James nos la describe siempre bajo el asedio de hombres que la reclaman y cuyas demandas la mantienen ocupada, como si fuera incapaz de tener una vida que no consistiera casi únicamente en encontrar un hombre con quien casarse. Su tía quiere verla casada desde el inicio de la novela, nadie piensa en Isabel Archer sin preguntarse con quién se casará, y serán los sibilinos Gilbert Osmond y Madame Merle quienes consumarán la manipulación y la enterrarán en un matrimonio desesperado, triste y que no puede abandonar sin perder su reputación ni el respeto por sí misma y su palabra.

Isabel Archer quiere decidir sobre su propia vida y se lanza a los brazos del mundo con curiosidad, inteligencia y entusiasmo juveniles. Representa al individuo moderno que se define por contraposición con las expectativas que las costumbres y la sociedad quisieran imponerle. Y puede hacerlo porque cuenta con las condiciones materiales para su desarrollo pues, sin que ella lo sepa, su primo, Ralph Trichett convence a su padre en el lecho de muerte para que le deje una parte sustantiva de su herencia. Con este dinero, Isabel Archer no estará obligada a ponerse a las órdenes de un hombre, no se lanzará en los brazos de quien le asegure un modo de vida holgado, un hombre al que se verá condenada a obedecer. No, ella dispone de dinero y puede rechazar los avances de Lord Warburton. También se siente con fuerzas para no rendirse a la insistencia de su pretendiente americano, que cruzará en diversas ocasiones el Atlántico a lo largo de la novela reiterando sus peticiones de matrimonio. Nada de lo que está previsto debe realizarse, no hay un horizonte al que Isabel tenga que adecuarse. Es libre de hacer lo que quiera con su vida. El dinero que le ha dado la libertad, sin embargo, no la instruye sobre cómo usarla y además se convierte en el objeto de la codicia de quien al fin consigue casarse con ella.

James construye este personaje femenino como paradigma de la nueva libertad individual que en Inglaterra nacía frente a la sociedad victoriana. La novela concluye con una incertidumbre. ¿Volverá Isabel a Roma para recluirse en su infeliz matrimonio o solo va a visitar a su ahijada y cerrar las cuentas con el malvado Osmond? James construye la historia del fracaso de Isabel Archer pero no la sacrifica como hace Tolstói con Karenina y Flaubert con Emma Bovary. La deja en la incertidumbre, ante una nueva decisión esta ya sí libre, sobre la que no va escribir nada en la novela, porque lo que pasará cuando Isabel vuelva a Roma son las cosas nuevas que aún no tienen quien las escriba. Tampoco hemos sabido qué le pasó a Nora tras abandonar la casa de muñecas hasta que Elfride Jelinek no nos contó sus ulteriores rebeldías ante la forma de producción capitalista y patriarcal⁵.

Los novelistas del XIX dibujaron estas vidas de mujeres con ansias de libertad, atrapadas en matrimonios insatisfactorios en los que, sin embargo, han caído voluntariamente, aunque

sin saber lo que estaban haciendo, convencidas de que ese matrimonio les permitiría vivir sus vidas plenamente, como si las opciones por defecto que se les ofrecen fueran oportunidades para convertirse en las personas que quieren ser. Pero... la realidad las defrauda, los hombres con los que se casan no las satisfacen, ni sexual ni emocionalmente. La vida es a partir de ese momento un desierto de aburrimiento, y, puesto que el divorcio o no es posible o es casi una condena al ostracismo social, no tienen otra opción que vivir sin esperanza o morir en el intento.

No deja de ser sintomático que estos hombres escritores, Flaubert, Fontane, Tolstói o James, a pesar de la flexibilidad de su espíritu y de su habilidad literaria para dibujar personajes femeninos complejos, para que casi resulte verdadero el aserto flaubertiano de que ellos son Madame Bovary, de que ellos son las mujeres que inventan, a pesar de que logran ensimismarse en las vicisitudes interiores de mujeres sufrientes, a pesar de que adelantan la causa femenina en la medida en que denuncian los corsés institucionales, sociales, culturales y religiosos que impiden a las mujeres devenir en ciudadanas plenas y en personas completas, a pesar de todo esto, están al mismo tiempo condenando las aventuras de libertad femenina, pues todas estas mujeres, Emma Bovary, Effi Briest, Anna Karenina y Isabel Archer, acaban mal, o suicidadas, o enfermas, o resignadas, o en un limbo que el novelista es incapaz de imaginar.

Aprendemos en estas novelas que la libertad tiene un precio, que, como dice Croce, la libertad solo se manifiesta como acto, contra algo que ofrece resistencia. Libertad es liberación⁶. Las mujeres que osan acabar con sus tristes matrimonios topan con la costumbre hecha ley, con el, así llamado, heteropatriarcado en la forma de la prohibición de divorciarse. No se pueden deshacer de sus maridos, no pueden rehacer su vida, están atrapadas en una decisión que tomaron de manera voluntaria, consciente, informada y deliberada. Estas mujeres parecían actuar de manera autónoma, como lo demuestra la promesa fehaciente, pública e informada que emitieron el día de su matrimonio, pero es una falsa autonomía, un acto con apariencia de ser independiente. No están realmente informadas quienes así prometían fidelidad eterna, hasta que la muerte las separe de sus maridos, llegan o literalmente engañadas, como Isabel Archer, o literariamente engañadas como Emma Bovary, atontada por las novelas románticas de baja estofa con las que ha construido un sueño matrimonial azucarado que nada tendrá que ver con la realidad. Es un Quijote que, a diferencia del de Cervantes, no tiene nada de cómico, si acaso tiene algo más bien ridículo.

Estos no son los únicos obstáculos a los que deben enfrentarse estas mujeres valientes, disconformes y trágicas, hay uno infinitamente resistente al que están sometidas: el escritor. Es él quien dictamina el destino de sus creaciones, quien perfila el marco social que causa la dominación, quien anuncia el fracaso, y lo expone sin piedad. El escritor le ofrece la posibilidad de no equivocarse a la mujer que no sabe con quién comprometerse para siempre y la empuja en otra dirección, dejará que sea el arbitrio lunático de la protagonista quien decida. El escritor manda y decide que la protagonista no lo obedezca a él, que sea ingenua y un poco tonta,

fácil de engatusar. El escritor es la interferencia que impide la real libertad de sus creaciones femeninas indicando al mismo tiempo la necesidad de que haya una libertad social para que esas creaciones actúen en verdad libremente (razonable y racionalmente) y sean ellas quienes redacten lo que entenderían por libertad si fueran realmente libres. En definitiva, que el autor deje paso a la autora. Mientras tanto los escritores solo podrán encerrar a las mujeres en jaulas doradas para poder contemplarlas como animales exóticos.

La libertad bien acompañada

John Stuart Mill es una de las referencias del liberalismo anglosajón que designa lo que en el continente llamamos socialismo, estado social o socialdemocracia. El siglo XIX viene marcado por este concepto de libertad individual, que Mill bellamente compendió en su influyente ensayo *Sobre la libertad*. Los individuos deben poder desarrollar su personalidad, pues cada uno de ellos contiene una semilla única, una promesa de despliegue pleno como el que anuncia Wilhelm von Humboldt en la cita con la que el filósofo inglés abre significativamente su libro. Algunos liberales simplificadores del XX y del XXI, le reprochan a Mill un excesivo énfasis en la igualdad, en la necesidad de ampliar los recursos a todos los ciudadanos para que esa libertad sea efectiva. Quisieran ver en Mill un adalid de lo que Berlin denominó “libertad negativa” y les estorba su vertiente socialista. Como escribe Victoria Camps, Mill no defiende lo que más tarde Isaiah Berlin denominó “libertad negativa” o, mejor dicho, no solo defiende la libertad como no interferencia⁷. Su propuesta incluye, antes bien, una defensa de la libertad positiva, de la necesidad que los ciudadanos dispongan de recursos para convertirse en las personas que pueden llegar a ser, lo cual solo es posible si tienen acceso a determinados bienes, especialmente la educación. En el último capítulo de su libro, Mill defiende que la educación sea obligatoria, y que haya contenidos uniformes sobre las materias que no admiten disputa (las ciencias en general) reservando la diversidad educativa para aquellos asuntos controvertidos (notoriamente, la religión) sobre los cuales los acuerdos solo son posibles mediante el uso autoritario del poder.

Unos años antes de que Berlin pronunciara su famoso discurso sobre la libertad, Friedrich A. Hayek organizaba ideológicamente las posiciones de la guerra fría y abogaba por salvar al concepto de libertad de las garras socialistas, que amenazaban con transformarla en su contrario. Frente a la libertad en sentido estricto, libertad frente al poder arbitrario y a la coerción, Hayek ve aparecer una “nueva libertad”, la cual según él consistiría en “libertad frente a la indigencia, supresión del apremio de las circunstancias, que, inevitablemente, nos limitan a todos el campo de elección, aunque a uno mucho más que a otros”. Y añade que lo que se designa con esto no es la libertad, sino “el poder o la riqueza”⁸. En efecto, se trata de otras cosas que no son la libertad, pero sin las cuales la libertad está vacía. Modificar las circunstancias para igualar el poder de las personas, significa ampliar la libertad de esas personas. Sin poder, la libertad está vacía, es la expresión estéril de un anhelo.

La lectura habitual del clásico de Berlin sobre los dos conceptos de libertad, “positiva” y “negativa” sostiene que, en última instancia, si de libertad se trata, mejor quedarse con el concepto de origen hobbesiano y de la tradición del derecho natural, libertad como no interferencia: se es libre de hacer lo que no está prohibido. El discurso de Berlin, enmarcado por la guerra fría, no es un tratado sobre las dos libertades, es también una declaración de tintes políticos. En el lado de la libertad positiva, leído así el texto, caerían los colectivismos y las formas socialistas más invasivas de la privacidad, a las que habría que contraponer un estado que interfiera lo menos posible en las vidas de los ciudadanos.

Los vientos neoliberales que empezaron a azotar a las socialdemocracias del Atlántico Norte desde los ochenta del siglo XX propiciaron lecturas reduccionistas y neoconservadoras de Berlin envueltas en mantos liberales. Por nuestros lares son emblemáticas las citas de Popper por Aznar. Después de 2001, la libertad se vinculó a la fuerza y la seguridad, convirtiéndola en lucha contra el terrorismo. No era raro entonces toparse con algún sermón de liberalismo *light neocon* de Mario Vargas Llosa elogiando una serie de entretenimiento que justificaba la tortura.

Berlin no se opone a la libertad positiva, o sea, no desconoce la importancia de la autonomía, de que las personas sepan obedecerse a sí mismas, se limita a señalar que los bienes que en ese caso se persiguen (seguridad, bienestar, autonomía, etc.) no son libertad, sino otros bienes, tan dignos de ser perseguidos como esta, y que deben ser pensados de manera concomitante con ella, pues casi siempre son su condición de posibilidad. Los *neocons* de salón quisieron ver en esto una reivindicación del estado mínimo, cuando lo que Berlin hacía era filosofía como terapia lingüística siguiendo la moda entonces imperante en Cambridge y Oxford.

Los primeros liberales, como Mill o Harriet Taylor, no podían apartar la mirada de las condiciones necesarias para poder ejercer la libertad, por eso eran elitistas, pues el pueblo estaba reducido a la ignorancia y, por tanto, incapacitado para participar en la deliberación pública. Anhelaban un futuro en el que no habría barreras construidas por el hombre que impidieran el desarrollo pleno de la personalidad de cada cual. En contra de la versión simplificada de Berlin, conviene recuperar la idea de que el liberalismo incluye medidas correctoras de las desigualdades que impiden a las personas acceder a una vida plena, pues carecen de recursos para usar su razón que es la única que las puede hacer libres. Libres, que no felices, pues la felicidad será, para Mill, un subproducto de otra actividad, no algo que se puede andar buscando directamente, como quieren las novelitas rosa. Sin recursos racionales, no se puede pensar una democracia de masas, de ahí que fueran contextualmente elitistas en una sociedad en la cual ni la incipiente prensa ni la alfabetización garantizaban un uso informado de la razón.

También en la obra de Rawls la libertad va acompañada de la igualdad de oportunidades y, en lo posible, de resultados. En su caso, la raigambre kantiana se manifiesta en la importancia de la razón para comprender la libertad: lo que afirmamos sobre la base de la razón y la reflexión libres e informadas lo afirmamos libremente. A tenor de Kant, en la razón se aloja la libertad, la facultad de decidir sobre la propia vida, de ser guía de una misma. Se presupone,

según este concepto de libertad, que las personas actúan libremente cuando deciden expresar lo que expresan y pensar lo que piensan, se presupone una agencia a los ciudadanos, la capacidad de decidir qué es lo mejor para ellos y ellas compatible con el bien común.

En esta tradición de libertad entendida igualitariamente se halla también la libertad social de Honneth. La libertad es pensada como un contexto, no solo como una propiedad del ciudadano que las instituciones deben proteger. Es libre el contexto si todas las personas han participado en su diseño, si pueden ofrecerse razones unos a otros para defender su estructura actual o si hay motivos para cambiarla.

Este contexto no atañe solo al régimen que mejor favorezca relaciones libres. La libertad igual debe ser una reverberación de la cultura entorno, de los usos sociales; en una sociedad democrática tiene que haber bastante igualdad para que los ciudadanos se miren unos a otros horizontalmente, como en el momento álgido de las socialdemocracias escandinavas, sin otros privilegios que aquellos reconocimientos sociales consensuados.

No cabe una concepción de la libertad que no parta de un contexto en el que se pueda realizar, un contexto de igualdad que, por tanto, promueva la lucha social, las reivindicaciones populares, la manifestación del disenso, en definitiva, vigorosas libertades de conciencia y de expresión, de asociación y de reunión, siempre que se atengan en lo principal a las normas de respeto a la libertad. Herramientas que, claro está, exigen un entramado social que garantice el bien público, concretamente la salud pública y, dentro de esta, la educación de las personas para poder convertirse en ciudadanos, o sea, capaces de usar su razón sobre asuntos públicos. Esa es la primera de las libertades.

Se habla, en este contexto, de libertad relacional para diferenciarla de la libertad entendida solo como disidencia y como reducción del círculo de personas cuyos intereses pueden contrabalancear los propios. Al decir que la libertad es relacional se quiere enfatizar que el hombre no ha nacido para estar solo. La libertad como pugna con otros sujetos que buscan lo mismo que nosotros, el teatro del estado natural dibujado por Hobbes, se adecúa bien a la visión de la sociedad como cooperación en lucha. El imaginario del individualismo radical bebe en la enraizada tendencia del sujeto a convertir sus deseos, voluntad e intereses en el centro del mundo. El individualismo se naturaliza cuando se convierte en confort pequeñoburgués de la clase media masificada producida por los años pletóricos de la socialdemocracia europea. No se trata entonces de una libertad, sino de un río por el que no circula agua pues se han secado sus fuentes. De nuevo Croce recuerda el vigor necesario para mantener la libertad, la necesidad de que haya enemigos que impidan su consecución y obstaculicen su defensa.

Seguimos en esto a Charles Taylor, para quien “no podemos evitar dar el paso de la definición hobbesiana a una noción positiva, de una visión de la libertad como la habilidad para realizar los propósitos a una libertad que aumenta como más significativos sean sus propósitos”⁹. Taylor traduce a una semántica cultural lo que Rawls situaba en el eje social. En ambos casos, sin embargo, hay un énfasis en los requisitos previos de la libertad, lo denso de su

significado, pugnando por hacer oír la voz del sentido común y de la humanidad entre la propaganda neoliberal que oculta la naturaleza de las cosas humanas.

Como sostiene Honneth en *El derecho a la libertad*, la libertad no es una propiedad individual; la libertad es relación que se tiene que actualizar en cada caso en diversas formas de cooperación social, como la familia, el mercado y la esfera política. Estos espacios de reconocimiento son necesarios para que se pueda hablar de libertad propiamente dicha, es decir, libertad igualitaria y tan fraterna como en cada caso sea posible¹⁰. Somos libres socialmente cuando reconocemos las acciones de los demás como condiciones para la realización de nuestros fines.

Hubo un tiempo en el que no era necesario decir lo obvio, a saber, que la libertad no puede pensarse sola del mismo modo que el ser humano no se comprende tomado individualmente. La tradición de la libertad que la ve en su contexto, que la vincula a la racionalidad y al aprendizaje recíproco, que no concibe una libertad no relacional, que no puede pensarla sin incluir la autonomía, y por tanto la obediencia a leyes racionales, tal vez esté designando algo más que la libertad en sentido estricto. Eso no es, sin embargo, un argumento en contra de la libertad positiva, más bien una constatación de que, como en todas las cosas humanas, el análisis a veces pierde de vista la totalidad en la que las partes están integradas. Si tiramos del hilo de la libertad, acabamos recogiendo en la madeja las costumbres de un pueblo, las instituciones con las que se ordena, las expectativas vitales de sus miembros, las maneras cómo se cuenta su pasado, y el modo en que se tratan entre sí los ciudadanos. Si creemos atraparla en una definición, se nos escapará por otro, y su complejidad acabará sacando la cabeza por el lugar menos pensado. Hoy, cuando las instituciones de la democracia liberal se tambalean y descende la adhesión ciudadana a los derechos fundamentales inclusivos, se imponen las versiones simplificadas y *prêt à porter* de las tendencias políticas.

En definitiva, la libertad que defendieron Mill, Rawls y otros pensadores no es mera ausencia de interferencias, como pretendieron las lecturas neoliberales del siglo XX.

Sin condiciones materiales y educativas, la libertad se convierte en un derecho formal sin poder real. La autonomía individual solo se puede dar sobre un entramado social robusto, solo este permite el florecimiento de la promesa liberal de que cada persona desarrolle su singularidad. Liberalismo y justicia social no son antagónicos, antes bien sin ellos la libertad sería privilegio.

NOTAS

- ¹ Benedetto Croce, *Historia de Europa en el siglo XIX*, Ariel, 2011.
- ² John Stuart Mill, *Autobiografía*, Alianza, 1986, p. 239.
- ³ Graham Greene, "Introduction", en Henry James, *The Portrait of a Lady*, Oxford University Press, 1981, p. viii.
- ⁴ Sofia Tolstói, *Diarios (1862-1919)*, Alba, 2010.
- ⁵ Hay traducción catalana de esta obra de teatro: Elfride Jelinek, *Què va passar quan Nora va deixar el seu home o Els pilars de la societat*, Arola, 2008.
- ⁶ Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Suhrkamp, 2023.
- ⁷ Victoria Camps, *Introducción a la filosofía política*, Crítica, 2001.
- ⁸ Friedrich A. Hayek, *Camino de servidumbre*, Alianza, 1978.
- ⁹ Charles Taylor, "What's wrong with negative freedom", en íd. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, 1985.
- ¹⁰ Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, Katz, 2014.

ENEMIGOS DE LA LIBERTAD – EL CURA TERRORISTA

JESÚS EGUIGUREN

Santa Cruz

Si el cura Manterola fue decisivo para la segunda guerra carlista, hubo otros que hicieron mucho ruido, pero nada de fundamento. Entre ellos estuvo el cura Santa Cruz, a quien los liberales denunciaron desde el principio:

Asiera eman zigun	El primero en empezar
Ernioko apaizak,	fue el cura de Hernialde
jartzen ederki daki	experto en traer
probintzian gaitzak;	males a la provincia;
baztanga eta bala,	palos y balas,
gañera eriotzak,	y además muertes,
arriya izan biar du	de piedra debe ser
jaun orren biotzak.	el corazón de ese hombre.

En el Archivo Zavala se conservan una serie de cartas escritas por el cura Santa Cruz a Ramón Zavala y a su esposa; unas desde su exilio en Lille (1874-1875), otras, ya como misionero, desde Jamaica (1877) y desde Colombia (1907-1919). Después de esta documentación queda ya poco por saber sobre la vida del cura.

En mi texto sobre Santa Cruz me basaré fundamentalmente en el documento “Santa Cruz. Nuevos datos y cartas inéditas del Archivo de la Casa Zabala”. Cuenta con una introducción de Luis María Zabala Fernández de Heredia, acompañado de estudios de Íñigo Zabala Arnott y Álvaro Cajal Valero. Es de agradecer la labor desinteresada de Zabala en favor de la cultura e historia vascas.

Hemos dejado para el último lugar al cura Santa Cruz, porque es el mejor ejemplo de los villanos mitificados que estamos denunciando. Obsesionado por destacar, formó una partida

de un ejército de incondicionales que no hizo nada en la guerra, pero dejó su huella de fanático, sanguinario que no respetaba ni las leyes de la guerra ni las de Dios –no tomaba prisioneros, sino que los fusilaba y el cura “talibán” les negaba la confesión. Cuando vino la guerra de verdad, se exilió a Francia, renegó de sus acciones, se fue de misionero a Colombia, y traicionó su causa apoyando a Alfonso XIII y defendiendo como modelo la dictadura de Primo de Rivera.

Si hay un personaje, ejemplo de maldad, en la historia contemporánea vasca ese es el cura Santa Cruz. Un personaje cuyos únicos méritos para pasar a la historia han sido su crueldad y sus crímenes. Si no fuera por eso, sería un personaje insignificante. Empezaremos por el final de su vida para advertencia a los ingenuos.

Entusiasta de Alfonso XIII

En una de sus últimas cartas se nos muestra como admirador del dictador Miguel Primo de Rivera. Así se expresaba Santa Cruz: “Ahora que veo a esos hombres, como el Rey Alfonso XIII y Primo de Rivera, que van deshaciendo todo lo malo que hizo el liberalismo, siento verdadero entusiasmo para con ellos”. Sin comentario.

¿Cura?

Cura sí fue. Integrista religioso, también. Pero su conducta nada tiene que ver con un servidor de la Iglesia ni con la moral cristiana. La mejor prueba de ello es que tuvo que ser absuelto por el Papa para que pudieran admitirle los jesuitas en su seno. Apenas empezó a ejercer de cura en Hernialde, se deshizo de la sotana para echarse al monte antes de empezar la segunda guerra carlista. Es cierto que muchos fueron los que se echaron al monte. Como cuervos, decían los liberales.

Pero nadie llegó a los grados de crueldad del cura Santa Cruz. ¿Es cristiano apalea, fusilar, e impedir la confesión a los que iba a matar? Si eso es cristiano, que baje Dios y lo vea. Mejor le hubiera ido si hubiese seguido el consejo que le dio el voluntario de la libertad, Dugiols, cuando el cura le conminó en Oñate a rendirse o ser fusilado. El jefe de los milicianos de Oñate, el famoso liberal tolosano Felipe Dugiols, que luego sería un héroe en la guerra de Filipinas, le respondió así:

“(...) debo decirle que en lugar de ocuparse en la clase de vida poco honrosa que lleva desde hace tiempo, debía retirarse a ejercer lo que su institución le ordena. Si así lo hace, le agradeceríamos los ciudadanos de la España Republicana. Déjese pues de baladronadas, y sea lo que debe ser un hombre de su clase, si es que alguna vez ha leído los Evangelios y quiere seguir el camino marcado por Jesús el de Nazaret. Salud y República. Oñate 22 de Febrero de 1873 = Felipe Dugiols = Ciudadano Manuel Santa Cruz”.

¿Carlista?

Ya hemos visto su entusiasmo por la dictadura y por Alfonso XIII. ¿No fue su padre Alfonso XII el que dio la puntilla a los carlistas, en la guerra en que participó el cura? ¿Como se puede ser carlista y demostrar entusiasmo por la dinastía contra la que lucharon siempre? ¿Es que se arrepintió y cambió de bando? Al contrario, en público siempre defendió sus actuaciones. En sus cartas privadas no tanto, como veremos después. Pero no es al final de su vida donde aparecen estas contradicciones. Fue mientras anduvo en el monte como guerrillero carlista cuando se enfrentó al carlismo. Nunca aceptó el mando de las autoridades militares y políticas carlistas. Hasta el extremo de que fue expulsado de la causa y condenado a muerte por los generales carlistas. Llegó hasta el extremo de combatir a los carlistas guipuzcoanos e intento hacer prisionero a su general.

¿Guerrillero?

Un guerrillero se supone que tiene una causa, y la guerrilla sirve a los partidarios de esa causa. En el caso del CSC ya hemos visto que su causa era dudosa y no colaboraba, sino que se mostraba dispuesto a combatir con sus correligionarios. La mejor demostración de lo que decimos es que nunca defendió políticamente el carlismo.

No le importaba desprestigiar su causa como hizo con su actuación cruel y sanguinaria. Es más, aprovechaba los momentos en que mayores problemas tenían los carlistas para atacarlos. Si no era un guerrillero ¿qué era entonces? ¿Un bandido?

El cura de Hernialde

Manuel Ignacio Santa Cruz Loidi nació el día 23 de marzo de 1842 en Elduain, en un misero caserío, “Zamonea” o “Samonea”. Su padre murió a los cuatro meses del nacimiento de Manuel. La viuda casó en segundas nupcias cuatro años después. Un primo carnal, el sacerdote D. Francisco Antonio Sasiain Santa Cruz, treinta años mayor que él, lo llevó a Tolosa para mantenerlo. Con diecinueve años fue al seminario de Vitoria-Gasteiz. Ordenado sacerdote en 1866, fue destinado a la parroquia de Hernialde.

Personalidad acomplexada

Para entender la crueldad y trayectoria de Santa Cruz, conviene detenerse brevemente en su trayectoria vital. Se dan en él las circunstancias que favorecen la falta de empatía, la doblez y el afán de gloria o protagonismo. Veamos:

Apenas creció en un ámbito familiar y con el cariño necesario. De niño se traslada a Tolosa con un tío treinta años mayor, bien relacionado, del que poca atención pudo obtener, salvo enseñarle latín y lo bien que vivía la gente acomodada.

A los diecinueve años, su tío consiguió meterlo en el seminario de Vitoria, donde no destacó en ninguna rama de sus estudios, pero donde no pudo evitar impregnarse de la soledad, doblez, egoísmo e integrismo religioso que se adquiere en esos internados. Todos los que le conocieron destacan su doblez y la mirada baja. Su destino tampoco pudo ser menos brillante.

Hernialde, población que no llegaba a los 300 habitantes. Un hombre joven y lleno de energía. Y sin inquietudes intelectuales: se dedica a leer vidas de santos y, además, muy en especial, la historia del famoso cura guerrillero Merino, cuyas andanzas se sabía de memoria. Coincidió su llegada a Hernialde con la Revolución Gloriosa y determinadas medidas anticlericales. La guerra le proporciona la posibilidad de gloria y de dar rienda suelta a la vitalidad reprimida y a su intransigencia religiosa.

El mismo recordará en un escrito de 1918, “La fe y la religiosidad han sido siempre proverbiales en aquella bendita tierra; y la creencia de que el triunfo de las armas carlistas era también el triunfo de la religión, venía a ser por entonces una persuasión íntima y general”.

Es decir, carlista por conveniencia; integrista religioso por convicción.

Cura insignificante

Por mucho que encontrase en la guerra la fórmula para salir de la insignificancia, no estaba claro cómo lo iba a conseguir. No era como Manterola, cuya oratoria y escritos le hicieron famoso. Además, su personalidad especial le impedía hacer carrera militar, no aceptaba a nadie por encima suyo. Sólo si era jefe se siente alguien. En cambio, poseía otras cualidades: era un fanático, insensible al sufrimiento ajeno. Su crueldad, su carácter sanguinario, el terror que iba a provocar (el primer cura terrorista), haría que se fijaran en él en Guipúzcoa y fuera de Guipúzcoa.

Dorronsoro, el jefe político carlista de Guipúzcoa dirá de él:

“Las crueldades de Santa Cruz [son] el sistema que ha adoptado para llegar, imponiéndose por el terror adonde nunca pudieron aspirar la oscuridad de su nombre y la escasez de sus dotes...”.

Su personalidad

Contamos con abundantes descripciones físicas y psicológicas. Muchas de ellas son de la abundante literatura que dio lugar; por tanto, hay que tomarlas con precaución. Es sorprendente también la cantidad de fotografías en que aparece posando, lo que dice mucho de su personalidad.

No nos basaremos en retratos literarios como el de Valle Inclán: “Haría la guerra a sangre y fuego, con el bello sentimiento de su idea y el odio del enemigo. La guerra que hacen los pueblos cuando el labrador deja su siembra y su hato el pastor. La guerra santa que está por encima de la ambición de los reyes, del arte militar y de los grandes capitanes”.

Ni siquiera en Pio Baroja: “Aquel hombre tenía algo de esa personalidad enigmática de los seres sanguinarios, de los asesinos y de los verdugos; su fama de cruel y de bárbaro se extendía por toda España. Él lo sabía y, probablemente, estaba orgulloso del terror que causaba su nombre. En el fondo era un pobre diablo histérico, enfermo, convencido de su misión providencial”.

Nos basaremos en la descripción de un oficial carlista que había acompañado al general Lizarraga a la entrevista que sostuvieron el general y el sacerdote en Lecumberri, el 8 de mayo de 1873. Lo describe así en su libro *La campaña carlista* (1877): “Durante aquella escena yo, que tenía grandes deseos de conocer al héroe popular, no quité la vista de Santa Cruz. Hallé que era este hombre de mediana estatura, más bien bajo que alto, de robusto cuerpo, facciones pronunciadas, frente estrecha, pelo castaño, barba rubia, desgarrado porte y maneras rudas y vulgares. Su mirada vaga y extraviada prestaba a su fisonomía un marcado tinte de desconfianza y recelo, y la expresión seca y dura de su semblante acababan de darle un carácter sombrío y nada simpático a primera vista. Santa Cruz vestía un traje que no era sacerdotal ni guerrero; componíase de boina azul oscura, muy pequeña, chaqueta de paño del mismo color, calzón corto y ancho, gruesas medias azules que cubrían sus robustas piernas, y alpargatas por todo calzado. Como de costumbre, no llevaba arma ni insignia alguna, sino un grueso palo en el que se apoyaba durante las marchas. Aquel hombre robusto, fuerte, sombrío, andaba prodigiosamente; apenas dormía, y vigilaba tanto, que era imposible sorprenderle. Había entrado en campaña el primero; se había sostenido en los montes con una partida de treinta hombres, y esto porque él representaba el principio de la dureza en la guerra, había logrado gran popularidad entre cierta gente. Santa Cruz, que no tenía más dotes militares que la actividad y cierta astucia hija de su desconfianza, no comprendía la benevolencia con los enemigos, sino el castigo y la dureza como sistema.

Faccioso, traidor

Santa Cruz nunca formó parte del ejército carlista. Desde el principio fue considerado un elemento peligroso. Los liberales pusieron precio a su cabeza, cosa normal. Incluso lo atraparon, pero los miqueletes desconocían que su mayor mérito consistía en escapar y, efectivamente, se les escapó. También los carlistas pusieron precio a su cabeza, aunque más baja que los liberales. Fueron los únicos momentos en que se consideró que aquella cabeza de piedra podía valer algo.

Dorronsoro lo define: “Santa Cruz es en el campo carlista un faccioso, un rebelde a toda autoridad, la deshonra de nuestra hermosa bandera”.

Lizarraga lo condena a muerte. Finalmente, el propio Don Carlos, aunque un poco tarde sentenciara: “Le condené a muerte y ordené perseguir”.

Joaquín Llorens, diputado a Cortes por el partido carlista, que fuera coronel durante la guerra, afirma que el cura fue un “traidor” por su indisciplina: “Yo, por lo que vi y oí en la guerra,

lo hubiera fusilado por la espalda de haberlo cogido, porque tengo por evidente que el Consejo de Guerra a muerte lo hubiera condenado”.

Terrorista

Dorronsoro era el jefe político del carlismo en Guipúzcoa, pocas voces tan autorizadas por tanto para describir la personalidad y comportamiento de Santa Cruz. Será quien le acuse de recurrir al terror.

En carta dirigida a un diputado en la que manifestaba que Santa Cruz “había olvidado los deberes de sacerdote católico, apaleando sin piedad a amigos y enemigos, y matando sin confesión a los vencidos, habiendo escarnecido nuestros principios políticos, negando de palabra y de hecho la obediencia debida a los superiores legítimos y al Rey [...] Es llegada la hora de hablar. Diga usted a sus amigos que Santa Cruz es en el campo carlista un faccioso, un rebelde a toda autoridad, la deshonra de nuestra hermosa bandera: dígaless que vean en las crueldades de Santa Cruz el sistema que ha adoptado para llegar, imponiéndose por el terror adonde nunca pudieron aspirar la oscuridad de su nombre y la escasez de sus dotes [...] preferiría, y lo mismo mis compañeros, caer en manos de una columna republicana que en las de Santa Cruz; que Santa Cruz es hoy el peor enemigo de la causa, y que si el estado del alzamiento en Guipúzcoa es hoy más fatal que el primer día, nadie más que Santa Cruz tiene la culpa y la responsabilidad; que Santa Cruz no tiene la travesura del guerrillero ni el valor personal del cabecilla, como estoy de ello convencido y se lo demostraré a usted con nuevas pruebas... que Santa Cruz es, en fin, un miembro podrido de la comunión católico-monárquica”.

Corazón de hiena. Indigno sacerdote

El propio Lizarraga, jefe militar carlista de Guipúzcoa, será más duro con él. En una proclama de 9 de junio de 1873 dirigida a los guipuzcoanos, llamaba a Santa Cruz “indigno sacerdote”, “ambicioso vulgar”, “cabecilla improvisado”, “rebelde de sacristía”, “intruso de corazón de hiena”, etc.; “siembra el terror por todas partes y en todas ocasiones”; “se ensaña en el indefenso o en el vencido”, “fusilando instantáneamente y aun sin confesión a los prisioneros”, “no es ni puede ser católico, ni español, ni menos guipuzcoano”.

Cobarde escapista

Ya los miqueletes habían comprobado las cualidades de los que en el circo se llaman escapistas. Era como Houdini, el escapista de circo más famoso que, en una gira por Europa, desafió a las fuerzas policiales a mantenerlo en prisión. Pronto amplió su repertorio para incluir cadenas, cuerdas colgando de rascacielos, camisas de fuerza bajo el agua y tener que escapar y contener la respiración dentro de una lata de leche sellada con agua. Santa Cruz no llegó a tanto, pero parte de la leyenda se ha construido sobre su gran capacidad de

escapar de quienes le apresaban. Santa Cruz apenas combatió, cuando veía algún peligro, huía a Francia. Su guerra consistía en ir a Francia, volver, y otra vez a Francia. Veamos:

Primera fuga a Francia en octubre de 1870. Vuelve a Guipúzcoa año y medio después, en cuestión de meses se refugió en Francia, segunda fuga. Al mes retorna a Guipúzcoa y, tras fusilar a una mujer embarazada en Arechavaleta, a Francia otra vez, tercera fuga. Estamos en 1872, apenas hay guerra todavía, vuelve a Guipúzcoa en diciembre del 72, cruza la frontera en dirección contraria en junio del 73, cuarta fuga. En diciembre vuelve a Guipúzcoa y en vista del panorama, la guerra es ya un hecho, en cuestión de días está en Francia, quinta fuga. La definitiva. Ya no vuelve a España jamás. Ya no combate. Observa desde Francia la guerra de verdad, que ahora empieza en serio. Si no nos fallan las cuentas, sumando sus estancias apenas superan el año. ¿Éste fue el héroe de la segunda guerra carlista, que participa en los prolegómenos de la guerra y cuando empieza de verdad se ausenta? Si sus breves visitas no hubieran estado plagadas de sangre, no sabríamos que existió el terrible cura. Ni una batalla, ni una acción positiva, nunca estuvo en primera línea ni cogió un arma.

¿Por qué no volvió? Nadie se hace la pregunta, ¿*beldurra*?, ¿precaución?

Resumiendo:

Detención y fuga: El 6 de octubre de 1870, mientras celebraba misa en su parroquia, llegó un destacamento del Ejército (batallón de cazadores Segorbe) para detenerle (al parecer, fue el sacristán de la parroquia, que era anticarlista, el que le había denunciado). Durmió esa noche en Bidania, donde el párroco lo albergó, y después de andar varios días por Tolosa y por Zarautz, pasó a Francia.

Año y medio después, entró en Guipúzcoa como capellán de la partida de Recondo, que al poco tiempo se rindió, acogiéndose al Convenio de Amorebieta. El cura no quiso acogerse al Convenio, y volvió a Francia.

Pero a los pocos días, en el mismo mes de mayo, regresa de nuevo al frente de dieciséis hombres. Actuó en Arechavaleta. fusilando a una mujer embarazada, y otra vez a Francia.

Vuelta a Guipúzcoa. El 1 de diciembre de 1872, unos meses más tarde, vuelve a entrar en Guipúzcoa al frente de cincuenta hombres, estableciéndose en Arichulegui.

La posición de Valdespina. El 6 de julio, estando en Vera, le sorprendió el general carlista Valdespina, que le exigió someterse a la autoridad de Lizarraga, destruir la bandera negra, etc. Santa Cruz le dio largas, y en la noche del 9 de julio ¿qué hizo? Se escapó a Francia.

Vuelta a Guipúzcoa y exilio final. En diciembre volvió a entrar en Guipúzcoa, donde algunas fuerzas se pusieron a sus órdenes, pero a los pocos días y viendo que era inevitable un enfrentamiento armado con Lizarraga, volvió a Francia. Nunca más volvería a pisar suelo guipuzcoano.

Vencer o huir

Extraño caso el de Santa Cruz, algo inadmisible en una guerra, huir y huir. En su caso se considera un mérito. Sorprende también que su bandera, junto a la calavera, tuviera la inscripción de “vencer o morir”. Las monjas que le bordaron la bandera se debieron equivocar, tenían que haber puesto “vencer o huir”. Para Santa Cruz la guerra terminó, cuando para los demás empezó de verdad. No sabemos si se cansó de la guerra, o de tanto ir y venir de Francia.

El valiente caudillo no recibió ni un solo rasguño. No hablemos de tiros y heridas pues nunca se ponía al frente. Eso sí, nos dejó cantidad de fotos. Si la guerra se hiciera a base de fotos, hubiera ganado. Como hemos dicho, su guerra terminó en 1873. Y se fue a Francia donde en las fotos, más fotos todavía, aparece trajeado como un pincel, y la mano en el pecho como Napoleón ¡Vivir para ver! ¡Como Napoleón! Vaya genio de la guerra, qué valentía. Desde la frontera miraba como peleaban los ¿suyos? Más que por el peligro que representaba, por la vergüenza que daba lo mandaron al interior.

Arrepentido

Ya sabemos el estigma que eso supondría en guerrillero tan feroz. Pero es la versión que da el propio Santa Cruz, revestido de la justificación de que el rezo era más eficaz que la violencia. Si rezaba como hacia la guerra, de vez en cuando, dudo de su eficacia. Eso es lo que cuenta en las cartas que constan en el archivo Zabala. Ya Santa Cruz no existe ¿existió alguna vez?, porque las cartas acabará firmándolas como Manuel Loidi, ha cambiado hasta de nombre.

Es fácil interpretar el significado del cambio de firma: una *firma* representa a la persona incluso gráficamente. El cambio de firma, indica la voluntad de expresar su cambio de vida o tal vez que ni a el mismo le gustaba el cura Santa Cruz

Humilde paloma

En las misivas que escribe el cura desde Lille, tras haber sido expulsado de Guipúzcoa por los propios generales carlistas, Santa Cruz se muestra arrepentido por su turbulenta actuación ¿militar? El halcón se ha convertido en una humilde paloma.

“Muy distinguido general de mi respeto, aproveché una ocasión para pedir a VE perdón de las faltas que haya habido de mi parte y le suplico tenga seguridad de mis simpatías para con VE. Mi mayor deseo es tener ocasión para probarlo. El humilde servidor en Jesucristo que ruega *al* señor por su salud”.

Arrepentido, pero menos

Podemos creer o no en la sinceridad del cura Santa Cruz, pero leyendo las cartas que se encuentran en el Archivo Zabala, no se puede negar, tal como él mismo muestra, su arrenpen-

timiento y la búsqueda de perdón. Yo sí lo pongo en cuestión, pues en entrevistas posteriores justificaba todo lo que hizo. En Lille, los jesuitas que no lo querían ni ver por su pasado se tuvieron que hacer cargo de él. Santa Cruz ahora quería ser jesuita, pero no se lo permitieron hasta el final de su vida. De la mano de los jesuitas, hace examen de conciencia, se arrepiente (al menos, hasta cierto punto) de su actuación durante la guerra, y decide consagrar su vida a lavar sus pecados, practicando la caridad que tan poco había ejercido. Desde entonces hasta su muerte en 1926, vive en casas de los jesuitas. El Vaticano perdona sus irregularidades canónicas y vuelve a ejercer como sacerdote, a vestir sotana y da misa. Sentido de arrepentimiento. Digo que se arrepiente hasta cierto punto, porque es cierto que renunció a volver a tomar las armas, pero en realidad nunca las tomó, sino ya se hubiera hecho una foto con el arma.

Anda todo el tiempo rodeado de jesuitas, hay quien dice que se hizo jesuita. Pero a los jesuitas no se les engaña fácilmente. Para recuperar la sotana que tiró en Hernialde, le exigirán la dispensa del Papa. Y ni aún así; hasta el final de su vida le acogieron en la orden y, según algunas versiones, lo único que consiguió es que le permitieron ser enterrado con hábito jesuita.

Y sí es cierto que en ocasiones se le ve compungido por su actuación guerrera, en otras ocasiones, en cambio, por ejemplo, en un escrito suyo del año 1918, le vemos justificando todo lo que hizo, incluyendo el fusilamiento del alcalde de Anoeta por espía, los fusilamientos de Endarlaza —“ellos tuvieron la culpa”—, etc. Se exculpa diciendo que para mantenerse en campaña, no tenía más remedio que aplicar “mucho rigor” a quienes le daban motivos para ello, espías y traidores. Da la impresión, en fin, de que a Santa Cruz lo que más le dolía no era haber fusilado y apaleado gente, sino el no haber conseguido nada con ello.

Afán de figurar

En una de sus cartas él mismo lo manifiesta:

“Doy gracias a Dios (de paso podía haber añadido a Francia) por que en medio de tantos peligros de todas clases me ha salvado con vida para que por fin comprenda lo que es el mundo, de tal modo que no tenga ya para mí ningún aliciente; el mundo me ha dejado primero y por eso no tengo ningún mérito delante de Dios; pero no por eso deja de ser un gran bien para mí y motivo de consolación por la misericordia que Dios ha tenido conmigo”.

(Misericordia que él no tuvo con nadie).

“Esto último te digo porque los jóvenes comienzan a caer por el deseo de figurar, sobre todo procura estar ocupado y nunca desear figurar ni ocupar ningún puesto en el mundo, al contrario, procura dedicarte a tu casa y vivirás tranquilo evitando muchos disgustos y peligros, esto último te digo porque los jóvenes comienzan a caer por el deseo de figurar”.

El destierro de Lille

Estando en Lille, de la mano de los jesuitas, hace examen de conciencia, se arrepiente (al menos, hasta cierto punto) de su actuación durante la guerra, y decide consagrar su vida a lavar sus pecados, practicando la caridad que tan poco había ejercido hasta entonces. Desde entonces hasta su muerte en 1926, vive en casas de los jesuitas. El Vaticano perdona sus irregularidades canónicas y vuelve a ejercer como sacerdote, a vestir sotana y hacer misas.

En 1876 pasa a Londres, de allí el mismo año los jesuitas ingleses le envían como misionero a Jamaica. En fin, en 1892 va a su último destino, Colombia, más lejos imposible.

Segunda carta. Vanidoso y orgulloso

Ignacio Zabala en su estudio sobre las cartas señala que es importante la carta escrita a Ramón Zavala para que se difunda entre sus amistades de Tolosa y San Juan de Luz. Es importante el contenido, a modo de testamento, que, sumado al lenguaje utilizado, le confiere un carácter de declaración pública de indudable solemnidad.

“Sepan que yo, aunque vea quemar España entera, no me pondré en el terreno militar, ni jamás pienso pisar el suelo de mi país si no es a salvar las almas con la predicación; de muy distinta manera que antes (...)”.

“Estoy leyendo de la humildad y veo cuán lejos estoy de tener esa virtud (...) y veo cuán difícil es adquirir virtudes en la vida bulliciosa de campaña y que se llena de vanidad y orgullo”.

“Yo no tenía Caridad, no sabía lo que era (...), y gracias a los Jesuitas aprendí a hacer la oración y con ella me vinieron todos los bienes”.

Al pedir que sea difundida la carta en el círculo de Zavala, está claro que pretende buscar cierta respetabilidad. De paso, está bien que reconozca que nunca supo lo que era la humildad ni la caridad. Sólo sabía de vanidad y orgullo.

Tercera carta

Hay una carta en el archivo de Tirso de Olazabal, que me parece muy interesante añadir y que le escribe Santa Cruz, desde Londres, al general Lizarraga (su gran enemigo junto a Valdespina, dentro del carlismo):

“Muy distinguido general de mi respeto, aprovechó una ocasión para pedir a VE perdón de las faltas que haya habido de mi parte y le suplico tenga seguridad de mis simpatías para con VE. Mi mayor deseo es tener ocasión para probarlo. El humilde servidor en Jesucristo que ruega al señor por su salud”.

Hasta se rebaja ante el general Lizarraga.

Cuarta carta

“Me consuelo mucho al considerar cuán fácil es dar mucho fruto. Teniendo tales medios he perdido los años y árboles sin cultivar. Rueguen mucho por mí porque trabajé para la gloria de Dios”.

Se lía un poco hablando de árboles y de frutos, para finalizar diciendo que todo lo hizo por la gloria de Dios. ¿De qué se arrepiente entonces?

Caricatura de ejército

La fuerza de Santa Cruz llegaría a alcanzar unos cien hombres en momentos puntuales, en especial procedentes de la zona de Oyarzun y Rentería. Era una partida peculiar, el jefe era Santa Cruz y andaba rodeado de unos cuarenta incondicionales. No tiene una estrategia militar: sus acciones son golpes de mano, algunos exitosos, pero siempre de carácter oportunista, sin mayor repercusión en la marcha de la guerra. Su acción guerrera es puramente marginal a las grandes operaciones militares de la guerra. Su partida se limita a realizar emboscadas o a atacar pequeñas guarniciones que abandona a toda prisa. Lo que diferencia a Santa Cruz de los demás, es que no acepta integrar sus fuerzas en el esfuerzo común y someterla al mando general del ejército carlista. Ayestarán lo achaca a la personalidad del cura: “evita el contacto con gentes de superior cultura militar y se encuentra a gusto entre baserritarras ignorantes, como más tarde entre indios iletrados durante su vida misionera”.

Entre sus leales estaban:

Esteban Indart, “el corneta de Lasala”, fusilado también por los carlistas; Ollarra, “El Gallo”, se une a Cabrera a favor de Alfonso XII; José Ramón Garmendia, “el estudiante de Lazcano”, que salió del seminario para unirse a la facción, vive en Francia; Portueche es cura en París, donde goza de la amistad de poderosos contrarrevolucionarios; Caperuchipi emigra a Argentina, donde se convierte en terrateniente; Arroschco se hace pelotari; “El Lechuguino” reside en Vera del Bidasoa; Juan Egozcue, al que Baroja nombra *Egozcué*, es fusilado por Santa Cruz; Soroeta, muerto en la batalla; y Beltza desaparece...

Desconfiaba de la partida

Santa Cruz, sin embargo, no se fiaba de nadie; llevaba una guardia de cuarenta hombres, únicos que le inspiraban alguna confianza. Cuando dormía, que era muy poco, colocaba a su lado dos centinelas de su guardia, no comía jamás viandas preparadas para él sólo; cuando en una sección habían comido ocho o diez hombres, entonces los mandaba a otro grupo, y él y sus allegados concluían aquel rancho, seguro ya de que no había sido envenenado. Pan no comía nunca; en su lugar consumía unas tortas que amasaba uno de la partida y las cuales eran del tamaño de la palma de la mano. Tal era la vida de aquel gran criminal, siempre receloso, en guardia siempre y sin fiarse ni aun de su propia sombra.

Obsesión por espías y traidores

Veía espías por todas partes (a veces con motivo). O espías o traidores, ya que evidentemente quien no le secundara era un traidor. Hizo fusilar a alguno de sus principales oficiales acusándolo de traición, Juan Egozkue, llamado “el Jabonero” porque tenía un puesto de venta de jabones en el mercado de la Brecha de San Sebastián, aunque según los liberales el verdadero motivo fue quitar de en medio a cualquiera que le pudiera hacer sombra. Pío Baroja es de esta opinión. Valle-Inclán, a pesar de ser simpatizante del cura, afirma lo mismo.

Banderas

Otra cuestión. que difícilmente se entiende sin pensar en su desequilibrio mental, es la cuestión de las banderas.

El estandarte y la bandera. En lugar de imágenes de vírgenes o de santos, el cura adoptó un estandarte destinado a meter miedo. De color negro, con una calavera y los lemas “Guerra sin cuartel” y “Victoria o muerte” en letras rojas. Fue bordado por las monjas de Elorrio. Estandarte que fue también empleado en ocasiones para golpear a gente en los pueblos, por ejemplo, al alcalde de Cegama, por negarse a suministrar raciones.

Además de este estandarte, Santa Cruz empleaba una bandera nacional rojigualda ¿Qué hacía un cura en el monte con la roja y gualda y la bandera negra con calavera? ¿No había estandartes carlistas? ¿Era una ocurrencia macabra para meter más miedo. Poca importancia se le ha dado a este hecho y en documentales y películas sus banderas parecen casi ikurriñas.

Creo que en vez de miedo lo que quiere es llamar la atención. Aunque hay que reconocer que encontrarse en el alto de Iturrioz a hombres con la bandera pirata era como para morir del susto. Lo que está claro es que el camuflaje no era lo suyo. Era inconfundible.

Y qué partida en plena guerra se dedicó a hacerse fotos con el jefe en el centro rodeado de sus incondicionales. Difícil no ver en las fotos un grupo de bandidos en vez de una partida guerrillera.

Sin armas con vara de mando. Santa Cruz no llevaba fusil, ni disparaba. Él llevaba un palo de metro y medio, con el que guiaba a sus hombres, como si fueran ganado.

¿Loco o criminal?

El conde de Melgar cuenta en sus memorias:

“Después de la guerra, estando Carlos VII en Londres, entró para oír misa en la iglesia de los capuchinos de Kensington. Uno de sus criados, llamado Lorenzo Arburu, que había hecho la guerra en la partida del cura Santa Cruz, reconoció con asombro a su antiguo jefe en la persona del sacerdote que oficiaba, lo cual lo conmovió mucho, pues, como todos los que habían servido a sus órdenes, sentía hacia él

verdadera admiración. Comunicó su descubrimiento a don Carlos, quien al principio no le dio crédito.

–Lorenzo –le dijo–, te engañan tus ojos y tus deseos. Pero finalmente, cediendo a las apremiantes instancias de su criado, le permitió entrar en la sacristía para cerciorarse del hecho.

–Si es el mismo –añadió don Carlos–, tráemelo al hotel y dile que almorzará conmigo.

En efecto, era él. Con la emoción que se puede imaginar siguió al criado, y cuando se vio en presencia del Rey, a quien nunca había visto, cayó de rodillas y prorrumpió en lágrimas. Golpeando el suelo con la frente, repetía sin cesar: –Perdón, Señor; perdón por todos mis crímenes; perdón por el descrédito que han podido atraer sobre nuestra santa Causa mis crueldades. Estaba loco, señor, de una locura patriótica, es verdad; pero que, como todas las locuras, me privaba de la razón. Dios me ha abierto, al fin, los ojos, y desde hoy, profundamente arrepentido, quiero consagrar el resto de mi vida a lavarme de mis faltas, practicando la caridad que tanto he desconocido”.

¿Locura patriótica? Locura religiosa, locura sanguinaria, pero locura en definitiva. Está bien que lo confiese, aunque no nos quedaban muchas dudas.

No tan ejemplar

Santa Cruz escribirá ufanamente de sí mismo: “De don Manuel dicen muchas cosas, pero ninguno le ha tachado de inmoralidad”, argumentaba el cura que exigía a sus hombres “una conducta ejemplar, la que convenía a los intereses sagrados que defendían”. Él mismo, ni bebía, ni siquiera un vaso de sidra; sólo agua. Ni fumaba, y por supuesto, nada de mujeres. Pero, eso sí, no dudaba en asesinar a gente negándoles la confesión, eso era moralidad; beber un vaso de sidra es una inmoralidad.

El cura tenía doble vara de medir. Si no, no se entiende que, incluso los veteranos de la partida de Santa Cruz reconocerán, en unas entrevistas que se les hicieron en 1930, que no todos sus miembros eran tan santos como el cura les pinta. Destacan a tres, Errotaya, Ollarra y Manolo “el tuerto de Aya”, oficiales a las órdenes inmediatas de Santa Cruz, a los que describen como “unos bandidos”, “unos asesinos y unos ladrones sin ninguna preocupación política”, “eran mala gente”...

No tan incondicionales

Otras evidencias de que la tropa santacruzista no era tan desprendida como sus apologistas la describen, es que al propio secretario de Santa Cruz, Félix Caperochipi, gran defensor de la memoria de su antiguo jefe, se le escapan sin embargo estos detalles significativos: uno, que había desertiones; otro, que antes de un ataque o de entrar en un pueblo, los hombres lo que

se preguntaban entre ellos, era cuánto ganarían ese día, 4, 10 o 20 reales...; otro, que antes del ataque, el cura ponía a una parte de sus hombres a 80-100 metros detrás de los demás, siendo su función no solamente apoyar a éstos, sino disparar a cualquiera que intentase huir. Santa Cruz no llevaba fusil, ni disparaba. Él llevaba un palo de metro y medio, con el que guiaba a sus hombres. No obstante, el hecho de mandar combatientes y dar órdenes de disparo, era una evidente irregularidad en un sacerdote.

Misionero con corneta

Lo de la corneta no es ninguna anécdota. En su carta a Primo de Rivera le pidió que le mandara una corneta. No era para recuerdo. La vara que utilizaba en Guipúzcoa ya no le servía en la selva, necesitaba una corneta para manejar a sus hombres mientras le traía el dulce recuerdo de la guerra. Evidentemente, se hizo varias fotos en la selva con corneta y todo. El santo misionero no dejó de conspirar en Colombia. En una ocasión decidieron enviar al padre Loidi al vecino Ecuador al mando de una fuerza de 200 hombres, ya que en Ecuador gobernaban los liberales y ayudaban a los de este bando en Colombia. Al parecer, se quedó cerca de la frontera, y el asunto se terminó sin hacerse nada y sin llegar a combatir. ¡Que poco le conocían!

El cura Santa Cruz de Colombia, el Manuel Loidi de Colombia, ¿qué quedaba del cura de Elduayen? Ya no era carlista, no era guerrillero, no infundía terror, no tenía jefes. ¿Quedaba algo del cura de Hernialde? Quedaba todo, un cura fanático e intransigente, que es lo único que fue en toda su vida. En vez de campesinos obedientes, ahora mandaba sobre salvajes, perdón, indígenas, porque el salvaje era él, y los dirige a toque de corneta.

Sólo intransigencia

Por fin consiguió ser cabeza de ratón, aunque fuera en América, después de haber rechazado ser cola de león en Euskadi. Le queda la intransigencia religiosa, que es lo que nunca abandonó, según sus últimas cartas. Y le quedan el miedo a la guerra, pues estuvo involucrado con los intransigentes de Colombia que querían dar una lección a los liberales de Ecuador, pero a la hora de la batalla él, como siempre, se apartó. Le quedaba el carácter de cura que quiere seguir influyendo a través de las cartas que manda a España. Le queda su vanidad, pues en la lejana sierra sigue fotografiándose ahora como misionero. Dios sabe lo que tenía en su alma y en su cabeza. Lo que no tenía era arrepentimiento sincero de la sangre que derramó y ninguna intención de pedir perdón. Vivió mucho tiempo y conoció la Dictadura de Primo de Rivera, pero para él también pasaba el tiempo y no llegó a ver lo que hubiera sido la culminación de sus anhelos. Franco eliminando liberales como él hacía. Franco implantando la intransigencia religiosa como él quería. Franco eliminando sin piedad a sus adversario como él acostumbraba. En ese régimen podría volverse a llamar Santa Cruz y alcanzar la gloria que mediocres caudillos le habían negado. Donde anduvo de misiones dicen que lo consideran un santo; algo

es algo, pero para ser santo no reconocido en la selva colombiana, es quizá mejor ser cura en el Goyerri, en Hernialde, por ejemplo.

Su leyenda

La figura de Santa Cruz ha gozado, desde los años de la carlistada hasta hoy mismo, de una popularidad singular, en todo momento mediatizada por los avatares de la historia del País Vasco. La muerte y el supuesto periplo de su alma, coincidieron en todo caso, con una variación muy significativa en el curso y en el tono de la literatura sobre su personaje. Predominó entre 1873 y 1926 una visión profundamente negativa del cura Santa Cruz, fomentada tanto desde el campo liberal y republicano –por Pírala, por ejemplo, o de manera más cruda, por Pío Baroja o por el inefable José Nákens– como desde el carlismo oficial, empezando por el cronista de la campaña de 1872-1876 Francisco Hernando, que había sido, no debe olvidarse, secretario de Lizárraga, para continuar con las obras de Antonio Brea o del conde Rodezno. Aunque de forma paralela aparecieran algunas defensas puntuales de Santa Cruz y su memoria poseyese cierta aureola mítica en algunos ambientes populares –materializada, entre otras formas, en canciones–, la leyenda negra se impuso. A partir de su muerte tendría lugar una recuperación del personaje. Ésta provendría, primeramente, de las filas del integrista: su líder Juan de Olazábal dio a la luz en 1928 el libro *El Cura Santa Cruz Guerrillero*, que contenía numerosa información y tono hagiográfico. La reconsideración de Santa Cruz por parte de la literatura y la historiografía carlista debe explicarse por esta vía, teniendo en cuenta la confluencia integrista en la nueva Comunión Tradicionalista Carlista de los años de la Segunda República. El segundo frente recuperador del personaje lo constituye el nacionalismo vasco, tanto desde la órbita del peneuvismo –incluso Arzalluz dedicaría un texto a este ‘héroe olvidado’– como la del radicalismo abertzale, que le considera un luchador vasco, esto es, nacionalista, *avant la lettre*. (págs. 181-182.)

Cura sanguinario

Hemos dejado para último lugar este aspecto porque es lo único por lo que se le conoció. Toda su personalidad desequilibrada dio lugar a un monstruo sanguinario.

El Diputado General carlista de Guipúzcoa, Miguel de Dorronsoro, en una alocución dirigida el 15 de julio a los guipuzcoanos, afirmaba: “no ha habido exceso a que no se haya atrevido (...), como el apalea sin piedad y matar sin confesión a amigos y enemigos, sembrando por todo el país la desolación y el luto”.

El episodio más sangriento en su historial fue lo sucedido en Endarlaza. Los hechos. El 4 de junio sale del cuartel de carabineros junto al río Bidasoa. Los de Santa Cruz les disparaban con un pequeño cañón que tenían, apodado “mediomundo”, y al fin los carabineros levantaron bandera blanca. Santa Cruz no aceptó su rendición y ordenó lucha sin cuartel, y salvo unos pocos que pudieron escapar hacia Francia, los demás, 24 ó 28 hombres, según fuentes, fueron

hechos prisioneros y todos ellos fusilados, entre ellos su teniente Valentín García. Hasta aquí, los hechos. La versión carlista, defiende que se debió a que cuando se acercaban los de Santa Cruz a parlamentar y acordar su rendición, los carabineros dispararon. La versión liberal niega este hecho, y además destaca que el cura mandó matarlos, sin los auxilios espirituales, lo que en efecto ocurrió así. El cura de Biriattou se ofreció a confesar a los carabineros, pero Santa Cruz se negó. Este hecho, mandar fusilarlos sin confesión, fue especialmente grave en aquel tiempo. La significación de tal decisión. Es difícil imaginar hoy la gravedad de tal medida, pero en aquella época más religiosa y creyente que la actual, fue motivo de escándalo, entre los propios carlistas. (Los autores santacruzistas lo excusan alegando que no había tiempo para ello, ya que podía haber fuerzas liberales cercanas). Se interpretaba que el cura quería, o no le importaba, mandar a estos hombres al purgatorio, o al infierno. Cuando el general Lizarraga supo lo de Endarlaza dijo que “era trabajar a favor del infierno” eso de fusilar a prisioneros sin confesión.

Otro ejemplo: décadas después el diputado a Cortes Joaquín Llorens, que fuera oficial carlista durante la guerra, escribe: “pedían confesión y no se les concedió, negando los Santos sacramentos a todos. ¿Cómo quiere usted que califique a un sacerdote que niega media hora de vida para que los fusilados por su orden, se confiesen?”. Lo que hizo Santa Cruz en Endarlaza fue un acto, dice Llorens, “asqueroso y repugnante”.

Lizarraga lo califica como “hombre funesto”, que “se atreve a proclamar en su bandera la guerra sin cuartel, y práctica fusilando a los prisioneros que caen en sus manos”. Otro de los hechos que siempre se han reprochado a Santa Cruz es que mandara fusilar a una mujer por espía. En efecto, lo hizo con Ana Josefa Garmendia. Esta mujer además estaba embarazada, circunstancia que Santa Cruz dijo no conocer.

Aparte de fusilar, mandaba dar buenas raciones de palos. Es lo que hizo en marzo en Berástegui con el ayuntamiento: a los concejales los mandó apalear, y al teniente de alcalde Andrés Alducín fusilar (el alcalde, Gorostidi, se libró porque había escapado del pueblo), acusándolos de haber avisado a una guarnición vecina. A las mujeres, además, las humillaba rapándoles el pelo al cero y paseándolas en burro, y en el caso de las prostitutas, emitió un bando por el que las expulsaba a Francia, amenazándolas con fusilarlas si volvían.

Su trayectoria criminal

En otro lugar he hablado de algunos de sus crímenes: de los asesinatos de dos caseiros de Etumeta, del alcalde de Anoeta, de una mujer en Arechavaleta, de dos canteros en Ochandiano, a palos; del incendio del casino de voluntarios de Arechavaleta; del descarrilamiento del tren número 15 en el kilómetro 590, muriendo el maquinista, el fogonero y otros empleados; del fusilamiento en Astigarraga de un vecino de Elduayen y de otro alcalde de la zona; del robo al pueblo de Astigarraga; del asesinato de Angiano, regidor que hacía las veces de alcalde en Vidania; al padre de un voluntario de Lizarza, lo fusiló cerca de Ilarraza.

Mandó matar a Egozcue, fusilándole en jurisdicción de Ezcurra. El cadáver fue trasladado a Goizueta. Dio 150 palos al anciano comandante carlista Amilivía, poniéndole un soldado sobre la cabeza y otro a los pies para que no se moviese. Quemó el correo del Norte, sin respetar ni los sacos de la correspondencia particular y robó 36.000 reales a varios viajeros. Detuvo cerca de Vera a una señora que viajaba con sus hijos, y únicamente se dignó ponerla en libertad cuando recibió 20.000 reales por su rescate; se apoderó además de todos los relojes que llevaban los otros viajeros. Apaleó de tal modo a un liberal en Beasain, que murió de sus resultas a los tres días. Los marqueses de la Granja, Amézaga y Zabala fueron detenidos por Santa Cruz, teniendo que entregar por vía de rescate lo que llevaban, 16.000 reales en billetes y 4.000 en metálico. Robó todas las alhajas de la iglesia de Zaldivia, entre ellas un Cristo de plata maciza, dando al sacristán 25 palos, y llevándose secuestrado al alcalde, al que a los pocos días fusiló. No encontrando Santa Cruz al jefe de los voluntarios de Alegría, que buscaba con el objeto de fusilarle, se cebó en su esposa, sus hijos y sus bienes, maltratando a los primeros, destrozando el mobiliario de la casa, y robando metálico, alhajas, plata y ropas, dejando a la desgraciada familia hasta sin vestidos para cubrirse. Ordenó fusilar inmediatamente que los cogieran a carabineros, guardias civiles, voluntarios de la República y voluntarios francos, así como a todo el que, de palabra o por escrito, informase a los jefes de las columnas del ejército de la situación de las partidas facciosas, lo mismo que a los alcaldes que no suministrasen las raciones en el brevísimo plazo que les señalase. Robaba cuanto encontraba a mano, organizó el oficio de ladrón, creando salvoconductos de cuatro clases, e imponiendo a los que no los llevasen (pagando por supuesto) multas que variaban entre 1.000, 2.000, 4.000 y 10.000 reales. También creó permisos de circulación para los vehículos y caballerías al precio de 100 reales por carruaje y 20 por animal, imponiendo a los que no se proveyesen de ellos la pena de quedarse sin carros, ganado y mercancías. En una ocasión detuvo a una pobre mujer embarazada, y suponiéndola espía del ejército liberal, le dijo que se preparase a morir. Vanos fueron los lamentos y las súplicas de aquella infeliz; inútiles las protestas de inculpabilidad que entre gritos desgarradores hacia; en balde invocaba la caridad y la compasión del desalmado sacerdote, jurando, por el hijo que llevaba en las entrañas, que era inocente. El cabecilla, insensible, feroz, la hizo arrodillar y fue fusilada. Entre los tormentos que daba a sus víctimas, figuraba éste: hacia desnudar a las mujeres de medio cuerpo arriba, y ya con las carnes descubiertas, que les untasen con miel el pecho y las espaldas, llenándolas después de plumas; castigo bochornoso y denigrante para cualquiera mujer, y que no se aplicaba desde antiguos tiempos. A otras les mandaba cortar el cabello hasta dejárselo dos dedos de largo, y después disponía que les llenaran la cabeza de pez; a otras no les cortaba el pelo, sino que se lo dejaba caer en melena tendida, y después, con brea, se lo pegaba a las espaldas. A los pocos hombres que en su concepto no debían ser fusilados, los mandaba poner boca abajo sobre un cesto, y ya en aquella actitud, mandaba darles tantos y tan fuertes palos, que desde el cesto iban al hospital con pocas esperanzas de vida.

Vergüenza final

Como hemos visto, en una de sus últimas cartas se nos muestra como admirador del dictador Miguel Primo de Rivera. Así se expresaba Santa Cruz: "Ahora que veo a esos hombres, como el Rey Alfonso XIII y Primo de Rivera, que van deshaciendo todo lo malo que hizo el liberalismo, siento verdadero entusiasmo para con ellos".

Su testamento

En una de las cartas del Archivo Zavala, el cura Santa Cruz se queja desde Colombia, de que "como en todas partes, aquí también va penetrando el socialismo infernal". En 1934, Jaime del Burgo y los organizadores del requeté en Navarra escribían: "Cuando el marxismo gima bajo la suela militar de nuestros zapatos, apretamos bien para que no vuelva a proyectar su funesta sombra en el mundo. Es hora de mantener el Carlismo con intransigencia, y de desplegar, si es preciso, la bandera negra de Santa Cruz".

Destruir monumento

En 1907, por iniciativa de los liberales y republicanos de Navarra y de Guipúzcoa, el Cuerpo de Carabineros erigió en Endarlaza un monumento a los carabineros que allí murieron. En esos años se dan también otros actos de homenajes, por ejemplo en 1903 se nombra una calle de Irún como "Mártires de Endarlaza". En 1913 se inauguró en Endarlaza un nuevo monumento más grande, dedicado a los carabineros "fusilados innoblemente por el cabecilla carlista Cura de Santa Cruz". Anualmente se celebró, hasta 1936, una conmemoración ante el monumento, en la que los liberales y republicanos, y las autoridades civiles y militares de Guipúzcoa y de Navarra, homenajeaban a las víctimas. El monumento sería destruido inmediatamente por los requetés al iniciarse la guerra civil en 1936.

Elogios franquistas

Esta visión estuvo plenamente vigente en la guerra civil de 1936. Jaime del Burgo oficial de requetés durante la guerra civil, importante personalidad del carlismo navarro, escribió al terminar la guerra, en 1939, este poema, en su libro "Veteranos de la causa", publicado en San Sebastián: *Homenaje al Cura Santa Cruz y a sus voluntarios*:

"Guerrillero carlista del entusiasmo artista maestro en el luchar.

Y son sus voluntarios diamantes de heroísmo, soldados del Carlismo, baluartes del altar".

Hay un episodio un tanto chusco que no me resisto a citar. En 1932, durante la República, las derechas fomentaron las apariciones de la Virgen en Ezquioga, Zumárraga. La vidente

Benita Aguirre, que no se sabe lo que vio o lo que sabía, se acordó de Santa Cruz. Según la vidente Benita Aguirre, una de las más famosas entre las que tuvieron visiones en Ezquioga en los años de la Segunda República, el alma de Santa Cruz quedó alojada en el purgatorio. El día 17 de marzo de 1932, durante una visión junto a una docena de creyentes, Benita pidió en voz alta que se rezaran tres avemarías por cada una de las almas que estaban a punto de salir del purgatorio. Tras las preces, la vidente anunció su entrada en el cielo; una de las almas era la del cura guerrillero. Tres avemarías y seis años de pena en el purgatorio, me parece un castigo muy benévolo, teniendo en cuenta quién era y lo que hizo.



EL CREPÚSCULO DEL MOMENTO LIBERAL: DEMOCRACIAS Y LIBERTADES ANTE EL NUEVO DESORDEN GLOBAL

PABLO DEL AMO e IGNACIO MOLINA

El orden liberal internacional que emergió en 1945 y se consolidó con el fin de la Guerra Fría –basado en la *Pax Americana*, la expansión del libre comercio, el desarrollo de cierta gobernanza multilateral y el apogeo de las poliarquías democráticas– atraviesa su crisis más profunda. El fenómeno de la hiperglobalización, el ascenso de potencias autoritarias y el desgaste interno de las democracias han dado paso a un mundo más competitivo, fragmentado y dominado por la coerción militar, económica y tecnológica. Este texto examina las transformaciones estructurales de ese proceso en cinco secciones: el auge y erosión del paradigma general liberal, el ascenso de China a la categoría de gran potencia, la agresividad de Rusia, la deriva populista de Estados Unidos y las tensiones internas que afronta Europa al intentar conciliar su seguridad amenazada con la preservación de las libertades y el Estado de bienestar.

Auge y ocaso del momento liberal

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, y muy especialmente tras la superación de la Guerra Fría, las relaciones

internacionales se estructuraron en torno a un consenso liberal que, aunque nunca fue plenamente universal ni coherente, ofrecía un cierto marco de estabilidad: la expansión de la economía de mercado, el liderazgo estadounidense en materia de seguridad y el desarrollo de instituciones multilaterales que actuaban como garantes de un orden “basado en reglas”. A su amparo, en el interior de los sistemas políticos occidentales, se desarrollaron derechos y libertades individuales a la vez que se expandían políticas de protección social. Todo ese modelo, sin embargo, está hoy en crisis. Esta primera sección dirige una mirada general al auge y posterior ocaso de ese momento.

Si bien sus raíces se remontan a 1945, con la victoria aliada sobre las potencias del Eje, y la creación del sistema de Naciones Unidas, el orden liberal se fue consolidando en los años posteriores a través de hitos como el desarrollo democrático de los vencidos –Alemania, Italia y Japón–, los procesos descolonizadores y la generación de un modelo ideológico, que tuvo bastante aplicación práctica en Europa occidental, basado en el rechazo a la violencia, la cooperación

y un capitalismo trufado de protecciones de bienestar (Judt, 2005). Luego, entre 1989 y 1991, se plasmó su consolidación simbólica con la caída del Muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética.

La hegemonía unipolar de Estados Unidos al frente del “mundo libre”, la derrota de las economías de planificación centralizada y las oleadas democratizadoras fueron interpretadas desde el *mainstream* académico como la culminación del proyecto liberal-democrático (Huntington 1991; Fukuyama, 1992). Por supuesto, muchos pensadores desde la izquierda (p. ej. Derrida, 1993) y desde la derecha (p. ej. Kagan, 2008) fueron escépticos con ese fin de la Historia, considerando que la década de los noventa no estaba exenta de tensiones y contradicciones tanto en el interno de las democracias liberales –en particular, por lo que hacía a las críticas neoliberales contra el gasto social– como en las relaciones internacionales; pues, pese a todo, ahí seguían estando las fricciones arancelarias, las armas nucleares, los dobles estándares en la aplicación del derecho internacional o la violencia interétnica en forma de terrorismo y guerras a nivel regional.

Pero lo cierto es que, en el último cuarto del siglo XX, la democracia liberal se había expandido de forma notoria desde su reducido núcleo en las dos orillas del Atlántico Norte. Se habían celebrado elecciones limpias y establecido instituciones de división de poderes y defensa de las libertades en toda Europa del sur, la mayor parte de Europa del este y de América Latina, además de en Corea del Sur o Sudáfrica. No se trataba de democracias perfectas. Estas

solo pueden existir como ideal utópico y, de hecho, desde la ciencia política se prefiere denominar a estos regímenes liberales con el término menos connotado de poliarquías (Dahl, 1972). En todo caso, reúnen un conjunto de condiciones institucionales y reglas procedimentales mínimas que los distinguen de sistemas autoritarios –como elecciones competitivas periódicas entre opciones plurales, libertad de expresión y asociación, o la inclusión de la ciudadanía en la toma de decisiones– y a partir de ahí pueden ir consolidándose en línea de mejora con más derechos individuales y sociales (o empeorar). Los índices de medición comparativa de la democracia muestran que en los años noventa hubo un progreso nítido tanto en cantidad como en calidad.

En el ámbito internacional, el sistema de seguridad colectiva de Naciones Unidas funcionó por fin en 1991, en la Guerra del Golfo que impidió a Sadam Hussein anexionarse Kuwait por las armas, superando cuarenta años de vetos mutuos entre Washington y Moscú. También se produjeron intervenciones militares humanitarias, lideradas casi siempre por Estados Unidos, en los Balcanes (1992 y 1998), Somalia (1992), Ruanda (1994) y Haití (1994). En paralelo, se expandían las economías de mercado y los flujos comerciales o financieros pareciendo confirmar la promesa de un mundo globalmente pacificado por la interdependencia. Las instituciones internacionales –ONU, FMI, Banco Mundial– mejoraron su eficacia funcional. Es verdad que su actuación, aplicando los valores liberales, coincidía con los intereses estratégicos de Washington y sus aliados (Mearsheimer, 2018), pero pare-

cían capaces de concertar medidas para la estabilidad económica y para impulsar iniciativas en favor de bienes públicos globales como la seguridad, la lucha contra el cambio climático o la salud.

Sin embargo, esa hegemonía occidental benévola contenía el germen de sus propias fracturas. La hiperglobalización produjo deslocalización industrial y deterioró las condiciones materiales –además de generar ansiedad cultural, en gran parte como consecuencia de las migraciones masivas– en amplias capas de las clases medias y amplió la brecha entre ganadores y perdedores de la apertura económica. Eso generó el auge de opciones populistas no particularmente respetuosas con las libertades o los equilibrios y contrapesos. Los índices comparativos que mostraban el progreso de la calidad democrática hasta 2010 comenzaron a revertirse de forma generalizada conforme avanzaba el nuevo siglo (International Idea, 2025). Al mismo tiempo, la universalización del proyecto liberal generó resistencias entre potencias emergentes, que percibían las reglas internacionales como instrumentos de poder occidental. Con el paso del tiempo, cada vez fueron puestas más a prueba por aquellos actores que las percibían como un sistema jerárquico sostenido por la primacía de Estados Unidos.

Los fracasos de la súper potencia en Irak y Afganistán tras los atentados terroristas de 2001, la crisis financiera de 2008 y la pérdida de legitimidad del liderazgo norteamericano marcaron el inicio de su declive. El ascenso fulgurante de China, con un modelo político y económico exitoso

alternativo al de la democracia liberal, y el resurgimiento de una Rusia agresiva, junto a la polarización interna en Estados Unidos, aceleraron la fragmentación del sistema. La llegada de Donald Trump a la Casa Blanca en 2016 supuso una ruptura profunda del consenso liberal: el giro hacia un mayor unilateralismo, el desprecio por las instituciones multilaterales y el enfoque transaccional de su política exterior revelaron que el compromiso de Washington con el orden liberal no era estructural. Aunque la administración Biden intentó restaurar parcialmente el multilateralismo, el repliegue estadounidense ya era y es un fenómeno duradero.

Este cambio estratégico refleja una tendencia de fondo: Estados Unidos ha dejado de estar dispuesto a asumir los costes políticos, económicos y militares de sostener un orden global que considera poco rentable. La política de *America First* y la nueva Doctrina Monroe de alcance global priorizan la contención de China y la defensa de los intereses nacionales, desplazando a un segundo plano la protección de los aliados europeos y poniendo en cuestión el contexto de seguridad que había facilitado muchos años netamente positivos para los derechos y libertades, al menos en el viejo continente.

El resultado es un mundo más fragmentado, con potencias revisionistas –como China y Rusia–, pero también potencias medias –India, Turquía, Arabia Saudí– que no destacan precisamente por su calidad democrática y que buscan su propio margen de maniobra aprovechando los vacíos de poder para fortalecer su influencia regional. La consecuencia es el tránsito desde una

unipolaridad que mantenía cierto grado de estabilidad hacia una multipolaridad competitiva, donde la cooperación cede terreno frente a la coerción e incluso la agresión. Según los datos del Uppsala Conflict Data Program (UCDP), el número de conflictos armados ha crecido de forma sostenida desde comienzos de la década de 2010. A partir de entonces se registra un repunte claro de la violencia, especialmente de carácter no estatal. La fragilidad de muchos estados, la proliferación de guerras civiles y la expansión de actores armados transnacionales –desde el Sahel hasta Oriente Medio– reflejan una tendencia estructural hacia la desestabilización. De un orden unipolar relativamente estable y predecible se ha pasado a una era de conflictos crónicos, más difusos y difíciles de resolver.

Este entorno ha situado a las democracias occidentales ante un dilema central entre seguridad y libertad. El expansionismo ruso y el temor a la consolidación del poder chino han reforzado en Europa y Estados Unidos una lógica de repliegue y control que impulsa la revisión de algunos principios liberales en nombre de la seguridad nacional. La vigilancia tecnológica, la securitización de las cadenas de suministro y el aumento del gasto militar son manifestaciones de ese giro. La defensa del “mundo libre” se apoya hoy, paradójicamente, en medidas de carácter restrictivo y la reconfiguración más amplia de los instrumentos económicos, tecnológicos y normativos del poder.

La economía global ya no camina en sentido de crecientes intercambios guiados por la eficiencia de precios. La UE, como gran mercado interior y una de las principales

beneficiarias de la época de *Pax Americana* y comercio abierto, es especialmente vulnerable frente a los choques exógenos. La competición por las materias primas, la carrera de subsidios entre Estados Unidos y China, y el uso de las interdependencias como “arma de guerra” por enemigos y socios, choca con la idea del libre comercio tradicional y seguridad atlántica bajo la que se ha desarrollado el proceso de integración europea. Las tensiones entre la UE y China han aumentado en los últimos años, pero más llamativo resulta el alejamiento con respecto a su aliado Estados Unidos. Incluso bajo la administración Biden, que impulsó políticas como la *Inflation Reduction Act* (IRA) de 2022 centradas en el principio de *Buy American* y en subsidios masivos a las industrias estadounidenses, Europa se sintió castigada. Y si el IRA puede considerarse proteccionismo industrial frente al resto del mundo, la saga de los aranceles unilaterales de Trump supone un escalón superior en ese uso creciente de la coerción económica.

En el plano político y de seguridad, la invasión de Ucrania y el conflicto en Gaza representan otros dos exponentes de ese ocaso del momento liberal en el plano internacional. En el caso de Ucrania, se trata del ejemplo más evidente de una potencia revisionista que no solo realiza una violación flagrante de varios principios básicos del derecho internacional –soberanía, integridad territorial, o prohibición del uso de la fuerza–, siendo además Rusia una supuesta garante del orden nacido en 1945 como miembro permanente del Consejo de Seguridad, sino que además rompe el equilibrio de seguridad europeo a partir

de una agresión bélica ostensible. Por otro lado, Gaza muestra la incapacidad de los gobiernos occidentales y de las instituciones internacionales para frenar los múltiples crímenes de guerra israelíes, lo que acentúa la pauta de pérdida de legitimidad moral de ese orden liberal.

Es verdad que en el desarrollo de esos dos conflictos se han producido también elementos de reacción que muestran signos de vitalidad en las democracias liberales europeas: por un lado, el apoyo a la independencia y las libertades en Ucrania frente a la agresión de la autocracia rusa; por el otro, la movilización de las sociedades civiles y de un puñado de gobiernos en defensa del derecho internacional violado de modo flagrante y especialmente letal por Israel en los territorios ocupados. Pero es obvio que ninguno de esos dos escenarios son precisamente focos renovados de un momento liberal que va quedando atrás.

La preocupación por la seguridad y la necesidad de más gasto en defensa en un contexto dominado por la competencia geoeconómica choca además con las tensiones internas de las democracias avanzadas en libertades y derechos sociales. Europa se enfrenta a presiones en varios planos: por un lado, la securitización y el auge de opciones populistas va en detrimento de la fortaleza de los contrapesos internos y de las libertades individuales; por el otro, la obligación estratégica de rearmarse y asegurar la autonomía en ese entorno cada vez más hostil pone en cuestión la solidez del Estado del bienestar que a su vez se tambalea por el envejecimiento demográfico, la escasa pro-

ductividad y los elevados niveles de deuda. Esas tensiones se han convertido en los ejes de la política europea contemporánea.

El desafío chino: interdependencia y soberanía

China se ha convertido en eje de gravedad del nuevo orden internacional. Su ascenso, sostenido durante cuatro décadas de crecimiento acelerado, ha alterado el equilibrio de poder global y puesto fin a la ilusión de una hegemonía liberal duradera. En este tiempo, el país ha pasado de ocupar un lugar periférico mundial a disputarle a Estados Unidos la primacía económica, tecnológica y militar. Según distintos estudios proyectados¹, hacia 2050 China podría consolidarse como primera economía del planeta, seguida de India, desplazando a Estados Unidos al tercer puesto. La transición del centro de poder del Atlántico al Indo-Pacífico no es solo una cuestión de magnitudes económicas, sino una transformación estructural del sistema internacional, con profundos impactos en el modelo de gobernanza doméstica dominante.

Durante años, las estrategias occidentales hacia China se basaron en el principio expresado en alemán de *Wandel durch Handel* –“cambio a través del comercio”–, que partía de la premisa de que la apertura económica conduciría de manera natural a la liberalización política. La integración de China en la Organización Mundial del Comercio en 2001 se interpretó en esa clave: más prosperidad significaría, en última instancia, más convergencia con el modelo liberal. Sin embargo, el proceso

resultó ser asimétrico. Pekín aprovechó la globalización para ampliar su poder económico y tecnológico, pero sin alterar el control político interno ni asumir las normas liberales del sistema. El proyecto de “cambio por comercio” se transformó en una dependencia estructural recíproca, que hoy condiciona la libertad de maniobra de las democracias occidentales.

China no ha exportado por ahora un modelo alternativo de manera programática, pero su éxito sí parece desmentir la idea de que prosperidad y democratización van de la mano. Su combinación de planificación estatal, capitalismo disciplinado y férreo autoritarismo político –violando incluso las libertades y autogobierno que se comprometió a respetar en Hong Kong bajo el principio “un país, dos sistemas” tras la devolución británica de ese territorio– ha mostrado que es posible competir en la economía global sin adoptar los estándares institucionales del Occidente democrático. Este hecho socava uno de los pilares del orden liberal: la creencia de que la liberalización económica generaría necesariamente liberalización política.

En Europa, esta constatación ha provocado una revisión profunda de la relación con Pekín. La Unión Europea considera hoy a China simultáneamente un socio, un competidor económico y un “rival sistémico”, lo que trasluce una tensión estructural entre interdependencia y desconfianza. China es el primer socio comercial de la UE y un mercado crucial para economías exportadoras como Alemania, pero su creciente presencia en sectores estratégicos europeos –infraestruc-

turas, energía, tecnología o telecomunicaciones– ha despertado recelos. La adquisición del puerto del Pireo o de la compañía alemana de robots industriales KUKA simbolizan esa inquietud. En respuesta, Bruselas ha impulsado mecanismos de control de inversiones extranjeras y políticas industriales que buscan reducir la vulnerabilidad tecnológica y proteger los intereses estratégicos europeos sin caer en un desacople total, que resultaría económicamente inviable.

Un ejemplo reciente de esta tensión es el caso Nexperia, empresa neerlandesa de semiconductores controlada por el conglomerado chino Wingtech. En octubre de 2025, el Gobierno de los Países Bajos intervino la compañía por motivos de seguridad nacional, invocando una ley de 1952 para impedir la transferencia de tecnología estratégica fuera de Europa. Pekín respondió restringiendo exportaciones hacia Nexperia y acusando a La Haya de actuar bajo presión estadounidense. El incidente ilustra cómo el control de los chips y materiales críticos se ha convertido en un nuevo frente geoeconómico entre Europa y China, con repercusiones inmediatas para la industria automovilística y la estabilidad de las cadenas de suministro europeas (Quarles van Ufford, 2025).

El desafío no es solo económico. Bajo el liderazgo de Xi Jinping, China ha abandonado la cautela diplomática de las décadas anteriores para abrazar una política exterior abiertamente asertiva. Su narrativa combina el orgullo nacionalista con una aspiración global: proyectar una “modernización de estilo chino” que reivindique la soberanía y la estabilidad frente a lo que se califica como

intervencionismo liberal. La estrategia de Xi, anunciada en el XIX Congreso del Partido en 2017, fija como objetivos convertir a China en país plenamente desarrollado hacia 2035 y en “potencia de primer orden” en 2050, con un “ejército de clase mundial”. Este proyecto combina ambición material y ambición normativa: competir en tecnología y defensa, pero también redefinir los principios que rigen la gobernanza internacional y, en última instancia, también el paradigma de derechos y libertades a nivel interno.

Pekín presenta su ascenso como una corrección histórica a la sobrerepresentación occidental en las instituciones creadas tras 1945. Su discurso defiende un orden más “inclusivo” y “multipolar”, pero en realidad promueve una visión westfaliana de la soberanía que limita el alcance de los valores liberales (Esteban, 2025). La crítica a la promoción activa de la democracia y a la defensa internacional de los derechos humanos forma parte de esta agenda. Al mismo tiempo, China utiliza instrumentos de poder económico –créditos, inversiones, comercio, coerción selectiva– para moldear el comportamiento de otros Estados. Casos como los de Australia o Lituania² muestran que su política de “diplomacia coercitiva” combina la defensa del multilateralismo con el uso táctico de la presión económica.

Para Europa, el ascenso de China plantea una paradoja. Por un lado, es un socio indispensable para el comercio, la transición verde y la estabilidad global. Por otro, su modelo político y su proyección internacional desafían los fundamentos liberales sobre los que se ha construido la identidad euro-

pea. En un momento en que las democracias occidentales buscan reforzar su seguridad y autonomía, China encarna simultáneamente la oportunidad y la amenaza: un mercado gigantesco y una potencia autoritaria con capacidad para condicionar la economía europea. De ahí el impulso a una “autonomía estratégica abierta”, que busca reducir dependencias críticas –en minerales, baterías, tecnologías digitales– y garantizar que las interdependencias no puedan usarse como arma geopolítica.

China simboliza así la transformación de la libertad económica en un campo de batalla estratégica. Su ascenso desafía la capacidad de las democracias para preservar su modelo de apertura comercial y de libertades internas sin poner en riesgo su seguridad y su soberanía. La respuesta europea –entre la cooperación y el recelo– refleja la búsqueda de un equilibrio entre integración y control, entre libertad y seguridad.

El expansionismo ruso y el retorno de la fuerza a Europa

La invasión rusa de Ucrania en febrero de 2022 marcó la ruptura definitiva del equilibrio de seguridad europeo, maltrecho desde la anexión unilateral de Crimea en 2014, y el regreso de la guerra a gran escala al continente. Con esta agresión, Moscú pretendía consolidar una esfera de influencia propia violando principios básicos del orden liberal como la integridad territorial y la soberanía de su vecino por haber pretendido acercarse a la Unión Europea y la OTAN. Vladimir Putin declaró abiertamente que pretendía forzar un cambio de régimen en Kiev –una

democracia imperfecta, pero de vocación liberal– para garantizar la neutralidad del país a través de su “desmilitarización”.

Casi cuatro años después, la guerra se ha transformado en un conflicto prolongado y de desgaste, muy alejado de la ofensiva relámpago que Putin esperaba. Las derrotas iniciales y los errores de planificación se han traducido en una estrategia de resistencia a largo plazo, sustentada en la conversión de Rusia en una auténtica economía de guerra. En apenas un año, el país reconfiguró su aparato productivo y militar para sostener el esfuerzo bélico. La defensa se ha convertido en el principal sector económico, representando más del 7,5 % del PIB –la cifra más alta desde la era soviética– tras un incremento del gasto militar superior al 70 % en 2024³.

Esta transformación refleja la capacidad del Kremlin para priorizar sus objetivos bélicos sobre los costes internos sobre su población. La cohesión interna de la sociedad rusa, basada en un nacionalismo movilizador y en la obediencia al poder central, permite a Moscú sostener una guerra prolongada pese al impacto de las sanciones. Gracias a la reordenación de las cadenas de suministro, se han evadido parcialmente los embargos occidentales con flujos comerciales reforzados hacia Asia, el Cáucaso y Oriente Medio. Al mismo tiempo, la militarización de la economía ha consolidado un modelo autoritario de movilización nacional que combina represión interna, propaganda y autosuficiencia estratégica.

Aun sin representar una amenaza existencial para Europa –por sus limitaciones

demográficas, tecnológicas y financieras–, Rusia posee una notable capacidad de desestabilización. Su poder radica menos en la fuerza convencional que en su dominio de las tácticas híbridas: desinformación, ciberrataques, sabotajes, instrumentalización de la energía o influencia política a través de partidos populistas de derechas. Estas acciones tienen como objetivo debilitar la cohesión interna europea y erosionar la confianza en sus instituciones. En el plano militar, la modernización de su arsenal y el uso sistemático de la coerción nuclear como elemento disuasorio refuerzan su capacidad para condicionar la respuesta occidental (Galeotti, 2022).

Para las democracias europeas, el desafío ruso plantea un doble riesgo. Por un lado, la necesidad de reforzar la disuasión y la autonomía estratégica obliga a un aumento sostenido del gasto en defensa, lo que tensiona presupuestos ya presionados por la deuda y el envejecimiento. Por otro, el clima de amenaza y excepcionalidad favorece la expansión de políticas de seguridad que pueden reducir los espacios de libertad y debate público. El dilema entre protección y apertura vuelve a situarse en el centro de la vida política europea.

La guerra de Ucrania, lejos de ser un conflicto regional, simboliza el retorno de la política de fuerza y la erosión del orden liberal que había sostenido la estabilidad europea durante tres décadas. En última instancia, la ofensiva de Moscú no solo cuestiona las fronteras de Ucrania, sino la seguridad y las libertades en el continente europeo.

El Estados Unidos de Donald Trump: populismo, poder y libertad

La vuelta de Donald Trump a la Casa Blanca ha supuesto un punto de inflexión en las relaciones internacionales en general, en las relaciones transatlánticas en particular, y en el equilibrio interno de las democracias occidentales. Para Europa, representa el fin de una ilusión: la de que el trumpismo fue un accidente histórico y que Estados Unidos mantendría, con independencia de quién gobernara, su compromiso con el orden liberal internacional. Su segunda victoria electoral, ya sin el atenuante de poder ser un accidente coyuntural de electores poco informados de las consecuencias de votarle, confirma que el repliegue norteamericano es estructural (Molina, 2025).

El Partido Republicano, transformado por Trump, rechaza abiertamente los fundamentos del orden liberal que ese mismo partido contribuyó a asentar bajo presidentes como Dwight D. Eisenhower –quien, por ejemplo, obligó a británicos, franceses e israelíes a renunciar a sus invasiones imperialistas en Egipto durante la crisis de Suez de 1956–, Ronald Reagan o George H. W. Bush –que fueron decisivos en el auge del momento liberal posterior a 1989–. La actual Casa Blanca rechaza las instituciones multilaterales, la apertura comercial, o la inmigración (Steinberg, 2025). Incluso los sectores conservadores más tradicionales, antaño defensores del libre mercado, se muestran hoy escépticos ante los efectos del neoliberalismo, al que atribuyen la desindustrialización, la pérdida de cohesión social y el declive de los valores tradi-

cionales. Este giro cultural y económico se combina con una ideología de soberanía absoluta –*America First*– que concibe la política exterior en términos transaccionales: poder, no principios.

Las declaraciones del secretario de Defensa, Peter Hegseth, el 12 de febrero de 2025, sellaron el impacto que tiene este cambio estratégico sobre Europa: “las realidades crudas impiden que Estados Unidos siga siendo el principal garante de su seguridad”. La administración Trump ha dejado claro que considera a China la prioridad absoluta y, en ese marco, Washington ha amenazado con retirar las garantías de seguridad si no se incrementa el gasto en defensa hasta el 5 % del PIB, una exigencia muy difícil de asumir para los maltrechos presupuestos de la gran mayoría de países y, a la vez, muy difícil de rechazar para quienes más sienten la amenaza rusa. Esta política agresiva, unida a los nuevos aranceles sobre productos europeos y al discurso hostil hacia la UE –a la que Trump ha calificado de “enemigo comercial”–, muestra un deterioro estructural de la alianza atlántica y de las condiciones de seguridad que han abonado el desarrollo contemporáneo de las democracias liberales europeas.

La nueva administración no busca una ruptura, sino una subordinación (Del Amo, 2025). Pretende bilateralizar las relaciones con los Estados miembros, dividir al bloque europeo y reducir el papel de las instituciones comunes. El resultado es una Europa más fragmentada y dependiente, obligada a asumir su defensa en un momento de vulnerabilidad fiscal y política.

Pero la transformación más profunda se produce dentro del propio Estados Unidos, con la relevancia que eso tiene por ser un país indiscutiblemente referente en el funcionamiento de las democracias liberales. En la nueva fase del trumpismo, más allá de sus coordinadas reaccionarias, el poder político desprecia los célebres contrapesos y equilibrios de la Constitución de 1787, la más antigua del mundo, e impulsa una gobernanza protagonizada por capital privado, inteligencia artificial y control de la información. Este fenómeno –que podría definirse como populismo digital (Robertson, 2025) o tecno-autoritarismo (Bria, 2025)– difumina las fronteras entre Estado, empresa y aparato de seguridad⁴. El estilo populista de Trump, combinado con el enorme aparato gubernamental que controla y el poder de las plataformas tecnológicas que le son afines, ya sea por cercanía ideológica o simple interés de hacer negocio, supone un desafío estructural de primer orden a la gobernanza democrática y el funcionamiento del Estado de Derecho en aquel país.

Un caso paradigmático es *Palantir Technologies*, fundada por Peter Thiel, uno de los principales financiadores del vicepresidente J. D. Vance y figura central del ecosistema trumpista. A finales de julio de 2025, el Pentágono firmó con *Palantir* un contrato de 10.000 millones de dólares que convirtió su software en el sistema operativo estándar para la inteligencia militar, la logística y los recursos humanos. Lo que se presentó como una reforma de eficiencia administrativa supuso, en realidad, la cesión de funciones críticas de soberanía a una empresa privada. Detrás del lenguaje

tecnocrático se oculta un cambio de paradigma: la militarización del conocimiento digital y la privatización de la infraestructura de la seguridad nacional.

Thiel, que ha declarado incluso que “la libertad y la democracia ya no son compatibles”, encarna una corriente ideológica que une tecnonacionalismo, elitismo y desconfianza hacia las instituciones representativas. Bajo la bandera de la “tecnología patriótica”, una red de empresarios e inversores derechistas –que incluye, junto a Thiel, al conocido Elon Musk, a Palmer Luckey (Anduril Industries) o Alex Karp (Palantir)– impulsa un modelo de poder posliberal basado en la “Pila Autoritaria” (*Authoritarian Stack*): una infraestructura estratificada de vigilancia, coerción y control que combina plataformas en la nube, inteligencia artificial, redes financieras y sistemas orbitales. En este nuevo ecosistema, la soberanía ya no reside en el Estado, sino en quienes controlan los datos, los algoritmos y la capacidad de coerción digital. Los efectos de eso sobre las libertades de los ciudadanos son potencialmente muy inquietantes.

El trumpismo traduce poder tecnológico en un proyecto político: la construcción de una democracia jerárquica, articulada en torno a líderes carismáticos, redes de patronazgo y rentas privadas. Las instituciones pierden peso frente a los círculos de fidelidad personal, y la legitimidad deja de basarse en la igualdad jurídica o en la provisión de bienes públicos, para asentarse en la excepcionalidad del soberano. La política exterior, la defensa y la economía se subordinan a esta lógica.

Desde la perspectiva europea, el giro estadounidense plantea un conflicto estratégico y moral. Por un lado, confirma que Washington ya no concibe la seguridad europea como una extensión natural de su propia defensa. Por otro, introduce un modelo de gobernanza que erosiona los fundamentos mismos de las democracias liberales: la separación entre poder público y poder privado, entre seguridad y libertad.

Europa ante el dilema de la seguridad y la libertad

Como se ha dicho en las anteriores secciones, Europa se encuentra atrapada en una tensión estructural entre la necesidad de garantizar su seguridad y la obligación de preservar las bases políticas, legales y sociales que sustentan tanto su legitimidad como el ejercicio efectivo de las libertades por parte de su ciudadanía. El ocaso general del momento liberal y esas tres presiones geopolíticas externas tan concretas –el auge de China y su modelo sistémicamente rival, la agresividad expansionista rusa, y la reorientación estratégica de Estados Unidos– obligan a los europeos a una doble toma de conciencia: la fragilidad de sus sistemas democráticos y la necesidad de gastar mucho más defensa, en un momento de vulnerabilidad fiscal y social, cuando el Estado de bienestar atraviesa un periodo de fatiga y la cohesión interna se ve amenazada desde hace años por la desigualdad y el desencanto ciudadano (Krastev, 2017).

Incluso admitiendo que la amenaza rusa, la desconexión de Estados Unidos y las incertidumbres que genera el ascenso de China

aconsejan aumentar el gasto en defensa tras muchos años de reducida inversión⁵, los riesgos del rearme y la securitización operan en distintos planos, incluyendo la externalización creciente de funciones soberanas –que afecta a la defensa, la inteligencia y la gestión de datos– hacia corporaciones tecnológicas estadounidenses privadas cuyas visiones políticas y modelos de negocio no están alineadas con el modelo europeo de libertades. Mientras Europa proclama su aspiración a la autonomía estratégica, sus infraestructuras críticas, de defensa, energía, transporte o salud, están siendo reconfiguradas sobre plataformas externas, de modo que la dependencia tecnológica reproduce una asimetría similar a la del plano militar: una seguridad condicionada por decisiones y empresas ajenas.

Tan importante como esa nueva dependencia, o incluso más, la apuesta por la seguridad genera dilemas internos en el ámbito de la calidad democrática y la protección social que va mucho más allá de lo presupuestario. En el fondo, lo que está en juego es el modelo mismo de poder europeo: si puede sostener una autonomía estratégica sin sacrificar el contrato social que define la estabilidad del continente desde la posguerra y si puede asegurar su defensa sin deteriorar los derechos y libertades individuales. La guerra en Ucrania, la desconfianza hacia el paraguas estadounidense y las nuevas fronteras tecnológicas han precipitado un proceso de rearme que, por primera vez en décadas, combina la urgencia militar con un debate existencial sobre la identidad del proyecto europeo.

La seguridad se ha convertido en una prioridad indiscutible: según el Eurobarómetro de primavera de 2025, más del 70 % de los europeos apoya aumentar la capacidad de producción militar. Pero este consenso se resquebraja cuando se plantea reducir el gasto social o aumentar la presión fiscal sobre las clases medias en un contexto de gran endeudamiento público y fragmentación política que dificultan las decisiones ambiciosas de gobierno. Las sociedades europeas muestran un apoyo amplio a la defensa común, pero muestran su rechazo a que se financie a costa de su bienestar cotidiano. Esta contradicción explica por qué el rearme no puede concebirse como un fin en sí mismo, sino como un medio subordinado a un objetivo mayor: preservar la resiliencia social y la cohesión interna.

La cuestión es que la fortaleza exterior europea depende tanto de la acumulación de capacidades militares como de la capacidad de sostener un contrato social inclusivo. La cohesión social y la salud de las libertades son una forma de seguridad. Allí donde se erosionan, crecen el populismo, el escepticismo institucional y la vulnerabilidad democrática. La desigualdad económica, la desafección política y las tendencias iliberales no solo debilitan la legitimidad interna de los Estados europeos, sino también su capacidad de proyección exterior para sostener, en la medida de lo posible, las virtudes de un orden liberal internacional en retroceso.

Europa no puede aspirar a competir con los modelos autoritarios imitando su lógica de poder. Su fuerza no debe radicar en la disciplina ni en la movilización coerci-

tiva, sino en la confianza, la equidad y la legitimidad. Mientras regímenes como el ruso pueden sostener su economía de guerra a costa de las libertades y el bienestar social, las democracias europeas no pueden —ni deben— hacerlo. La sostenibilidad del modelo europeo requiere, por tanto, integrar la defensa, los derechos y el bienestar en una estrategia única de resiliencia. Se puede reforzar la seguridad y defensa de Europa sin debilitar el Estado de Derecho y el Estado social a través de la coordinación supranacional de la inversión pública, con mecanismos financieros comunes, y con la promoción del potencial de innovación y talento que tiene un continente avanzado en el terreno científico y de las libertades.

Conclusión

La erosión del orden liberal internacional y el surgimiento de un entorno global cada vez más competitivo, incierto y dominado por lógicas de poder y por amenazas a la seguridad han puesto a prueba la capacidad de las democracias avanzadas, sobre todo las europeas, para adaptarse a una realidad que ya no responde a las coordenadas del pasado reciente.

El fin del orden liberal no implica necesariamente la llegada del caos, pero sí marca el cierre de una etapa en la que las normas internacionales, aunque imperfectas, eran aceptadas como vinculantes por una mayoría de actores y donde la democracia era *the only game in town* (Linz y Stepan, 1996). La erosión de ese marco normativo, unida al regreso de la política de poder y al cuestionamiento del multilateralismo,

augura un largo periodo de incertidumbre. La seguridad y la libertad, antes concebidas como complementarias, se ven hoy sometidas a una tensión estructural que definirá el rumbo de las democracias occidentales en los próximos años.

El panorama no es positivo. Pero eso no tiene por qué abonar, antes al contrario, un pensamiento pesimista que en última instancia lleve a la inacción. Más que nunca, es el momento de reivindicar la libertad sin ingenuidades –por ejemplo, pensar que modernizaciones como las experimentadas por China llevarían necesariamente a converger con el modelo de democracia liberal– o confianzas imprudentes en la provisión de seguridad por parte de Estados Unidos que ya no es una protección confiable frente a la agresividad de Rusia u otras potencias revisionistas de un orden internacional basado en reglas.

De hecho, puede contemplarse con cierta esperanza el despertar europeo y su deseo de controlar las interdependencias estratégicas –frente a la energía rusa, la tecnología china e incluso la defensa de Estados Unidos– para reforzar la resiliencia demo-

crática, la autonomía industrial y la capacidad de respuesta del Estado, en un intento de proteger la libertad desde una posición de mayor solidez y control.

La Unión Europea, pese a sus fragilidades, se configura como pieza fundamental en ese intento, que se juega en cuatro frentes. Primero y más urgente, resulta clave que Rusia no venza la guerra que inició en 2022. Luego es muy importante beneficiarse de que su acercamiento al fenomenal ascenso de China no está movido por la ansiedad que maneja Washington y saber aprovechar de modo inteligente las iniciativas de Pekín, algo cínicas pero no del todo infundadas, para reformar y hacer más inclusivo el orden internacional. En tercer lugar, hay que asumir en el plano mental y práctico el alejamiento estratégico de Estados Unidos –incluso admitiendo la esperanza de que las fuerzas democráticas logren revertir la actual pauta de populismo reaccionario–. Y, por último, resistir el embate de las tendencias iliberales en su propio seno, asegurando que se mantienen altos estándares de funcionamiento democrático, protección social y defensa de las libertades en los Estados miembros.

NOTAS

¹ PwC. “The World in 2050: How Will the Global Economic Order Change?” Londres: PricewaterhouseCoopers, 2017. <https://www.pwc.com/gx/en/research-insights/economy/the-world-in-2050.html>

² Cuando Australia solicitó en 2020 una investigación internacional sobre el origen del COVID-19, Pekín le impuso restricciones comerciales a exportaciones clave como el vino, la cebada o el carbón. Lituania, por su parte, fue objeto en 2021 de un bloqueo económico después de permitir la apertura en Vilna de una oficina de representación de Taiwán.

³ Vitkine, Benoît. "Russia Plans to Increase Its Military Budget by 70 % in 2024." *Le Monde*, septiembre de 2023. https://www.lemonde.fr/en/international/article/2023/09/26/russia-plans-to-increase-its-military-budget-by-70-in-2024_6139811_4.html.

⁴ Este populismo digital o tecno-autoritarismo de Estados Unidos no debe confundirse con el concepto de "tecnopopulismo" (Bickerton y Invernizzi, 2021) que designa una nueva forma transversal de hacer política en Europa fusionando dos apelaciones que parecían opuestas: la populista que habla en nombre del pueblo y la tecnocrática que habla en nombre de los expertos. Surge ante la pérdida de fuerza de la vieja división izquierda-derecha, la personalización del poder y la erosión de intermediarios (partidos de masas, sindicatos, prensa). El nuevo laborismo en Reino Unido, el primer Movimiento 5 Estrellas en Italia, o incluso la presidencia de Emmanuel Macron en Francia serían ejemplos de este fenómeno.

⁵ Colchester, Max, David Luhnow, y Bojan Pancevski. "Alarm Grows Over Weakened Militaries and Empty Arsenals in Europe." *The Wall Street Journal*, 11 de diciembre de 2023. <https://www.wsj.com/world/europe/alarm-nato-weak-military-empty-arsenals-europe-a72b23f4>.

BIBLIOGRAFÍA

BICKERTON, Christopher J., y Carlo INVERNIZZI ACCETTI. *Technopopulism: The New Logic of Democratic Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

BRIA, Francesca. "El golpe de Estado de los tecnoautoritarios: de la América postdemocrática a la Europa que viene." *La Vanguardia*, 2 de noviembre de 2025. <https://www.lavanguardia.com/internacional/20251102/11220880/golpe-tecnoautoritarios-america-postdemocratica-europa-viene.html>.

DAHL, Robert. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press, 1972.

DEL AMO, Pablo. "Europa ante el desafío de Trump: ¿acomodación o autonomía?" *Real Instituto Elcano*, 18 de marzo de 2025. <https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/europa-ante-el-desafio-de-trump-acomodacion-o-autonomia/>.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París: Éditions Galilée, 1993.

ESTEBAN, Mario. "La gobernanza global según Xi Jinping: entre Westfalia y la corte imperial." *Real Instituto Elcano*, 5 de noviembre de 2025. <https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/la-gobernanza-global-segun-xi-jinping-entre-westfalia-y-la-corte-imperial/>.

FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. Nueva York: Free Press, 1992.

GALEOTTI, Mark. *Putin's Wars: From Chechnya to Ukraine*. Oxford: Osprey Publishing, 2022.

HUNTINGTON, Samuel P. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

INTERNATIONAL IDEA, *The Global State of Democracy Indices, 1975–2024*, <https://www.idea.int/democracytracker/gsoi-indices>

JUDT, Tony. *Postwar: A History of Europe Since 1945*. Londres: Penguin, 2005.

KAGAN, Robert, *The return of history and the end of dreams*. Nueva York: Knopf, 2008.

KRASTEV, Ivan. *After Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.

LINZ, Juan, J. y Alfred C. STEPAN "Toward Consolidated Democracies", *Journal of Democracy*, vol. 7, nº 2: 14-33, 1996.

MEARSHEIMER, John J. *The Great Delusion: Liberal Dreams and International Realities*. New Haven: Yale University Press, 2018.

MOLINA, Ignacio. "Las fuentes del comportamiento de Donald Trump." *Política & Prosa*, nº 78, 31 de marzo de 2025 <https://politicaprosa.com/es/las-fuentes-del-comportamiento-de-donald-trump/>

QUARLES VAN UFFORD, Herman. "When the Chips Are Down: Nexperia, Europe and the US-China Trade and Tech War." *European Council on Foreign Relations (ECFR)*, 21 de octubre de 2025. <https://ecfr.eu/article/when-the-chips-are-down-nexperia-europe-and-the-us-china-trade-and-tech-war/>.

ROBERTSON, Derek. "Trump's digital populism takes the stage", *Politico*, 20 de enero de 2025 <https://www.politico.com/newsletters/digital-future-daily/2025/01/20/trump-digital-populism-tiktok-musk-00199439>

STEINBERG, Federico. "Los 'nuevos reyes' y el futuro del sistema internacional." *Real Instituto Elcano*, 7 de octubre de 2025. <https://www.realinstitutoelcano.org/comentarios/los-nuevos-reyes-y-el-futuro-del-sistema-internacional/>.

UPPSALA CONFLICT DATA PROGRAM (UCDP). Department of Peace and Conflict Research, Uppsala University. <https://ucdp.uu.se/>



CÓMO RECUPERAR LA LIBERTAD PARA LA IZQUIERDA (Y RESCATARLA DEL TECNOLIBERTARISMO AUTORITARIO)¹

BORJA BARRAGUÉ CALVO

1. Qué es el tecnolibertarismo (y por qué importa cuando hablamos de la libertad)

En noviembre de 2024, Donald Trump nombró a Elon Musk, en aquel momento el hombre más rico del mundo, director del Departamento de Eficiencia Gubernamental (DOGE). En el comunicado que anunciaba su nombramiento, Trump señalaba que la tarea del Departamento de Musk era “allanar el camino para que mi Administración desmantele la burocracia gubernamental, reduzca drásticamente el exceso de regulaciones, recorte los gastos superfluos y [contribuya a] crear un enfoque empresarial del Gobierno nunca visto hasta ahora”. O sea, adelgazar al máximo el Estado para gestionarlo como una empresa.

El ejemplo de Musk señala el éxito de una corriente de pensamiento libertario como familia que aglutina una serie de visiones coincidentes de filosofía política. Más concretamente, de una de sus ramas principales: el tecnolibertarismo. Dado que el tecnolibertarismo es, creo, un concepto más bien oscuro y de contornos difusos, lo que resta de la introducción trata de explicar, de manera muy breve y sin adentrarnos en profundidades historiográficas, qué es esto del tecnolibertarismo y por qué es importante en una reflexión sobre la relevancia del concepto de libertad para el discurso político de la izquierda.

Comenzando por lo primero, el libertarismo considera la libertad individual como el valor supremo y entiende la coerción como la antítesis de esa libertad. Por ello, en el plano de la *teoría política*, el libertarismo es compatible tanto con visiones de izquierda (*left libertarianism*), como de derecha (*right libertarianism*). Sin embargo, los libertarios apoyan también los sistemas de libre mercado irrestrictos, basados únicamente en el intercambio voluntario, y donde la redistribución de la riqueza se considera una interferencia ilegítima del poder público que vulnera los derechos individuales². De ahí que en el plano de la *práctica política*, el libertarismo haya tendido a asociarse a la derecha y, más recientemente, ultra derecha.

El primer escrito, y el más importante, en defender de manera consciente el libertarismo clásico, digamos, es la obra en tres volúmenes de Friedrich A. Hayek *Law, Legislation, and Liberty*

(1973). En esa obra Hayek sostiene que, al igual que la libertad de expresión y asociación son las bases sociales y culturales de un régimen libre, el mercado máximamente libre es la base económica de un régimen político libre. La obra de Hayek dio lugar a lo que después se ha conocido como Escuela Austriaca, cuyos miembros más conocidos son, además de Hayek, Murray Rothbard, Ludwig von Mises y Milton Friedman³.

El segundo hito en la formación del libertarismo contemporáneo es la publicación del libro de Robert Nozick (1938-2002) *Anarchy, State, and Utopia* (1974). A diferencia del de Hayek y los pensadores más representativos de la Escuela Austriaca, el de Nozick es un libertarismo deontológico. Es decir, que mientras que Hayek rechazaba los regímenes socialdemócratas de países como Francia, Suecia y Austria porque, “aunque con más lentitud y más indirecta e imperfectamente” que la planificación central (soviética), terminan conduciendo al totalitarismo, Nozick lo hace por razones morales o de principio.

Según el célebre eslogan de Marx, una sociedad es justa si a cada cual se le recompensa de acuerdo con sus necesidades. De acuerdo con la noción de la justicia de John Rawls (1971), en cambio, si a cada cual se le recompensa según el Principio de Diferencia. Para Nozick esto es erróneo, porque la justicia no consiste en que el Estado asegure una distribución siguiendo un determinado patrón distributivo: la cuestión es si las instituciones (públicas y privadas) respetan los derechos y libertades fundamentales de los individuos. Por eso la frase con la que Nozick abre su *Anarquía* dice así: “Los individuos tienen una serie de derechos, y hay determinadas cosas que ninguna persona ni grupo puede hacerles (sin violar esos derechos). Estos derechos son tan fuertes y tienen un alcance tan amplio que suscitan la cuestión de qué, si es que hay algo, que puedan hacer el Estado y sus empleados (públicos)”, sin vulnerarlos.

Para Nozick, pues, la primera pregunta de la filosofía política es si debería haber un Estado. ¿Por qué no vivir en la anarquía (de mercado)? Nozick dedica una buena parte de su libro a defender la idea de un Estado mínimo –esta discusión dio lugar a toda una rama del pensamiento libertario, conocida como minanarquismo– y la primacía de los derechos de los individuos frente a cualquier tipo de coerción estatal. El tecnolibertarismo traslada esta visión libertaria a un nuevo terreno: el de la infraestructura tecnológica.

El tecnolibertarismo es una ideología en construcción, por lo que es difícil perfilar sus contornos con precisión. Como dice el historiador Enzo Traverso (2018), algunas de las nuevas derechas, como el tecnolibertarismo, son corrientes de pensamiento que aún no han terminado de cuajar ideológicamente. Son derechas emocionales, insurreccionales, cuya indefinición teórica es tan notable como su peligrosidad práctica. Sin embargo, creo que es posible identificar una serie de características comunes a todas las formas de tecnolibertarismo:

1. Su formidable confianza en el poder emancipatorio de la tecnología para expandir la libertad individual y eludir los centros tradicionales del poder. Es la principal novedad que aporta esta rama al núcleo del pensamiento libertario.

2. Estado mínimo, regulación mínima. Continuando la tradición del libertarismo, el Estado es visto como una amenaza a la autonomía y libertad individuales y como un obstáculo a la innovación y la generación de riqueza. Hay que abolir o como mínimo reducir toda regulación estatal porque amenaza la libertad individual, en su versión ampliada gracias a la tecnología.
3. Tecnosolucionismo, entendido como la tendencia a ver en la tecnología la mejor solución a los problemas sociales, en ocasiones incluso a expensas de eventuales reformas políticas o económicas.
4. Énfasis en la autonomía individual y fetichismo de las opciones (maximizadas gracias a la tecnología). La libertad no es solo la ausencia total de coerción, sino que es importante que los individuos tengan (cada vez) más opciones, más capacidad de elegir, para lo que resultan fundamentales las herramientas tecnológicas.
5. Más emprendedores y más mercados libres. Los tecnolibertarios creen en la competencia, la innovación empresarial (sobre todo en el ámbito tecnológico) y los mercados máximamente desregulados como forma de progresar, crear riqueza y garantizar la libertad individual.
6. Desconfianza en las instituciones tradicionales (gobierno, poder judicial, agencias regulatorias, etc.), que son vistas como estructuras lentas, exasperantemente esclerotizadas, ineficientes y que resultan un freno a la innovación y al ejercicio de la libertad ampliada por la tecnología.
7. Descentralización del poder. Énfasis en las redes descentralizadas, tecnologías *peer-to-peer*, criptografía, finanzas alternativas, como forma de eludir el control centralizada del Estado.

Ya tenemos claro dónde surge y qué es el libertarismo como corriente de pensamiento, y cuáles son las características principales del tecnoliberalismo, que hemos definido como una rama del libertarismo de contornos más bien difusos y cuya característica más definitoria es, seguramente, su fe inquebrantable en el poder emancipatorio de la tecnología. Pero, ¿por qué estos tecnolibertarios son una amenaza para la libertad?

2. Democracia o libertad: el auge del tecnoliberalismo autocrático

El jueves 9 de junio de 2022, Bennie Thomson, el congresista del Partido Demócrata estadounidense, responsable de dirigir la comisión que investigaba el asalto al Capitolio, comenzó su intervención sin ninguna perifrasis: “El 6 de enero fue la culminación de un intento de golpe de Estado de Donald Trump”. La comisión presentó una montaña de pruebas acerca de la maquinación del presidente para subvertir el funcionamiento de la democracia y mantenerse en el poder a pesar de haber perdido las elecciones, mediante un golpe de Estado. Una maquinación basada en el relato de que las élites de Washington le habían robado las elecciones al pueblo (llano) americano.

El autoritarismo y el libertarismo son, desde un punto de vista conceptual, contradictorios. Sin embargo, el universo de las derechas alternativas, del que forma parte el tecnolibertarismo, está poblado por visionarios futuristas desencantados con la democracia, que han decidido que una cosa es la libertad y otra la democracia. Dentro de ese universo, Curtis Yarvin es, junto a Nick Land, autor de *The Dark Enlightenment* (2023)⁴, la figura que más tiempo y esfuerzo ha dedicado a delinear el abandono de la democracia y su sustitución por una un monarca (King), un director general (un CEO) o un autócrata.

En *A Formalist Manifesto* (2007), escrito en su blog bajo el pseudónimo de Mencius Moldbug, Yarvin afirma que mientras trasteaba una tarde en su garaje, decidió crear una nueva ideología, que llama “formalismo”. Pues bien, un poco más adelante sostiene que:

“una conclusión del formalismo es que la democracia es –como convienen la mayoría de los escritores antes del siglo XIX– un sistema de gobierno ineficaz y destructivo [...] La democracia se entiende mejor como una forma de violencia simbólica, algo parecido a decidir quién gana una batalla por el número de tropas que despliegan”.

Tanto para Yarvin como para Land, la democracia es un subóptimo, ya que las decisiones se toman por aluvión de opiniones de gente con escaso interés, escasa formación y educación y escasa información. La democracia está pensada para el consumo, no para la fabricación; para el espectador, no para el creador; para el parásito, no para el trabajador. Por eso la democracia tiene muchos problemas para crear riqueza, porque es un sistema concebido como *show time* donde los políticos actúan para vender su producto a las masas ignorantes y desinformadas a través de la demagogia.

La libertad es enormemente valiosa y la tecnología va a contribuir a su maximización. Pero, para esta rama del libertarismo que es el tecnolibertarismo, la libertad no requiere para su preservación, y mucho menos para su ampliación, de la democracia. La libertad es una cosa, y la democracia otra. Maximizar la libertad es maximizar el número de opciones al alcance de los individuos, y eso se conseguiría mucho mejor en regímenes de ciudades-Estado, dirigidas autocráticamente por un CEO que demostrara unos méritos y un CV intachables, que en una democracia, lastrada por la opinión de los ciudadanos más desmotivados, vagos e ignorantes. Obviamente, algunos de estos ciudadanos podrían no sentirse cómodos con las regulaciones de ese CEO. Pero como habría muchas ciudades-Estado repartidas por todo el mundo, no tendrían problema en mudarse a otra ciudad-Estado, gobernada bajo otro espíritu más diletante.

Musk, el personaje que más poder económico y mediático ha concentrado en las últimas décadas, y con el que comenzábamos esta reflexión, comparte muchas cosas con figuras como las de Curtis Yarvin y Nick Land⁵. Para lo que nos importa ahora, comparte una cosmovisión tecnolibertaria, entendida como una ideología vaporosa, con fuertes raíces en la cultura hac-

ker/ciberpunk de Silicon Valley, que quiere adelgazar al máximo el Estado y la regulación de este, especialmente en el ámbito tecnológico, y que coquetea con una suerte de autoritarismo meritocrático. Porque una cosa es la libertad, y otra la democracia⁶.

3. “Comunismo o libertad”: recuperar la libertad para la izquierda

El tecnoliberalismo valora y defiende la libertad individual, pero no la democracia. Porque el tecnoliberalismo valora y defiende la libertad individual, pero no la libertad política.

Ya hemos visto que algunos de los tecnolibertarios más influyentes, como Yarvin y Land, repudian la democracia por razones más bien prácticas: mientras el capitalismo ha traído riqueza, prosperidad, innovación y constituye algo así como el aterrizaje de la idea de meritocracia en el plano institucional, la democracia y su obsesión regulatoria son un obstáculo a la innovación, el emprendimiento y la creación de riqueza. Esta es, *grosso modo*, la razón más invocada por los tecnolibertarios contra la democracia. Sin embargo, creo que existe otro motivo, más soterrado, que explica y alimenta ese rechazo.

Hasta ahora hemos asumido que muchas de las subgalaxias tecnofuturistas y autoritarias que pueblan el universo de la *Alt Right* pertenecen a la galaxia del (tecno) libertarismo. Si lo he hecho así es por una razón: porque todas esas corrientes comparten una visión radicalmente negativa de la libertad, como ausencia de interferencia. A un tecnolibertario promedio le sorprendería mucho saber que, si nos remontamos a sus orígenes, la libertad se ha comprendido históricamente como autogobierno colectivo —y que por eso Berlin (1958) se refería a ella como la libertad de los antiguos—. Dicho de otra forma: históricamente, la libertad ha sido mucho más política y positiva, que negativa e individual.

Una de las condiciones de posibilidad de este adelgazamiento progresivo del concepto es que, durante muchos años, la izquierda no ha reclamado para sí el valor de la libertad política, no ha protestado cuando la derecha se la ha apropiado, no la ha incluido en sus eslóganes de campaña ni en sus documentos programático; no ha propuesto ninguna visión alternativa y atractiva de ella para su electorado. Por eso, cuando la derecha más desacomplejada plantea un eslogan de campaña tan sofisticado, sutil y matizado como “comunismo o libertad”, la izquierda se encuentra inerte. Porque, durante muchos años, la izquierda ha estado jugando al juego de la libertad de la derecha, con el balón de la derecha y en el campo de la derecha. Es hora de salir del campo de la libertad escuálida que plantea la derecha y proponer algo más serio que un mohín y un “árbitro, nos han robado el partido”. Existen dos propuestas que me parecen especialmente pertinentes a ese efecto.

En *Freedom’s Right*, Axel Honneth (2014) comienza distinguiendo tres formas fundamentales de libertad: libertad negativa, libertad reflexiva y libertad social. Honneth afirma que, aunque las dos primeras han dominado la teoría política occidental, solo la tercera logra capturar plenamente las condiciones en que los individuos pueden verse como coautores de su vida. La libertad negativa, centrada en la no interferencia, caracteriza los marcos jurídicos modernos;

la libertad reflexiva, asociada al liberalismo ético, se basa en la autonomía moral y en la autorrealización individual. Pero ambas son insuficientes para explicar las prácticas sociales cooperativas que hacen posible la vida democrática contemporánea.

La libertad social, núcleo del argumento, aparece cuando la autorrealización del individuo depende de la autorrealización de los demás, de manera intersubjetiva y solidaria. Honneth identifica tres esferas en las que esta libertad es posible y donde se materializa en instituciones concretas: amor y relaciones personales, mercado y cooperación económica, y ciudadanía democrática. Cada una constituye un espacio donde las personas pueden experimentar la libertad no solo como ausencia de dominación, sino como participación mutua que permite que cada cual logre sus fines con el apoyo del otro.

Más recientemente, en *Sobre la libertad*, Timothy Snyder (2024) parte de una premisa muy similar a la de Honneth: la libertad ya no se entiende adecuadamente en nuestras sociedades, y ese malentendido está contribuyendo a la crisis política actual. La derecha ha logrado que demasiados de nosotros veamos la libertad como ausencia de interferencia: somos libres, pensamos, si podemos hacer y decir lo que nos dé la gana. Pero la verdadera libertad no es libertad de, continúa Snyder, sino libertad para: para prosperar, para construir un proyecto de vida, para emanciparnos, para elegir futuros posibles trabajando y viviendo juntos.

Uno de los puntos centrales del argumento de Snyder es que la libertad no es solo un atributo individual, sino que es un principio eminentemente relacional: depende de los otros, de la forma en que tratamos al otro, de las instituciones que compartimos y que nos hemos dado como comunidad. La libertad tiene lugar dentro de ciertas instituciones y tradiciones: no es algo que, como el maná, caiga del cielo. Existen ciertos hábitos mentales –creencias, actitudes– que es necesario cultivar para que la libertad sea *sostenible*: cosas como el respeto por la verdad, la disposición a cooperar, la voluntad de participar en una comunidad.

En la medida en que la libertad no es algo que cae del cielo, no está garantizada de una vez y para siempre, sino que es algo que es necesario cultivar mediante hábitos como, por ejemplo, permanecer alerta ante discursos que promueven la seguridad sin libertad, preservar la pluralidad de valores y opiniones, reconocer que las instituciones importan, no delegar la libertad a los mercados, etc. El compromiso con la libertad es, concluye Snyder, “un gran compromiso democrático”.

Voy concluyendo ya. La relación de las organizaciones de izquierda con su comunidad de apoyo siempre ha sido compleja y complicada. Como dice Sánchez Cuenca (2025), los trabajadores no nacían siendo socialistas en el siglo XIX. A la izquierda le fue (electoralmente) bien enarbolando los derechos de los trabajadores de mono azul, bacadillo, tartera y soplete. Le fue bien en los años en que la cosmovisión hegemónica (Lilla, 2021) afirmaba un *ethos* colectivo en el que los que gozaban de buena salud y empleo protegían a quienes sufrían la enfermedad, la miseria y el desempleo. Le fue bien mientras, en definitiva, la mayoría de la clase trabajadora afirmaba y ejercía, incluso si era de manera inadvertida, una noción positiva de la libertad.

A partir de la década de 1970 varias de las condiciones de posibilidad de esa concepción positiva de la libertad desaparecieron: la aparición del precariado motivó la fragmentación de los intereses dentro de la clase trabajadora y, en el plano de las ideas políticas, los años dorados del individualismo de mercado *à la* Reagan/Thatcher aniquilaron el *ethos* colectivo y la confianza en el Estado; o sea, la libertad positiva y las instituciones que la hacen posible.

Hoy nos encontramos en un raro *impasse*, en el que las dos cosmovisiones en torno a los cuales se han articulado los sistemas de ideas y de gobierno desde 1945 se han derrumbado, sin que, por el momento, haya aparecido ninguna alternativa. Un raro momento de la historia en el que el colapso de una cosmovisión no da paso a otra. El futuro y el presente de la (social) democracia se juegan en este *impasse*. Y el de la libertad también. Juguemos bien nuestras cartas. Por la cuenta que nos trae.

NOTAS

¹ Borja Barragué, coordinador de la Unidad de Asesoramiento Científico del CSIC y profesor de filosofía política y jurídica de la UNED (en excedencia).

² Van der Bossen, 2023.

³ Como es sabido, Javier Milei tiene cinco perros: uno de ellos se llama Murray y otro Milton.

⁴ El tecnoliberalismo es, como se ha dicho, una corriente bastante amplia y difusa y, aunque esto podría ser el objeto de otro debate y otro artículo, para no complicar excesivamente la discusión, creo podemos considerar a los neorreaccionarios, el movimiento que encabeza Land, una corriente, quizá la más radical, del tecnoliberalismo. En el tercer y último apartado del artículo explico por qué encajo todas estas corrientes dentro de la etiqueta del (tecn)oliberalismo.

⁵ De acuerdo con un artículo reciente de Kyle Chayka en *The New Yorker*, algunos expertos describen un “techno-aceleracionismo” de Musk con paralelismos con las ideas de aceleracionismo filosófico de Land: la noción de colapso del orden para instaurar uno nuevo tecnificado (Chayka, 2025).

⁶ Una reflexión rica y detallada en el fondo y amena y divulgativa en la forma es la de Stefanoni (2025).

BIBLIOGRAFÍA

BERLIN, Isaiah (1969). *Four Essays on Liberty*. Clarendon Press.

CHAYKA, Kyle (2025). Techno-Fascism comes to America. *The New Yorker*, 26 de febrero.

HAYEK, Friedrich A. (1973). *Law, Legislation, and Liberty*. The University of Chicago Press.

HONNETH, Alex (2014). *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Polity Press.

LAND, Nick (2023). *The Dark Enlightenment*. Imperium Press.

LILLA, Mark (2021). *El regreso liberal*. Debate.

NOZICK, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Harvard University Press.

RAWLS, John (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.

SÁNCHEZ CUENCA, Ignacio (2025). Una explicación del retroceso de las izquierdas en Europa, *El País*, 27 de mayo.

SHORT, J., REUEL SCHILLER, Susan S. SILBEY, Noah JONES, Babak HEMMATIAN y Leanna BOWMAN-CARPIO (2022). *The Dog that didn't Bark: Looking for Techno-Libertarian Ideology in a Decade of Public Discourse about Big Tech Regulation*. *The Ohio State Technological* 19 (1).

SNYDER, Timothy (2024). *Sobre la libertad*. Galaxia Gutenberg.

STEFANONI, Pablo (2025). *Libertad sin democracia. Distopías neorreaccionarias que recorren el mundo*. Nueva Sociedad 315.

TRAVERSO, Enzo (2018). *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI Editores.

VAN DER BOSSEN, Bas (2023). *Libertarianism*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

YARVIN, Curtis (2007). *A Formalist Manifesto*. Disponible en <https://www.unqualified-reservations.org/2007/04/formalist-manifesto-originally-posted/>

LA LIBERTAD EN EL MUNDO DE LA IA

JOSÉ LUIS MARTÍ

La libertad en perspectiva

¿Cómo está afectando la irrupción de la Inteligencia Artificial a nuestras libertades? ¿Seremos más libres en el futuro que viene, en el mundo de la IA, que sólo hemos empezado a vislumbrar?

No es posible medir exactamente el grado de libertad que un individuo o una sociedad gozan en un momento determinado, y mucho menos predecir el futuro, pero sí podemos pronosticar al menos algunos de los peligros que amenazan nuestra libertad derivados de la irrupción de las nuevas tecnologías digitales, y aventurar algunas hipótesis. En este artículo, describiré algunos de estos riesgos y amenazas que derivan fundamentalmente de un mal uso de la tecnología digital en general y de la IA en particular, pero también algunas de las increíbles oportunidades que está abriendo esta tecnología para ampliar nuestros horizontes de libertad, tanto en su manifestación privada individual, como en su manifestación pública o política, que viene de la mano de la democracia.

Desde que el ser humano reflexiona sobre asuntos morales y políticos, ha otorgado valor a la libertad. No siempre se ha entendido de la misma manera, por supuesto. A lo largo de la historia, y en todas las tradiciones de pensamiento sin excepción, han emergido innumerables concepciones de la libertad, a veces muy diferentes entre sí, pero a pesar de ello, y quizás sorprendentemente, con estrechos puntos de conexión. Al fin y al cabo, todos tenemos experiencias directas y comparables de lo que significa gozar de libertad o, más a menudo, de la falta de ella. La libertad ha ocupado siempre un lugar central, especialmente en nuestra tradición occidental, pero no ha sido vista como un valor único, sino que ha acompañado a otros valores políticos como la dignidad, la igualdad, la fraternidad o solidaridad o ayuda mutua, etc.

Una de las expectativas centrales de la modernidad, y particularmente de la Ilustración en el siglo XVIII, ha sido la de que nuestras sociedades fueran cada vez más libres en la medida en que avanzaran el progreso científico y nuestra capacidad de

comprensión racional. Hemos presupuesto que la libertad seguiría un camino expansivo o ascendente, por más que reconozcamos que este camino puede no ser lineal y que es compatible con momentos de clara involución. Y, a pesar de los tremendos desastres del siglo XX, y contra lo que los posmodernos puedan pensar, dicha expectativa quizá siga hoy vigente. No es solamente que, en líneas generales, y como cuestión de hecho, la humanidad haya ido conquistando progresivamente nuevas cotas de libertad e igualdad, sino también que estos valores son cada vez más exigentes.

Peter Singer, hablando de la ética en general, no sólo del valor de la libertad, se ha referido a este fenómeno como “el círculo que se expande”: conforme avanzamos en la historia en nuestras conquistas políticas, sociales y morales, se hace más evidente que lo conseguido hasta ahora es insuficiente y que nuestros valores éticos nos exigen mucho más. Grandes conquistas como los derechos y libertades fundamentales iguales para todos o las elecciones democráticas libres con sufragio universal nos parecen, hoy, demasiado modestas. Es como observar las montañas en el horizonte, aproximarnos a ellas e intentar escalarlas. De lejos pueden parecer bellas y accesibles. Pero, conforme nos acercamos, y especialmente cuando iniciamos el ascenso, nuestro camino ético se haga cada vez más duro y escarpado y cobramos conciencia progresivamente de las dificultades reales que deberemos vencer. Ahí radicará parte de la belleza, y ello aunque sepamos que nunca llegaremos a la cumbre, puesto que nuestra mejor comprensión de estos valores éticos consiste

en verlos como ideales regulativos, tal vez inalcanzables.

Pero ¿estamos en condiciones de cumplir con la idea de que en líneas generales la razón y el conocimiento científico y tecnológico nos conducirán progresivamente a un mundo cada vez más libre? Esto es dudoso en el mundo de hoy, un mundo en el que somos cada vez más dependientes de la tecnología, en el que la concentración de poder ha alcanzado niveles nunca vistos en la historia, en el que la IA se prepara para una destrucción masiva de empleos que tampoco tiene precedentes y puede acabar reemplazando buena parte de nuestra toma de decisiones, en el que las condiciones climáticas son cada vez más adversas y extremas, en el que la democracia puede haber entrado en una crisis sistémica y profunda y en el que el orden internacional parece desmoronarse. La tecnología digital no es la única amenaza que pende sobre nuestras ansias de libertad, aunque es una de las principales. No obstante, es la única entre todas las demás que nos puede ofrecer también soluciones y convertirse en nuestra mejor arma de emancipación. Todo depende, claro está, de cuál sea la dirección principal que tome dicha tecnología, una dirección que en buena medida está en nuestra mano imponer.

En las páginas que siguen, comenzaré explicando cómo debemos entender la libertad y qué tipo de exigencias se derivan de este valor, así como la distinción central entre libertad negativa y libertad republicana como no-dominación. Analizaré después cuáles son, a mi juicio, las seis principales amenazas que plantean la tecnología digital en general y la IA en particular para la

libertad personal y la democracia. Abordaré entonces las formas en las que la tecnología puede convertirse en una palanca de impulso de dicha libertad y de fortalecimiento democrático. Y terminaré mencionando algunos de los retos principales con que nos encontramos a la hora de redirigir o imponer una dirección adecuada a dicha tecnología, especialmente desde el punto de vista regulatorio y el uso público de la misma.

La revolución digital tiene un efecto transformador profundo y radical que va mucho más allá de otros cambios tecnológicos de nuestra historia. Sus efectos parecen ser tan radicales, tal vez, como los que solamente tuvieron las grandes disrupciones del pasado, como la tecnología de producir y manipular el fuego, la invención de la escritura o el descubrimiento de la agricultura. La IA no se parece prácticamente a nada de lo que hemos inventado previamente. Lo está cambiando todo y nos está cambiando a nosotros mismos. Nos obliga a revisar y repensar todas y cada una de las estructuras básicas de nuestras sociedades. Y en esa revisión casi total, es más importante que nunca que seamos bien conscientes de cuáles son los valores fundamentales que aspiramos a seguir preservando y promoviendo. Por ello es necesario empezar discutiendo en qué consiste y por qué damos valor a la libertad.

¿Qué es ser libres?

Es bastante común confundir la idea de libertad con la capacidad de hacer aquello que nos apetezca en cada momento, sin sufrir ninguna limitación externa o interna.

Pero, si lo pensamos detenidamente, ésta solo puede ser una visión narcisista e infantil de la libertad. Así es exactamente cómo ve la libertad un niño de 2 años. Quiere tener la libertad de comer o dormir o jugar siempre que le venga en gana y, como extensión natural, quiere también tener la libertad de disponer de los demás para que satisfagan sus deseos. Si quiere un juguete con el que otro niño está jugando, querrá disponer de ese juguete de manera inmediata, incluso intentando arrebatárselo por la fuerza. Y si no lo consigue, experimentará frustración por no poder satisfacer sus deseos. Cuando uno crece aprende que no puede disponer arbitrariamente de los demás, pero muchos siguen pensando que ser libre es básicamente poder hacer lo que uno desea. La visión infantil de la libertad confunde, pues, la libertad con la satisfacción de deseos inmediatos.

En efecto, algunas personas piensan que las reglas sociales que nos prohíben realizar determinadas acciones –por ejemplo, asesinar, robar o agredir a alguien– limitan nuestra libertad, pues nos impiden satisfacer los deseos inmediatos que pudiéramos tener. No discuten que puedan estar justificadas. Lo que importa es que cualquiera de estas reglas, como de hecho cualquier otra interferencia externa, actuará por definición como límite de nuestra libertad.

Esta visión puede parecer ingenua, pero parece estar en sintonía con la posición defendida públicamente por Elon Musk en el momento de comprar Twitter, cuando se presentó ante el mundo como el defensor de la libertad y propuso terminar con los exi-

guos requisitos de moderación y filtrado de mensajes que existían en dicha red social, que básicamente intentaban evitar las amenazas personales o la comisión de ciertos delitos, como los delitos de odio o de difusión de pornografía infantil. Todos los usuarios de Twitter saben que antes de la compra de la compañía por parte de Musk existían en realidad muy pocos límites al intercambio de ideas y opiniones, y que Twitter no era precisamente un modelo de debate público respetuoso, razonado y plural. Pero al eliminar algunos de esos pocos límites en aras de una libertad mal entendida y dejar que los insultos, la coacción y los linchamientos colectivos proliferasen aún más, amparados e incluso promovidos por el propio algoritmo, el resultado fue precisamente que la libertad de la inmensa mayoría se viera aún más coartada. Puede que Musk no creyera realmente estar defendiendo la libertad y lo dijera únicamente como parte de una estrategia populista de manipulación, o puede que genuinamente creyera lo que estaba diciendo. Pero identificar la libertad con la ausencia de reglas y límites de todo tipo confunde ser libre con poder hacer lo que uno quiera, incluso de modo arbitrario. El caso nos enseña que no puede haber verdadera libertad para todos sin reglas y derechos.

Otros han tendido a pensar que ser libre implica disponer de todos los recursos necesarios para hacer aquello que a uno le apetezca hacer en cada momento. De modo que, si no tengo dinero para comprarme un Ferrari, entonces es que no soy libre de hacerlo. Si de facto no puedo ser presidente de mi gobierno porque no tengo la capacidad de convencer a los demás ciudada-

nos de que me voten, es que no soy libre de hacerlo. Pero esto es tan absurdo como pensar que, dado que no tengo la capacidad de volar por mí mismo –sin un avión u otro dispositivo, se entiende–, es que mi libertad se ha visto restringida. No confundamos ser libres para hacer una acción con disponer de los recursos materiales o las condiciones físicas necesarias para llevarla a cabo. La libertad tiene que ver con tener la capacidad de hacer las cosas que queremos, es cierto, pero no en el sentido de que los demás deban proporcionarnos todo lo necesario para hacer tales cosas, y tampoco sin límites.

Estas dos visiones infantiles de la libertad comparten la idea errónea de que la libertad es incompatible con la existencia de límites sobre la satisfacción de deseos inmediatos. Ya he puesto ejemplos de límites externos –algunos naturales, como la imposibilidad de volar; otros legales, como la prohibición del asesinato; y otros materiales, como la carencia de determinados recursos económicos. Veamos ahora los internos. Si la libertad consistiera en hacer aquello que uno desea en cada momento, entonces la persona adicta al tabaco que desea fumar un cigarrillo solo es libre si realmente puede fumarlo siempre que desee hacerlo. Pueden existir límites legales externos al ejercicio de esa libertad, como el cobro de impuestos especiales o las restricciones de fumar en determinados espacios. Pero también puede haber restricciones internas autoimpuestas. El fumador puede decidir que quiere dejar de fumar y tomar ciertas medidas para impedirselo, incluso pidiendo la ayuda a terceros para que interfieran en sus acciones.

Esto nos permite introducir una distinción muy importante en relación con la libertad: la distinción entre deseos de primer orden, aquellos que sentimos en cada momento de hacer o no hacer una determinada cosa, y los deseos de segundo orden, aquellos que, a través de nuestra reflexión, decidimos adoptar para nuestra vida de manera más o menos informada y crítica. El deseo de fumar aquí y ahora en un fumador es claramente un deseo de primer orden. El deseo de dejar de fumar, en cambio, es un deseo de segundo orden. ¿Son las medidas de auto-limitación libremente asumidas contrarias a su libertad? Más bien parece lo contrario. Su libertad consistirá en encontrar y poner en práctica las restricciones que le permitan satisfacer su deseo de segundo orden libremente elegido. Y si no logra cumplir ese deseo de segundo orden y se dedica a satisfacer únicamente los de primer orden diremos que es ahí cuando ha perdido en parte su libertad.

La distinción entre deseos de primer y segundo orden también se ha entendido como la distinción entre la idea de libertad como mero arbitrio –es decir, la capacidad de hacer en cada momento lo que nos apetezca de manera irreflexiva– y la libertad como autonomía, que es la capacidad de gobernar nuestras vidas con juicio crítico y decisiones informadas y reflexivas. Lo que verdaderamente tiene valor para nuestras vidas es tener esto segundo: esta capacidad de decidir de manera racional e informada sobre las cosas importantes que realmente queremos hacer, precisamente porque son aquellas a las que atribuimos valor.

Si nuestra concepción de la libertad fuera la primera, la del mero arbitrio, tal

vez podríamos afirmar que las nuevas tecnologías digitales impulsan nuestra libertad como no había sido posible antes, permitiéndonos realizar continuamente deseos de primer orden que antes era imposible o muy difícil satisfacer. Si los algoritmos conocen nuestros deseos o incluso se anticipan a ellos y nos ofrecen comprar determinados productos en tan sólo un segundo, la capacidad de satisfacer tales deseos se verá incrementada. Si en cambio adoptamos la segunda concepción, la libertad como autonomía, deberemos examinar si la IA y demás tecnologías digitales van realmente a impulsar nuestra capacidad de procesar información, de desarrollar un juicio crítico y reflexivo sobre las cosas y de gobernar nuestra vida sobre la base de dichos juicios o no. Que las empresas, con la ayuda de Internet y de los algoritmos, se dediquen a satisfacer de manera más inmediata y eficiente nuestros deseos de primer orden, llegando incluso a inducirlos o manipularlos, no nos hará más libres en este sentido, más bien socavará aún más las condiciones de desarrollar una vida verdaderamente autónoma. Lo mismo ocurre si los algoritmos que gobiernan las redes sociales dan voz a más personas, pero estimulan los insultos, las amenazas, los sesgos y la polarización.

Es interesante darse cuenta de que esta noción de autonomía, muy bien desarrollada por filósofos como Immanuel Kant, está muy vinculada a la noción de responsabilidad. Muchas personas, por ejemplo, deciden tener hijos porque entienden que esta es una fuente de gran valor para sus vidas y quizá incluso un deber moral o religioso. Es muy cierto que pueden encontrarse

muchas dificultades (biológicas, socioeconómicas, psicológicas) en el camino de tener hijos, pero normalmente aquellas personas adultas que deciden conscientemente tener hijos tienen la capacidad de hacerlo libremente. Todos sabemos que tener hijos, por otra parte, genera responsabilidades y obligaciones, tanto personales como económicas, que pueden ser muy costosas. Pero estas obligaciones en realidad no son contrarias a su libertad, pues son ellos quienes eligieron libremente ser padres y madres. Ser libre, entonces, es ser capaz de vivir de acuerdo con el propio juicio libre y reflexivo, aceptando los costes y responsabilidades que nuestras decisiones generen, y no simplemente hacer aquello que nos apetezca en cada momento. Para poder decir que las nuevas tecnologías impulsan nuestra libertad debe ser cierto que nos permite tomar más y mejores decisiones, pero también que se nos puede hacer responsables por ellas.

Abandonar la visión infantil de la libertad implica también comprender gradualmente la importancia de los hechos morales básicos y el desarrollo de la razón, a través de la cual entenderemos que ser libres no significa tener la capacidad de dañar a los demás si así lo deseamos, sino precisamente ser capaces de convivir con ellos de forma armónica y respetuosa. El asesino no es más libre por el hecho de haber quitado la vida de una persona inocente por capricho. Puede haber satisfecho su deseo, pero no es más libre por ello. Que Internet, a través de la Dark Web, permita la comisión de delitos escapando en buena medida al control de los estados, o que las criptomonedas securizadas con Blockchain permitan transacciones económi-

cas opacas a la investigación fiscal, puede parecer que hace nuestro mundo más libre porque le permite eludir mejor la aplicación de reglas sociales y jurídicas, pero en realidad hace lo contrario, nos impide proteger la libertad que nos importa, la de nuestra autonomía. El grado más elevado de autonomía se alcanza cuando somos capaces de comprender que hay razones públicas, es decir, comunes a todos con independencia de nuestras creencias personales, para aceptar determinadas limitaciones de nuestro comportamiento, y que estas limitaciones legales no implican necesariamente la pérdida de nuestra libertad. Especialmente, si nos las hemos dado a nosotros mismos, es decir, si las hemos acordado entre todos mediante un gobierno democrático.

Sin llegar a caer en la visión infantil antes mencionada, una larga y nutrida tradición de pensamiento político liberal ha adoptado la denominada concepción negativa de la libertad, según la cual somos libres en la medida en que los otros no interfieran en nuestras decisiones y acciones. El precursor de esta idea fue Thomas Hobbes, aunque él no fuera precisamente un autor liberal, y nos ha llegado hasta nuestros días a través de filósofos y economistas como Benjamin Constant, Adam Smith, Bernard Mandeville, Jeremy Bentham, Friedrich Hayek, Robert Nozick, Thomas Friedman o Isaiah Berlin, que fue precisamente quien la bautizó como "libertad negativa".

Ninguno de estos autores es anarquista ni rechaza la existencia del derecho y del estado. De hecho, fue Hobbes el primero en explicar la necesidad de crear una organización política para huir del estado de

naturaleza, un estado de caos, conflicto permanente y peligro en el que nuestra vida, en la famosa frase que él utilizó, sería “desagradable, brutal... y corta”. Pero tanto él como Locke, Nozick y los demás, creían en la existencia y el valor de libertades y derechos naturales o pre-políticos, que eran justamente las que el derecho y el estado debían tratar de preservar, aun reconociendo que toda norma jurídica y toda acción del estado implicaría una limitación de nuestra libertad. Esto establece un marco de referencia importante, puesto que los autores dentro de esta tradición negativa han pensado históricamente que la intervención del estado y el derecho era instrumentalmente necesaria para proteger dichas libertades, aún al precio de coartarlas. Pero si la tecnología digital y en particular la IA logran, por hipótesis, proteger nuestras libertades negativas sin necesidad de acudir al derecho, sin limitarla ella misma, o no limitándolas al menos más de lo que ha estado haciendo el propio estado, los partidarios de esta concepción de la libertad podrían tener razones para dar la bienvenida a un mundo de la IA sin apenas regulaciones, ni intervención pública, un mundo en el que los gobiernos de los estados, incluidos los democráticos, irían poco a poco apagándose hasta la irrelevancia y la extinción.

Pero ¿por qué aceptar este marco de referencia? No es verdad, como ya he dicho antes, que toda interferencia externa implique necesariamente una pérdida de libertad. Solo podemos ser libres si vivimos en una comunidad que protege y garantiza jurídicamente y de manera robusta el ejercicio de nuestros derechos. Por eso necesi-

tamos un sistema jurídico que limite y regule algunas acciones, incluidas las del mundo tecnológico y las que emprenda la propia IA, un sistema judicial que imponga sanciones a quienes incumplan las regulaciones, incluidos los propietarios de los algoritmos, un sistema policial y de seguridad que prevenga las vulneraciones de derechos y ayude a la justicia a hacer cumplir la ley, sin que existan espacios de casi total impunidad como el Dark Web, y un sistema fiscal y penitenciario que permita el cumplimiento de las sanciones, y que sea capaz de aplicarlas a todos, por más ricos o poderosos que sean.

El problema principal de esta concepción negativa de la libertad es que la libertad como mero arbitrio no tiene necesariamente ningún valor. Si no sólo mis deseos, sino incluso mis valores, creencias y elecciones fueran simplemente inducidas, fruto de un sistema dominador que me impidiera alcanzar un juicio informado, crítico y reflexivo, no importaría que nadie interfiriera activamente en mi vida, pues no disfrutaría en cualquier caso de una verdadera libertad. En un contexto de gran dominación sistémica, garantizar la no interferencia en nuestras acciones no nos hace más libres. El dominador ni siquiera necesitaría interferir en nuestras decisiones porque éstas ya se ajustarían a sus propias preferencias como resultado de la manipulación previa. La genuina libertad solo puede venir de la emancipación social y política y de un sistema educativo que, para empezar, nos ofrezca una verdadera igualdad de oportunidades en aprendizaje y formación, nos permita cultivar nuestras capacidades cognitivas y, en definitiva, nos permita desarrollar vidas realmente

autónomas, mediadas por un juicio crítico y reflexivo. Ello sin perjuicio de otras intervenciones necesarias del estado en materia de salud, protección laboral o bienestar social, que aseguren las condiciones mínimas de desarrollo de la autonomía personal, así como la creación de las infraestructuras públicas necesarias que posibilitan el ejercicio de dicha autonomía, incluidas, por cierto, las infraestructuras digitales.

El gran pensador de la democracia en el siglo XVIII, Jean-Jacques Rousseau, seguido en esto por Kant, Hume, Adam Smith, Jefferson y muchos otros filósofos de la Ilustración, explicó por qué la idea hobbesiana de libertad natural no dejaba de ser, de nuevo, una visión ingenua de la libertad. La libertad natural, aquella de la que gozaríamos si viviéramos sin Estado y sin ley, es de hecho, y precisamente por las mismas razones que explica Hobbes, una libertad muy limitada, sometida a las amenazas y limitaciones impuestas por los demás. Se trata, en el fondo, de una libertad expuesta a la dominación permanente, y que por tanto acabaría destruyéndose fácilmente. Pero el punto no es, como creía Hobbes, que esa supuesta libertad natural sea frágil e inestable por estar expuesta a la interferencia. El punto es que, al no existir reglas de ningún tipo, esa aparente “libertad” en realidad está expuesta a la dominación sistémica o estructural. Y por lo tanto no es verdadera libertad.

Por el contrario, firmar un contrato social y aceptar las reglas comunes de un Estado y de un ordenamiento jurídico no tiene por qué implicar forzosamente la pérdida de la libertad. Más bien al contrario. La tradición

republicana que Rousseau recupera, que era precisamente la de Maquiavelo o James Harrington, y antes de ellos la de Cicerón o Aristóteles, se basa fuertemente en la idea de que la única libertad lo bastante robusta para ser deseable no es la libertad natural, sino la civil, aquella de la que podemos gozar solo cuando vivimos en un determinado tipo de sociedad no dominadora, una república, que proteja nuestros derechos no sólo civiles, sino políticos y sociales: lo que en términos contemporáneos llamaríamos una democracia constitucional con un Estado de derecho y social.

Esta noción republicana de libertad –defendida por algunos de los mejores filósofos políticos contemporáneos, como John Rawls, Jürgen Habermas y Philip Pettit– nos enseña que esta libertad civil protegida por la ley es la única que puede impedir que seamos dominados por otros, es decir, que vivamos bajo la voluntad arbitraria de otra persona, la que protegerá nuestra autonomía y nuestra capacidad de vivir de acuerdo con nuestros juicios y preferencias de segundo grado, libres también de una dominación sistémica o estructural. Los primeros republicanos modernos entendieron muy bien en qué consistía el peligro de esa dominación estructural, que en ocasiones podía coexistir con la complacencia, por ignorancia o debilidad, de los propios dominados. También lo vieron más tarde los socialistas, especialmente en la tradición marxista, al identificar la existencia de la superestructura, la alienación y la falsa conciencia. También ha sido bien identificado por el pensamiento feminista, que ha denunciado la insuficiencia de la igualdad formal de derechos y oport-

tunidades entre hombres y mujeres, si no va acompañada de cambios estructurales y culturales, pues una cultura machista siempre va a encontrar fórmulas de dominación limitadoras de la libertad de las mujeres. Los republicanos contemporáneos han extendido su denuncia de la dominación estructural a cualquier grupo vulnerable y han puesto el acento en la necesidad de trabajar los espacios de educación y construcción de autonomía. Lo que todas estas doctrinas comparten es una visión emancipadora de la libertad que va más allá de la idea puramente negativa basada en la no-interferencia, pero también de la interpretación más ingenua de las concepciones positivas, una visión de la libertad, como ha explicado Philip Pettit, basada en la no-dominación.

Pero hay una segunda lección que podemos extraer de la noción republicana de libertad. Del mismo modo que nuestra libertad puede ser mucho mayor si vivimos bajo el gobierno de un Estado que protege nuestros derechos fundamentales y que interviene fuertemente para garantizar a todos las precondiciones de los mismos, como la educación y la sanidad, también debería ser evidente que los ciudadanos que viven bajo un gobierno no democrático viven mucho más dominados que aquellos que viven en una república democrática. Algunos han pensado que un buen dictador benevolente podría ser igualmente efectivo –o incluso más– a la hora de proteger las libertades de sus súbditos y proporcionarles un nivel significativo de bienestar. ¿No es acaso eso mismo lo que algunos sueñan que podría brindarnos un mundo gobernado por la IA, en el que los algoritmos conocieran mejor

que nosotros mismos cuáles son nuestros intereses y de qué manera debemos protegerlos y promoverlos?

Pero esta hipótesis tiene dos problemas fundamentales. Primero, la historia nos enseña que eso no pasa nunca. Los dictadores o autócratas acaban gobernando en beneficio propio y no por el bien común, y sus súbditos no ven nunca protegidas sus libertades. Eso es lo que ocurre, también hoy, en aquellos países en que, a pesar de no tener un gobierno democrático, se han alcanzado niveles de bienestar significativos, como China o Singapur. Puede que tengan bienestar, pero ni tienen derechos, ni tienen libertad. Uno podría pensar que la IA será capaz de superar este primer problema puesto que no sentirá la tentación de gobernar en su propio provecho, ya que, cabe pensar, la IA no tiene intereses propios que puedan entrar en conflicto con los de la ciudadanía. Esa es una visión, sin embargo, demasiado ingenua de lo que es la IA y de cómo funciona. Sin excluir la hipótesis de que alguna vez exista una IA general dotada de conciencia e inteligencia integral superior a la humana, y que por lo tanto pueda tener sus propios intereses y objetivos, la IA que existe hoy puede no tener intereses propios, pero indudablemente persigue los de sus creadores y desarrolladores o los que aquellos hayan querido darle.

El segundo problema es que, incluso si alguna vez llegara a existir un dictador genuinamente benevolente que protegiera la libertad de sus súbditos, estos seguirían viviendo dominados por él. La razón es que su libertad relativa dependería completamente de la buena voluntad de su dictador, una voluntad

que podría cambiar de un día para otro, sin disponer de ninguna garantía jurídica externa. Aunque de algún modo resolviéramos el problema del alineamiento de la IA con los fines humanos y nos aseguráramos la verdadera benevolencia de esa inteligencia, vivir en un mundo gobernado por ella sería incompatible con los valores democráticos y con el fundamento de nuestra autonomía personal. Abdicaríamos de nuestra responsabilidad en el autogobierno. En el mejor de los casos tendríamos bienestar y aparente libertad, en el sentido de mero arbitrio, pero seguiríamos igualmente dominados.

Por eso es doblemente cierto que, si lo que queremos es no vivir en dominación, la tarea de liberarnos o emanciparnos debe ser tanto una lucha colectiva o política que realizamos socialmente como una lucha personal para conquistar nuestra autonomía individual. E implica también que sólo seremos libres a nivel individual o personal si lo somos también a nivel público o político, esto es, viviendo en un sistema democrático en el que sean los propios ciudadanos quienes, colectivamente y de manera equitativa, se autogobiernen y protejan sus propias libertades a partir de una ley decidida entre todos, o sobre la que ejerzan por lo menos un control último efectivo y robusto, sobre la base de una capacidad independiente o emancipada de juicio autónomo y responsable. Esta es la noción republicana de libertad que debe guiar nuestro análisis sobre el impacto de la IA y las demás tecnologías digitales en lo que resta de artículo.

Una última consideración conceptual: es muy importante no confundir “sentirnos libres” con “ser libres de verdad”. Muy a

menudo no nos sentimos libres porque no podemos satisfacer un deseo inmediato, incluso si esta insatisfacción es necesaria para satisfacer un deseo de segundo orden o es el resultado de asumir sus consecuencias. Y también puede ocurrir lo contrario: que algunas personas se sientan libres y en realidad no lo sean. De hecho, como hemos visto, algunas de las formas más sutiles de dominación que sufrimos en nuestras sociedades ocurren de forma estructural o incluso cultural y a menudo lo hacen sin que sus víctimas sean conscientes de ello. Bien puede suceder que una amplia mayoría de ciudadanos se sientan hoy más libres que nunca, gracias en parte a las nuevas tecnologías digitales. Podrían tener una experiencia subjetiva de libertad, y aún y así ser mucho menos libres objetivamente. Por supuesto que también puede ocurrir lo contrario. Podría suceder que una mayoría de ciudadanos se sintieran oprimidos y dominados, tal vez porque se sienten incapaces de satisfacer su interminable lista de deseos, parcialmente inducida por empresas y plataformas, sin que hubieran perdido ni un ápice de libertad verdadera. De todos modos, lo único que esto nos indica es que no podemos responder a la pregunta inicial de si somos o seremos más o menos libres en el mundo de la IA simplemente haciendo una encuesta. Es más complejo que eso.

Las amenazas de la IA para la libertad

Nuestro mundo ha experimentado una verdadera revolución digital. Desde la invención de los ordenadores, de Internet y de la telefonía móvil con conexión a Internet, hasta

el desarrollo de la IA y la más reciente invención inesperada del Blockchain, son muchas las tecnologías digitales que están transformando nuestra sociedad a todos los niveles. La tecnología funciona en general tan bien que su desarrollo es imparable. Si hablamos, en particular, de la IA, su capacidad actual y potencial es tan alta, que no hay modo posible de prescindir de ella o de pactar siquiera una moratoria en su desarrollo. Por ello, a pesar de las muchas amenazas y riesgos que implica y de las que sus propios desarrolladores son plenamente conscientes, no hay forma ya de frenar o parar este huracán. La IA es demasiado buena y demasiado poderosa. Pero examinaré las bondades y nuevas posibilidades positivas en el siguiente apartado. Ahora es el momento de centrarse en las principales amenazas que supone para nuestra libertad, que a mi juicio son seis.

En primer lugar, el desarrollo y generalización de la IA, también en combinación con la robótica, puede provocar una destrucción masiva neta de lugares de trabajo hasta el punto de dejar a una parte importante de la población activa fuera del mercado de trabajo. Algunas estimaciones hablan de que entre un 30 y 70 % de las tareas realizadas actualmente por humanos serán asumidas por la IA. Esto en algunos casos puede suponer la desaparición por completo de determinadas profesiones, como la de conductores de vehículos, repartidores de mercancía, operarios de fábrica o almacén, o los teleoperadores o técnicos de venta. Y en otros ámbitos, incluidos algunos sectores clave, como el sanitario, el educativo, el jurídico, el comercial, el administrativo o el hostelero, puede suponer una reducción

muy significativa de los puestos de trabajo al disminuir el número de profesionales necesarios para producir el mismo servicio. No sabemos si nuestras economías serán capaces de absorber este impacto y crear nuevos puestos de trabajo. Ni si seremos capaces de encontrar o implementar fórmulas alternativas de subsistencia, como la renta básica, para el número creciente y potencialmente muy numeroso de personas que no puedan encontrar trabajo alguno.

Algunos optimistas sostienen que nuestras economías se reajustarán encontrando nuevos perfiles profesionales, incluso más interesantes que los actuales, como han hecho siempre en la historia ante cada revolución tecnológica. Aunque no resulta sencillo imaginar cuáles pueden ser sin que la IA salte directamente a cubrirlos. Otros, más optimistas aún, como está diciendo recientemente Elon Musk, nos hablan de un futuro próximo –en 5 o 10 años, dice él– en el que el trabajo será opcional. Habrá muchos menos empleos, admiten, pero sólo porque la IA y los robots trabajarán para nosotros a un precio ínfimo y ya no seremos necesarios. El propio Musk reconoce que el problema ocurrirá durante el período de transición, que será en efecto un camino de sangre, sudor y lágrimas. Pero al final conquistaremos de nuevo y para siempre nuestra libertad. Podremos dedicarnos a “vivir la vida”, viajar, ir a la playa, jugar, enamorarnos, o dormir. O estudiar filosofía. Lo que queramos. De modo que no sólo viviremos en el edén de la satisfacción de nuestros deseos de primer orden, sino también, si así lo queremos, de los de segundo orden. Ya no tendremos excusas para poder vivir una vida verda-

deramente autónoma y virtuosa. Es difícil predecir las probabilidades de que algo así realmente ocurra. Sobre todo porque nadie, ni gobiernos ni empresas, está imponiendo este rumbo o dirección a la IA, tampoco Musk. De modo que, por de pronto, podemos afirmar que la IA presenta una primera amenaza para nuestra libertad en forma de bomba nuclear de relojería colocada en el centro mismo de nuestros sistemas económico y laboral.

En segundo lugar, las tecnologías digitales en general y la IA en particular están posibilitando la creación de sistemas de vigilancia masiva de la población, especialmente en países no democráticos, y de pérdida de privacidad casi total a manos de las grandes empresas tecnológicas. Hace años que los especialistas, como Shoshana Zuboff o Carissa Véliz, nos alertan de este peligro, que es ya una realidad. En plena sociedad de la información, el acceso a nuestros datos se ha convertido en capital, y empresas y gobiernos compiten por acceder y rentabilizar dichos datos. Si una empresa tecnológica, por ejemplo, conoce y monitorea gran parte de mis acciones diarias, sabe de mis gustos e ideas, de mis aficiones y relaciones sociales, de mis sueños y de mis debilidades, de mis anhelos y sobre todo de mis miedos, ¿están dadas las condiciones para que yo pueda desarrollar una vida libre y autónoma? Agreguemos a lo que ya tenemos hoy lo que previsiblemente ocurrirá en pocos años, cuando viviremos permanentemente rodeados de dispositivos y robots, desde nuestra televisión y lavadora a nuestro coche, nuestro reloj y nuestro robot-asistente personal, que serán

fabricados por empresas privadas, recogerán permanentemente datos y seguirán conectados con las empresas fabricantes o aquellas que aseguren su funcionamiento y mantenimiento.

Si además es el gobierno el que me monitorea y supervisa, el que controla cualquier movimiento que realizo en la vía pública y cualquier interacción que tengo en la red o a través de mi teléfono, como ocurre con el sistema de créditos sociales y vigilancia masiva del gobierno de China, ¿puedo conservar algún mínimo espacio de privacidad y libertad que no esté sistémicamente intervenido? Nótese que, como hemos visto en el apartado anterior, no es necesario que estas empresas y gobiernos interfieran efectivamente en mis decisiones y acciones. Es suficiente con que tengan la mera posibilidad de hacerlo, de manera arbitraria, cuando lo deseen, para que estemos bajo su dominación.

Es cierto que tenemos la posibilidad de regular e imponer límites estrictos a empresas y gobiernos sobre el acceso y el uso de nuestros datos. Algunas restricciones ya existen en algunos países, aunque resultan claramente insuficientes. Prohibir a las empresas que vendan o difundan nuestros datos más sensibles es un avance. Pero el mero hecho que dichas empresas tengan en su poder toda esa gran cantidad de información sobre nosotros, de manera que puedan guiar sus decisiones y su comportamiento con sus clientes y consumidores, sin que además nosotros tengamos ninguna información sobre ellas y sobre lo que están haciendo, ya implica una asimetría de poder y una dominación que parecen insalvables. La única forma de reequilibrar la situación es a través

de nuevos derechos, regulaciones e intervenciones públicas. Pero eso requiere, de nuevo, que seamos capaces de imponer colectiva o políticamente una dirección al desarrollo de la IA y las nuevas tecnologías.

La tercera amenaza tiene que ver con la aparición de nuevos riesgos éticos, especialmente en la forma de nuevos modos de discriminación. Es bien conocido que la IA de que disponemos hoy en día, especialmente la IA generativa, ha reproducido nuestros propios sesgos y prejuicios. Cuando un algoritmo decide si el banco nos concede o no un crédito, o si una empresa nos contrata, o evalúa a un estudiante, o diagnostica a un paciente, o predice la comisión de un delito, o juzga a alguien sospechoso de haberlo ya cometido, o recomienda cómo debe hacerse una inversión pública, lo hace de tal forma que abre un nuevo riesgo de suerte moral o de posibilidad de sufrir una discriminación injustificada.

Es cierto que los algoritmos pueden ajustarse progresivamente para intentar mitigar dicho riesgo, impidiendo, por ejemplo, que las personas de determinadas minorías raciales, religiosas, culturales o socioeconómicas sean sistemáticamente excluidas. Estamos haciendo progresos significativos en todos los campos mencionados en el párrafo anterior. Pero también es cierto que hasta el momento estos progresos se han debido a la buena voluntad de las empresas desarrolladoras, cuyo interés principal en tanto que empresas privadas es el vender sus productos y maximizar sus beneficios, y por tanto, derivativamente, el de generar una apariencia de imparcialidad de sus algoritmos, más que asegurarse genuinamente de que estos

no discriminarán a nadie o que tomarán las decisiones éticamente correctas.

Además, la complejidad y la naturaleza técnica de la IA hace muy difícil que exista un control externo efectivo, más aún cuando se trata de algoritmos privados que generen derechos de propiedad intelectual. Por ello, es tan importante la reciente decisión del Tribunal Supremo en el caso Bosco, que ha reconocido a Civio, una organización ciudadana de interés público, el derecho a acceder al código fuente de Bosco, un algoritmo propiedad del gobierno español que venía siendo usado por las empresas energéticas para identificar qué usuarios tenían derecho al llamado “bono social energético”. Los razonamientos desarrollados por el Tribunal en la sentencia no dejan lugar a dudas: debemos avanzar en la protección de derechos fundamentales y de los propios principios democráticos imponiendo nuevas regulaciones y obligaciones, aunque la sentencia se limita a imponerlos a los poderes públicos. La nueva jurisprudencia del Supremo, que no tiene precedentes en ninguna otra jurisdicción del mundo, marca un camino a seguir en la imposición de una dirección democrática a la IA, aunque sea todavía claramente insuficiente.

Se puede sostener que la potencial discriminación y riesgos éticos derivados de la generalización de la IA no hace más que reproducir los sesgos y prejuicios que ya tenemos los humanos, pues al fin y al cabo ésta “aprende” sobre la base de lo que nosotros hacemos o decimos hoy y en el pasado. Es cierto, entonces, que la IA financiera, sanitaria, comercial o judicial puede ser machista o racista, por ejemplo, en cierto punto. Pero

también lo pueden ser el empleado de banco, el médico, el empleado de la empresa o la tienda o el juez. Sin embargo, el riesgo ético que añade el mundo de la IA es doble: por un lado, generaliza y sistematiza los sesgos de una parte de la población, discrimina más rápido y de forma más implacable, impidiendo o haciendo mucho más difícil la imparcialidad real a la que al menos una parte de los humanos pueden acercarse; por el otro, es más opaca y tiene una mayor apariencia de objetividad, de modo que la mayoría de nuestras posibles defensas frente a los sesgos y discriminación de los humanos no funcionan en el caso de la IA. En resumen, el mundo de la IA comporta el riesgo de sistematizar nuestros sesgos y prejuicios, ocultar u opacar nuestras formas de discriminación y atrincherarlas contra nuestro escrutinio y control. Y, de nuevo, la única forma de combatir este riesgo de manera efectiva y general requiere de una imposición de dirección democrática a la IA que todavía no ha llegado.

La cuarta amenaza de la IA sobre nuestra libertad tiene que ver con el riesgo de dominación epistémica y es, quizás, la peor de todas. Recordemos que la única libertad a la que podemos dar valor es la que se basa en la autonomía personal y política, que requiere de la capacidad de gobernar nuestras vidas, individual y colectivamente, sobre la base de juicios informados, reflexivos y críticos. El problema es, en primer lugar, que la IA tiene un potencial gigante para acabar decidiendo con qué y cómo nos informamos, y por lo tanto para manipularnos. Los algoritmos, en su mayoría en manos de grandes empresas, están mediando cada vez más

nuestro acceso a la información y perfeccionando sus formas de engaño. Pronto la única forma de distinguir la verdad de la falsedad, por ejemplo, de una foto, un video o una grabación de una voz que podría haber sido falseada por una IA, será recurrir a otra IA, que muy probablemente estará en manos de otra gran empresa privada –o, peor, de la misma. Ya existen periódicos que están íntegramente redactados por IA. Pero incluso aquellos en los que sigan trabajando periodistas humanos profesionales no podrán prescindir del uso de la IA para hacer su trabajo. Si añadimos a ello el impacto de las redes sociales y las plataformas, nuestro ecosistema informativo, tan esencial para poder desarrollar una vida autónoma como para la propia democracia, puede verse profundamente alterado o incluso devastado.

No es sólo que corremos el riesgo de perder este frágil ecosistema informativo, sino que, en segundo lugar, podemos llegar a vernos como sujetos pasivos de grandes campañas privadas de desinformación y manipulación que tengan por objetivo el proyecto más grande de ingeniería social de la historia. La IA nos conoce cada vez mejor, socialmente y también individualmente. Aprende muy rápido de qué tipo de mensajes y de “realidades” nos pueden llevar a tener una creencia u otra, a una acción u otra. Han pasado once años desde que Facebook reconociera públicamente tener la capacidad parcial de inducir determinados estados de ánimo en sus usuarios, en lo que, hoy sabemos, era un intento de publicitar sus servicios ante todas aquellas empresas o agentes que tuvieran algún interés en inducir determinados comportamientos a la gente.

Sea para hacernos comprar más, o para hacernos creer algo, o para hacernos votar algo, como diré más adelante, o incluso para llevarnos a una guerra, la IA tiene un gran potencial para intervenir en nuestro sistema de creencias, es decir, para dominarnos epistémicamente.

En tercer lugar, nuestro propio aprendizaje, desde la escuela y la universidad hasta el crecimiento personal diario que experimentamos a lo largo de la vida y la propia investigación científica, está cada vez más mediado por la IA. Todos los profesores conocen lo difícil que es que sus estudiantes lean libros o textos y que no recurran a la IA a la hora de buscar resúmenes o redactar trabajos. La investigación académica, incluso la más puntera, es cada vez más dependiente también de la IA. Ya tenemos los primeros algoritmos que deciden qué ámbitos merecen mejor investigación y desarrollan su "investigación" y redactan nuevos papers con los resultados. Este ámbito avanza tan rápido y es tan difícil el control, a menos que se utilice otra IA, que es muy improbable que logremos detener la toma de control de la IA no sólo sobre nuestras formas de aprendizaje personal, sino también sobre las líneas de progreso científico e innovación.

Añadamos a ello la proliferación y extensión en el uso cotidiano cada vez más común de la IA, desde los ámbitos educativo, sanitario, industrial o comercial, hasta los ámbitos político, administrativo, policial o judicial. La cantidad de tareas que está reemplazando y seguirá reemplazando en el futuro parece no tener límites. Pero nuestras propias capacidades cognitivas y reflexivas requieren de aprendizaje y ejercicio continuado para

desarrollarse. Si leemos menos porque la IA "lee" por nosotros, si calculamos menos porque ella ya lo hace, si investigamos menos porque la IA toma progresivamente el control del sistema de conocimiento científico, si el médico aprende a confiar en la capacidad de diagnóstico de la IA y se esfuerza cada vez menos en averiguar por sí mismo cuál es la enfermedad de su paciente, si el policía investiga menos porque la IA predice con bastante exactitud dónde hay más riesgo de que se cometan delitos, si el juez reflexiona menos sobre cómo interpretar el derecho o sobre si las pruebas indican que el acusado es culpable más allá de toda duda razonable porque la IA lo hace por él, nuestra capacidad epistémica, social e individual, se irá progresivamente erosionando.

Mientras un maestro, un médico, un policía o un juez, formados en el mundo anterior a la IA, mantenga su capacidad de decisión última y su juicio crítico sobre los resultados y recomendaciones de la IA, seguirá haciendo un uso únicamente complementario o asistencial de los algoritmos, y mantendrá su autonomía. En la medida, en cambio, en que vaya abdicando de sus competencias y descanse cada vez más en dichos algoritmos, en la medida en que tengamos nuevas generaciones de profesionales que ya no han desarrollado dichas capacidades porque la IA ya les sirve desde el momento de su aprendizaje, será muy difícil evitar la dominación epistémica. Aún es más dramático el caso de los dispositivos personales de IA como asistentes personales, tengan la forma de robots, de pequeñas cajas, de relojes inteligentes o de colgantes como el que comercializa la empresa Friend. Son cada vez más

las personas que requieren de asistentes o consejeros personales a los que consultan gran parte de las decisiones que toman en su vida profesional y personal. Les permiten tener acceso a sus experiencias diarias y les piden ayuda después para comprender las situaciones que viven y las decisiones a las que se enfrentan. Pero, como he dicho en el párrafo anterior, cuanto más descansamos en las recomendaciones “inteligentes” de la IA, más tontos nos volvemos y, por descontado, nos convertimos en más dependientes y menos autónomos.

Pero ello es todavía más grave cuando observamos el riesgo de dominación epistémica que se cierne sobre nuestros sistemas democráticos. El escándalo de Cambridge Analytica nos permitió aprender del uso fraudulento de los algoritmos para inducir preferencias electorales en el referéndum del Brexit y en la primera elección a la que se presentó Donald Trump. No fueron excepciones. Cada nuevo ciclo electoral perfeccionamos aún más el empleo de la IA para manipular las creencias y los valores de los ciudadanos. Ni siquiera somos capaces de intuir de qué manera ocurre dicha inducción o manipulación, si es a través de una declaración de un candidato, de un evento que alguien ha provocado, de un nuevo tema que alguien ha puesto en la agenda o de una determinada manera de conducir un debate político. Si en los párrafos anteriores me refería a riesgos de dominación epistémica que afectan nuestra autonomía personal, aquí se trata de un riesgo palpable de ver afectada nuestra autonomía política o democrática.

Pero hay algo que hace aún más preocupantes las cuatro amenazas mencionadas

hasta ahora, y que es el quinto riesgo que quiero analizar aquí. Gran parte de las IAs existentes más potentes del mundo, están hoy en manos o bien de un grupo muy reducido de grandes corporaciones globales privadas, como Google, Microsoft, Meta, Apple o Amazon, o de unos pocos gobiernos autoritarios, como China y Rusia. No ha existido nunca antes en la historia una concentración de poder –económico, social, cultural, político– semejante en tan pocas manos privadas. Estas empresas no sólo gobiernan los algoritmos más poderosos y de uso más generalizado, sino que son las que tienen acceso al mayor número de datos personales de todos nosotros, las que gobiernan las redes sociales más populares, las que dominan buena parte de las infraestructuras digitales, como los data centers, la computación en la nube, los sistemas operativos, la infraestructura de la propia IA, o los sistemas de satélites, y las que tienen un mayor control sobre estándares técnicos que otros deben cumplir. Su capacidad de influir en los mercados y las economías de gran parte del mundo, de imponer el camino a seguir en el desarrollo tecnológico y de influir a gobiernos y a las personas con fines comerciales o políticos es enorme y creciente. Y esta concentración de poder sin precedentes no es compatible, en última instancia, con la idea de democracia, que requiere un reparto o distribución de poder idealmente igualitario u horizontal.

Desde la perspectiva republicana de la no-dominación, el problema no es solo que las grandes corporaciones digitales interfieran activamente en nuestras decisiones, sino que poseen un poder estructural que

les permite hacerlo cuando quieran, incluso sin ejercerlo constantemente. El simple hecho de que controlen infraestructuras esenciales como las mencionadas en el párrafo anterior coloca a ciudadanos, empresas e incluso estados en una posición de dependencia vulnerable: estamos obligados a aceptar sus reglas, sus condiciones y sus cambios unilaterales porque no existen alternativas reales. Hoy, buena parte de la vida digital –comunicación, trabajo, información, servicios públicos– descansa sobre plataformas privadas capaces de modificar su arquitectura, sus precios o sus normas de acceso sin control democrático. Esa asimetría convierte a las *big tech* en actores con capacidad de dominación estructural, aunque a veces no la ejerzan de forma visible.

Muchas de estas grandes corporaciones tecnológicas han puesto en marcha múltiples iniciativas de “autoregulación” en su uso de la IA y de “democratización” interna y gobernanza abierta, desde el *Oversight Board* de Meta al proyecto de *Constitutional AI* de Anthropic, la empresa propietaria del chatbot Claude, en un intento de legitimar su enorme poder de cara a la ciudadanía. Pero tales iniciativas, incluso cuando no sean meras operaciones de maquillaje o “democratic washing”, resultan claramente insuficientes porque no alteran la estructura básica de poder dentro de las grandes corporaciones tecnológicas. Aunque introducen comités éticos, órganos consultivos o mecanismos de supervisión externa parcial, ninguno de ellos limita de manera efectiva la capacidad arbitraria de los directivos y accionistas mayoritarios para tomar decisiones unilaterales que afectan a miles de millones de usuarios y a

millones de trabajadores. La autonomía de estos espacios participativos depende siempre de la voluntad de la propia empresa, que puede modificarlos, ignorarlos o disolverlos sin control democrático alguno, como se ha visto en múltiples ocasiones cuando la participación interna chocaba con intereses comerciales. Desde la óptica republicana, no basta con que exista consulta o diálogo: lo que importa es que las personas potencialmente afectadas no estén a merced de la voluntad de un poder privado. Y mientras las *big tech* mantengan un control jerárquico absoluto sobre infraestructuras críticas y decisiones globales, cualquier mecanismo participativo seguirá siendo decorativo, no una verdadera garantía contra la dominación estructural. Las reglas y la “democracia” privadas no pueden nunca reemplazar a las públicas.

Es evidente que sólo puede ponerse límites a este enorme poder concentrado y evitarse esta dominación estructural desde una verdadera regulación pública y democrática y la imposición de una dirección al desarrollo de la IA que sea el resultado de una decisión colectiva de todos. Pero esto me lleva a la sexta y última amenaza: la dependencia creciente de nuestros gobiernos con respecto a estas propias compañías. En efecto, los gobiernos democráticos dependen cada vez más de las grandes corporaciones tecnológicas porque buena parte de su funcionamiento administrativo, comunicativo y operativo descansa sobre infraestructuras digitales que son privadas y utilizando software e IA que depende en última instancia de las mismas corporaciones. Servicios esenciales como la compu-

tación en la nube, el almacenamiento de datos sanitarios o fiscales, el software de productividad, los sistemas de comunicación internos o incluso la ciberseguridad gubernamental están en manos de empresas como Amazon, Microsoft o Google. Esta dependencia técnica hace que los estados no puedan prescindir de estas plataformas sin paralizar servicios críticos, lo que reduce su autonomía para negociar, regularlas o sustituirlas. Además, la IA avanzada refuerza esta asimetría: incluso los gobiernos más desarrollados necesitan a las *big tech* para desplegar IA en salud, justicia, transporte, educación o en la propia administración.

Pensemos en el siguiente ejemplo. La empresa tecnológica de Peter Thiel –gran aliado de Donald Trump–, Palantir Technologies, es probablemente la compañía que más profundamente se ha integrado en el sistema de defensa de Estados Unidos, hasta el punto de convertirse en una pieza central del nuevo complejo militar-digital. A través de plataformas como *Gotham*, ampliamente utilizadas por el Departamento de Defensa, el Ejército, el Comando de Operaciones Especiales y agencias de inteligencia como la CIA o la NSA, Palantir proporciona capacidades avanzadas de análisis de datos, inteligencia operativa, planificación táctica e IA aplicada directamente a escenarios militares. Tras ganar contratos clave –incluido uno de unos 800 millones de dólares para el sistema DCGS-A del Ejército– la empresa se ha consolidado como un proveedor estratégico indispensable, especialmente porque, a diferencia de otras *big tech* más reticentes –aunque Microsoft, Google y Meta tie-

nen todas contratos con el Pentágono–, se declara abiertamente “pro-defensa”. Por ello, Palantir es considerada por muchos analistas como la tecnológica con mayor influencia real sobre las capacidades militares estadounidenses.

Una vez una empresa privada ha integrado sus servicios en un sistema público, sea el de salud, el de justicia o incluso el de defensa, como en el caso de Palantir, no sólo la empresa consigue tener acceso clave a enormes cantidades de información y datos de la mayor importancia y sensibilidad, sino que se hace muy difícil revertir esa decisión, como si fuera un simple cambio de proveedor. El día en que Donald Trump deje la Casa Blanca y otro presidente ocupe el Salón Oval, deberá mantener a Palantir en el puesto central que mantiene en el sistema de defensa. Aunque estas *big tech* hayan firmado acuerdos de confidencialidad sobre los datos sensibles a los que acceden a través de sus múltiples servicios prestados a gobiernos de todo el mundo, el hecho es que tienen acceso a todos esos datos y nada les impide almacenar y utilizar esa gran cantidad de información para sus fines privados.

De modo que, en definitiva, los gobiernos democráticos de todo el mundo dependen de manera creciente de estas pocas compañías tecnológicas privadas, por esa razón les será cada vez más difícil adoptar regulaciones que impongan límites a dichas empresas con el objetivo de garantizar la libertad de sus ciudadanos y la democracia, y además estas empresas siguen acumulando poder y capacidad de explotación, por medio de la IA, del mayor banco de datos sensibles de

la historia del mundo. Si ante las primeras cinco amenazas de la IA sobre la libertad hemos dicho que la única forma de mitigar los riesgos y proteger nuestra autonomía y nuestra democracia era la de avanzar firmemente en la regulación e intervención pública en el sector de la IA y la imposición de una dirección democrática sobre su desarrollo, esta sexta amenaza pone dicho objetivo aún más difícil. Sobre esto volveré en el último apartado del artículo. Pero antes examinemos brevemente cuáles son las oportunidades que abre la propia IA a la hora de expandir nuestra libertad.

La IA como palanca de impulso de nuestra libertad

La primera forma en que la IA puede convertirse en una palanca de ampliación de la libertad republicana consiste en reforzar la capacidad del Estado democrático para garantizar las condiciones materiales que hacen posible una vida autónoma. Ya hemos visto que la libertad que verdaderamente importa no es la del mero arbitrio, sino la que se funda en la posibilidad de gobernar nuestra vida conforme a un juicio informado, crítico y reflexivo. Pero esta autonomía no surge espontáneamente: requiere salud, educación, seguridad, acceso al conocimiento, y en general un entorno social que no exponga a los individuos a riesgos arbitrarios ni a carencias extremas. En este sentido, la IA puede mejorar de manera sustancial la gestión pública, optimizar la asignación de recursos escasos, anticipar crisis sociales o ambientales, y diseñar políticas mejor informadas. Allí donde la tecnología permite aumentar la eficacia y la equidad

de los servicios públicos, la ciudadanía no sólo gana bienestar, sino también libertad en el sentido fuerte del término: la libertad civil y republicana que sólo arraiga cuando se protegen las bases sociales de la autonomía individual.

En segundo lugar, la IA ofrece herramientas inéditas para identificar y combatir las desigualdades estructurales que generan dominación. Las sociedades contemporáneas están atravesadas por múltiples formas de discriminación –algunas visibles, otras sutiles, persistentes y profundamente arraigadas– que afectan a mujeres, minorías étnicas y religiosas, personas con discapacidad, inmigrantes o grupos socioeconómicos vulnerables. Buena parte de estas desigualdades se reproducen en patrones de decisión tan amplios y complejos que resultaban prácticamente indetectables para las instituciones tradicionales. Los sistemas avanzados de análisis algorítmico pueden revelar sesgos acumulados durante décadas en la educación, el empleo, la justicia penal, el acceso a vivienda o la distribución de oportunidades. Ello no garantiza que la IA vaya a utilizarse siempre para estos fines –de hecho, puede ocurrir lo contrario– pero, cuando se orienta mediante reglas democráticas, puede convertirse en un mecanismo poderoso de emancipación estructural, al permitir que el Estado actúe con mayor precisión para dismantelar los focos de dominación sistémica que impiden a millones de personas desarrollar una vida autónoma.

En tercer lugar, la tecnología puede fortalecer la libertad republicana reduciendo la opacidad que tradicionalmente

ha rodeado al ejercicio del poder. Una parte sustancial de la dominación política y económica no procede de interferencias explícitas, sino de la capacidad de actores públicos y privados para tomar decisiones sin escrutinio, en espacios donde la ciudadanía carece de información suficiente para comprender, evaluar o impugnar lo que se hace en su nombre. La IA permite auditar automáticamente procedimientos administrativos, detectar irregularidades en las contrataciones, rastrear la ejecución presupuestaria, y monitorizar el cumplimiento de normas cuyo control era antes costoso o directamente inviable. Estas funciones, si se someten a estrictas garantías democráticas, pueden aumentar el grado de transparencia institucional y disminuir el riesgo de arbitrariedad. En una cultura republicana de la libertad, donde la vigilancia del poder es una obligación cívica, la IA puede reforzar el tejido institucional que protege a los ciudadanos de la dominación, no debilitarlos frente a ella.

Asimismo, la IA puede contribuir a ampliar la autonomía cívica de la ciudadanía en un momento histórico en que la complejidad informativa amenaza con desbordar nuestra capacidad de juicio. La cantidad de datos, discursos, opiniones y desinformación circulante supera con creces lo que cualquier individuo puede procesar. Sin mecanismos de mediación adecuados, esta saturación informativa puede empujar a muchos ciudadanos a adoptar creencias no examinadas, dejarse manipular por contenidos diseñados algorítmicamente o desistir de participar en la vida pública. La IA puede proporcionar explicaciones accesibles de políticas com-

plejas, ayudar a verificar información, sintetizar conocimientos relevantes, traducir lenguajes técnicos, y reducir las desigualdades epistémicas que lastran la participación democrática. La IA puede también identificar puntos de acuerdo y de consenso, puede ayudarnos a detectar buenos argumentos y razones y a encontrar la mejor forma de deliberar con los demás. Uno de los grandes avances en la investigación en IA aplicada a la democracia en los últimos años tiene que ver precisamente con eso, con cómo la IA puede ponerse al servicio de fortalecer y potenciar una mejor deliberación pública. La clave, por supuesto, reside en que estas herramientas no funcionen como dispositivos de manipulación, sino como tecnologías de apoyo cognitivo. Cuando ello ocurre, la IA no invade el espacio del juicio personal, sino que lo amplía, ofreciendo a los ciudadanos mejores condiciones para deliberar y actuar de forma autónoma.

Pensemos en el enorme potencial de la IA, por ejemplo, en el ámbito educativo, y más particularmente de la educación en valores democráticos. Uno de los problemas o limitaciones de nuestros sistemas educativos tradicionales ha sido la inevitable tendencia a la uniformización. Se ha puesto el foco en tratar de proporcionar algunas herramientas básicas a todos, cosa que se ha logrado en mayor o menor medida. Pero la IA tiene la posibilidad de individualizar la enseñanza y el aprendizaje, de proporcionar a cada niño, o a cada ciudadano adulto, el tipo de contenidos y a través del tipo de metodología que se adapten mejor a sus necesidades y posibilidades. La IA puede hacer posible, por primera vez, una verdadera educación

democrática y personalizada para todos los ciudadanos que estimule realmente su capacidad de análisis de información y de juicio reflexivo y crítico. De este modo, la IA se convierte en una palanca de impulso decisiva para el motor principal del funcionamiento de cualquier democracia, que es el fenómeno de la inteligencia colectiva. Por ello muchos insisten en que es crucial y urgente que impongamos una dirección a la IA que la ponga al servicio de esa inteligencia colectiva, y no que busque su reemplazo. No IA, sin IC.

Finalmente, la IA puede contribuir a fortalecer la libertad republicana si se utiliza para reforzar la autonomía colectiva y la soberanía democrática en un contexto global en el que los Estados dependen crecientemente de infraestructuras digitales controladas por grandes corporaciones privadas. Como hemos visto, esta dependencia constituye una de las mayores amenazas contemporáneas para la libertad, porque reduce la capacidad efectiva de los gobiernos para regular, proteger derechos, o garantizar bienes públicos esenciales. Desarrollar infraestructuras públicas de IA, modelos abiertos auditables y sistemas tecnológicos controlados democráticamente permitiría reducir esa dependencia y recuperar margen de autogobierno colectivo. Un Estado que dispone de herramientas tecnológicas propias para planificar, coordinar y proteger sus instituciones es menos vulnerable a la dominación privada y más capaz de cumplir su función principal: asegurar que todos los ciudadanos vivan libres de interferencias arbitrarias. Así, la IA, si se incorpora de forma deliberada al proyecto democrático y no se entrega a

los intereses de unos pocos actores privados, puede convertirse no en un instrumento de sometimiento, sino en una de las herramientas más poderosas para ampliar la libertad republicana en el siglo XXI.

Y como corolario de lo anterior, la IA puede resultar determinante para lograr nuestro siguiente gran reto democrático a escala global, que no es otro que la construcción de una verdadera gobernanza democrática global. Necesitamos regulaciones e intervenciones públicas sobre la IA en todos los niveles de decisión política. Pero una parte de esas regulaciones e intervenciones deben ser necesariamente globales. Por ello es esencial que podamos iniciar y sostener un debate público y democrático global que resulta imposible si no es apoyado y optimizado a través de la IA.

Imponer una dirección democrática a la IA

Si algo ha quedado claro a lo largo de este análisis es que ni las seis amenazas descritas anteriormente ni las oportunidades emancipadoras que ofrece la IA son hechos inevitables o “naturales”. La IA no tiene una dirección intrínseca. No avanza sola ni evoluciona siguiendo una lógica autónoma. Su trayectoria depende por completo de decisiones humanas: de los marcos institucionales que construyamos, de las reglas que decidamos adoptar, de los límites que impongamos y de los usos públicos que seamos capaces de activar. En otras palabras, la IA puede conducirnos tanto a un escenario de dominación extrema como a uno de libertad ampliada. Y lo que determine hacia dónde nos dirigimos no será la tecnología en

sí misma, sino nuestra capacidad colectiva para imponer una dirección democrática a su desarrollo. Esta es, en definitiva, la condición necesaria para que la IA refuerce la libertad republicana y fortalezca la democracia, y no las destruya desde dentro.

En primer lugar, esta dirección democrática exige el reconocimiento y la protección de nuevos derechos fundamentales capaces de equilibrar la enorme asimetría de poder generada por la IA. Derechos como el derecho a la explicabilidad y auditabilidad de los algoritmos, el derecho a no ser objeto de decisiones automatizadas sin supervisión humana significativa, el derecho a la privacidad reforzada en entornos de datos masivos, el derecho a la desconexión algorítmica, o incluso el derecho a que existan alternativas públicas y no dominadoras a los sistemas privados dominantes, deben consolidarse como barreras de protección frente a cualquier forma de interferencia arbitraria. Sin estos nuevos derechos, que deben complementarse con mecanismos procesales ágiles, accesibles e independientes, la ciudadanía seguirá expuesta a riesgos masivos de discriminación, vigilancia, manipulación epistémica y dependencia estructural.

En segundo lugar, resulta imprescindible desarrollar un marco regulatorio robusto, sostenido por instituciones democráticas fuertes y dotado de capacidad real de supervisión, investigación y sanción. La IA no puede quedar en manos del voluntarismo empresarial ni de mecanismos de autorregulación cuya eficacia depende exclusivamente de la buena voluntad de los propietarios de los modelos y las infraes-

tructuras. Necesitamos regulaciones públicas que establezcan límites claros al uso de datos personales, que definan estándares de seguridad, auditabilidad y trazabilidad, que regulen el entrenamiento de modelos y la distribución de responsabilidades jurídicas, y que impongan controles estrictos sobre aquellas IA de propósito general con capacidad para alterar ecosistemas económicos, informativos y democráticos enteros. Parte de esta regulación deberá existir, además, a escala global, porque ninguno de los desafíos que plantea la IA respeta fronteras estatales. Sin estándares mínimos internacionales, cualquier decisión unilateral de un país será insuficiente ante el poder transnacional de las grandes corporaciones tecnológicas. Es por eso que la mejor regulación de la IA existente hasta el momento, el Reglamento europeo de la IA, nace ya con importantes limitaciones. Es, por una parte, y al centrarse en exclusiva en la mitigación de riesgos, una oportunidad perdida para utilizar la regulación para el impulso positivo de la IA, especialmente por parte de los poderes públicos, y para la recuperación del control sobre una parte de la infraestructura digital. Y, por la otra, su propia limitación de jurisdicción territorial la convierte en un insuficiente, aunque sea un buen primer paso en el camino.

En tercer lugar, imponer una dirección democrática a la IA requerirá que los Estados recuperen la capacidad de producir y gobernar sus propias infraestructuras digitales esenciales. No basta con regular a las *big tech* desde fuera; es necesario reducir la dependencia estructural que los gobiernos tienen de ellas. Esto implica desa-

rollar nubes soberanas, centros de datos públicos, estándares abiertos, sistemas operativos seguros, plataformas de comunicación institucional propias y, en general, una arquitectura digital que no esté en manos privadas. La libertad republicana exige, en este punto, una verdadera soberanía tecnológica democrática: que los poderes públicos no dependan de proveedores cuyo interés es maximizar beneficios ni queden expuestos a su voluntad arbitraria. Solo así podrán los Estados ejercer su función esencial, la de garantizar la libertad de los ciudadanos y proteger a la comunidad frente a cualquier forma de dominación.

En cuarto lugar, y ligado a lo anterior, debemos promover la creación de plataformas públicas y redes sociales de interés general, alternativas reales a las plataformas privadas que hoy dominan el debate público. Una democracia no puede permitir que la infraestructura básica de la comunicación política, y, con ella, la estructura de formación de la opinión pública, quede en manos de un puñado de empresas que deciden unilateralmente qué se ve, qué se amplifica y qué se silencia. Crear espacios digitales públicos, regidos por principios democráticos, transparencia y responsabilidad, no significa censurar ni estatizar la conversación, sino asegurar que existe un ecosistema comunicativo no dominado por intereses comerciales y capaz de servir al bien común. Lo que propongo aquí no implica necesariamente la creación de redes sociales que sean propiedad de nuestros gobiernos, algo que podría generar, a su vez, un peligro notable de dominación pública. Tal vez funcione mejor un modelo

de titularidad privada, pero por parte de organizaciones sin ánimo de lucro, como el que de hecho funciona bien en el caso de Wikipedia. Sin estas infraestructuras, seguiríamos viviendo en un sistema en el que la libertad de expresión de millones de personas depende, en último término, de los términos de servicio redactados por un puñado de ejecutivos privados.

Por último, la dirección democrática de la IA exige que los gobiernos utilicen la propia IA, preferentemente una IA pública, auditable y alineada con fines democráticos, para reforzar la transparencia, la eficiencia y la rendición de cuentas del aparato estatal. Las promesas emancipadoras descritas en el apartado anterior solo serán reales si el Estado incorpora tecnologías de IA a la gestión sanitaria, educativa, fiscal, judicial o administrativa de forma coherente con los valores republicanos. Que la IA mejore la prestación de servicios públicos, reduzca desigualdades, aumente la transparencia y eleve la calidad del debate democrático no es algo que ocurra espontáneamente: exige una voluntad política decidida, inversión pública sostenida y una cultura institucional capaz de integrar tecnología sin abdicar de la responsabilidad humana.

La conclusión general es, entonces, clara: no hay libertad republicana posible en la era de la IA sin democracia, y no hay democracia posible sin una intervención pública decidida sobre la IA. La tecnología puede convertirse en la mayor fuerza emancipadora de nuestra historia o en la mayor amenaza para nuestra autonomía individual y colectiva. Lo que determine su impacto dependerá, en última instancia, de

nuestra capacidad para construir instituciones democráticas fuertes, proteger derechos fundamentales emergentes, coordinar regulaciones a escala global y desarrollar infraestructuras tecnológicas públicas y no dominadoras. No será fácil, pero la historia de la libertad es, como hemos visto, la

historia de conquistas progresivas frente a amenazas siempre renovadas. La IA no es una excepción. Tenemos ante nosotros una tecnología que puede ampliar radicalmente los horizontes de la libertad humana. Pero ese futuro no está garantizado. Debemos conquistarlo nosotros.

OESTE MENDEBALDEA



GUGGENHEIM BILBAO: UN MODELO NO REPETIDO

ANTONIO RIVERA

A quince años de una falsa polémica

En septiembre de 2010 asistí en Brasilia al Primer Simposio Internacional sobre Arquitectura y Museos. No me consta que se celebrara después un segundo porque el evento básicamente quería celebrar el medio siglo de vida de la capital brasileña y honrar a su diseñador, el arquitecto Oscar Niemeyer, para entonces centenario y que fallecería solo dos años después. Además de ese aniversario, el gobierno federal de ese lugar estaba muy interesado en conocer las experiencias relacionadas con arquitectura y museos, al objeto de valorar una posible iniciativa en su ciudad al cabo de cincuenta años de éxito de aquel diseño urbano de los sesenta. Una y otra cosa, el aniversario relacionado con la temática doble –arquitectura y museos– y el ejemplo más valioso de lo que sí había funcionado desde los noventa, conducían, inevitablemente, al Guggenheim Bilbao.

De la mano de Ángel Landabaso, entonces consejero de la Unión Europea en Ciencia y Tecnología para América Latina, respondí favorablemente a la insistente invi-

tación hecha por Ione Carvalho, responsable de Cultura del Distrito Federal de Brasilia, y, en mi condición de viceconsejero de Cultura, Juventud y Deportes, allí me planté con un texto que pretendía explicar a aquellos amables interesados los pros y los contras de repetir el experimento que en la capital vizcaína había resultado extraordinariamente exitoso¹.

Hablamos de 2010, en plena Gran Recesión y con un escenario tachonado de intentos museísticos soportados en espléndidas arquitecturas que habían resultado fraudulentos para las arcas públicas o, al menos, irrelevantes para la cultura, para la economía y para la recuperación o modernización de diferentes localidades. Más valía hablar entonces de “efecto” (Guggenheim) que de “modelo”. El éxito había sido en tanto que la arquitectura-museo se instituyó como guinda de un pastel menos espectacular, pero que incluía un gran volumen de intervenciones públicas en aspectos urbanísticos, de infraestructuras, de transportes, de recuperación de espacios degradados (la Ría del Nervión), etcétera. Una cuestión que tendía y tiende a pasar inadvertida. Por sí solo, el

Guggenheim Bilbao no habría salvado a la villa de la crisis general de reconversión en que se encontraba en la segunda mitad de los años ochenta. No extraña entonces que la intervención se desarrollara a caballo de esos dos argumentos principales: el Guggenheim Bilbao había sido todo un éxito, pero debían ser prudentes en Brasilia a la hora de repetir el ensayo porque había demasiados ejemplos de fracaso.

Todavía a día de hoy, el resumen de mi intervención y el corte de un minuto de vídeo que figura en la página institucional del Gobierno Vasco (Irekia) para dar cuenta de ella sigue recogiendo lo fundamental². En quince años no se ha alterado la razón de mis palabras entonces, pero no fue eso lo que ocurrió en aquel instante. Después de una buena recepción del primer corte de noticia a cargo de alguna agencia, alguien se leyó todo el texto y concluyó que aquello era una descalificación parcial, pero descalificación, al fin y al cabo, de la “joya de la corona”³. Al frente de ese empeño acusador se puso enseguida el gobierno provincial de Bizkaia, pues no en vano llevaba y lleva desde la inauguración del Guggenheim desarrollando una tarea de apropiación simbólica del mismo. El “régimen bizkaitarra” ya tenía sus iconos históricos y ahora incorporaba uno más a su cuenta. Iconos, todos, de todos, pero el mecanismo de apropiación consiste precisamente en eso, en hacerse con ellos y vincularlos a su condición de parte (de partido).

En eso consistió una polémica, falsa, que se intensificó a mi pronta vuelta de Brasilia y que luego continuó durante toda la legislatura del Gobierno Vasco encabezado por

el *lehendakari* Patxi López. Curiosamente, la política cultural se convirtió en un motivo de disputa entre el ejecutivo vasco y el vizcaíno, y se instaló muy arriba de la agenda de temas. Lo hacía porque la intervención brasileña reparaba en dos cuestiones relevantes: que el éxito del acuerdo con Guggenheim Nueva York –con la Solomon R. Guggenheim Foundation– no evitaba replantearse aspectos de gestión que podían mejorar mucho el impacto cultural del Guggenheim bilbaíno; y que la hipótesis de una replicación de esa fórmula en otros lugares no garantizaba buenos resultados. Para entonces ya estábamos metidos en el debate en torno a si hacer otro escenario Guggenheim en Urdaibai, a lo que se opuso el Departamento de Cultura dirigido por Blanca Urgell y el propio Gobierno Vasco. El debate, como es notorio, sigue abierto años después, y de ahí el interés no solo arqueológico de recuperar este texto que va a continuación.

La crítica más inteligente a mi intervención la escuché de un colega universitario y amigo que había sido también viceconsejero, aunque en otro departamento y legislatura distintos. Dijo: “El texto es magnífico, pero igual no lo podías haber expresado así en tu condición de cargo institucional”. Más de una vez me he preguntado hasta qué punto tenía razón el colega, y reconozco al cabo del tiempo que seguro que la tenía, por más que entonces me envolví en un argumento sugerente: ¿cuántas pocas ocasiones tenemos en la vida para que coincidan en una misma persona y actuación el político y el científico, por acudir al par del maestro Max Weber? Es cierto que él mismo nos enseñó en aquel opúsculo suyo que una y otra cosa

se mueven en planos diferentes y que su confusión puede deparar resultados negativos. Me había arriesgado con un discurso trabajado y que decía algo, en lugar de glosar los parabienes al uso que elaboran los “negros” de gabinete, y eso me iba a pasar factura.

El debate político vasco no tenía esa altura, ni mucho menos, y se limitaba a la operación de desgaste que ensayaron José Luis Bilbao y Miren Josune Aristondo en contra de nuestro Departamento, como parte de nuestro Gobierno. No tenía más trasfondo ni tiene hoy más historia. Se recupera, como apuntaba antes, porque lo que en él se apuntó –los déficits neoyorkinos del acuerdo de colaboración y sus rémoras en materia cultural– sirvió para que en los siguientes años el Parlamento Vasco atara más en corto a los gestores y gobiernos regional y provincial. De allí salieron otra vez comisiones parlamentarias y recomendaciones para la renegociación del convenio en 2014 que en parte se llevaron a cabo y han mejorado la realidad del Guggenheim Bilbao y, sobre todo, lo que a nosotros nos interesaba entonces: que no se perdiera de vista que era un artefacto cultural, no básicamente un instrumento para atraer recursos económicos. Si en esto segundo era ya un éxito evidente, en lo primero había mucho que mejorar.

Y esto llevaba otra vez a la actualidad nuestra. El debate sobre si poner otro Guggenheim en Urdaibai sigue centrado en aspectos medioambientales, de ocupación y funcionalidad del suelo, y de políticas económicas alternativas para la comarca. La cuestión cultural, que es de lo que se trata-ría, vuelve a estar considerada de manera

tan secundaria como lo estuvo en los años en que se trabajó para abrir ese centro en Bilbao. Las referencias a ello en el texto que va a continuación son las de entonces, pero luego se han incorporado otras no menos valiosas. Si un centro cultural solo tiene sentido si sirve para mejorar la economía de un espacio, la consecuencia es que habrá que cuestionar todos aquellos que no lo hacen directamente, la mayoría, y entonces estaremos metidos en un buen lío.

Y el texto de aquella polémica

El vasco es un país de poco más de dos millones de habitantes; menos que la población del distrito federal donde se encuentra esta ciudad de Brasilia. Tiene en torno a un centenar de espacios identificados como museos y una particular historia de los mismos. Hasta ahí, algo no muy singular o específico, y, desde luego, ningún argumento para que ustedes me hayan invitado a hablar en este Simposio Internacional sobre arquitectura y museos. Una invitación que, en estas palabras iniciales, agradezco sinceramente en nombre propio, así como en el del Gobierno Vasco al que represento.

Estoy aquí como invitado en este evento porque en Euskadi, y en concreto en Bilbao, se ubica un museo un tanto particular, el Museo Guggenheim Bilbao, que aún en una misma expresión la novedad tanto en la gestión y sentido de la museología en el cambio de siglos XX al XXI, como la singularidad y excepcionalidad de un edificio, debido al genio de Frank Gehry, de talla internacional. Todavía hace solo unos pocos meses, el edificio del Museo Guggenheim Bilbao ha sido

reconocido en una encuesta de medio centenar de arquitectos convocados por la revista *Vanity Fair* como la mejor arquitectura internacional de los últimos treinta años. Todavía hoy, y a pesar de los efectos de la crisis económica internacional, el museo bilbaíno se mantiene en el borde de los 900.000 visitantes anuales, con una tasa de autofinanciación en torno al 65 % (algo así como el doble de lo que se tiene por óptimo) y con una capacidad reconocida e indiscutible para generar economía de entorno en hostelería, restauración, ferias, etcétera. Por último, en este primer flash de presentación, la generación de producto intangible no es menor, y el museo constituye la guinda del pastel de una operación compleja de recuperación de la vieja villa de Bilbao, deprimida en los años ochenta por una profunda reconversión de su industria, que ha colocado a la ciudad tanto en el mapa de ciudades internacionales como en la oportunidad de encarar su fase histórica postindustrial. Y todo ello con un incremento notable –y ahora sí, justificado– de la autoestima de sus ciudadanos, soportado en el cambio del escenario central de su ciudad, el entorno de la Ría.

La experiencia, entonces, de lo que se ha llamado “efecto Guggenheim” en Bilbao no puede ser sino extraordinariamente positiva a niveles diferentes: económicos, urbanísticos, de confianza interna de su población, de proyección internacional de la ciudad y del país, y también culturales. “Efecto” más que “modelo”, como a veces se dice, si se interpreta esta acepción como mecanismo que a partir de su experimentación se ha repetido en otros lugares. La realidad es que la eficacia completa de esa nueva forma de

gestionar museos ha resultado exitosa –por completo, insisto– casi excepcionalmente en Bilbao. El caso bilbaíno confirma en su funcionamiento que la fórmula era viable, pero la paralela realidad es que la misma no se ha repetido con reiteración. Así lo muestra lo ocurrido hasta la fecha con los intentos fallidos de la casa matriz Guggenheim por expandir su fórmula franquicia por el planeta o el hecho mismo de que, aunque algunos procedimientos ensayados en Bilbao han resultado exitosos en otros casos, solo en el que aquí presentamos la fórmula completa ha logrado el diez. E incluso habrá que acotar críticamente la euforia en el caso bilbaíno a la luz de la experiencia. De eso hablaré también en mi exposición.

La propuesta que en su día hizo el director de la Fundación Solomon R. Guggenheim de Nueva York, Thomas Krens, de explotar la fórmula franquiciada, satélite o itinerante se presentó como la que iba a caracterizar a los museos del siglo XXI⁴. Yo sería más realista al dejarlo en que era la fórmula coherente con lo que se estilaba en los años noventa del siglo XX. En el aspecto más exitoso y en lo que podamos referir de manera más crítica, el MGB es sobre todo coherente en sus resultados con la razón y sentido que lo inspiraron. El estudio de viabilidad que hizo la firma Peat Marwick señalaba en su introducción como “razón fundamental” para la creación del museo los intereses y recursos de cada una de las partes. Bilbao tenía el deseo (y/o la necesidad) “de un estímulo cultural para la economía local y regional”, así como los recursos para financiar la operación (no se olvide que las provincias vascas tienen cada una de ellas

su propia Hacienda y autonomía fiscal); la Solomon R. Guggenheim tenía “abundancia de artefactos culturales”, experiencia en programación y necesidad de ampliar su mercado de ventas (exposiciones y explotación de *know how*). Las necesidades y recursos de las dos entidades, ciudad y fundación, se complementaban a la perfección. Y una idea quedaba clara desde el principio para las dos partes: la cultura era el producto, pero la economía era el objeto. Al cabo de los años, la economía ha quedado más que satisfecha, y nadie podrá dudar de que el producto ha sido cultural (de alta cultura de masas, eso sí).

El éxito de esta nueva forma de idear y gestionar los museos no puede explicarse en el caso de Bilbao sin otro factor singular: la arquitectura. La entidad de la colección permanente y el saber hacer de las exposiciones temporales lo aseguraban la marca Guggenheim; el factor arquitectura lo aportó el genial edificio que fue capaz de diseñar Frank Gehry. Al punto de que uno de los aspectos más discutidos de la experiencia es si la gente va a Bilbao a ver lo que hay dentro del MGB o, simplemente, a fotografiarse con la arquitectura de Gehry de fondo... y luego ver lo que tiene ese día el museo. Siendo así —o pudiendo ser así—, ello nos coloca en la “coherencia” del papel asignado a la cultura de los años noventa del siglo XX para aquí: su función instrumental en el objeto superior de la realidad de nuestro tiempo que es, en este caso y solo como uno de ellos, el turismo masivo urbano de contenidos culturales. Como trataré de explicar en todos los demás casos, lo importante no es responder a preguntas en términos sí o no, sino ver de

qué manera esta realidad que presenta el MGB como expresión de una nueva museística es coherente con los valores de nuestro tiempo. A partir de ahí, en una visión global, es cuando hay que responder las preguntas (y no necesariamente en términos de sí o no).

Entonces, aclarando y recapitulando: como se dice coloquialmente, se juntaron “el hambre y las ganas de comer”. El agresivo director de la Solomon R. Guggenheim, Thomas Krens, había llevado a cabo una ampliación de capital del museo neoyorquino que obligaba a éste a captar liquidez a muy corto plazo. Krens se encontraba con un extraordinario capital paralizado en los almacenes de obra artística del museo y diseñó una fórmula de franquicia que permitiera a esta circular bajo su batuta por diferentes sucursales mundiales. Se trataba entonces de sacar partido a la materia prima artística, al saber hacer de la institución y al propio prestigio de su marca fuera de Nueva York. Bilbao se encontraba atenazada por una profunda crisis. Crisis económica que obligaba a reconvertir drásticamente su anterior industria pesada siderometalúrgica y naviera. El paro llegó a alcanzar en esos años a una cuarta parte de la población activa. La crisis social que ello favorecía tenía su expresión en la parálisis, la decadencia, la fealdad de aquella vieja ciudad industrial o, también, a diversos niveles, en la conflictividad laboral, en el consumo de drogas o en la pujanza de un terrorismo anterior de justificación política ultranacionalista. La crisis política era el complemento final de este panorama, con gobiernos regionales cortos y necesitados de la suma de diferentes formaciones partidarias.

Pero Bilbao es una ciudad fuerte, con una historia de éxitos y fracasos, de abundancia en los negocios y de crisis acelerada de éstos, con una elite dirigente amplia y consciente de su papel y de la importancia de sus decisiones⁵. Unas inundaciones en el verano de 1983, que arrasaron la villa y el centro histórico de la misma, fijaron la cota de máxima depresión de la ciudad. La creación en 1992 de la sociedad "Bilbao Ría 2000", de capital público español y vasco, y con subvenciones de la Unión Europea, supuso el punto de arranque de una actuación integral en una zona en declive⁶. Los cuatro puntos estratégicos de actuación eran: la recuperación de la movilidad interior y exterior de la metrópolis (superpuerto, aeropuerto, metro y tranvía); la regeneración del muy degradado entorno urbano de la ría; la inversión en recursos humanos y en reconversión industrial y tecnológica; y la apuesta por una iniciativa cultural que le diera empuje. En definitiva, se trataba de pasar de una metrópolis agotada en su tradición industrial clásica, pesada y sucia, afectada por la reconversión internacional de los mercados y las tecnologías, a otra de corte postindustrial y de servicios, más limpia y diversificada en sectores, y más soportada en el conocimiento. De la ciudad del hierro a la del titanio, como se ha resumido gráficamente. O, como dijo otro autor, se trató de cambiarle el género a Bilbao, y pasar del varón proletario y grisiento que lo caracterizaba a la mujer dinámica y glamorosa que pudiera representarle hoy⁷. En ese tránsito revolucionario, el MGB acabó siendo un instrumento clave de éxito (en la *gentrificación* del centro urbano, en la recuperación urbanística de la Ría, en el

incremento de la autoestima ciudadana, en la regeneración de la ciudad) y la guinda más visible de ese excepcional pastel. Pero no puede explicarse la transformación de la ciudad solo a partir de los efectos milagrosos del museo, sino que éste debe ser visto como un factor más; eso sí, de primer orden.

Se acude poco a valorar el proceso de gestación de aquel acuerdo entre las instituciones vascas y la Fundación Guggenheim, como si el resultado positivo convirtiera en ociosa la reflexión sobre la historia original. En realidad, lo bueno y lo malo de ese devenir están contenidos en el proceso de acuerdo inicial. Por primera vez en la historia, un museo proponía abrir una sucursal y cobrar una cantidad por ello. En concreto, fueron veinte millones de dólares los que a tocateja y sin dudar ni rechistar pagaron las instituciones vascas en dos plazos, entre 1992 y 1993. Las condiciones del acuerdo entre las partes, que determinan la relación de los socios hasta hoy, y el funcionamiento del museo fueron establecidas unilateralmente por Krens, sin que las pocas demandas de modificación expresadas desde la parte vasca tuvieran éxito alguno. La desigualdad en la disposición negociadora de las partes la ilustra el hecho de que el abogado español contratado por la Guggenheim acabó dimitiendo al no encontrar contraparte con exigencias y propuestas en las administraciones vascas⁸. Luego nos referiremos más al contenido de ese crucial acuerdo, quintaesencia del modelo de gestión que se asocia al MGB. Por su parte, las instituciones vascas, Gobierno (regional) Vasco y Diputación (Foral) de Bizkaia, formularon el posible acuerdo desde una

dimensión estrictamente económica, al punto de que fueron los responsables y técnicos de los Departamentos de Hacienda los que condujeron éste. Sus homólogos de Cultura se incorporaron a la novedad y a la negociación mucho más tarde (aunque fueron los únicos que presentaron alguna resistencia a Krens). Sirva aquí de muestra patente de esto que se dice –de importancia notable– el hecho de que el MGB solo ha tenido un director desde su creación, que no ha sido otro que un técnico del Departamento de Hacienda, experto master en gestión y negocios, pero en absoluto en temas de cultura, de arte o de dirección de industrias culturales⁹. Se ha dicho que, aunque la Fundación y la ciudad estaban en situaciones extremas, de enorme debilidad en el momento del acuerdo, la primera parecía poder aportar más al desarrollo de la segunda. Bilbao, es cierto, no era ninguna de las otras ciudades donde Krens había intentado su operación de “museo satélite”: ni Salzburgo, ni Venecia, ni Madrid¹⁰. Del mismo modo, la ausencia de atractivo inicial de Bilbao, su condición de escenario depresivo, han hecho todavía más espectacular y milagrosa su recuperación posterior vinculada a los efectos benéficos del museo. Pero lo cierto es que la posición de la ciudad y de las instituciones que la representaban fue muy subsidiaria de los movimientos estratégicos de Krens, que fue viendo cómo todos y cada uno de sus deseos se iban cumpliendo: captaba de partida una buena suma de dinero, determinaba la operación de construcción de una arquitectura singular, señalaba al arquitecto que la llevara a cabo –incluso se atribuye la elección del solar en que se construye y toda la filo-

sofía adherida a esa elección– y, sobre todo, impone las condiciones del acuerdo para la gestión del MGB para los próximos años. En el otro lado, en las instituciones vascas, todo era fe, sustentada en el argumento de que el extraordinario gasto que se asumía no era tal gasto sino inversión estratégica de futuro. El resultado al cabo de los años no ha podido ser más positivo, sobre todo si se tiene en cuenta el desequilibrio manifiesto de la negociación, de la relación y del acuerdo entre las dos partes. Pero, diremos, bien está (y estuvo) lo que bien acaba.

El contenido del acuerdo establece un procedimiento de gestión que los más críticos inicialmente definieron como “McDonalización” de la museística o como “krensificación”, por el papel jugado por el entonces director de la fundación neoyorquina. Sin necesidad de ser tan drásticos, sí que hay que empezar recordando que el MGB se planteó por Krens como un experimento de museo de finales del siglo XX; siendo más ambicioso, lo tituló como “el museo del siglo XXI”. En esencia, constituye una inversión de la jerarquía tradicional establecida en los museos patrimoniales clásicos. La gradación decreciente de importancia entre colección, programa expositivo y arquitectura, aquí se invierte. Volveremos sobre la arquitectura. Centrados en la colección y en las exposiciones, la experiencia ha demostrado cómo el atractivo del MGB descansa más en la espectacularidad del programa expositivo que en el propio valor de la colección (que es mucho). Los dos acuerdos que sustentan el procedimiento de gestión hasta hoy asignan en exclusiva a la Solomon R. Guggenheim Foundation el cometido de

dirigir el museo en su conjunto: de hecho, el acuerdo dice que “la Administración Vasca acepta que la SRGF administrará y dirigirá el Museo” por un periodo inicial de veinte años. Así, dirigió el conjunto de las obras de construcción del edificio, y ha dirigido y dirige la gestión de las colecciones y de la programación artística, así como el de adquisiciones (que se hace a propuesta de Nueva York). Las administraciones vascas pagaron hasta la apertura del museo 4,6 millones de dólares a la Fundación en concepto de planificación, desarrollo y construcción, y desde entonces pagan una factura anual por los costes del trabajo del personal de la central neoyorquina dedicado a la gestión del museo bilbaíno. El contenido del museo también se explicitó hasta lo debido en aquel acuerdo. La programación expositiva se articularía a partir de unos componentes básicos: la colección esencial de la fundación neoyorquina compuesta por arte del siglo XX (siempre según resuelva la propia fundación americana), una colección complementaria de arte de posguerra, y una colección de arte vasco y español. El compromiso de calidad de las exposiciones debía ser equivalente al expuesto en Nueva York y garantizado en un valor de cinco veces a precio de mercado respecto del de la colección adquirida progresivamente por las instituciones vascas. En cuanto a esta colección propia del MGB –a la fecha original de este texto (2010) conformada por algo más de cien obras¹¹, la Tenedora formada por las dos instituciones vascas soporta económicamente las adquisiciones, que se hacen a propuesta de la *expertise* de la Guggenheim de Nueva York. Desde los inicios se viene

aportando anualmente entre seis y siete millones de euros. En definitiva, las administraciones vascas compraban un saber hacer, un prestigio de marca, una colección original de extraordinario valor y una capacidad para programar exposiciones de calidad y de gran atractivo. Depositada la confianza en esa capacidad, no se reservaban más protagonismo que el de pagar la factura. Incluso la demanda final de una mayor concreción acerca de qué obras y exposiciones, así como qué pasaba con los artistas locales, quedó en el limbo y sin resolver, y de nuevo esperó al buen juicio de la dirección americana.

Vuelvo a insistir en el hecho de que un acuerdo no bien gestionado –como reconocen sus protagonistas más autocríticos– ha tenido un resultado práctico magnífico que hace olvidar aquellas limitaciones. Con todo, y vista la experiencia de estos años, y de cara a la renovación del acuerdo entre las administraciones vascas y la Guggenheim de Nueva York para el museo bilbaíno, será importante evaluar algunos aspectos como: la presencia en Bilbao de los fondos de la Solomon R. Guggenheim, tanto en términos de calidad como de cantidad; la entidad por sí misma de la colección propia adquirida en estos años a instancias y juicio de la dirección neoyorquina; o la proyección internacional, aprovechando la red Guggenheim, de los artistas y creadores vascos. Además de eso, habría que replantearse cuestiones como la reorganización de la comisión de expertos, la posible designación de una dirección artística del museo, las políticas de compras, el fortalecimiento del *know how* del equipo humano de Bilbao o la vincula-

ción más tangible de la ciudadanía vizcaína y vasca con el museo (en forma de incremento de sus visitas al mismo).

El indiscutible éxito del MGB en términos de visitantes, prestigio, proyección, calidad expositiva y economía no difumina al cabo de los años la impresión que se tiene desde algunos sectores de excesiva dependencia de lo local respecto del magisterio contratado a la entidad neoyorquina. Eso era lo que se compró; no se engaña a nadie. Pero, después de los años, igual se puede aspirar a algo más. Por ejemplo, según lo apuntado, a elevar ese escaso diez por ciento de visitantes vascos en el conjunto, que si bien supone un espaldarazo para la economía del museo –un noventa por ciento de visitantes foráneos es dinero limpio para las haciendas locales–, nos hace pensar que, para la ciudadanía que convive con el Guggenheim bilbaíno, éste es poco más que un objeto o un dibujo en el cielo del que, eso sí, se sienten muy orgullosos... aunque no lo visiten nunca¹². Es discutible que la potente red internacional Guggenheim haya servido en lo suficiente para la proyección del mundo artístico y creativo vasco, más allá de los clásicos (Chillida, Oteiza) o de los consagrados (Cristina Iglesias), pero poco más. Hay que despejar la posibilidad de que un estudioso del museo pueda afirmar con suficiente criterio y ajustándose a la realidad que el personal del museo bilbaíno “se limita a colgar los cuadros que le llegan”¹³. Hay que dotarse de expertos de contraste –por ejemplo, en la política de adquisiciones– distintos de los de la fundación de Nueva York. En resumen, lo que alguien ha denominado “tomar el mando” del museo bilbaíno, en la parte

que legítimamente corresponde¹⁴. Incluso más: habría que ver cómo implicar más al MGB en la política cultural del País Vasco y en su relación con otros agentes culturales, y habría que borrar esa impresión de que éste es un enorme árbol debajo del cual crece poca hierba; o mejor, más correcto, que hay demasiada distancia entre la proyección y dimensión internacional de este museo y la lógica condición muy humilde y local del otro centenar que en muchos casos también nos toca gestionar desde los poderes públicos¹⁵.

En todo caso, cuando les cuento esto, uno tiene la impresión de que muchos estarán pensando: “¡Ojalá tuviéramos nosotros el problema de ustedes de mejorar en lo posible la gestión de su museo y su relación con el socio neoyorquino! ¡Ojalá tuviéramos un problema tan lucrativo y generoso en resultados!”. Así es. Por eso no debe interpretarse mi exposición en otros términos que no sean los de la ambicionada mejora de lo que se tiene. Nada más.

Pero si esa reflexión podía remitir a aspectos domésticos –aunque no lo creo: la evaluación de resultados de lo que se presenta como “modelo” es relevante para todos–, entiendo también interesante terminar con alguna otra sobre la aportación del MGB a la museística del siglo XXI. Para lo bueno y para lo malo, el MGB es una creación coherente con el pensamiento y las maneras de hacer de esa postmodernidad típica de los años noventa del pasado siglo XX. Ciertamente que la economía, la espectacularidad y el éxito rápido se impusieron como valores a otros como la cultura, la reflexión o la sostenibilidad. La crisis en que ahora estamos sumidos

no es sino el resultado de aquellas alegrías¹⁶. Pero, en la parte positiva, en ese contexto, el “modelo” MGB ha sacudido, por ejemplo, las políticas de públicos, haciendo de los museos algo atractivo, divertido, glamuroso y hasta “chic”; ha impuesto el dinamismo en la gestión imaginativa de sus colecciones, sin perder por ello rigor ni incluso academicismo; ha establecido políticas exigentes de captación de recursos ajenos y de gestión de los mismos, exhibiendo un altísimo porcentaje de autofinanciación como reclamo para la participación de un sinnúmero de empresas privadas que dejan su dinero ahí y buscan un prestigio que no hallan en otro tipo de iniciativas y espacios; se ha buscado una respetabilidad tal que la comparte con un turismo internacional de clases medias cultas y con las elites locales y foráneas, encontrando todos el elemento de atracción o de prestigio que buscan; ha localizado en los “ingresos atípicos” procedentes del alquiler del espacio del museo recursos que en la sacralización anterior de esos recintos ni se imaginaban. Todavía en un plano distinto y superior, recordamos la intención original de servir para la recuperación de espacios urbanos degradados y para fortalecer el músculo y la autoestima de una población sometida a procesos de crisis. A la par hay que decir que esas novedades y capacidades de los nuevos museos se despliegan como exigencia a otros que o bien no responden (ni pueden hacerlo) a ese modelo de gestión, o no han tenido tiempo para adaptarse a él o no quieren hacerlo. Número de visitantes, porcentaje de autofinanciación, referencias en los medios de comunicación o incremento del valor del suelo o embellecimiento del

espacio urbano de entorno sustituyen ahora como potencialidades de un museo a anteriores ítems como importancia y calidad de la colección, tratamiento e investigación acerca de la misma, utilidad de los fondos para el conocimiento científico o popular, tiempo de estancia medio de las visitas del museo, percepción y valoración de esa estancia en su dimensión formativa, capacitación científica y técnica del personal del centro o sostenibilidad conforme a los recursos pactados con la administración.

Cuando todavía estábamos desplegando el modelo de ecomuseos, entendidos como espacios de desarrollo local, donde la comunidad de entorno se muestra, reconoce y utiliza esa entidad como centro cultural complejo, se imponen las virtudes de un tipo de infraestructura cultural que desdeña a un tiempo el modelo tradicional de museo patrimonial y la implicación en ese entorno, prefiriendo a todo lo demás los números económicos de sus balances. En ese sentido, cierta es la afirmación de un analista de que “el Guggenheim es el texto fundamental de la política cultural vasca en la actual era posmoderna”¹⁷. Curiosamente, como también se ha señalado, es una apuesta de gestión posmoderna que se soporta en un material característico de la modernidad, como todavía lo son las vanguardias artísticas de la primera mitad del siglo XX. Pero ésa es otra historia, porque lo determinante es que, como producto de su momento político y económico, en el modelo MGB el marketing, el diseño, la comunicación y los datos de consumo –o la espectacularidad de su programa expositivo– pesan más que el propio bien, que el valor del propio objeto

artístico¹⁸. El modelo es coherente con la economía de los noventa y por eso el MGB es sobre todo “un punto de distribución”, un centro de muestras temporales, como corresponde a un tiempo en el que los depósitos y los *stocks* de material fueron sustituidos por los centros logísticos y por la canalización y satisfacción inmediata del deseo suscitado en el cliente, en la mejor expresión del sistema industrial *just in time*. A la vez, la manera de gestionar tiene más importancia que la propia circulación de la estética; incluso más que la creación misma. Como bien sentencia Iñaki Esteban: el MGB “no es un museo estetizante del pasado sino un dispositivo para crear presente y proyectar el sueño del futuro”¹⁹. Ése ha sido el capitalismo de los años noventa en el que, a pesar de la crisis actual, todavía seguimos instalados. En ese marco, la denunciada como “McDonalización” de los museos resultaba coherente con las lógicas, exigencias y posibilidades de la globalización. La función del espectáculo, de lo espectacular, dentro de un consumo globalizado de masas –aunque de masas de un determinado tipo y clase social– formaba y forma parte de esa mundialización, y ahí cobran sentido cosas tan diferentes como la competencia de imágenes en que participa el turista internacional (o su coleccionismo) o la pugna entre marcas de ciudades, la idea fuerza inicial que justificó la erección del edificio y museo Guggenheim Bilbao.

Ahí aparece el excepcional edificio de Frank Gehry, dentro de esa disputa entre marcas de ciudades donde juega un papel relevante la “arquitectura milagrosa” y el *start system* que han conformado un puñado

de arquitectos de renombre internacional²⁰. ¿Hay algo más característico de la cultura económica y política de los años noventa del siglo XX que ese campeonato mundial de arquitecturas urbanas? ²¹ ¿Algo representa mejor la banalidad, la euforia, la fe en los milagros, la dudosa responsabilidad de quien gestionando lo público resuelve apuestas multimillonarias a una sola carta? En sentido contrario, ¿algo representa mejor la capacidad atribuida entonces a esas actuaciones arquitectónicas y urbanísticas de regenerar y poner en valor un espacio deprimido o poco rentable? Gehry traía fama de saber trabajar con materiales humildes, casi pobres (su vivienda de Santa Mónica era un buen ejemplo). En Bilbao se encontró con la oportunidad –de la mano rumbosa de Krens y gracias a la fe de aquellos políticos vascos– de construir un edificio de titanio, que acabó costando 14.388 millones de pesetas de entonces (serían hoy algo menos de cien millones de euros en el cambio actual)²². Su potencialidad fue tal que permitió al arquitecto Philip Johnson decir aquello tan provocador de que “si la arquitectura es tan buena como en Bilbao, que se joda el arte”. Lo sigue siendo todavía hoy. Incluso lo es más porque, a semejanza del MGB como modelo de los museos a gestionar en el siglo XX, que ha sido en su diseño global casi una excepción, por mucha influencia que haya tenido en los demás en aspectos parciales, el modelo de la arquitectura milagrosa casi empieza y termina en ese ejemplo de Bilbao, porque es difícil encontrar otro donde el éxito haya sido tan rotundo. Es más, es fácil encontrar a cambio docenas de ejemplos de derroche de recursos o de obscenidad estéril

en la construcción²³. El edificio de Gehry en Bilbao vuelve a representar como ninguno otro las posibilidades y miserias del anterior final de siglo, y la función central atribuida al espectáculo cuando hablamos de arte y de cultura. Efectivamente, para muchos visitantes es lo de menos lo que pueda haber el día de su visita dentro del edificio: éste ya merece el viaje... aunque solo un programa atractivo de exposiciones mantendrá álgido el número de turistas cuando todos hayan capturado ya la imagen del edificio en sus cámaras. Pero el espectáculo no quiere decir espectacularidad banal, sino adecuación a la manera contemporánea de ver el mundo, a la capacidad de lo abundante, del exceso, de producir visiones estimulantes de la realidad, capaces de cambiar positivamente las cosas y también de generar consensos sociales y políticos para superar las dificultades inevitables del día a día. El edificio de Gehry ha demostrado una capacidad ejemplar en ese sentido.

Porque hay una idea esencial con la que quiero terminar. No es mía, sino que constituye la pieza fundamental del análisis que sobre el llamado "efecto Guggenheim" realizó el periodista bilbaíno Iñaki Esteban. Éste señala la importancia del consenso político y social como requisito imprescindible para que el efecto positivo del MGB sea tal. En el fondo, es como en el cuento del rey desnudo: todo lo que rodea al museo destila dema-

siados elementos cuestionables, desde su origen hasta la fecha. Pero si nos ponemos de acuerdo en ver lo mucho que de positivo ha proporcionado, el resultado es deslumbrante, cegador. Por eso, este tipo de operaciones crean consenso social y político, y se sostienen precisamente en ese consenso social y político. Cuando éste se debilita reaparece aquella vieja pregunta de cómo nos pudimos gastar catorce mil millones de pesetas cuando una cuarta parte de la población activa estaba en el paro. Y cuando nos contestamos que, al fin y al cabo, aquella decisión arriesgada resultó espléndida en sus resultados, sin consenso social y político reaparece la pregunta de si eso lo debimos y lo debemos hacer a costa de la cultura en su acepción más purista y prístina. Hoy, en Bilbao, en Euskadi, el consenso social y político sobre el MGB sigue existiendo. ¡Faltaría más, con esos resultados! Pero aquella fe que le dio origen se soporta en que nadie haga ni se haga preguntas, en que nadie sea medianamente crítico con lo que tiene entre manos. Ser crítico cuando todo va mal, es obligado; serlo cuando todo parece ir a las mil maravillas es serlo auténticamente, y constituye exigencia obligada del gestor público si éste no quiere transitar por la vida y por las decisiones con el dinero ajeno con el único pertrecho que proporciona la fe. La fe en que pueda salir bien otra vez lo que salió bien una.

NOTAS

En el número anterior de Grand Place, el 23, publicamos un artículo de Antonio Rivera sobre el Guggenheim. El texto había sido escrito para presentarlo en Brasilia en el año 2010. En el año 2025 nos parece pertinente publicar este texto, del mismo autor, sobre el tema que creó una cierta controversia.

¹ En el acto estaba también invitado el profesor de la Facultad de Bellas Artes de la UPV/EHU, el seataoarra José Marcos Hernando. Asesora de la señora Carvalho era entonces Asun Maoño, bilbaína que conocía el tema Guggenheim.

² <https://www.irekia.euskadi.eus/es/news/3186>

³ “Criticar el modelo Guggenheim en Bilbao es como dudar de la santidad de la Macarena en Sevilla” (Elena Vozmediano, “Museo Guggenheim Bilbao, enclave estratégico para Nueva York”, *El Cultural de El Español*, 18 de abril de 2011).

⁴ En realidad, la idea de “museo satélite” fue expuesta originalmente por Peter Lawson-Johnston, nieto de Solomon Guggenheim y presidente del Patronato de la Fundación, que la formuló en junio de 1988 para Salzburgo.

⁵ Aunque en esta recuperación reciente de Bilbao el sector público ha sido el tractor y protagonista casi al completo, yendo el sector privado detrás del éxito de esa empresa (Marisol Esteban, *Bilbao. Luces y sombras del titanio. El proceso de regeneración del Bilbao metropolitano*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1999, p. 250). Ésta es la obra más rigurosa y menos complaciente con los lugares comunes relacionados con esa recuperación. Su visión crítica incluye también el supuesto de que existiera un liderazgo institucional capaz (al menos hasta 1999) (pp. 239-241).

⁶ La sociedad tuvo su antecedente en otra denominada “Bilbao Metròpoli 30”, creada en 1989.

⁷ Iñaki Esteban en su libro *El efecto Guggenheim. Del espacio basura al ornamento*, Anagrama, Barcelona, 2007, p. 109.

⁸ “Nunca tuve claro si había dos partes”, dijo el abogado Rodríguez-Ponga.

⁹ Juan Ignacio Vidarte dejó su puesto de director general del MGB en mayo de 2025, tras 32 años en el cargo: en 1992 fue nombrado Director del Consorcio encargado de poner en marcha el Museo y en 1996 pasó a la dirección general. Le sucedió Miren Arzalluz. Historiadora del arte y responsable hasta entonces del Museo de la Moda de París.

¹⁰ El patrono de la Guggenheim Fondation de Nueva York (y ministro de Exteriores italiano) Gianni de Michelis entendía que, en el caso de Venecia, la entidad se beneficiaba de la ciudad; en el de Bilbao sucedía lo contrario. Una detallada descripción de los avatares de esa elección de las sedes museísticas de los Thyssen, Guggenheim y Picasso a cargo de un directo protagonista del proceso, en Alfonso de Otazu, *Testigo de descargo*, Zurbano Confidencial, s. l., 2021. Un análisis periodístico, en Iker Seisdedos, “‘Efecto Guggenheim’: Así se hizo”, *El País*, 14 de diciembre de 2014; Josean Izarra, “Bienvenido, Mr. Guggenheim: así logró Bilbao quedarse el proyecto frente a Madrid, Venecia y Salzburgo”, *El Mundo*, 17 de octubre de 2022; y José Manuel Alonso, “Hace 37 años, el Museo Guggenheim salvó a Bizkaia de una enorme crisis (2)”, *Kazetariak.eus* (<https://kazetariak.eus/hace-37-anos-el-museo-guggenheim-salvo-a-bizkaia-de-una-enorme-crisis-2/>). Desde la historia del arte, Iñaki Arrieta e Iñaki Díaz Balerdi, “Guggenheim en el país de los vascos: efectos y paradojas”, *Espacio Tiempo y Forma* (serie VII), 10 (2022), pp. 297-320.

¹¹ El listado de obras de la colección permanente en la actualidad (2025), en <https://www.guggenheim-bilbao.eus/la-coleccion/obras?page=> (ver páginas 1 a 8).

¹² En 2024, año record de visitas, los procedentes del País Vasco fueron el once por ciento. En 2010, una encuesta de opinión entre los ciudadanos de Bizkaia colocó al museo como el icono de mayor importancia de la provincia, por delante del histórico árbol de Gernika.

¹³ Iñaki Esteban, *El efecto Guggenheim*, p. 70.

¹⁴ Intervención de Javier González de Durana, director entonces del TEA de Tenerife (y en 2010 del Balenciaga, de Getaria), en el debate sobre la replicación del museo en Urdaibai.

¹⁵ Aunque las diputaciones (y algunos ayuntamientos) sostienen económicamente algunos museos de su propiedad, las cuentas del Gobierno Vasco en este apartado son rotundas: solo el MGB se lleva más de la mitad de ese presupuesto. La realidad de estos en aquel momento, en Iñaki Díaz Balerdi, *Archipiélagos imaginarios: museos de la Comunidad Autónoma del País Vasco*, Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, 2010.

¹⁶ El texto original ha de entenderse en el contexto de la crisis internacional manifestada después de 2008. Sobre el tema, Joseph E. Stiglitz, *Los felices 90: la semilla de la destrucción*, Taurus, Barcelona, 2003.

¹⁷ Joseba Zulaika, en *Guggenheim Bilbao. Crónica de una seducción* (Nerea, Madrid, 1997, p. 17). Del mismo autor es muy destacable el trabajo que coordinó con Anna María Guasch, *Aprendiendo del Guggenheim Bilbao* (Akal, Madrid, 2007; edición original en inglés de 2005, en Reno (Nevada, USA)).

¹⁸ Joseba Zulaika, pp. 90 y 301, e Iñaki Esteban, p. 16.

¹⁹ Op. cit., p. 103.

²⁰ *Arquitectura milagrosa* se titulaba el libro de Llätzer Moix aparecido entonces, en 2010 (Anagrama, Barcelona), donde se analizaba con destreza y sagacidad crítica el resultado de otras experiencias arquitectónicas que intentaron con desigual éxito seguir la estela del edificio bilbaíno de Gehry. Se titulaba: *Hazañas de los arquitectos estrella en la España del Guggenheim*.

²¹ La "Liga Internacional entre Metrópolis" fue una gimnasia política y económica característica de los años noventa del siglo XX que ya hemos perdido de vista y que ha vuelto a ser sustituida por la tradicional entre Estados.

²² Los datos oficiales y el análisis del proceso constructivo y societario pueden verse en el informe del Tribunal Vasco de Cuentas Públicas, "Museo Guggenheim Bilbao: proceso de construcción y puesta en funcionamiento" (13 de febrero de 2001, p. 28; <http://www.txostenak.es/pdf/1974guggenheim99.pdf>).

²³ Se remite de nuevo al libro de Moix como recapitulación de lo que se dice.

VIDA Y MUERTE DE OCCIDENTE

IÑAKI VÁZQUEZ LARREA

En el centro del pensamiento antropológico de Emmanuel Todd, se encuentra la idea de que el protestantismo, en un sentido weberiano y por partida doble, encontramos la definición de Occidente. Por un lado. El auge educativo y el desarrollo económico, y por otro la idea de que no todos los seres humanos son iguales.

En efecto, también, fue el motor del desarrollo de los Estados nación. Los franceses se equivocan cuando creen que su revolución inventó la nación. Fue el protestantismo el primero que dio a los pueblos esa representación de sí mismos, esa forma particular de conciencia colectiva. En efecto, al exigir que la Biblia se tradujera a la lengua vernácula. Lutero y sus seguidores contribuyeron en gran medida a la formación de culturas nacionales y de Estados poderosos, belicosos, conscientes de sí mismos: la Inglaterra de Cromwell, la Suecia de Gustavo Adolfo y la Prusia de Federico II. El protestantismo dio origen a pueblos que, a fuerza de leer demasiado la Biblia, se creían los elegidos de Dios.

La religión, o más bien su desintegración está en la matriz de lo occidental. De hecho, el cristianismo ha sido la matriz original de todas nuestras creencias colectivas posteriores en toda Europa, la nación o la clase; en Francia, concretamente el socialismo radical, el socialismo, el comunismo y el gaullismo; en Gran Bretaña, el laborismo y el conservadurismo; en Alemania, la socialdemocracia y el nazismo, y obviamente, la democracia cristiana. En Estados Unidos, la religión protestante ha estructurado la vida social en interacción con el sentimiento racial.

El desmoronamiento paulatino de la religión cristiana hizo aparecer inicialmente, entre los siglos XVIII y XIX, estas creencias colectivas sustitutivas. Dio lugar a un primer estadio de secularización *zombi*, en el que se conservaron la mayoría de las costumbres y valores de la religión desaparecida (en particular la capacidad de emprender acciones colectivas).

Con todo, el estadio *zombi* no es el final del camino. Las costumbres y los valores heredados de la religión se marchitan o explotan, y finalmente desaparecen; y entonces, pero sólo entonces, aparece lo que estamos viviendo, un vacío religioso absoluto, con individuos privados de cualquier creencia sustitutiva. Un estadio cero de la religión.

Es en este punto donde el Estado nación se desintegra y la globalización triunfa, en sociedades atomizadas donde ya ni siquiera es concebible que el Estado pueda actuar eficazmente. Se trata de un individuo *privado* de cualquier creencia colectiva, en lugar de *liberado*, por cuanto se ve disminuido y no engrandecido por ese vacío.

La duración del proceso en las últimas décadas muestra hasta que punto implica una irreversibilidad del mismo y sus consecuencias. La matriz religiosa original se construyó lentamente entre el final del Imperio Romano y la plena Edad Media, y luego se condensó con la Reforma protestante y la Contrarreforma Católica.

Si es la llegada a un estadio religioso de cero lo que ha hecho desaparecer el sentimiento nacional, la ética del trabajo, la noción de una moralidad social vinculante, la capacidad de sacrificio por la colectividad, todas esas cosas cuya ausencia constituye no ya sólo la fragilidad de Occidente, si no la antesala de una alocada huida nihilista hacia adelante, que preludia su final:

“Una de las grandes ilusiones de los años sesenta –entre la revolución sexual angloamericana y el mayo del 68 francés– fue la creencia de que el individuo sería más grande liberado de lo colectivo (¡mea culpa, mea máxima culpa!). Lo cierto es lo contrario. El individuo puede ser grande en y por medio de una comunidad. Solo está condenado por naturaleza a encogerse.

Ahora nos hemos liberado en masa de las creencias metafísicas, fundadoras y derivadas, comunistas, socialistas o nacionales, experimentamos el vacío y nos encogemos. Nos convertimos en una multitud de enanos miméticos que ya no se atreven a pensar por sí mismos, pero que, sin embargo, resultan ser tan intolerantes como los creyentes de antaño”.

BIBLIOGRAFÍA

TODD, E; *La derrota de Occidente*, Akal, España, 2024.

WEBER, M; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, España, 2012.

KONTZIENTZIAREN IHESA, EDERTASUNAK SALBA DEZAKEEN GALERA

PELLO OTXOTEKO

Edertasunaren bilaketa giza esperientzia unibertsala da, kulturak eta garaiak gaingaitzen dituen. Aspaldiko garaietatik, gizakiak bere ustez ederra den hori ulertu, balioetsi eta adierazteko beharra sentitu du, dela naturan, dela artean, dela musikan, dela bizitzan bertan. Testu honek bilaketa horren dimentsio anitzak aztertu nahi ditu: edertasuna nola definitzen dugun, zer balio eta emozio pizten dituen, eta gure munduarekiko pertzepzioan eta sormenean nola eragiten duen. Edertasuna ez da soilik ezaugarri estetiko gisa aurkezten, baizik eta eza gutzaren, loturaren eta existentziaren zentzu sakonerrako bide gisa ere bai.

Bide hori bilatzea ariketa txalogarria da dudarik gabe. Dena den, zer gertatzen da gaur egun? Non dago Edertasunaren bila dabilen izpiritua eta kontzientzia? Non Egiaren bila dabilen jarrera? Non Kultura eta Arteak maitatzen duen giza multzoa? Zer gertatzen da gaur egun? Humanismoaren eta gizatasunaren ihesa? Konpromisoaren galera ere, horren aurrean al gaude? Agian. Baliteke. Eta nola iritsi gara egoera honetara?

Balio espiritualen galerarekin, morala ez ezik, kultura ere desagertzen da, hitzaren jatorrizko zentzuan: *"cultura anima"*, arimaren laborantza edo lanketa. Gizakia bere sen eta behar fisikoen gainetik jarri behar den izakiaren ideia hau, judutasunaren eta kristautasunaren erlijio-tradizioetatik datorrigu. Sokratesen eta Spinozaren irakaskuntza humanisten zati integrala ere bada. Gure asmo izpiritual absolutuak gorpuzten ditugun bitartean bakarrik izango gara bizitza honentzat duinak. Egian bizitzea, zuzena dena egitea, eta edertasuna sortzea: ekintza horietan bakarrik da gizakia izan beharko lukeena, orduan bakarrik izango da aske. Bere desiren, emozioen, bulkaden, beldurren, aurreiritzien esklabo dirauena eta bere adimena erabiltzen ez dakiena ezin da aske izan. Eta orain gogoratzten dut Audenen bertso zoragarri hura: *"Ahots bat besterik ez daukat / gezurra eta haren tolesturak desegiteko"*.

Ez dugu inoiz galdu behar berdintasunean oinarritutako printzipioak eta askatasuna lortu dituen Europako gizarte gisa dugun jatorria. Horiekin edertasunaren pertzepzio partikularra lortu dugu. Europako

kultura, Scheleren arabera, berdintasunaren kultura bat da; denok berdinak garela eta eskubide berberak ditugula dioen ideia oso errotuta dago. Humanismo europarraren printzipioen arabera, berdintasunaren ideia honako honetan datza, hots, pertsona baten benetako identitatea ez dagoela zehaztuta besteengandik bereizteko moduetan (dirua, boterea, jatorria, arraza, sexua), baizik eta lagun hurkoe-kin lotzen gaituenagatik, hau da, izpiritua hobetzeko gaitasunagatik, egian bizitzeko beharragatik, zuzena dena egiteko borondateagatik eta edertasuna sortzeko ahalmen unibertsalagatik.

Gaur egun, aldiz, edertasunaren, egia-
ren eta antzeko baloreen galera dago, hauetatik ihes bat, edo areago oraindik, nihilismoaren amildegian erorkera neurri-
gabea. Honek gure giza kontzientziaren deuseztapena dakar, edo beste hitzekin esanda: giza kontzientziaren ihesa.

Giza kontzientziaren ihesa

Giza kontzientziaren ihesak hiru hari ditu kontu handiz korapilatuak. Gure adimenak duen magia musikalaren aurrean, gure jakinduriak haiei jarraitu nahi die eta hari bakoitzari dagokiona eman: adimenari, abstrakzioa; gorputzari, sentsazioa, eta izpirituari, irudimena. Baina zer da kontzientzia, ikusi eta ikasitako guztiaren zaku bat, adimena, kultura eta hezkuntzaren galbahetik pasatakoa baino? Hiru ahots horien hariak batera ehundu eta txirikordatzten dira eta batera entzun ditzakegu, unean uneko eta orainaren baldintzek harilkatuta, elkar lotzen dituen kontrapuntu bat lortuz:

adimena, pertzepzioa eta sentikortasuna batzen dituen.

Metaforak filosofian duen botere izugarria, hain zuzen ere, harilkatze horretatik dator, irudimenezko mundua sortzen duena; gainera, idolo kontzeptual eta materialen aurkako ezkutu babesle gisa funtzionatzen du, baina, era berean, ez litzateke ulertuko esperientzia sentigarria eta sentimenduen beste mundu immaterial hori gabe. Edozer sortzeko ahalmenaren adibide on bat XX. mendeko fisikan aurkitzen dugu, zeinaren ikuspegi erlatibistak eta kuantikoak mekanismo fisikoaren mundu ukigarritik askatu baitziren. Inork ezin izan du eta ezingo du ukitu inoiz ez atomorik.

Kontzientziaren edota Jainkoaren ihesak munduaren kosmobisio berezi bat planteatzen du, non sortzea ez den botere-ekintza gisa ulertzen, baizik eta eskuza-baltasun baten emari gisa uler daitekeen. Kontzientziak eta bere izpirituak munduaren jaun eta jabe izateari uko egiten dio gaur egun, eta bere izatea munduan desegiten da. Hau esan daiteke XX. mendeko erdialdetik aurrera gertatzen hasi zen. Ordutik hona, munduan bertan bizi diren izakien bilakaera izpiritualari esker soilik bizi daiteke. Horrek *nia* ukatzera darama eta kontzientzia osoa osatzen duen guztiaren galera edo ihesa suposatzen du, identitatearen mozorroa bezala funtzionatzen duena ere bai, eta baita edozein "gu" osatzen duten multzoak (nazioa, aberria, alderdia, tribua, taldea) ukatzea. Simone Weilek zioen bezala: "ez da *ni* izan behar, baina are gutxiago *gu* osatzen duen kontzepturik".

Bidegurutze modernoa

Dena mugimenduarekin hasi zen. Nola eta nork azal zezakeen hau? Zenon izan zen aurrena, Akiles eta bere dortokarekin saiatu zenean, baina ez hau eta ez antzekoak ez ziren erantzun sinesgarriak izan. Newtonek mendeak pasa ondoren, irtenbide ausart bat proposatu zuen, espazioa eta denbora absolutuak bihurtuz, distantziak iraunkorrak izan zitezen eta ordu guztiek berdin iraun zeza-ten. Espazio bat denontzat berdin eta erloju bera gauza guztietarako. Newton baino lehen, Francis Baconek eta Galileok prestatu zuten hona iristeko pausuak. Lehenengoak, esan zuen ezagutzak ezin zuela kontenplati-boa izaten jarraitu, beharrezkoa zela natura eraldatzea, manipulatzeko. Bigarrenak, natu-rak hizkuntza bat hitz egiten zuela, eta len-goia hau matematikarena zela. Esparru orokor hori, urte batzuen ondoren Kantek finkatu zuen, alemaniar ilustratuen artean Newtonen babesle nagusia izan zenak. Bere *Kritikan*, Newtonen espazio eta denbora absolutuak esperientziaren aurrebaldintzak bihurtzen dira. Aurrena, izaki batek espa-zioan bizi behar zuen eta denboran izan/egon behar ere bai. Baldintza horiek bete ondoren, gauzak senti daitezke edo haietaz kontziente izan. Hemen ikuspegi enpiriko batetik inbertsio edo aldaketa bat planteatzen da: kontzientzia lehenesten da mundu fisikoaren aurretik.

Espazioa eta denbora ezin ziren es-perientzia kontzientearen aurrebaldintzak izan, hain zuzen ere, kontzientziak ez bai-tu bitartekaririk onartzen. Enpirismoari leial izan nahi badiogu, kontzientzia gainerako guztiaren baldintza gisa onartu beharko ge-

nuke, funtsezkoena delako, eta berehalakoa gainera. Jakina, izatea hautematea da. Eta hautemate horretan dago jakintza horren ezagutza. Hain zuzen ere, horretaz ari da Bergsonen *iraupenaren* esperientzia. Guk geuk iraun egiten dugu, tarte batean, hori eztabaida ezina da, eta esperientzia horrek edozein Ezagutzaren Teoriaren abiatze legi-timoa izan beharko luke.

Mekanikaren ikuspuntutik, ordea, azaldu ezin diren gauza guztiak bigarren maila-kotzat hartzen dira, behatzailearen egoera subjektiboek soilik azal ditzaketenak. Horrela, adimenak errealtatearen eraikun-tzan duen parte-hartzea murrizten da, eta, aldi berean, adimenarekiko independentea den errealtate bat "hor kanpoan" dagoela dioen ideia sendotzen da.

Hortaz, materiaren errealtatea bakarra dela onartzea, zeinaren portaera lekeen bidez adierazten baita, bai orokorrak bai unibertsalak, eta matematikoki formula-tuak, fisikaren nagusitasunaren adieraz-pena bihurtuko da, gainerako diziplina zientifikoak menpean hartuz, humanitateak barne. Dena den, urte batzuen ostean fisika bera zalantzan jartzen hasiko den proposa-men izango da. Fisikak berak ideia zaha-rra barrutik lehertuko duen Troiako zaldia izango da.

Erlatibitatearen teoria eta mekanika kuantikoa etorriko ziren. Batak zein besteak, erlatibitatearen teoriak nola teoria kuant-i-koak kontzientziaren arazo zaharra berrartu eta eguneratuko dute, garai bateko lehen eta bigarren mailako kualitateen arteko bereiz-keta bitxia ebatzia zirudiena hankaz gora jarriaz. Orain dena behatzailearen errefe-

rentzia-sistemaren arabera izango da. Objektibotasunaren mitoa barrutik amilduko da.

Horrek guztiak panorama irekiago baten aurrean jartzen gaitu, eta subjektibotasunari zentzu osoa aurkitzeko aukera ematen digu. Momentu honetan lasai esan genezake oroitzen ez datozela burmuinetik bakarrik, pertzepzioetik ere badatoz. Norberaren pertzepzioa berezi eta singularra da, baldintza berezi eta estetika partikular batera atxikia. Eta estetika eta edertasuna bezalako kontzeptuak behatzailearen egoera subjektibotik soilik azal daitezke. Hemen izugarritzko aukera irekiko da estetikarentzat eta edertasunarentzat, eta ondorioz, artearentzat eta literaturarentzat ere bai.

Argi geratuko da errealtatea askoz konplexuagoa dela, erlatibitateak eta teoria kuantikoak, behatzailearen bitartez, mekanismo mentalak errealtatearen eraikuntzan parte hartzea eskatzen dutela baimenduko dute. Hori dela eta, unibertsoa etengabe sortzen, berritzen, aldatzen eta konplexuagoa bihurtzeko ahalmena duela iradokiz. Unibertsoa bera bere buruaren sortzaile bihurtuko da hein handi batean. Unibertsoa funtsean sortzaile izateak, unibertso ttikiago ugariak sortzeko ahalmena duela ere suposatzen du, eta guri ere sormen horretan parte hartzeko gonbidapena luzatzen digu. Horregatik, merezi duen kreazio oro bukatu gabeko gaia da, amaitu gabea. Kixotearen irakurle bakoitzak, bere irakurketarekin, obraren alderdi berriak sortzen ditu, orain arte ikusi gabeko elkarketak, zantzu ezezagunak, eta ñabardura susmagarriak. Gauza bera esan daiteke munduaz. Naturaren izaera artistikoak eta sormenezkoak haren

antzeko zeregin etengabea bihurtzen du bizitzea. Egutero berrasmutzen dugu geure burua, eta hala egiten ez badugu, sortzeko gonbidapena onartzen ez badugu, eskaintzen zaigun opari hori onartzen ez badugu, zimeldu eta itzali egiten gara. Unibertsoa beraz, sortu zen eta era berean egutero sortzen da etengabe gure behaketaren poderioz, gure adimen eta hausnarketaren ondorioz. Edertasuna etengabe biderkatzen da, alabaina, norberak bere edertasunaren *imago* edo irudia bilatu behar du. Eta sortuntzak bizitasun dosi handiak biltzen dituen bezala, erraz zabaltu eta banatzen denez, gogo bizi batek gainezka eginarazten dio, partekatua izatera bultzatuz.

Zentzumenen jolasa

Sinesmen bat dago (historizismoak markatua), zeinaren arabera errealtatearen elementu bakoitza lehenik eta behin bere enbrio-eta-pan aztertu behar den, bere esentzia ezagutu ahal izateko. Psikoanalisi, geologia eta hizkuntzalaritza dira jakintzaren arkeologia honen paradigmarik adierazgarrienak. Orientazio horren arabera, hizkuntza bat lehenik haurren artean, basatien artean edo adimen-urrituen artean aztertu behar da. Organismo aurreratuenek, kausa-eraginkortasunaren esperientziaz gain, zentzumen-pertzepzio aberatsa eta konplexua ere badute. *“Giza adimena”*, dio Whiteheadek, *“sinbolikoki funtzionatzen du bere esperientziaren osagai batzuek kontzientzia-egoerak, sinesmenak, emozioak eta norberaren esperientziaren beste osagai batzuekiko erabilerak sortzen dituztenean”*. Lehen osagai-multzoa sinboloak dira, eta azkena sinboloen esanahia (sinbolotik esa-

nahirako trantsizioa da filosofo ingelesak erreferentzia sinbolikoa deituko duena). Hemen interesatzen zaigun Whiteheaden proposamenaren funtsezko ideia da, berez, *“sinboloak eta esanahiak ez dutela eskatzen ez bien artean erreferentzia sinbolikorik egotea, ez eta bikoteko kideen arteko erreferentzia sinbolikoa norabide batean eta bestean egotea ere. Bere erlazioaren izaerak ez du berez erabakitzen zein den sinboloa eta zein esanahia. Ez dago esperientziaren osagairik soilik sinboloak edo esanahiak direnik”*. Eta zuhaitz hitza eta zuhaitza bera gure esperientziaren parte bihurtuko balira berdintasunari dagokionez, arrazoizkoa litzateke biek elkarren sinbolo eta esanahi gisa funtzionatzea (horrela zuhaitzek zuhaitz hitza sinbolizatuko lukete). Whiteheadek gauzak hitzen sinboloak nola izan daitezkeen erakusten duen adibide ezin hobea aurkitzen du: bere konposizioa inspiratzen duten hitzen bila gauzak ikusiz baso batetik paseatzen dabilen poeta. Hizkuntzaren erabileran bi norabidetako erreferentzia sinbolikoa dago: hitzetatik gauzetara eta gauzetatik hitzetara. Whiteheadek esango du konbentzio hutsa dela gure esperientziaren jarduerak *“mentaletan”* eta *“fisikoetan”* bereiztea, ez baitago ildo egokirik esperientziaren eraketa fisikoa eta mentala mugatzeko. Noranzko biko joko hori, elkarrekikotasun hori abstrakzioaren abusuarekin galtzen dena da. Munduaren esperientzia herren geratzen da, eta matematikariak emozioen paralitiko bihurtzeko arriskua du, sinbolo gehiegi erabiltzearen poderioz, emozioak bidean utzi dituen pertsona batean eraldatzeko. Horregatik sentipenak eta emozioak bazter ezinak dira giza izatearen analisi orotan.

Edertasunaren bilaketa

Edertasunaren bilaketak zerbait transzendente eta iraunkorerrantz bultzatzen gaitu, baina aldi berean, zerbait inmanente eta sustraia den batera ere bai. Gure bizitzari zentzua ematen dioten bi alderdi lirateke. Hala ere, gaur egun sentimendu horien gabezia handia dago, eta horrek gure benetako izatetik urrundu egiten gaitu eta balioak galtzera bultzatzen gaitu, zalan-tzarik gabe.

Impasse batean edo trantsizio-egoera batean egotearen zalantza sor dakiguke; izan ere, Umberto Eco esan zuen bezala, *“Edertasuna ez da inoiz gauza absolutu eta aldaezina izan, baizik eta aurpegi desberdina hartzen joan da garai historikoaren eta herrialdearen arabera”*. Aitzitik, zalantza eta ziurgabetasun handia sortzen zait, izan ere, baliteke gaur egun horrela ez izatea, hau da, trantsizio batean egon beharrean, galera baten aurrean egotea, balioen ihesa prozesuan, edo are okerrago, basakeriarantz erortzen.

Baina edertasuna helduleku ona izan daiteke honen aurrean. Greziarrek gogoeta sakona egin zuten hartaz, batez ere Platonek, zeinarentzat edertasuna egiari eta ontasunari loturik egon behar baitzen. Oro har, greziarrentzat edertasuna balio handikoa zen. Gaur egun ere, *“Gauza ederrak estimatzen ditugu, ez erabilgarritasunagatik bakarrik, baizik eta, batez ere, berez direnagatik edo diruditenagatik”*, zehaztu du Roger Scruton filosofoak. Ederra dena ikustea, informazioa bilatzetik edo ideia bat adieraztetik haratago doa. Edertasunaren bila jardutea desio amaigabea da.

Kristautasunak Erdi Aroan jasotzen du hirukotea, egia, ederra eta ona. Eta garai horretan sortzen da sentimendu intimo baten eta proportzio harmonikoetan adierazitako munduaren egoera bat, eta bien arteko korrelatuan oinarritutako ideia. Edertasuna *claritas* bezala hartzen da, Jainkoaz hitz egiten duen distira gisa, lehenengo motorra eta jatorrizko edertasuna –Heideggerrek mende batzuk geroago argitasun kontzeptu gisa berreskuratuko du–. Hori dela eta, Erdi Arotik hona korrante batek edertasuna Jainkoarekin erlacionatuko du: *“Ezin dut esan Jainkoa ederra denik, baietz uste dut; badakit esperientzia espiritualak begirada aldatzen duela eta lehen iluna eta opakoa zena argitasua eta argigarria izatera pasatzen dela”*, azaldu du Pablo D’ Ors apaiz eta idazleak. *“Ezin dut Jainkoa deskribatu, baina haren aztarnak ikus ditzaket mundu honetan, eta, beraz, Jainkoaren edertasuna ikusten dut bere obran, materiari darion espirituan”*, dio beste lerro batzuetan. Jainkoa izan daiteke edertasunaren jabe, baina ez du zergatik halabeharrez izan behar. Garrantzitsuena, nire ustez, hizpide dugun edertasun horretatik abiatuta transmititu daitezkeen balioak izango dira, nahiz eta subjektiboak izan eta lekuaren eta denboraren baldintzatzaileei lotuta egon. Edertasunetik datozen balioak, gehienetan, transzendenteak izango dira. Nahiz eta transzendentea ez den inoiz obra, baizik eta bertatik azaleratzen den egia.

Errenazimenduan, edertasuna proportzio eta harmonia kontua dela dioen ideal zaharra berreskuratzen da. Dante, Boccaccio eta Petrarca berak defendatzen duten

binomioa izanik, artearen praktikarekin duen harreman estua planteatzen da lehen aldiz, eta hura eskuratzeko pribilegio gisa agertzen da begien aurrean. Azkenik, ikusmena eta entzumena izango dira ederraren ebaluaziorako bideak. Entzumenerako, musikaren edertasuna da adibide nagusia. *“Musikaren arteak badu berezitasun bat: bibrazioetik sartzen da, larruazaletik, barne-belarritik, eta, hasiera batean, airearenetik; ingurune ikusezin horren bidez transmititzen da, eta ez da inon geratzen: entzuketan presente dago soilik”*. Ikusmenarako, ordea, proportzio aureoa betetzen dituzten egiturak batez ere izango dira lehenetsiak, besteak beste.

Nolanahi ere, guztioi iritsiko zaigu Edertasuna subjektiboa denaren hausnarketak. Izan ere, edertasuna judizio subjektibo baten ondorio da. Kantek bere *Judizioaren Kritikan* honi bereziki erantzun nahi du: ederraren judizioa ez da determinatzailea, hausnarketara bultzatzen gaituena baizik. Kanten ustez, edertasuna egoera subjektibo batean oinarritzen da, eta iritziak konparatzea eta ponderatzea eskatzen du. Eta aurrerago, Hegelek susmatzen du edertasunaren ideia mehatxatzen hasten dela sakonki hunkitzen duen beste edertasun horren ideiaz, hots, oinazetua, urduria eta harmoniarik gabea, beretzat “beste zerbait” dena. *“Artean bizitzea, greziarrek egiten zuten bezala, jada ez da posible, edo beste aldaerak baditu”*, ondorioztatu zuen. Haatik, Nietzschek ere bai edertasuna berreskuratzea proposatzen du, “bizitzaren estetizazioa” deritzonaren bidez hil zuen jainko haren ordezkio gisa.

Edertasunak salba dezake mundua?

Ziur nago inoiz edo behin baino gehiagotan egin diogula galdera hau geure buruari. Gogora dezagun, Roger Scruton, edertasunaz esaten diguna, suspergarria, asaldagarria, sakratua edo profanoa izan daiteke; estimulatzaileria, erakargarria, inspiratzailea, baita ikaragarria ere. Oso modu desberdinetan eragin diezaguke, baina inoiz ez gaitu axolagabe uzten. Eta argudiatzen du edertasuna elementu objektibo gisa existitzen dela, balio erreal eta unibertsal gisa, gure izaera arrazionalen errota. Bere zentzuak ezinbesteko papera betetzen du gure munduaren konfigurazioan.

Edertasunaren jatorriari buruzko eztabaida honetatik haratago, edertasuna garrantzitsua dela ondoriozta dezakegu, gizakien premia unibertsala. Ez bakarrik zentzumenentzat atsegina delako, baizik eta funtsezko ideiak eta balioak transmititzen dituelako. Horrela, edertasuna galtzea arriskutsua dela defendatzen du Scrutonek, bizitzaren zentzua galtzen baitugu. *"Hura gabe, desertu espiritual batera goaz, eta harekin mundua gure etxe bihurtzen dugu, gure pozak handituz eta gure oinazeentzako kontsolamendua aurkituz"*. Eta oso zehatza dirudien ohartarazpen bat egin digu: *"Edertasuna herriari lapurtu zaio, eta luxuaren kontzeptuan saldu da berriro"*. Hau horrela balitz larria litzateke, benetako edertasuna ezin baita izan irudi edo kosmetika kontua soilik, arinkeria, azalkeria eta luxu faltsutik haratago joan behar du. Beti haratago.

Orduan, edertasunak salba lezake mundua? Oso zaila da galdera horri erantzutea, baina segurua da mundua gizatiarrago egiten duela, zentzua ematen diola eta bizitzeko duinago bihurtzen du, halaber. Horregatik guztiagatik, Ramon Trecetek irratian zuen talaiatik errepikatzen zigun ideia hark indarrean jarraitzen duela esan dezakegu: *"Bila ezazue edertasuna, mundu nazkagarri honetan merezi duen protesta bakarra baita"*. (Ziur aski gehiago gogoratuko dugu gazteleraz entzunda: *"Buscad la belleza, es la única protesta que merece la pena en este asqueroso mundo"*). Dударik gabe ezinbestekoa da krisiz eta albiste faltsuz betetako mundu honetan, edota funtsean hiltzen ari den planeta honetan, inoiz baino gehiago behar da.

Baina utzidazue beste ñabardura bat gehitzen. Ikusten dugun guztiaren kanon estetikoak alde batera uzten baditugu, agian, gutako bakoitzak bere sentipenekin eta bere diskurtsoarekin egin dezakeen horretan datza edertasuna. Bere edukitik haratago esaten dena saihestu gabe, gure izatearen zuntz sakonenak gizaki eta bizidun gisa hunkitzeko gai dena, horixe litzateke edertasuna.

Buelta gaitezen orain hasierako galdere-tara. Zer gertatzen da gaur egun? Non dago Edertasunaren bila dabilen izpiritua eta kontzientzia? Non Kultura eta Artea maitatzen duen giza multzoa? Eta nola iritsi gara egoera honetara? Ez dugu ahaztu behar jada historian zehar, eta bereziki duela gutxi, antzeko egoeretatik pasatu gara.

1947an, Albert Camusek eta Thomas Mannek, besteak beste, gaur egun ere onar-

tzen zaila zaigun zerbait ulertu zuten: gerra amaitu zen, baina faxismoa ez zen garaitua izan. Hamarkada batzuk beharko balitu ere, itzuliko litzateke. Eta horren lekuko gara egunotan.

Totalitarismoaren keinu batzuk hauek lirateke: edozein ezbai edo arazoren aurrean biolentziara bultzatzea, materialismo arrunta, nazionalismo itogarria, xenofobia, errudunak eta zigortzaileak seinaltatzeko beharra, artearen hutsalkeria, ilustrazio eta bizitza intelektualekiko gorrotoa eta kosmopolitismoarekiko erresistentzia basatia. Faxismoa ez da bere ideiegatik onartzen, ideiarik ez duelako, bere ekintzegatik eta erresuminaren, beldurraren eta haserrearen politikagatik baizik.

Gaur, munduko eszenatokian populismoz mozorrotuta azaltzen da. Nola geldiarazi? Erantzuna izpiritu-nobleziaren itzuleran datza, egia, justizia, edertasuna, errukia eta jakinduriaren balio unibertsalak berreskuratzean, horiek baitira benetan demokratikoa den gizarte baten zutabeak. Egun demokrazia kinka larrian egon daiteke, eta gure esku dago demokraziaren zutabeak tinko mantentzea, adimena argi edukitzea beharrezkoa da, eta egunero landu behar den zerbait da. Gure ahalegina eta esfortzua ezinbestekoa litzateke.

Nolanahi, lehen esan bezala, edertasuna eta edertasunaren bila aritzeak gure deriba existentzial honen ezinegon nola-bait apaldu edo samurtu lezake, eta izatean alderrai eta nora ezean ibili gabe bizitzari zentzua aurkitzeko balio dezake. Baina gaur egun edertasuna ez da balore bat, ez da "handitasun" batera iristeko lehenesten

dena. Gaurko munduan handitasuna kantitatean oinarritzen da, kantitate handiengan, kalitatearen ordez, balio izpiritualen adierazpen izan beharrean, hots, egia, ontasuna eta edertasuna hobetsi beharrean. Zergatik liluratzen du hainbeste Elon Musken "handitasuna"? Munduko gizonik aberatsena delako. Handitasun horrekin obsesionatuta gaude, handitasun faltsu batekin, substantziarik eta kalitaterik ez duelako, kantitatea baino ez delako, iragankorra den botere mota bat adierazten du, ez duena iraungo, Bachen musika ez bezala, esaterako.

Hala ere, dena gure kontra dagoenean, duintasunari eutsiko dioten aukerak lehenesteko askatasuna dugu. Orwell konturatu zen aurkako testuinguru batean ere duintasunari eutsi diezaiokegula, 1984 liburuan ikusten den bezala. Ez da erraza, zeren, orain gertatzen den bezala, sinestarazten baitigute ezin dela ezer egin, eta inertiak eramaten gaitu. Baina nork bere duintasunari eutsi diezaioke, ongi jokatu, ez bere onuran soilik pentsatuz, guztion onerako baizik. Horregatik, *Musak* garrantzitsuak dira, hizkuntza, literatura, musika eta artea bezainbeste, beste mundu bat ezagutzeko aukera ematen digutelako eta duintasunaren aldeko apustua egitera bultzatzen gaituztelako. Gaurko utopikoak biharko errealistak dira, hori jakina da. Gure inguruan gertatzen denarekin ez da txunditu edo deprimitu behar. Zuzen jokatzeko, bakoitza bere eremuan, hori garaipen bat da.

Nola hartu dute gaur egun beste balioek garai bateko bertuteek zuten lekua? Hau da, guztien onerako ziren bertuteak galdu al dira? Planteamendu honek, Steinerek

bere *Absolutuaren nostalgia* (*Nostalgia del absoluto*) liburuan zioenez, ba al du zerikusirik sakratuaren galerarekin? Bai, hala da. Zalantzarik gabe, konturatu zen lehena Nietzsche izan zen, sakratuaren legerik gabe nihilismoan amaitzen dela dena, eta orduan mundua botereak soilik zuzenduko du. Zeintzuk dira boterea nagusi den mundu horretako balioak? Ekonomikoak, ez dago besterik.

Aitzitik, ekonomiaren baloreak saihestu eta beste batzuk lehenestea bideragarria izan daiteke, eta horren alde jokatu behar dugu. Izugarria da, baina gaur egun badirudi dena merkatuko balioekin lotuta dagoela, merkatuak erabaki dezala dena, baita hezkuntza motak ere, eta merkatua, ez dezagun ahaztu, gauza utilitarista eta materialetan oinarritzen da, bere lege propioak ditu. Ez dugu ahaztu behar gizakiak ez garela merkatu-balio bat, zerbait gara, baina merkatu-balio bihurtuko bagina, aipatutako morrontza horren bidez, esklabo bihurtzen gara, saldu eta erosi egin gaitzakete. Egoera honek gauza askorekin du zerikusia, noski sakratutasuna eta sakratua dena galtzearekin, baina balioen galera ere hizkuntzaren debaluazioarekin lotuta dago, hitzak hutsik egotearekin, jada ez dute ezer esan nahi. Balio sinbolikoa galdu dute. Steinerek, *Isiltasunaren gramatika*

(*Gramática del silencio*) saiakeran, zentzua eta esanahia duten hitzekin hitz egiteko gaitasuna galdu dugula aipatzen du, hutsik daudela hitzak, *talk show* eta *bla, bla, bla* konstantearen aroan gaudela, politikari gehienek eta guk ere batzuetan berdin egiten dugun bezala. Poetek ulertzen dute ongien hori, horregatik zaintzen dute hitza. Edo saiatzen dira, bederen.

Hau guztiau kontutan hartuta, edertasunaren alde egin beharko genuke giza duintasunaren baliorik gorenak pizten dituelako ezinbestean, eta giza izpiritua berretsi egiten duelako; gainera, gizatasunaren balizko galera baten aurrean ere, giza duintasunaren bila abiatzen den ildoan jarriko gaitu. Ildo horretan abiatuz, berau bide ezberdin batzuetan adarkatuko da. Horietako bat poesia izango da. Eta poesia edertasuna izateaz aparte beste zerbait ere bada. Poesia erresistentzia ekintza bat da, munduaren kaosari aurre egiteko modu bat, baina edertasunez txertatutako erresistentzia da, askotan zauritzen gaituen edertasun ukiezin baina sakona. Eta zauri izateari uzten ez dion arren, egiantz eta argitasunerantz hurbilduko gaituen zauria da: "*La lucidité est la blessure la plus rapprochée du soleil*" (René Char). Horregatik, poesiarantz jotzen dugu etsipenean zein bozkario unean; horregatik da helduleku betierekoa.

ESTE EKIALDEA



ASKATASUN HITZAK

FELIPE JUARISTI

1

ASKATASUNIK gabe ez dago zorionik. Lasaitasunik gabe ez dago askatasunik. Pozik gabe ez dago lasaitasunik. Barneko tristurak egonezinera eramán ohi du, gau eta egun egindakoaz gogoeta egitera eta, gehienetan, egindakoaz dolutzera. Eta damutasunik berez ez badator, beti geratuko da tristurak jotakoaren baitan halako lorratz zikin eta iluna, gaitzaren irudi.

2

HITZAK ikaratiak dira oso eta, espero ez denean, ihes egiteko joera dute.

Berdin gertatzen zaio larrean dabilen uso-aldrari, ehiztariaren tiro-hotsa entzuten duenean. Hegoak astintzen dituzte, airean hartzen dute babes eta arnasa; galdu egiten dira. Lurrean luma gris solte batzuk ikusiko dira, han-hemenka, sakabanaturik, lekuko izateko ahalik gabe: arkeologia. Zeruan, puntu beltz batzuk, izarren eldarnio.

Usoak libre dira; bai lurrean, bai airean.

Askatasun hitza askatasun gehien duten hitzetako bat da. Bera ere ikaratia da oso.

Zalapartarik txikiena entzun eta gero, hego arin leunak astindu eta ihesi joaten da. Baina ez da hiztegian ezkututzen; hiztegia, izan ere, hitzen kartzela handia da. Zeru goiak inguratuko ditu, lur elkorrak zeharkatuko eta gizakiaren santutegian gordeko da: bihotzean.

Gizakia ez da libre ordea; ez lurrean, ezta zeruan ere. Baina gizakia libre izateko da jaio. Gizakiak, berez, libre izatea du amets eta helburu.

Zergatik, ordea, erabakitzen du libre ez izatea, besteen mende jartzea, jakinik ez dela bere ona?

Era berean galde genezake. Zergatik onartzen du gaitza, jakinik gaitza dela? Zergatik ez du on denaren alde jokutzen, jakinik ona dela?

Gizatasuna, izan ere, askatasun gutxien onartu duen izakietakoa da.

Ez da aingeru. Ez dago ongiaren eta gaizkiaren gainerik. Ez dago lurraz haratago ezta honatago ere.

Hemen dago, orainean bizi da, denboraren muinean, espazioaren barruan.

Askatasunaren ibilbidea zaila da. Bizitza da. Eta bizitzan gaizkiak erro luzeak eginak ditu. Askatasunik ezak gizakia giza-kiaren otso du bilakatu.

Gizakia ez da ordea abere.

Askatasunik eza isiltasun luze eta sakona da, ezein egarrituk eztarrian behera iren-tsiko ez lukeena.

Baldin eta gaitzik badago, ez da ongile baino gaizkile gehiago dagoelako. Gaitza dago ongileak gaitzari ez diolako begietara begiratu.

Albora joan zaizkio soak: harriak bezala, mendiak bezala, zuhaitzak bezala.

Askatasuna ez erabiltzeagatik galtzen eta antzaldatzen da.

Ahantzi da bilakatzen.

Gizakia ez da gogoratzen libre behar duela izan.

Memoria txikia baitu, eskasa erabat.

Eta nahastu egiten da: egiaztat hartzen ditu irudiak baino ez direnak.

Ez dio askatasunaren izaerari errepara-tzen, haren irudiari baino.

Askatasunaren irudia ederra da oso, zoragarria.

Irudiak ezkutatzen duena itsusiagoa da.

Askatasunaren izenean krimen handiak burutu dira.

Askatasunaren izenean eraikitako esta-tuek odolezko ibai haserre asko dituzte isu-rian eta hezur-metak dira.

Askatasun hitzak gezur asko estaltzen ditu.

Tiranoak ere, eta ez dugu urrunera jo beharrik, askatasunaren egarri dira. Edaten dute askatasunaren uretatik, asetzen dira, lepo egin arte, eta gero, ura ukatzen die, atzetik egarriak jota datozenei.

Horregatik du gizakiak erantzuki-zun eskerga, besteei zuzentzeko, gizar-tea osatzeko eta, neurri batez, bere erara moldatzeko.

Askatasuna egunerokoa denean, izango da askatasun.

Berdintasun eta anaitasun hitzen kide.

Zorion ia perfektua.

Izan ere askatasuna aldarrikatzen due-nak maitasuna du aldarrikatzen.

PAN Y CIUDADANÍA

LUISA ETXENIKE

Recibo este premio con agradecimiento y emoción naturalmente; y muy consciente también del honor que representa y de la responsabilidad que supone para mí, y que es la de estar siempre a su altura. Así que lo primero que quiero decir es que espero y voy a tratar de llevarlo como corresponde.

Voy a distinguir en mi intervención las dos facetas de mi trayectoria personal y profesional que creo que mejor me representan.

La primera, la de escritora. Muchos libros ya por detrás y espero que unos cuantos más por delante. Pero creo que lo más importante de esa carrera literaria, lo que la ha marcado desde el principio, ha sido el haberse fundado y desarrollado, en gran medida, durante los años del terrorismo etarra. He pensado muchos de mis libros y los he escrito en tiempos que no eran en absoluto inofensivos sino una forma de "tiempos del cólera".

Y eso que tan malo ha sido de tantísimas maneras ha tenido, paradójicamente, una influencia importante y hasta me atrevería a decir que positiva en mi obra. Simplemente porque la ha orientado, en sus planteamientos, interrogaciones y aspiraciones hacia una forma de seriedad y de profundidad –en aquellos años quedaba poco sitio, y diría que poca oportunidad, para a las comedias ligeras.

Y esa seriedad y profundidad me han construido también como lectora; me han conducido a preferir a determinados autoras y autores; y a compartir sus preocupaciones como artistas.

Y a preguntarme con ellos, con tantos y tantos escritores a lo largo de la historia, cuál es el papel que tiene que jugar la literatura en momentos difíciles. Tal vez si yo hubiera nacido en Suiza o en años menos ofensivos, no habría asumido, o no de un modo tan acuciante e ineludible, que la literatura es, además de otras muchas cosas, una responsabilidad con el mundo y el tiempo en que se escribe.

Una responsabilidad de mirada y de voz. Poner los ojos de la escritura no solo en lo más evidente, sino sobre todo en lo que está escondido, disimulado, desatendido... Y sacarlo a relucir y darle voz. No dejar en silencio, acallado, lo que merece y debe ser dicho.

Es lo que he intentado e intento hacer: mirar y decir. Eligiendo el punto de vista de quienes –como dijo uno de mis maestros, Albert Camus– padecen la Historia. Y ha sido, la perspectiva de las víctimas del terrorismo, la que ha centrado mi trilogía sobre el tema –trilogía que tan bien y tan generosamente han estudiado, por cierto, las profesoras Pilar Rodríguez y Annabel Martín, aquí presentes, y a las que una vez más agradezco, como al propio Felipe Juaristi, su interés en mi obra–.

Pero esa mirada y esa voz literarias tienen que alcanzar a los lectores y si es posible depositarse y permanecer en ellos de un modo durable. O por decirlo de otro modo, la literatura tiene que mirar y decir, y seguir mirando, y seguir diciendo... Insistente, incansable... Tiene que aspirar a una forma de persistencia, de “eternidad”. Para que lo que contiene no vuelva a ser escondido ni acallado.

Es mucho más fácil desearlo que conseguirlo en una obra. Pero hay que intentarlo. Y resumiré mis intentos con la metáfora del olor del pan, del delicioso olor del pan recién hecho.

Martín es el protagonista de mi novela *El ángulo ciego*. ETA acaba de asesinar a su padre y él busca una tienda de *souvenirs* para comprar postales de San Sebastián. Elige unas cuantas, entra en una *herriko taberna* y las va pegando a la barra, para significar, ante esos partidarios de los terroristas, no sólo que no les tiene miedo, sino que no ha dejado a su padre muerto, tirado en la acera, sino que lo ha levantado para meterlo erguido en ese local; para que ellos tengan que mirarle a la cara: *Empieza a pegar las postales, aquí, aquí, aquí; como abrir los ojos; vuelven los paisajes, como si el muerto hubiera abierto los ojos*.

Esas postales que obligan a todos –incluidos a los jóvenes de la *herriko taberna*– a mirar de frente a una víctima del terrorismo; a enfrentarse cara a cara con lo sucedido, contienen para mí el sentido, la fuerza y la responsabilidad de lo literario.

Vuelvo al pan. Para Martín –y espero que para los lectores de *El ángulo ciego* y de mis otras novelas–, su padre no es una víctima abstracta del terrorismo sino, del modo más concreto y tangible, un hombre perseguido y luego asesinado. Y su muerte no es un concepto –un dato a sumar a la atroz estadística de atentados y crímenes– sino la negación literal de la vida. Y ese adolescente comprende la vida por la posibilidad de la belleza; y la muerte, por lo tanto, por la desaparición de esa misma belleza que los terroristas le han robado definitivamente a su padre. Y así va “repasando” las postales:

el jardín que rodea la estatua de Usandizaga en la plaza Guipúzcoa, el puente del Kursaal y los cubos de Moneo iluminados, la iglesia de San Vicente, la escultura de Oteiza en el Paseo Nuevo, la bahía de la Concha al amanecer y al atardecer y en retratos sin tiempo... y va afirmando, con ese repaso, que la violencia es también eso: robar. Un robo despiadado, inexcusable, de la belleza de la vida.

Porque para entender lo que significa matar –intentan decir mis novelas–, hay que tener presente lo que significa vivir. Y finalmente a Martín su deambular por la ciudad le conduce hasta una calle estrecha donde hay un obrador: *Huele al primer pan. Y por ese olor delicioso, Martín se derrumba... porque morir es –dice– este olor a pan perdido para siempre.*

Ese delicioso olor a pan es, para el joven protagonista, la comprensión de lo que la muerte significa de verdad; y de lo que, de verdad, significa matar: arrebatarse a otro el gozo de la vida.

Y aquí entra en juego la permanencia, esa “eternidad” de la que hablaba hace un momento y que la literatura debe intentar alcanzar. Y que yo intento con el olor del pan. Manteniendo ese olor flotando en el aire, en el aire del libro, y sobre todo en el aire de la realidad, para que cada vez que nos llegue desde algún lado: un obrador, una panadería, la ventana abierta de una cocina, el envoltorio de papel que llevamos en los brazos... ese olor nos devuelva la memoria de lo sucedido. Especialmente la memoria de las víctimas del terrorismo a las que esa delicia les fue arrebatada.

Esa es mi tentativa de eternidad. Porque a la memoria histórica se la podrá vapulear –y desde luego se la vapulea– pero pan se seguirá haciendo, y seguiremos exigiendo, además, que se haga bien.

La segunda faceta de mi trayectoria que tiene sentido evocar hoy es la de ciudadana; he sido y soy una ciudadana interviniente en la vida y el debate públicos, con mis artículos, mi participación en foros o la organización de eventos culturales...

Y es en relación con esto que quiero referirme, aunque no le conocí tan bien como muchos de los presentes, a Mario Onaindia. Y empiezo acudiendo una vez más a la literatura, en este caso a Jean Yves Tadié, un crítico francés especialista en la obra de Marcel Proust que dice algo que aprecio de una manera particular, y es que tenemos que agradecer a Proust el que nunca nos propone “frases de partida, sino frases de llegada”. Es decir, frases trabajadas.

Pues yo creo que vivir bien, vivir correctamente es eso: ir haciendo una escritura cada vez mejor de nuestra vida. Y eso pienso también de Mario Onaindia: que fue alguien que vivió, perfeccionando las frases de su vida. Dotándolas de una atención cada vez más precisa y lúcida en relación con el tiempo y el espacio donde iban a expresarse; de mayor envergadura intelectual; y de una hondura ética y de compromiso cada vez más profunda y sin embargo más clara. En ese sentido es, también para mí, un modelo.

Un modelo particularmente valioso en estos momentos, que me parecen peor que crepusculares. Paul Valéry escribió: “Nosotras civilizaciones ya sabemos que somos mortales”. Pues este tiempo que estamos viviendo –aquí y allá; en grande en el mundo y en más pequeño, en nuestra sociedad– no puedo dejar de verlo, de sentirlo, de pensarlo... como el de una agonía civilizacional. Tengo cada vez menos duda de que estoy asistiendo a una especie de fin del mundo; de ese mundo, al menos, cuya ambición humanista había conseguido mantenerse y

mantenernos a flote, a pesar de los tormentos de la Historia, desde, pongamos por resumir, la Ilustración. Esa ambición humanista se está quedando en los huesos... Brillan todavía algunas luces, pero son cada vez menos numerosas y más tenues... Lo que gana terreno es la oscuridad o el desierto.

¿Qué hacer entonces, frente a semejante panorama? Dice mi amigo el escritor rumano Mircea Cartarescu que los ángeles no tienen mérito porque no tienen tentación. Yo no soy un ángel, y por eso tengo tentaciones; y la más fuerte, la más persuasiva, la más seductora en este momento, es la de dejarlo todo. La de abandonar el desierto y buscarme algún oasis donde apenas se note la agonía del mundo. Y ese oasis cabe desde luego para mí en la imagen de una biblioteca, donde yo pueda seguir leyendo, es decir, escuchando voces civilizadas. Donde pueda proseguir los caminos gozosos del aprendizaje. Y conocer aún el deslumbramiento por tanta inteligencia y tanta belleza reunidas e incorruptibles...

Salirme del mundo y recogerme entre libros me haría sin duda feliz –mucho de la libertad y de la felicidad que he conocido en mi vida me ha llegado a través de o gracias a ellos–; y sin embargo hay algo que me retiene.

Algo que no es una tentación sino, todo lo contrario, una resistencia. Un freno que no me deja bajar los brazos, dimitir de todo; un impulso que es mío, pero va contra mí... en el sentido de que me separa del oasis y me tira hacia el otro lado. Es decir, hacia la responsabilidad de seguir interviniendo, con mis herramientas –que son mis libros y mi voz– en ese desierto creciente del mundo, para tratar de abrirle algún pozo, aunque sea pequeño.

Como han hecho tantos y tantos antes que yo... todos mis maestros y maestras de pensamiento y de conducta. Como hizo el propio Mario Onaindia, que también conoció desiertos, pero que tampoco dimitió de sus compromisos civiles, que no dejó de participar activamente en su realidad. Que se mantuvo en la responsabilidad –que seguiré, a pesar de los pesares, haciendo también mía– en la responsabilidad de ser, como quien dice, un ciudadano siempre de guardia.

NOTA

Este texto fue leído por Luisa Etxenike en Zarautz, con motivo de la entrega del Premio Mario Onaindia 2025.

MARGOLARI BAT ASKATASUNERAKO

FRANCO SOLMI

Espainia orain aitzakia ia dibertigarria, sentimentala da Europako ezkerrentzat: Espainia jada ez da existitzen. Rilkek esango lukeen bezala, gai poetikoa da. Ezin izango delako aldatu. Nekazariek diren bezalakoak izaten jarraituko dute, burgesek okerrera egingo dute, intelektualak berrogeita hamar urte atzeratuta beti... Intelektual anti-frankista baten hitz garratzak dira, Maria Adele Teodorik *Spagna in ginocchio* liburuan jasoak, eta, egia esan, ez ziren saminik eta arrazoirik gabe ahoskatu. Baliteke hogeita bost urteko diktadura basati ilunak Espainiako herriaren zati handi bat –maila moral, kultural eta politikoari dagokionez–, Europako mailarik baxuenekoen artera bultzatu izana; litekeena da, orobat, miseriak, goseak, eskolarik, lanik eta berme konstituzional minimorik ezak espainiar herria halako apatia batean babestera eraman izana, eztanda iraultzaile bat gertatzeko aukera argi eta berehalakorik ikusten uzten ez duen apatia batean. Latifundioen herrialdea, monopolio lotsagabeen eta kontraesan guztien herrialdea; *Opus Deiren* herrialdea, Europako beste edozein herrialde baino analfabeto gehiago dituen, non biztanleen

ehuneko berrogeita hamarrek ez duten liburu bat erosten, non langileek ez duten egunkari bat erosteko behar den diru apurra, non zentsurak eragotzi egiten duen kultur gertakari berrienei buruzko eguneratze baita txiki bat ere egitea; horrelako herrialde batek irudi ezkorak iradoki ditzake, zalantzarik gabe. Gehitu horri zatiketa sakonak, ez bakarrik frankista eta antifrankisten artean, baina baita oposizioko mugimenduen artean ere; bai eta xantaia, erresumin, ustelkeria eta interes-gatazken zurrunbiloa ere, zeinari esker diktadoreak errazago baitu egoera kontrolatzea era askotako baliabideekin, baita gobernu taldearen barruan ere, berau zatituta egon arren; eta ulertzekoa izango da hainbestek itxaropena ere galdu izana. Baina meatzari asturiarren grebek, terrora-aren eta torturaren praktikaren aurka askatasuna eta justizia eskatzen duten intelektualen manifestuek, lehertu gabe jarraitzen duen –baina, garroteak abertzaleak ito dituen, zalantzarik gabe nonahi hautematen den– protestaren dardarak, eguneroko heroixume ugariren sakrifizioak, sakrifizio setatiak, bat-batean kuraia etsia erakusten duten koldarren sakrifizioak ere, itxuraz zentzugar-

beak diren desfiozko ekintzetan heriotzari aurre egiten dioten beldurtien sakrifizioak, gero eta jasangaitzagoa den egoera baten aurrean gertatzen diren milaka eta milaka matxinadek, horiek denek ohartarazi egiten digute badela herri bat, beste batzuk baino ideal etiko, sozial, politiko eta kultural progresista gutxiago ez dituen (nahiz eta, beharbada, kontzienteki ez diren umotu), errealitate konkretu gisa existitzen dena, Espainia honen azal hitsaren azpian. Eta ziurtatzen digute, José Ortegak hemen erreproduzitutako idazkian dioen bezala, hau ez dela hildakoen lurraldea. Italiarrok, pribilegio triste bategatik, badakigu zer ezkuta daitekeen poliziaren diktadurak zapaldutako herri baten apatia-itxuraren azpian, bai eta, halaber, norainoko aukera handiak dituen erredentziorako ere. Hogei urteko faxismoak eta askapenaren aldeko borrokak erakutsi digute hori. Ez dugu sinesten Espainia aitzakia ia dibertigarri edo sentimentala denik Europako ezkerrentzat. Gogoan eduki beharko genuke zer gerta litekeen herrialde zapaldu bateko nekazari, langile eta intelektualekin, gaur egungo Espainiako bozeramailerik fidagarrienak izateko eskubidea duten hainbat gizon ez baleude, Agustin Ibarrola, esaterako; ez baleude, sorterrian zein erbestean, espainiar intelektual guztiak "berrogeita hamar urte atzeratuta" ez daudela egunero esaten diguten hainbat eta hainbat poeta, pintore, idazle, zientzia- eta kultura-gizon. Ez dira faltako, faxismo garaian gure artean falta izan ez ziren bezala, oportunistak, konformistak, erregimenaren morroiak. Italian faxismoak bezala, Espainian frankismoak ere bide guztiak erabili zituen kultura aske baten hedat-

pena eragozteko. "Tercios de la muerte" delakoaren sortzaile Millán Astray jeneralak Salamancako Unibertsitatean oihuka esandako hitzak –"Abajo la inteligencia, muera la cultura"–, Mussoliniren "Katedratiko ahalgabearen aurretik nahiago dut eskudrista ekintzailea" hitzen baliokide zehatzak dira. Eta artista formalistei São Paulon edo Venezian arrakasta izateko aukera ematen dien politika "iluminatuak" –Bartzelonan Picassori eskainitako museo bat ireki dadin "toleratza" ere iristen denak– antzekotasun nabarmena dauka Crocek "makilaren eta kulturaren arteko aliantza" gisa definitu zuenarekin. Baina errealitate bizi eta esanguratsuak dira, artearen esparrutik irten gabe, Ibarrolaren eta bera bezalako beste margolari batzuen lanak ere, Antonio Saura, Manuel Millares, Lucio Muñoz, Alberto Greco, Eusebio Semperek hartutako jarrerak eta Aguilera Cerni, José María Moreno Galván eta José Ayllón kritikariek hartutakoak, Julián Grimauren exekuzioaren aurkako protesta publikoa euren izen-abi-zenekin sinatu zutenean, "edozein eratako indarkeria edo mendekuren" aurka agertuz, Espainiarentzat "herrialde zibilizatu guztietan indarrean dauden gutxieneko berme juridikoak" aldarrikatuz, edota "azken fartsa-auziak, zuzenbidearen, moralaren eta justiziaren oinarritzko printzipioei kalte egiten dietenak" salatuz, eta, aldi berean, "etorkizunean Espainian antolatutako erakusketa edo bestelako ekitaldi publikoetan parte ez hartzeko" konpromisoa hartuz. Ibarrolak, artista herrikoi, langileen seme eta bera ere langileak, Bilboko Brigada Sozialaren zietan egin zizkioten tortura fisiko eta moralak epaile frankisten aurrean argi eta garbi

salatu ezezik –Espainiako langileen mugimenduarekiko leialtasuna berretsiz eta torturatzailleak aretoan egotea eskatuz–, bortizki salatu zuen *“adierazpen askatasunaren eta, oro har, artisten aurkako presio eta hertsapen etengabeen giroa”*, atzerriarekiko harreman kulturalen komisarioari leporatzen ziona, zeinak, bere *“jarduera ikaragarriekin”*, komunistatzat eta subertsibotzat jotzen baititu erregimenaren ikusmolde artistikoe-kin bat ez datozen joera guztiak”. Ibarrolak, epaileen oihu eskandalizatuen artean, errealista izateko eta bere pinturaren berezko joera nabarmentzeko eskubidea aldarrikatu zuen, bere *“euskal naziotasuna, zeinak, halakoa izateko, Euzkadiko langileen erreallitate eskandalagarria azaleratu behar baitu eta haien ideia eta sentimenduetan inspiratu, eta ez, ordea, haiek eta Espainia osoko gainerako langileak ere esplotatzen dituzten euskal bankari eta plutokratek dituztene-tan”*. Ibarrola da, eta berak bezala askatasunerako eskubidea erretorikarik gabe eta Europako auzitegi basati eta bidegabeeneko epaileen aurrean ere, aldarrikatzen duten beste batzuk ere, intelektualak eta ez intelektualak, Espainia *“ideia poetiko bat”* baino zerbaite gehiago dela esaten digutenak.

Agustín Ibarrola izenak ez die askori ezer esango, ezta artearekiko interesa duten askori ere. Ez dute aurkituko Veneziako Bienalean Espainiako pabilioiak normalean Europako publikoari aurkezten dizkion artisten artean, eta haren margolanek ez dute galeria nagusien edo kritikari ofizialen aintzatespenik jaso. Jatorri xumeak ditu: Bilbon jaio zen, 1930ean, errepublikarren armadaren lerroetan borrokatu izanagatik kontzentrazio-esparru batean urte batzuk

igaro behar izan zituen metalgintzako langile baten seme. Amak jornamean lan egiten zuen, eta Ibarrola gaztea, bere familia laguntzeko –seme nagusia baitzen– eskean ibili zen hamaika urte bete arte, harik eta baserri baten jabeek bertan laguntzearen truke mantentzea eskaini zioten arte. Hamalau urte zituela marrazten hasi zen. Geroago, zapatagile-laguntzaile jardun zuen Bilbon, eta ondoren konpontzaile-ikasle moduan; pintzelak erabiltzen hasi zen orduan, nekazaritza-bizitzako irudiak margotzen, nekearen nekeaz makurtutako nekazariak, beti indar expresionista handiarekin. 1947an egin zuen bere lehen bakarkako erakusketa, nolabaiteko arrakastarekin, euskal errealdismoaren tradizioari eusteagatik. Zenbait sari ere irabazi zituen garrantzi gutxiko lehiaketa batzuetan, baina Madrilera joateko aukera eman zion beka bat lortu zuen. Arte Ederren Akademiara sartzeko beharrezko kualifikaziorik gabe, Vazquez Diaz-ek lagundu zion, bere estudioan onartuz. Bohemio bizitza eginez pasatzen zituen egunak, Madrilgo margolari gazte antikonformisten zirkuluetan maiz agertzen zelarik. Bigarren Mundu Gerraren ondorengo lehen urteak dira. Francoren erregimenaren politika obskurantistak gogortzen jarraitzen du. Picassok eta Siqueirosek Espainiako errepresio kulturalaren aurkako manifestu bat argitaratu zuten. Ibarrolak, beste margolari batzuekin batera, Siqueiros eta Picassoren aldeko elkartasun-deialdi bat argitaratu zuen, askatasunik eza eta artistek pairatzen zituzten baldintza zailak deitoratuz, eta Espainian bi maisu handi haien aurka ezarritako boikotaren aurka protestatuz. Garai horretakoa da Frantziskotarrek antolatu-

tako lehiaketa baten ondoren Arantzazuko Basilikarako egin zituen freskoen multzoa. Euskal Elizaren tradizio bereziak –sozialki aurreratuenak, Errepublikaren alde makurtua Gerra Zibilean, eta, Asturiasko greben garaian, apaiz progresisten edo “apaiz gorriak” deitutakoen gotorleku–, aukera eman zien Ibarrolari eta Oteiza eskultoreari euskal eskola errealistaren printzipioei jarraituz garatzeko beren lanak. Frankismoaren erreakzioa bortitza izan zen, eta amaituak zeuzkaten lanak karez estali zituzten. Guztira, berrogeita hamar metro baino gehiagoko luzera zuten horma-irudiak galdu ziren –lanarekin eta nekazarien bizimoduarekin lotutako gaiak garatzen zituztenak–, bai eta hogeita hamar metro koadroko azalera hartzen zuten “gerrako izugarrikeriei” buruzko fresko batzuen zikloa ere. Gertakari horri buruzko kazetaritza-ikamika baten ondoren, Ibarrola, une hartan soldadutza egiten ari zelarik, kalabozora sartu zuten. Horren oihartzuna Vatikanoraino iritsi zen, euskal kleroaren protesten bidez ere bai. Batzorde bat eratu zen, artistei arrazoia eman ziena. Une horretatik aurrera, Ibarrolak erakusketa ibiltari batzuk antolatu zituen, beti ere lana harturik gaitzat.

1956an, Ibarrola Parisen kokatu zen, eta konpromiso soziala duen pintura garatzeko giro ez oso egokia aurkitu zuen bertan. Eztabaida bizia du mugimendu formalisten aurka, eta, Parisen bizi ziren pintore gazte talde batekin batera, Equipo 57 taldea sortu zuen, talde-lanean eta arazo espazial jakin batzuen konponbidean oinarritutako teknika berriak proposatzeko asmoz, eta esku-hartze sozialeko bere pintura gizarte modernoaren arazoetara hobeto egokitzeko helburuarekin.

Frankismoaren aurkako propaganda egiten jarraitu zuen jo eta ke, eta, horren ondorioz, emazte gaztea atxilotu zuten, bai eta galdeketa luzeak egin ere Donostiako polizia-etxean. Espainiara itzuli ondoren, bera ere atxilotu eta torturatu egin zuten, Estampa Popular taldearen erakusketa batean parte hartzeagatik. Poliziak, gainera, haren erakusketak itxi egin zituen. Meatzarien 1962ko greben garaian, Agustín Ibarrolak gai horri buruzko koadro ugari egin eta erakutsi egin zituen. Erakusketa itxi ondoren, beste intelektual batzuekin batera atxilotu zuten, besteak beste, Maria Dapena margolariarekin, Vidal de Nicolás poetarekin eta Antonio G. Pericas kazetariarekin. Jose Maria anaia ere atxilotu zuten. Madrilgo auzitegi militar batek epaitu zuen 1962ko irailaren 24an, udaberriko greben antolaketan parte hartu izana leporatuta. Oraingoan, Ibarrolak erregimenaren aurkako akusazioak egingo ditu. Bederatzi urteko kartzela-zigorra ezarri zioten, eta Burgosko kartzelan beteko du.

Boloniako erakusketa honetan, bai eta lehenago Amsterdam eta Londresen ere aurkeztutako lanetako asko Burgosko espetxean eginak eta ezkutuan ateratakoak dira. Lan berriak dira, artista gaztearen nortasunaren erakusgarri argi eta tipikoak. Euskal sustrai nazionala bereziki nabarmena da lan bakoitzaren eite errealista sakonean, eta berdin agerikoa da Goyaren oihartzun handia, Ibarrolak beti eredutzat hartu baitzuen. Errealismo horren osagai dira lanen adierazpen indartsua, ebaketa bortitz karra-tua, tonuen kontraste gogorra, konposizioan astunki eroritako masa bolumetrikokoak, heldutasun tekniko eta estilistiko aparta –bai eta Parisko eskola ausartagoaren eragina ere–

erakusten dituztenak, espazioekiko jolas zabal artikulatuetan maisutasuna azalduz eta, nolanahi ere, konposizioa arintasunez hornituz, halako moldez non marrazki bakoitzaren erritmoa nabarmena baita –bere gogorrean–, arina, baita obsesiboa denean ere (adibidez, Burgosko ziegetako atea ixten dituzten morroilo astunak behin eta berriz agertzen diren marrazkian). Pinturen gaiak befiko berberak dira: tuneletako iluntasunak zapalduetako meatzarien esfortzua, argiztatu baino gehiago urratu egiten duten argi zorrotzez argiztatutak; Guardia Zibilak egotzitako nekazari zapaldu eta irainduen miseria; kartzelakideen aurpegiak, masako fusilamenduak, torturak, edo, ustekabeen, esbirroen silueta beltzen agerpena, aurpegiak fusilen itzalekin bat eginda.

Ibarrolak ez du protestatzen, garrasi egiten du. Bere sumina eta sufrimendua oihukatzen ditu, minaren minez, esklabotzan dagoen herriagatik, kateetara loturik dagoen Espainiagatik. Errealitate gordinari buruz esaten dituenak ez dira alegoriak, errealismo ikaragarritz kontatutako gertaerak baizik. “Fusilamenduak” berehalakotasun eta gordintasun ikaragarritz erakusten dira. Espainia osoa da gardien fusil-kanoien aurrean dagoena, amaigabeko oinaze batez zaurituta, sorgortuta; sufrimendu horretan Goyak bere lanik gizatiarrenetako batzuetan islatu zuen handitasun urgulutsuari eusten dion Espainia bat. Lerro luzeetan ordenatuta desfilatzen duten preso horien baitan, Ibarrolak, sufrimenduaren unea baino areago, indarrarena atxiki du, batzuetan gorrotoaren zaporea duen indarra. Irudi handikoteak dira, beldurgarriak, esku handiak eta gorputz erraldoiak dituztenak: eutsi ezin dioten

muga batzuen barruan hesitutako potentzia bat. Presoen marrazki hauek leherketa baten atarikoaren moduko zerbait dira. Burgosko kartzelako errealitate gogorra da, non hain otzanak ez diren preso politikoa baitaude giltzapean, mota guztietako zigorrak jasan zituztenak, torturaren erabilera salatzearen Iribarne Fraga Informazio ministroari zuzendutako 1963ko urriaren 29ko mezu ospetsua Europa osora helarazteagatik (*Agustin Ibarrolak, Bilbon, 1962an, bere buruaren sena galdu zuen hainbat egunez jasandako jipoien eta tortura psikologikoen ondorioz. Gerra Kontseiluaren aurrean salatu zituen Ibarrolak, bai eta epaile militarrek ikerketa bat proposatu ere. Inoiz egin ez zena*), zein角度en salatzen baitzuten euren kondenen zilegitasunik eza, hertsatze erlijiosoa (*Juan XXIII aita santuak Pacem in terris entziklikan argi eta garbi jasotako Eliz arauen kontrakoa*), kartzela-araudiaren beraren urraketa (*lehen mailakoak ez ziren senideen eta abokatuen bisitak izateko debekua; preso komunekin nahastuta egotea; zigor zorrotzak jasotzea “preso politiko” hitzak gutunen atzealdean jartzen ditugunean; kultur errepresio gero eta handiagoa...*). Errealitate hori guztia kartzelan dituen paper-orri finetan islatzen du Ibarrolak. Bertan, odol, oinaze eta itxaropen historia bat kontatzen du: benetako historia bat, errealitatearekin bat datorrelako hunkigarri gertatzen dena. Obra horien aurrean argi geratzen da zein eraginkortasunik gabekoak eta hutsalak izan daitezkeen estetika eta poetika formalistaren tresna eta sotiltasunak. Haietan, estiloa eta dokumentua, biak bat dira: atsedeenik ematen ez duen errealitate baten presiotik sortutakoa da artea, eta errealitateak obran bertan aurki-

tzen du gero eta gehiago gizakien –gizaki guztien, eta ez bakarrik intelektual deitzen diegun horien– ondare bihurtzeko behar duen tresna. “Arte herrikoia” deiturak oraindik zentzurik badu, Ibarrolaren artea barnemuineraino da herrikoia. Artistarentzat, orri horiek borrokarako tresna dira, eta bortizki erabili behar dira, une historikoak hala eskatzen duelako.

“...halako une jakin batean, intelektualek gai izan behar dute beren esperientzia guztiontzat baliagarri bihurtzeko, bakoitzak bere borrokalekua hartzen jakin behar du”.

Italianarrei Giaime Pintorrek esan zigun; espainiarrei Ibarrola bezalako gizonek errepikatzen diete.

OHARRA:

Testua jatorriz italieraz idatzita dago: *un pittore per la libertà*. Koldo Biguri izan da euskaratzailea.

SUR
HEGOA



ESTADOS UNIDOS-ISRAEL, CLAVES PARA ENTENDER LA CRISIS DE ORIENTE MEDIO

LUIS ROCA JUSMET

El rabo muerde al perro. Israel y Estados Unidos en el devenir de Oriente Próximo.

Martín Alonso Zarza. Editorial El Viejo Topo, 2025

Martín Alonso Zarza (1951, Viñegra de Moraña, Ávila) lleva ya un largo recorrido de publicaciones imprescindibles para entender desde un punto de vista crítico las causas de la violencia y la desigualdad de nuestro tiempo. Entre un ideal epistémico de imparcialidad en los análisis (intentar sobre escribir y explicar los hechos y los procesos desde una visión objetiva) y el ideal ético de la no neutralidad de quien está firmemente comprometido en la defensa de la dignidad y de los derechos de los humanos, se mueve nuestro autor. Este es el hilo común de toda su obra. *Universales del odio. Creencias, emociones, violencia* (2004) ya fue un primer referente. *El catalanismo, del éxito al éxtasis* (2014, 2015, 2016) es el monumental estudio del nacionalismo catalán y su deriva independentista desde una lúcida mirada crítica contra los movimientos identitarios. *No tenemos sueños baratos. Una historia cultural de la crisis* (2015) es un punto y aparte, al ser su ensayo más singular y ambicioso. En 2022 escribió, con F. Javier Merino Pacheco un libro imprescindible por su rigor y potencia crítica sobre la ola iliberal de los populismos de extrema derecha y sus antecedentes históricos : *Alquimistas del malestar. Del momento Weimar al trumpismo global*.

El rabo mueve al perro. Israel y Estados Unidos en el devenir de Oriente Próximo me parece un estudio que hay que situarlo en la línea directa que inició con el libro anterior. Es un estudio riguroso y profundo sobre la llamada “relación especial entre EE. UU. e Israel” en este contexto de las últimas décadas de esta ola iliberal que mezcla nacionalismo populista con neoliberalismo económico. Es la época de Netanyahu, básicamente y su alianza sagrada con los últimos gobiernos de EE. UU. El libro da pistas muy importantes sobre un tema tan terriblemente actual como la masacre del gobierno de Netanyahu en Gaza con la imprescindible colaboración de EE. UU., pero no es un libro sobre la cuestión palestina ni sobre su actualidad, aunque lo que aparece en el libro sea una pieza fundamental para entenderlo.

Porque como dice en su conclusión, esta relación especial (que viene a estar determinada por la influencia del lobby israelí en las altas esferas de EE. UU.) produce monstruos dentro y monstruosidades fuera. Dentro, una regresión política y una involución democrática, como podemos ver en ambos países, y fuera la impunidad del gobierno israelí contra los ataques

continuados y cada vez más letales contra el pueblo palestino. Martín Alonso lo compara en la introducción con el genocidio de Srebrenica (Bosnia) hace ya varias décadas en el conflicto de los Balcanes. Aunque con justicia hay que decir que el autor no se olvida en ningún momento de señalar la responsabilidad criminal de Hamás en la masacre del 8 de octubre. Pero se repite la impunidad y la impotencia delante del genocidio. En el caso que nos ocupa es justamente el papel de EE. UU. el que lo permite y cuyas consecuencias son el declive de todos los organismos internacionales (EE. UU., Corte penal Internacional, Corte penal de Justicia) y la legislación internacional. Y junto al desprestigio de Israel y EE. UU. también el de la Unión Europea (y Occidente en general) por su triste papel. Lo que está ocurriendo es algo muy serio, lo que podemos llamar un declive civilizatorio.

El malestar que aparece en los centros del orden mundial (crisis económica, aumento de la desigualdad, hundimiento de las clases medias, deslegitimación de la democracia) se transforma en el resentimiento que acaba con lo que Martín Alonso Zarza llama el giro ortogonal. Este consiste en un cambio de eje que desplaza los problemas reales a otros imaginarios. Así, los problemas de clase social se convierten en otros de identidad o de pertenencia. Y en lugar de indignarse contra los causantes de la precariedad se busca un chivo expiatorio.

Lo que se había construido tras la terrible experiencia de la Segunda Guerra Mundial (La Declaración Universal de Derechos Humanos y las instituciones que deben velar por su cumplimiento) se van convirtiendo en papel mojado. El nacionalismo agresivo que se había entendido como una de sus causas renace así. Como dijo Georges Orwell “los ídolos derribados reaparecen con nombres diferentes”. De esta manera, el colono israelí es la manifestación de un nacionalismo religioso que tiene puntos centrales de coincidencia con los trumpistas y la derecha global.

En todo esto no hay que olvidar la instrumentalización perversa de esta relación entre EE. UU. e Israel que se ha hecho tanto de la democracia y los derechos humanos como del capital simbólico del Holocausto.

Hoy se ha cumplido algo que apuntaba el libro: solamente Trump puede parar a Netanyahu. Así ha sido y podemos alegrarnos porque pare la masacre del ejército israelí en Gaza y se liberen los rehenes. Pero es un acuerdo escrito por tres monstruos y el conflicto de fondo palestino-israelí queda sin solucionar. Y EE. UU., como bien plantea el libro, no puede ser un mediador porque es el abogado defensor de una de las partes.

Este libro me parece necesario por su rigor y su capacidad crítica. Es un libro de estudio, de lectura lenta, que nos muestra una de las piezas para entender no solo el conflicto entre Palestina e Israel y el papel que tiene EE. UU. sino también esta ola iliberal y autoritaria que está sacudiendo (y haciendo peligrar nuestras democracias). Para actuar hay que entender y trabajar como el que se refleja en este libro nos ayuda mucho en este difícil camino de entender la complejidad de nuestro mundo.

ESTUVE ALLÍ

LUIS ROCA JUSMET

Terrorismo y represión. La violencia en el ocaso de la dictadura franquista.

Gaizka Fernández Soldevilla, María Jiménez Ramos
y Josefina Martínez Álvarez
(coordinadores). Editorial Tecnos, Madrid, 2025

Lo cierto es que estuve allí. Entre 1984 y 1986 estuve en la Universidad Autónoma de Barcelona y lo hice desde la militancia de un grupo de extrema izquierda, la Liga Comunista. Leyendo este libro me doy cuenta de que estos hechos ya son historia. Como crónica histórica se trata de presentar los acontecimientos con el máximo rigor y desde la búsqueda de la objetividad. Ideal imposible, pero al que hay que acercarse. Me parece que este libro lo consigue bastante y lo hace centrándose en una problemática precisa. Se trata de entender cómo el terrorismo y la represión policial marcaron estos difíciles años de final de la Dictadura y de transición hacia un Estado democrático. El libro se publica con el apoyo del Centro Memorial de las Víctimas del Terrorismo y la Universidad Nacional de Educación a Distancia. El prólogo es de Fernando Onega, que también estuvo allí, pero no como un estudiante izquierdista, como yo, sino como un joven periodista. En su prólogo, "El año del tránsito", nos transmite el recuerdo de lo que ocurrió aquel intenso 1975. Gaizka Fernández Soldevilla, del que conocemos

muchos y muy rigurosos estudios históricos sobre ETA y su entorno y que es uno de los impulsores del Centro Memorial de las Víctimas del Terrorismo, escribe una brillante introducción al proyecto colectivo del libro, que nos habla de los años de plomo del terrorismo nacionalista y de izquierdas en nuestro país, en la tercera oleada internacional de los años 70. Esto, combinado por la durísima represión del final del franquismo y el inicio de lo que sería la transición democrática.

Julio Gil Pecharromán nos habla de manera clara y rigurosa de las corrientes que pugnan en el interior del franquismo en su ocaso (1974-6). Lo complementa, de manera igualmente efectiva José María Marín Arce con su artículo sobre la oposición democrática y la movilización social en las postrimerías del franquismo.

Mireia Toribio Medina nos describe las respuestas legislativas que se dan a la tercera oleada del terrorismo, frente a la española, en países democráticos como el Reino Unido e Italia. Y en su interesante análisis comparativo pone de manifiesto que la res-

puesta del Reino Unido en estos años fue tan dura como la del último franquismo, aunque este aumento de la represión no fuera efectivo en ningún caso. En Reino Unido es el terrorismo del IRA el que sufre la represión y no el unionista, así como en el caso de España es el de ETA y la extrema izquierda y no el de la extrema derecha. En Italia tanto el fascista como el izquierdista quieren desestabilizar un régimen democrático que acaba sosteniéndose a pesar de estos embistes.

Hay después de los anteriores un artículo del escritor y periodista Manuel Calderón que me ha parecido especialmente importante por su valentía. Lo que hace es desmontar este mito creado en ámbitos de la izquierda catalana, que se las da de radical, sobre Puig Antich como heroico luchador por la democracia. Aceptando que, como todos los juicios del franquismo, carecía de legitimidad y fue un acto infame condenarlo a muerte, Calderón quiere salir de la idealización para mostrar una visión mucho más compleja y ambivalente. Hay una aproximación humana a Salvador Puig Antich, pero también al policía que mató. Hay un análisis del M.I.L. como un grupúsculo sectario y absolutamente marginal de esta tercera oleada de terrorismo izquierdista que sacudió Europa. Hay una visión de su actividad como algo delirante e inútil que se llevó no solo estas muertes, sino otras muchas desgracias más. Poner las cosas en su lugar sin relatos mitificadores. Que nadie nos cuente cuentos. En una línea en parte similar también Gaizka Fernández Soldevila nos muestra el mito de Txiki y Otaegi como luchadores antifranquistas. E.T.A no luchaba contra Franco sino contra España, no luchaba por

la democracia sino por la independencia de Euskadi. Fueron víctimas de una dictadura, pero también victimarios. La historia es más compleja de lo que pretenden algunos. De la misma manera, Carmen Ladrón de Guevara Pascual nos plantea un análisis del F.R.A.P. a la luz de los Consejos de Guerra de septiembre de 1975. Manteniendo igualmente la denuncia de un juicio franquista sin garantías y la vulneración del derecho más básico que es la pena de muerte, el texto tampoco pretende hacer un mito de los ajusticiados. En este caso no luchaban por la independencia, como E.T.A., sino por la implantación de la dictadura del proletariado. En ambos casos tan antidemocráticos eran los medios como los fines. Víctimas de la dictadura se convierten en victimarios que se otorgan el derecho a ejecutar según su criterio. En ningún caso ni unos ni otros contribuyeron a la transición democrática, sino que más bien fueron un obstáculo.

Roncesvalles Labiano y María Jiménez Ramos nos hablan de esta nueva categoría de víctima que son las de los victimarios-víctimas, es decir las víctimas de los actos terroristas de los que a su vez son víctimas de la dictadura franquista. De esta manera dar nombres y apellidos y humanizar a estas víctimas concretas, cuyos nombres quedan ignorados frente a la publicidad de los victimarios.

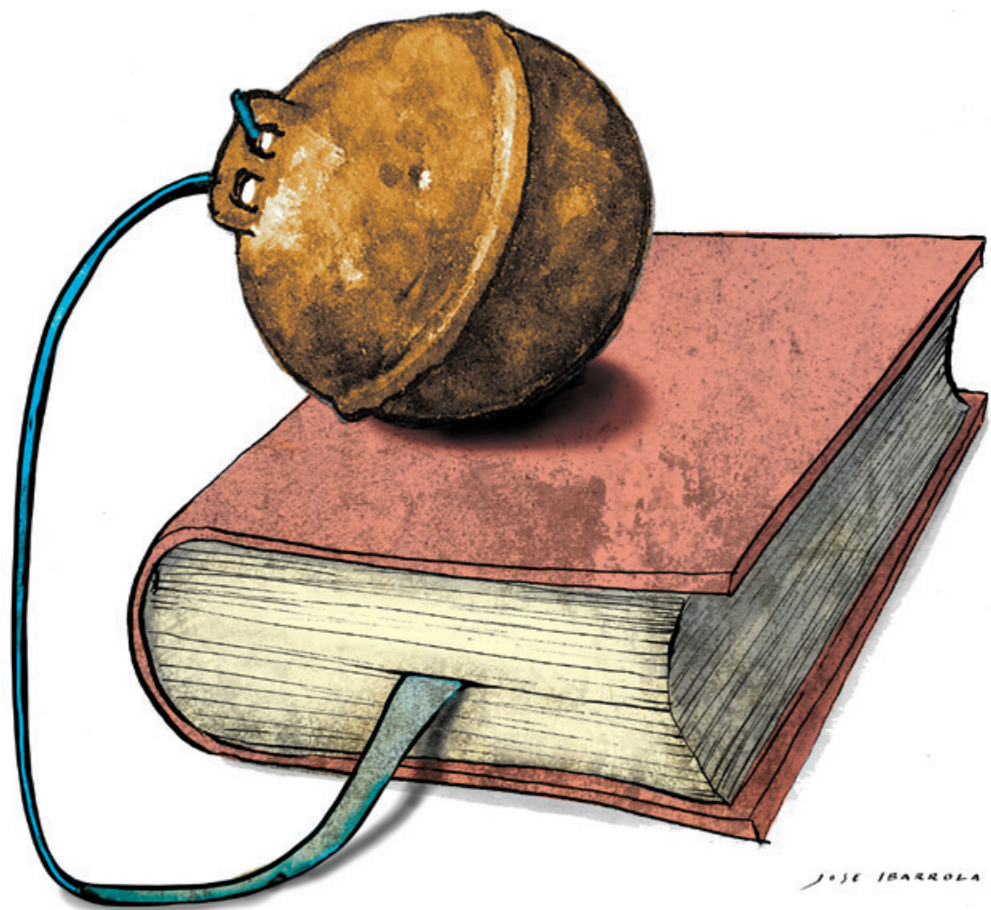
Victor Aparicio Rodríguez trata el problema de la frontera con Francia, sobre todo a partir de que E.T.A. hiciera allí su "santuario". Sobre todo, por el aumento de la violencia tanto de E.T.A como por parte del tardofranquismo por la terrible dinámica acción-represión-acción del terrorismo y la

visión romántica distorsionada del grupo en Francia de los militantes etarras como el de luchadores por la libertad.

El último artículo, escrito por Josefina Martínez Álvarez, trata de la memoria cinematográfica de la violencia política (atentados, ejecuciones) en el tardofranquismo.

Es un libro que contribuye a entender los matices y la complejidad de la violencia

política tanto del tardofranquismo como de este terrorismo de izquierdas de la ola de los setenta que en un país como el nuestro donde hay un régimen dictatorial lo hace todavía más complicado. Muy bien hilvanado por los coordinadores y un material más para ir recuperando, sin distorsiones ideológicas, nuestra memoria histórica.



JOSE IBARROLA

ANTONIO MACHADO

LUIS ROCA JUSMET

Así habló Juan de Mairena: Cantares de un filósofo.

Valentín Galván. Editorial Comares, 2024

Conocía a Valentín Galván por dos libros, híbridos entre la filosofía y la sociología, que tenían que ver con la recepción de la obra de Michel Foucault. Uno era *Vagos y maleantes. Michel Foucault en España* y el otro *El evangelio del diablo- Foucault y la historia de la locura*. Me parecieron dos trabajos muy interesantes y rigurosos.

Pero el libro que nos ocupa forma parte de un proyecto mucho más ambicioso e incluso diría que necesario. Lo es porque cubre un vacío incomprensible, que es el de un escrito serio y riguroso sobre el lugar de Antonio Machado en la tradición filosófica hispánica. Anticipo que me parece que Valentín Galván realiza con plena dignidad la tarea planteada. Este es un libro que me parece muy aconsejable.

El libro está dividido en tres partes. La primera la denomina “Huid de escenarios, púlpitos, plataformas y pedestales” y en ella hace un recorrido sobre las perspectivas filosóficas de los tres apócrifos de Antonio Machado: Abel Martín y su metafísica poética; Jorge Meneses como vividor de la Nada y, por supuesto, el manantial sereno de Juan de Mairena. Hay también una sugerente analogía con los apócrifos de Fernando Pessoa.

“Los miradores eternos de la filosofía” es el título de la segunda parte. Un recorrido de los diálogos de Antonio Machado con la filosofía antigua (“La regla ideal solo contendrá excepciones”): De Heráclito y Parménides al cinismo pasando por Sócrates y Platón; con la filosofía moderna (“El hombre quiere ser otro”) Descartes, Leibnitz y Kant son sus interlocutores; con la filosofía contemporánea entra en conversación con el marxismo y con Schopenhauer, Nietzsche, Bergson y Heidegger.

La tercera parte tiene un curioso nombre: “El folklore metafísico de nuestra tierra”. Ese es más original que los anteriores. Empieza conversando con Unamuno, Ortega y María Zambrano (aquí falta, a mi modo de ver, profundizar un poco más en lo que Machado podría

tener de antecedente de la razón poética) en torno a sus reflexiones sobre El Quijote. Continúa con los grandes temas existenciales: El tiempo, la muerte, Dios... Acaba el capítulo hablando de la verdad, el diálogo y el amor. Pero hay también una contextualización interesante y una semblanza, que desarrolla en el apéndice, con Juan Blanco de Sedas ("El último discípulo de la Escuela Popular de sabiduría").

En la presentación Valentín Galván presenta a Antonio Machado cómo "un filósofo del quizás", espíritu libre y antidogmático. Expresión de Nietzsche, sobre el que el autor ironiza un poco con su "Así habló Juan de Mairena". Muy acertado me parece también la expresión "Cantares de un filósofo". La verdad es que estos cantares me han sonado muy bien en este ensayo tan claro que te atrapa de principio a final.

COLABORADORES / PARTE HARTU DUTE

Jahel Queralt: Doctora por la Universidad Pompeu Fabra con la tesis “Responsabilidad y Justicia”. Sus principales líneas de investigación son: justicia global, teorías de la justicia contemporáneas, teorías de la responsabilidad individual.

Pompeu Fabra Unibertsitatean doktorea da, eta “Erantzukizuna eta Justizia” tesia idatzi du. Bere ikerketa-ildo nagusiak honako hauek dira: justizia globala, justizia garaikidearen teoriak, erantzukizun indibidualaren teoriak.

Jon Sudupe: Escritor, ensayista. Autor de *Lucyrendandik Kantengana/ De Lucy a Kant* (2022). Idazlea, saiogilea. *Lucyrendandik Kantengana* (2022) liburuaren egilea.

Jesús Casquete: Catedrático de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.

Pentsamenduaren eta Mugimendu Sozial eta Politikoen Historia katedraduna Euskal Herriko Unibertsitatean.

Daniel Innenarity: Catedrático de Filosofía Política, investigador Ikerbasque en la Universidad del País Vasco y titular de la cátedra Inteligencia Artificial y Democracia en el Instituto Europeo de Florencia.

Filosofia Politikoa katedraduna, Ikerbasque ikertzailea Euskal Herriko Unibertsitatean eta Adimen Artifiziala eta Demokrazia katedraren titularra Florentziako Europako Institutuan.

José María Ruiz Soroa: Doctor en Derecho y licenciado en Ciencias Políticas, ha sido profesor en la Universidad del País Vasco de Derecho Marítimo. Es abogado especializado en asuntos marítimos y autor de varios manuales sobre la materia. Colaborador habitual de *El País* y *Claves de Razón Práctica*, ha publicado *Tres ensayos liberales: foralidad, lengua, autodeterminación* (2008) y *El esencialismo democrático* (2010).

Zuzenbidean doktorea eta Zientzia Politikoetan lizentziaduna, Euskal Herriko Unibertsitateko Itsas Zuzenbideko irakaslea izan da. Itsas gaietan espezializatutako abokatua da, eta gaiari buruzko hainbat eskulibururen egilea.

Luis Roca Jusmet: Filósofo y escritor. Ha publicado dos libros: *Redes y obstáculos* (Editorial Club Universitario, 2010) y *Ejercicios espirituales para materialistas. El diálogo imposible entre Pierre Hadot y Michel Foucault* (Terra Ignota, 2017). *Manifiesto por una vida verdadera* (Ned Ediciones, 2023). Ha colaborado en numerosos libros y revistas con ensayos sobre cultura, ética y política.

Filosofoa eta idazlea. Bi liburu argitaratu ditu: *Redes y obstáculos* (Editorial Club Universitario, 2010) eta *Ejercicios espirituales para materialistas* (Terra Ignota, 2017). Azken liburua hau da: *Manifiesto por una vida verdadera* (Ned Ediciones, 2023). Hainbat liburu eta aldizkaritan kolaboratu du, kultura, etika eta politikari buruzko saiakerekin.

Manuel Alejandro Hidalgo Pérez: Doctor en Economía por la Universidad Pompeu Fabra (2008). Profesor en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Ha publicado numerosos libros, divulgaciones y artículos de investigación, y ha participado con frecuencia en medios de comunicación.

Ekonomiako doktoregoa egin du Pompeu Fabra Unibertsitatean (2008). Sevillako Pablo de Olavide Unibertsitatean irakasle. Liburu, dibulgazio eta ikerketa artikulugari argitaratu ditu, eta maiz parte hartu du komunikabideetan.

Ángel Elías Ortega: Doctor en Derecho, miembro de la Asociación Red Renta Básica, de la Asociación Orain!-renta básica incondicional y del Colectivo 47 por el acceso a una vivienda digna, así como ex decano de la Facultad de Relaciones Laborales y Trabajo Social de la EHU.

Zuzenbidean doktorea, Red Renta Básica elkarteko, Orain! elkarteko (baldintzarik gabeko oinarritzko errenta) eta etxebizitza duin bat eskuratzeko 47 kolektiboko kidea, eta EHUKo Lan Harremanen eta Gizarte Lanaren Fakultateko dekanoa ohia.

Daniel Gamber: Profesor universitario, Universidad Autónoma de Barcelona. Ha traducido obras de autores como Nietzsche, Scheler, Habermas... En 2014 publicó el libro *La fe en la ciudad secular* (Trotta). Es autor de *Laicidad europea. Apuntes de filosofía política secular* (Bellaterra). En 2019 fue galardonado con el Premio Anagrama de Ensayo por el libro *Las mejores palabras. De la libre expresión*.

Unibertsitateko irakaslea, Bartzelonako Unibertsitate Autonomoa. Nietzsche, Scheler, Habermas... bezalako egileen lanak itzuli ditu. 2014an *La fe en la ciudad secular* (Trotta) liburua argitaratu zuen. 2019an Anagrama saiakera saria eman zioten *Las mejores palabras. De la libre expresión* liburuagatik.

Jesús Eguiguren: Político adscrito al PSE-EE, profesor y escritor. *Memorias Políticas. El infierno de la transición vasca. Reflexiones. El fin de ETA según ETA*.

PSE-EEri atxikitako politikaria, irakaslea eta idazlea. PSE-EEri atxikitako politikaria, irakaslea eta idazlea.

Pablo del Amo e Ignacio Molina: Pablo del Amo es investigador en el Real Instituto Elcano. Ignacio Molina es profesor en el Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Autónoma de Madrid e investigador principal en el Real Instituto Elcano.

Pablo del Amo Elcano Errege Institutuko ikertzailea da. Ignacio Molina irakaslea da Madrilgo Unibertsitate Autonomoko Politika Zientzia eta Nazioarteko Harremanen Sailean, eta ikertzaile nagusia Elcano Errege Institutuan.

Borja Barragué Calvo: Licenciado en Derecho por la Universidad de Deusto, y en Ciencias Políticas por la Universidad Autónoma de Madrid. Es autor de: *Desigualdad e igualitarismo redistributivo* (2017). *Larga vida social a la democracia* (2019), fue galardonado con el Premio Euskadi en el año 2020.

Zuzenbidean Lizentziatua, Deustuko Unibertsitateetik, eta Zientzia Politikoetan, Madrilgo Unibertsitate Autonomotik. Idatzitako liburuen artean aipagarriak dira: *Desigualdad e igualita-*

rismo predistributivo (2017). *Larga vida social a la democracia* (2019), Euskadi Saria merezi izan zuen 2020an.

José Luis Martí: Profesor titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Pompeu Fabra.

Zuzenbidearen Filosofiako Irakasle titularra Pompeu Fabra Unibersitatean.

Antonio Rivera: Catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad del País Vasco. Director del Instituto de Historia Social Valentín de Foronda y miembro del patronato de la Fundación Fernando Buesa Fundazioa.

Historia Garaikideko katedraduna Euskal Herriko Unibertsitatean. Valentín de Foronda Gizarte Historiaren Institutuko zuzendaria eta Fernando Buesa Fundazioaren patronatuko kidea.

Iñaki Vázquez Larrea: Licenciado en Geografía e Historia por la Universidad de Salamanca. Especialidad, Historia Contemporánea. Doctor en Filosofía y Antropología Social por la Universidad del País Vasco.

Geografia eta Historian lizentziatua Salamancako Unibertsitatean. Espezialitatea: Historia Garaikidea. Filosofia eta Gizarte Antropologian doktorea Euskal Herriko Unibertsitatean.

Pello Otxoteko: Ha trabajado en poesía, traducción y crítica literaria. Es cofundador de la editorial Balea Zuria. Ha realizado la traducción del poeta chino Li Bai, junto a Albert Galvany. Último libro de poesía: *Itsas bizimina* (Balea Zuria), 2019. Recibió el Premio de la Crítica con ese libro.

Poesia, itzulpena eta literatur kritika landu ditu. Balea Zuria argitaletxearen sortzaileetako bat da. Li Bai poeta txinatarraren itzulpena burutu du, Albert Galvanyrekin batera. Azken poesia-liburu: *Itsas bizimina* (Balea Zuria), 2019. Kritika Saria jaso zuen liburu horrekin.

Luisa Etxenike: Ha publicado las novelas *Cuerdas* (2025), *Llevar en la piel* (Premio Memorial Silverio Cañada 2024), *Cruzar el agua* (2022), *Aves del paraíso* (2019), *Absoluta presencia* (2018), *El detective de sonidos* (2011), *El ángulo ciego* (Premio Euskadi 2009), *Los peces negros* (2005), *Vino* (2000), *El mal más grave* (1997) y *Efectos secundarios* (1996), las colecciones de relatos *Ejercicios de duelo* (2001), y *La historia de amor de Margarita Maura* (1990); y el poemario *El arte de la pesca* (2015).

Idazle eta literatura-eragile. Hainbat libururen egile, tartean *El ángulo ciego* (Euskadi Saria, 2009). 2025ean jaso du Mario Onaindia Saria.

Franco Solmi: (1928-1989). Partisano durante la Segunda Guerra Mundial, integrante de la Brigada Garibaldi. Crítico de arte. Director de la Galería de Arte Moderno de Bolonia (1975-1987). Es conocido por sus textos críticos y contribuciones a catálogos de exposiciones de diversos artistas, especialmente en el ámbito del arte moderno y contemporáneo italiano.

Bigarren Mundu Gerran partisanoa, Garibaldi brigadako kidea. Arte-kritikaria. Boloniako Arte Modernoko Galeriaren zuzendaria (1975-1987). Bere testu kritikoengatik eta hainbat artistaren erakusketen katalogoetan egindako ekarpenengatik da ezaguna, bereziki Italiako arte moderno eta garaikidearen esparruan.

Si recuperamos el viejo eslogan “libertad, igualdad, fraternidad”, es tentador decir que el tiempo ha revelado un cierto orden de prioridad en las ideas o, por lo menos, en el consenso que generan. La libertad es la única que es invocada a ambos lados del espectro político de forma solemne y rotunda. Sus restricciones se anuncian como medidas remediales: no harían falta límites de velocidad si fuésemos menos temerarios, ni vedas pesqueras si fuésemos veganos. La derecha usa la libertad como un comodín para oponerse a la intervención del Estado en varios ámbitos de nuestras vidas. En el ámbito económico, por ejemplo, rechaza las subidas de impuestos apelando a la libertad de cada individuo para acumular aquello que los demás están dispuestos a pagarle por su trabajo. En lo personal, tiende a oponerse a regulaciones paternalistas que nos prohíben ciertas cosas por nuestro propio bien. La izquierda también recurre a este concepto de libertad. Lo hace, por ejemplo, cuando reclama la legalización del cannabis o de la eutanasia con el argumento de que su prohibición vulnera la libertad de cada uno sobre su cuerpo.

JAHIEL QUERALT