

**FORMAS MODERNAS
DE LA LIBERTAD Y
VIRTUDES ANTIGUAS**

Víctor Pérez-Díaz

ASP Research Paper 60(a)/2006

ASP Research Papers

Comité de Redacción /Editorial Board

Víctor Pérez-Díaz (director)
Berta Álvarez-Miranda Navarro
Joaquín Pedro López Novo
Josu Mezo Aranzibia
Juan Carlos Rodríguez Pérez
Fernando González Olivares (redactor jefe)

Comité Científico Internacional /International Scientific Committee

Daniel Bell (American Academy of Arts and Sciences)
Suzanne Berger (Massachusetts Institute of Technology)
Peter Gourevitch (University of California, San Diego)
Peter Hall (Harvard University)
Pierre Hassner (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)
Kenneth Keniston (Massachusetts Institute of Technology)

© Víctor Pérez-Díaz

Este trabajo no podrá ser reproducido en todo
o en parte sin permiso previo del autor

Depósito legal: M-6126-1994
ISSN: 1134 - 6116

Un orden de libertad se funda en la existencia de un conjunto de individuos de cierto carácter moral: individuos libres que disfrutaran con el ejercicio responsable de su libertad, pero que, viviendo en sociedad, en una interdependencia de unos con otros, necesitan, para poder cultivar esa libertad, actuar en el seno de las instituciones y del mundo cultural apropiados; o, si no tienen esas instituciones y esa cultura más que a medias, aplicarse a la tarea de mejorarlas y completarlas. Sin individuos libres, que cultiven la disposición, es decir, el hábito y la virtud, al ejercicio de su libertad, no hay orden de libertad posible; en realidad, con *individus manqués*, por emplear los términos de Michael Oakeshott, que carecen de aquella disposición, o virtud, o la tienen en grado muy débil, lo que hay, y lo que ha habido en buena parte de la historia europea, es el binomio de unos estados poderosos y unas masas de súbditos.¹ Por lo demás, aquellos individuos libres no son concebibles como un agregado de átomos, operando en un vacío institucional y cultural; tienen que estar engarzados en unas formas de vida, es decir, en conjuntos de instituciones y de cultura que les permitan realizar esa libertad tanto en su conducta ordinaria como en los momentos críticos.

Según esto, un orden de libertad se apoya en formas de vida que tienen una doble dimensión, institucional y cultural; pero ha de tenerse en cuenta que con la expresión “formas de vida” se atiende a la circunstancia de que las tradiciones culturales en cuestión se refieren a valores, ideas y creencias que son efectivamente *vividas*, y no se quedan en meras declaraciones verbales. Por esta razón, la importancia de una ideología (un discurso, un programa) liberal para un orden de libertad es sólo secundaria (aunque no desdeñable), mientras que la de una forma de vida liberal, es máxima. De hecho, tanto lo que llamaba Benjamín Constant la libertad de los antiguos como la de los modernos han dependido y dependen, sobre todo, del arraigo de una forma liberal de vida y, mucho menos, de las declaraciones de principios. Ni la Grecia clásica, ni la Roma republicana, ni la Inglaterra de los últimos siglos han necesitado redactar una constitución escrita en la que se plasmaran los principios del régimen de libertad para que éste estuviera vigencia; en cambio, lo que sí les fue imprescindible fue asegurar que las costumbres, las virtudes públicas y privadas, de los ciudadanos hicieran posible y reforzaran aquel régimen, tanto en la vida cotidiana como en las situaciones críticas. De la difusión de esas virtudes, y no de las ideas liberales, ha seguido dependiendo, y depende hoy, más que nunca, la consolidación

¹ Ver Michael Oakeshott, *El Estado europeo moderno*, (traducción Miguel Candel Sanmartín), Barcelona, Paidós, 2001.

de un orden de libertad en los diferentes países del mundo. Gracias a ella, Europa continental consiguió dejar atrás su pasado absolutista, y autoritario, si no totalitario, y reforzar las instituciones liberales durante el siglo XX. En cambio, a causa de la ausencia de esas virtudes, y no de las ideas liberales como tales, muchos países latinoamericanos han sufrido recaídas periódicas en experiencias autoritarias durante más de dos siglos; y muchos países del llamado tercer mundo han tenido y tienen, hoy, dificultades para incorporar aquellas instituciones a su trayectoria histórica.

Las formas de vida propias de un orden de libertad se despliegan en todas las esferas de la vida, y no sólo en la política; también afectan al derecho, la economía, la sociedad y la cultura. Al mismo tiempo, su campo de aplicación abarca tanto la gran escala, por ejemplo, el conjunto de una sociedad nacional o supranacional, como la mediana y la pequeña escala, por ejemplo, las familias, las asociaciones voluntarias, los partidos políticos y las empresas económicas; a todas ellas se aplica la necesidad de conjuntar un diseño institucional con una cultura. Lo contrario sería aceptar una contradicción, o una incoherencia, entre esferas de la sociedad y entre organizaciones de la misma a escala diferente, que pondría en peligro, en el largo plazo, la conservación y el desarrollo del conjunto.

A continuación, desarrollo el tema de las formas de vida de un orden de libertad y, al hacerlo, pongo énfasis en el componente de liberalidad, contenido en una parte de la tradición liberal, examinando la importancia de un equilibrio entre las virtudes orientadas al refuerzo de la autonomía moral y las orientadas al cuidado de los otros, trayendo a colación, a este propósito, algunas antiguas virtudes romanas, en especial las de la *pietas* y la *amicitia*. A renglón seguido, exploro algunas de las condiciones para el cultivo de estas virtudes, y sugiero cómo la ausencia de aquéllas puede ayudarnos a comprender la debilidad de éstas; terminando con un breve apunte acerca de algunas cuestiones relativas al desplazamiento de la problemática de las formas liberales de vida de la sociedad vista a gran escala, la de la “sociedad civil”, a una forma organizativa particular a una escala relativamente menor, la de la “empresa civil”.

Instituciones y cultura: su acoplamiento, o su desajuste

Aunque afinemos lo más posible el diseño de las instituciones (como pensadores liberales tan diversos como Friedrich Hayek y James Buchanan nos recomiendan, con matices

distintos) no hay forma de que éstas garanticen, por sí solas, el funcionamiento real de una sociedad, ni, por tanto, la preservación de un orden de libertad. Las instituciones, es decir, las reglas de juego apoyadas en las sanciones correspondientes, son solamente instrumentos, incentivos o constricciones de los agentes humanos, pero éstos, por razón de su libertad, pueden cumplirlas o desviarse de ellas. Lógicamente si se desvían ello les puede costar más o menos según cómo sean los incentivos institucionales, positivos o negativos, que tengan para ello; pero lo importante es que tales incentivos ni son baladíes ni son determinantes.

Los agentes humanos pueden hacer, y de hecho hacen, usos muy diversos de las instituciones, incluido el de distorsionar la intención originaria (si la hubo) depositada en ellas a favor de una sociedad libre. Por eso, una democracia liberal puede degenerar en una oligarquía partidista, una economía de mercado puede convertirse en un sistema de apañes entre políticos y empresarios de fortuna, y un tejido social plural puede dar lugar a una turbamulta de asociaciones de intolerantes y fanáticos.

En el fondo del “optimismo” de quienes creen que “las instituciones (casi) bastan” late una visión que podríamos llamar “sobre-socializada” de los seres humanos. Esta visión ha sido típica, por un lado, de la tradición sociológica que enlaza a Émile Durkheim con Talcott Parsons, y caracteriza una buena parte de la sociología de los tres primeros cuartos del siglo XX, y, por otro lado, de la tradición hiper-crítica con aquélla del marxismo, en la mayor parte de sus variantes; ambas tradiciones, contrapuestas, han tendido a reducir la actuación de los agentes a la de agentes subsumidos en sus roles sociales. De todas formas, el marxismo se ha movido más bien en los márgenes de la ciencia social, con fases de mayor o menor visibilidad; y aquella sociología estructural funcionalista estuvo muy lejos de dominar la discusión, y no caracterizó a los sociólogos del intercambio social, ni los del interaccionismo simbólico, ni los del llamado conflicto social, ni muchos otros. La expresión de “visión sobre-socializada” ha sido puesta en circulación por Marc Granovetter y ha adquirido carta de naturaleza en la sociología económica de los últimos diez a quince años; responde a la búsqueda, interesada, de un campo propio a la sociología económica entre la sociología y la economía. Con este propósito, da por supuesto que la sociología llamada tradicional ha tenido una visión sobre-socializada de los seres humanos, que es excesiva; y que, en cambio, la economía, que nuestros autores reducen a la economía clásica, o más bien neoclásica, ha tenido y tiene la visión infra-socializada del *homo oeconomicus*. Lo cierto es que, entre las dos posiciones, hay un espacio inmenso, ocupado por la filosofía

tradicional, las humanidades en general, y gran parte de la ciencia social en todas sus variantes, incluidas la sociología misma (nada menos que por el propio Weber, por ejemplo) y la economía (piénsese en los economistas austriacos). Muchos de quienes ocupan este espacio han rehusado y rehúsan la simplificación de la oposición entre una visión sobre-socializada y otra infra-socializada de los agentes humanos; de la misma manera que se sienten incómodos con la oposición entre liberales individualistas y comunitaristas en el debate de la filosofía política de nuestro tiempo. Su tendencia lógica es a optar por la definición de los agentes como *situated selves*, es decir, como individuos que operan en el contexto de sus relaciones sociales, y son inconcebibles fuera de ese contexto; sin que ello sea obstáculo para que no conserven un grado sustancial de libertad de movimientos.²

Si adoptamos esta posición intermedia, resulta razonable suponer que los agentes humanos interiorizan sus reglas, sus instituciones, sólo hasta cierto punto, y disponen de un margen de elección crucial en los detalles, y éste es un asunto crucial, puesto que “el demonio está en los detalles”, las reglas no pueden sustituir a las decisiones, y toda decisión efectiva es una decisión relacionada con un aquí y un ahora específico; pero, a mayor abundamiento, en la acumulación de detalles que son las trayectorias de vida, y en las (ocasionales) decisiones cruciales que puedan presentarse. En este sentido, los agentes humanos, sin estar (ni mucho menos) no-socializados, sí deben entenderse como que están, de alguna forma y en algún grado (a precisar en cada momento), radicalmente (en su raíz), infra-socializados. El hiato entre instituciones (o reglas) y decisiones es inevitable y, puesto que estas decisiones responden a acciones significativas (o de sentido), a ese hiato corresponde el que se da entre el mundo de las instituciones y el de las significaciones, es decir, el de la cultura.

² Sobre el contraste entre las visiones “sobre-socializada” e “infra-socializada” de los agentes ver Marc Granovetter , “Economic action and social structure: the problem of embeddedness”, en Marc Granovetter y Richard Swedberg, coordinadores, *The Sociology of Economic Life*, Boulder, Westview Press, 1992. Obviamente hay diferencias muy profundas entre la tradición estructural funcionalista y la tradición marxista , como puede observarse, por ejemplo, en la crítica de Jeffrey Alexander a Pierre Bourdieu en Jeffrey Alexander, *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, reduction, and the Problem of Reason*, Londres, Verso, 1995. Sobre las relaciones complejas entre liberales y comunitaristas ver C.R. McCann, “F.A. Hayek: the Liberal as a Communitarian”, en *The Review of Austrian Economics*, 2002, 15: 1, 5-34.

Todas estas consideraciones se aplican al caso del acoplamiento, o el desajuste, entre las instituciones propias de un orden de libertad, y una cultura de la libertad. Que deban estar ajustadas (asunto normativo) no significa que no puedan no estarlo (asunto analítico), y, por tanto, que no lo estén de hecho (asunto empírico), con una frecuencia por determinar. Si no lo están, los agentes pueden hacer un uso iliberal de las instituciones liberales, que, lógicamente, acabará con ellas, a su tiempo; pero que pueden hacerlo, dejándose llevar de sus proclividades oportunistas y predatorias, y justificándose con unas ideas u otras, es obvio.

Admitamos, pues, que las instituciones *per se* no bastan y que la cultura de la libertad es importante para que el orden de libertad se mantenga. Ahora bien, como he señalado al principio, una cultura de la libertad es una tabla de valores no para verbalizarlos y repetirlos, sino para incorporarlos a la conducta habitual. Cabría admitir que se trata de unos valores que hay que confesar si entendemos el término de “confesión” en su sentido fuerte, de “testimonio”, que sugiere la práctica habitual y/o heroica, por arriesgada, de quienes se hacen testigos consecuentes de la verdad (moral, estética, ontológica) de aquello que confiesan. En este caso, estaríamos en presencia de gentes que vivían los valores que decían profesar, y no se conformaban con hablar meramente de ellos; la cultura de la libertad sería la articulación conceptual y la expresión de la conducta de quienes ejercitaban su libertad en el respeto de la libertad de los demás; y las instituciones jugarían el papel de incentivar aquella conducta, aumentando, por tanto, la probabilidad de su realización.

La tradición liberal como forma de vida, y no ideología o programa político

Uno de los mayores problemas del liberalismo de una sociedad es que no haya arraigado como forma de vida, que la tradición de ideas y sentimientos asociados a unos hábitos de libertad sea superficial; quizá, en parte, porque sea una tradición inexistente, sea reciente, o sea espasmódica, es decir, haya sido interrumpida con cierta frecuencia. El problema no sería tan importante si el liberalismo fuera una cuestión de ideología; pero, como ya he señalado antes, esto no es así. No es así en sociedades fuertemente ideologizadas, en las cuales se observa cómo la ideología liberal es usada, con frecuencia, en una lucha sin cuartel entre enemigos políticos, y ello puede venir acompañado de una conducta iliberal por parte de las gentes de ideas liberales. Tampoco es así en sociedades débilmente ideologizadas. Por ejemplo, no lo es en muchas sociedades contemporáneas, en las que las gentes persiguen con ansia un interés de poder, de

riqueza y/o de status, con un discurso de justificación rudimentario y en un estado de delicuescencia ideológica, dejándose llevar de deseos fugaces, creencias ligeras y un fuerte sentido oportunista de adaptación a las circunstancias. Las gentes consumirían ideologías compradas en un supermercado de las ideas, todas rebajadas. Entre los productos socialistas y conservadores la diferencia sería cuestión de empaquetamiento y marca; y las versiones fuertes de estos productos estarían agotadas, desprestigiadas desde hace tiempo. Incluso las religiones universales, el cristianismo u otras, se habrían reducido para muchos, o para bastantes, a la función de complementos y acompañamientos de los platos principales, cuestión de postre y aperitivo, en la cesta de la compra de los bienes de consumo cultural. Pues bien, en este caso, en la ausencia de un compromiso personal con las ideas, el liberalismo como forma de vida tampoco se encontraría en el marco más propicio para su arraigo; y estaríamos, probablemente, ante una sociedad que haría un uso meramente instrumental de la libertad.

Pero sucede, además, que el liberalismo tampoco es cuestión de una acción política, que se encargue de llevar a efecto aquellas ideas, elaboradas en forma de propaganda y programa políticos. Lo cierto es que, de cosas, una: los políticos liberales o son realmente liberales en su forma de ser, o son iliberales. Y la experiencia sugiere que, si son lo primero, no quieren ni saben ni pueden imponerse de manera autoritaria sobre una sociedad que no es liberal, y, en ese caso, es probable que acaben gestionando lo que hay, y, si lo que hay es una sociedad iliberal o semi-liberal que quiere ser gestionada según sus costumbres, los políticos liberales auténticos acaben aceptando compromisos insatisfactorios, den dos pasos atrás y uno adelante, y vuelvan a empezar. Y si son vehementes y dominantes, lo más probable es que se tornen incoherentes y esquizoides, hablen de la libertad y practiquen la autoridad y, tal vez, su actuación acabe siendo contraproducente, si avivan la resistencia contra ellos y provocan una reacción mayor. En definitiva, la política liberal puede dar algunos frutos, pero sólo si acompaña el proceso mismo de una sociedad que pugna por avanzar en la misma dirección. De los políticos cabe esperar, o que los políticos se dejen llevar de la soberbia arropándose en el manto del liderazgo, o que conozcan sus límites. En el primer caso, suele ocurrir lo peor. En el segundo, los políticos pueden facilitar los flujos de vida, sentida y razonable, que van de quienes hacen las cosas, porque producen cultura y riqueza material, a quienes las consumen mientras conversan en la vida social y la esfera pública. También pueden, a veces, echar una mano, ligera y provisional, a especies en peligro, o cultivar plantas que necesitan un terreno propicio para

comenzar a crecer, libres de insidias y otras malas yerbas, a escala reducida, para servir luego de semilla y esparcirse en un campo más extenso, y más expuesto.

Virtudes romanas y debilidades modernas

La forma de vida propia de un orden de libertad requiere gentes acostumbradas tanto a ejercer su libertad como a respetar y ser cuidadosas con la de los demás. Ambas costumbres, o virtudes, son necesarias. Las primeras apuntan a la virtud de la *self-reliance*, de la autonomía moral, lo que supone dos tipos de confianza: la confianza en el propio juicio, para tomar las decisiones que cada cual cree justas, y la confianza en las propias fuerzas, emocionales y morales, para llevar a cabo estas decisiones sin desfallecer; éstas son las virtudes propias del individuo libre, que disfruta con el ejercicio de su libertad, al que me he referido al principio. Las segundas virtudes apuntan a la virtud de la liberalidad, benevolencia o beneficencia: a la atención a los demás y al cuidado de ellos; tales virtudes son como la otra cara de la moneda de la autonomía moral, y se relacionan con la dimensión de vulnerabilidad y dependencia de la condición humana.³

En occidente, ambos tipos de virtudes nos llegan de muy atrás, de la tradición bíblica y de la tradición clásica. Por lo que se refiere a esta última, cabe ver una anticipación y una expresión de estas virtudes en las virtudes romanas; por un lado, en la *severitas* y la *gravitas* (las virtudes de la autonomía y el control de sí, con una coloración emocional romana característica), y, por otro lado, en la *amicitia* y la *pietas*, la amistad y la piedad, que se resumen en el cuidado por la libertad del otro, y por la comunidad compuesta por unos y otros. Entre estos dos tipos de virtudes hay una conexión esencial, que se expresa en la proximidad semántica entre la libertad y la liberalidad, y se extiende a las especificaciones de esta última bajo forma de amistad y de piedad.

La amistad se define por el cuidado de la libertad de un otro relativamente cercano o presente, con el que se tiene una relación de reciprocidad actual o potencial. En la amistad, el

³ Ver Alasdair MacIntyre, *Dependent and Rational Animals: Why Human Beings Need Virtues*. Chicago, Open Court, 1999; y Víctor Pérez-Díaz, “Los mayores como una voz equilibrada del futuro”, en *Revista de Occidente*, n.298, marzo 2006.

otro no es una simple proyección de mí mismo, es un otro *distinto*, cuya diferencia debo atender y entender, al que no debo instrumentalizar o manipular, y con quien me comprometo en un juego de identificaciones y distancias, a veces de rivalidad templada por el respeto a las reglas y el sentimiento de lealtad recíproca, a veces de cooperación en tareas comunes. (Obsérvese que esta amistad hacia el otro en tanto que diferente, y no en tanto que “lo mismo que yo”, implica un grado de altruismo mayor, y más sofisticado, que el propio de la amistad aristotélica; y se corresponde con el paso que los ilustrados escoceses dan de la mera *empathy* (empatía) de Adam Ferguson a la *sympathy* (simpatía) de Adam Smith.⁴

La piedad se define por el cuidado de la libertad de otros que quedan un poco más lejos de nuestro alcance. La piedad con los antepasados, los maestros o los fundadores de empresas en el sentido más amplio de la palabra es el cuidado por que no desaparezcan los actos a través de los cuales se expresa esa libertad del otro, cuando el otro desaparece. Queda el otro en las cosas que hizo, o que dejó, o sobre las que instruyó; y queda cuando ya no hay una reciprocidad posible. La persona piadosa se obliga a mantener la relación con el otro, porque se obstina en preservarle. Pero la verdadera piedad se refiere al cuidado de los que no vemos, porque ya no están o porque todavía no están; a los antecesores, y a los sucesores. La piedad nos enlaza con generaciones anteriores y con generaciones futuras; y nos sitúa en una red de relaciones a través del tiempo. Por esto la piedad nos orienta en la dirección de lo invisible, y, por tanto, como los romanos sabían muy bien, de lo divino, de lo religioso, comoquiera que lo sepamos definir: aquello que nos liga con algo que está más allá de nosotros, y a lo que concedemos más importancia que a nosotros mismos.

Uno de los problemas principales con los liberalismos ideológicos y políticos contemporáneos es, justamente, el de que aparecen con frecuencia (pero no siempre ni en todo lugar) disociados, por una parte, de las virtudes de la *self-reliance*, y, por otra, de las virtudes de la amistad y de la piedad; y si ambas virtudes son débiles, el orden de libertad no puede sostenerse.

⁴ Sobre la discusión entre *empathy* y *sympathy* en los ilustrados escoceses ver Nicholas Phillipson, “Adam Smith as civic moralist”, en Istvan Hont y Michael Ignatieff, coordinadores, *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 185ss.

La amistad es endeble, por ejemplo, cuando el tono dominante de la vida en un medio social es el uso instrumental de los otros y el cuidado de su amistad mientras nos son útiles, y su descuido cuando dejan de serlo, casi de manera automática. Lo es, cuando la consideración de los otros como obstáculos para la consecución de nuestros deseos nos hace proclives a silenciar sus méritos, simplemente por envidia, o a cultivar la insidia, como modo de reducir sus oportunidades de medrar a nuestra costa.

La piedad es endeble cuando la expresión de la gratitud se convierte en una tarea ingrata. Cuando los demás estorban y se les quiere dejar rápidamente atrás. Cuando se espera a última hora para un elogio que, cuando por fin se expresa (¿en el obituario?), se hace incluso entonces de labios afuera y mediante estereotipos. Cuando nos encontramos sumidos en una sociedad de olvidadizos instantáneos, apresurados y obsesos con la última moda, la última idea, el último vencedor electoral.

Sobre las condiciones históricas de algunas debilidades morales

Hay que tener en cuenta que la debilidad de la amistad y la piedad puede estar relacionada con el hecho de que las gentes en cuestión se muevan en un medio social de horizontes estrechos y tengan la sensación de que el mundo en derredor no crece y de que los bienes de ese mundo son limitados; en este caso, es frecuente que desconfíen de sí mismos y de los demás. Medios sociales de estas características han sido y son muy frecuentes en los últimos dos o tres siglos, en Europa, en Asia, en la América latina. La transición de muchas sociedades modernas de una economía de corte tradicional o socialista a una economía de mercado, de un régimen autoritario o totalitario a un régimen de democracia liberal (es decir, a un orden de libertad caracterizado, en buena parte, a la vez por el mercado y la democracia) no se realiza en un momento, sino a lo largo de un período de tiempo. Las gentes que hacen la transición (o las transiciones) han sido socializadas por sus experiencias en el marco de las instituciones anteriores, que han dejado en ellas un poso de disposiciones de carácter, y de ideas y de sentimientos. Aquellas disposiciones son importantísimas, y perduran mucho tiempo en esas gentes, cualquiera que sea el cambio de su lenguaje y de su argumentación.

Ocurre así que las gentes que hacen los cambios políticos y económicos, normalmente, han crecido (con frecuencia, aunque no siempre) en la atmósfera de unas estructuras sociales

como las siguientes: (a) un pueblo agrario tradicional, (b) una ciudad de provincia dominada por unas fuerzas vivas ligeramente muertas porque estaban obsesadas con cuidar las apariencias, y eran propensas a mantener el statu quo, cualquiera que éste llegara a ser, (c) una gran capital en la que los círculos del poder se envidiaban unos a otros pero al tiempo se hacían favores para mantener lo fundamental del statu quo, y en los que, los que mandaban, funcionarios, políticos y otros poderosos de este mundo, se sentían en la cumbre de su pequeño mundo y habían desarrollado una mentalidad de cortesanos y caciques. Y, además, han crecido (con frecuencia, aunque no siempre) en la atmósfera de unas estructuras de poder que eran (d) bien, las organizaciones políticas jerarquizadas y autoritarias del antiguo régimen, habituadas a la arrogancia y el ejercicio de la violencia y la propaganda, (e) bien, por el contrario, unas agrupaciones anti-sistema, ideologizadas y conspiratorias, cuyos miembros habrían podido adquirir el hábito de odiar intensamente (a enemigos de clase, de raza, de nación, de ideología, de religión, y de tantas otras cosas) y de entretener una mezcla de grandes esperanzas y de delirios de grandeza sobre su capacidad para transformar el mundo.

Pues bien, todas y cada una de esas atmósferas sociales han constituido un caldo de cultivo para la *ausencia* de las virtudes de la amistad y de la piedad. Éstas pueden adquirirse en el futuro, por supuesto, pero no sobre la base de un carácter ya orientado en esa dirección, porque lo estaría, más bien, en la dirección opuesta; podrían cambiar, ciertamente, pero no sin algún esfuerzo. En todo caso, es evidente que esas atmósferas sociales son frecuentes en los países llamados en desarrollo, a caballo entre el desarrollo y el subdesarrollo, o ya desarrollados pero con un recuerdo reciente, y vivo, de un pasado más difícil; países, unos, lejanos, y otros, cercanos.

Claro es que mundos semejantes tienden a ser desconfiados, despiadados y de enemistades intensas, y que, en ellos, el discurso del liberalismo como forma de vida suele sonar a música celestial, y a edad de la inocencia. En ellos, las gentes escuchan los argumentos del liberalismo como forma de vida como quien oye llover, sin hacerles la menor impresión, sin entenderlos, y, de hecho, muchas veces, los olvidan no ya poco después, sino casi en el mismo momento en el que los escuchan, sin que ello sea reparo para que no repitan las palabras del liberalismo ideológico y político, si eso es lo que conviene o lo que se suele hacer.

En tales ambientes, es difícil (aunque no imposible) que los ideólogos y políticos que se dicen liberales, incluso sinceramente, lo sean de verdad por su forma de ser; lo normal es que se les escape el carácter en la dirección del autoritarismo vehemente y suspicaz. Por eso también es difícil (aunque no imposible) que, en esos medios, se formen entramados de amistad ni tradiciones piadosas que perduren en torno a una experiencia de libertad compartida. Son difíciles las redes institucionales, las conversaciones, los apoyos recíprocos, los recuerdos mantenidos. Falta el cuidado de unos por otros, porque todos se sienten rivales y desconfían. No es de extrañar así que, en países semejantes, la tradición liberal se interrumpa cada cierto tiempo, haya poca generosidad con los liberales de antaño, y sean escasos los esfuerzos por entenderlos y valorarlos.

En estas condiciones, las batallas ideológicas y políticas a favor del liberalismo son, por supuesto, muy convenientes, pero lo más necesario es la construcción de ámbitos favorables al ejercicio enérgico de la libertad propia y al respeto cuidadoso de la ajena. Esta tarea debe abordarse con esperanza, pero también con mucha paciencia. En cierta manera, debe acometerse del modo anacrónico que corresponde, lógicamente, al intento de volver a los mejores tiempos del pasado y de actuar a contracorriente de las obcecaciones futuristas, es decir, con algo de la disciplina y la perseverancia, la *gravitas* y la *severitas* romanas. También cabe añadir que conviene hacerlo con el contrapunto de un toque de humor; porque las calzadas romanas son muy largas, y más vale recorrer con ánimo ligero un camino que promete ser eterno, aunque, tal vez, en alguna ocasión, dé la sorpresa de no serlo tanto.

Formas de vida libre a escalas diferentes: “sociedad civil” y “empresa civil”

Esta misma mezcla de paciencia y esperanza se debe aplicar a las formas de una vida libre relacionadas con organizaciones sociales de ámbito menor. Por ello, como una coda añadida a la reflexión anterior, terminaré con una nota que apunta, someramente, a la exploración de un tema conexo. Como hemos visto, las formas de vida de un orden de libertad se apoyan en los dos fundamentos de las instituciones y la cultura; y ello se aplica a una escala tanto mayor, la sociedad global (nacional o supranacional), como menor: familias, asociaciones, partidos y empresas. Entre las formas de vida de las grandes sociedades y las pequeñas cabe cierta correspondencia estructural y cultural, pero no una homología, porque hay entre ellas diferencias tanto de escala como de contenido.

La sociedad global, muy compleja, abarca múltiples esferas de vida; y así, la “sociedad civil” (el tipo de sociedad de un orden de libertad en las condiciones modernas), incluye en su seno una economía de mercado, una democracia liberal, una esfera pública y un tejido social plural: esferas que tienen, cada una, su propia lógica de funcionamiento, distinta de las de las demás aunque no opuesta a ellas. En contraste, la empresa, por ejemplo, opera sobre todo en el terreno de la economía, aunque (matiz importante) no sólo en él.⁵ El carácter de sus objetivos comunes puede ser análogo, pero no idéntico. La sociedad civil es, ante todo, una sociedad centrada en torno a unas reglas orientadas a maximizar la libertad de los agentes humanos. Lo que le define no es, *sobre todo*, el logro de unos objetivos comunes, *salvo*, precisamente, el de garantizar la libertad de cada uno para perseguir sus objetivos propios en el respeto de la libertad de los demás; aunque conviene añadir el matiz de que también tiene algunos objetivos comunes, puesto que la multiplicidad de las sociedades civiles (nacionales o supranacionales), dispersa por la faz de la tierra, supone que cada una de ellas incorpora objetivos comunes específicos, como son la defensa de *su* orden de libertad frente a enemigos externos (e internos) y un módico de cohesión social interna, lo cual implica el objetivo de mantener la sociabilidad específica que corresponde al deseo compartido entre los miembros de un grupo social determinado de vivir juntos, o estar juntos. En todo caso, en la empresa, los objetivos comunes tienen una importancia todavía más destacada. Hay en ella una orientación clara a organizar todos sus recursos con vistas a la provisión de bienes y servicios específicos a la sociedad, a obtener un beneficio o, lo que es la otra cara de la moneda, a evitar la bancarrota y el desempleo correspondientes, a sobrevivir y prosperar en un medio competitivo estando alerta a las oportunidades de negocio, y a aprender, todos los miembros de la empresa, las capacidades y los saberes prácticos necesarios para el cumplimiento de aquellos objetivos.

⁵ Una discusión amplia sobre el tema de la sociedad civil puede verse en Víctor Pérez-Díaz, *La esfera pública y la sociedad civil*, Madrid, Taurus, 1997; una primera exploración de la analogía entre sociedad civil y empresa civil, en mi trabajo: “Legitimidad y eficacia: tendencias de cambio en el gobierno de las empresas”, *ASP Research Papers* 28(a)/1999; y una discusión sobre las virtudes de la sociedad civil en diferentes contextos históricos, en mi artículo “Retos históricos y virtudes cívicas”, en *Cuadernos de Pensamiento Político*, 9, enero-marzo 2006: 19-40.

En estas condiciones y con estos límites, cabe entender como una “empresa civil” una que tenga una estructura institucional y una cultura análogas a las de una “sociedad civil”. Su estructura institucional incluiría una autoridad vigorosa pero limitada por un sistema de reglas, y responsable ante una variedad de audiencias, tanto de accionistas propietarios como de trabajadores (y otros *stakeholders*); pero también incluiría unos mercados internos de la empresa, un tejido social (de cierta complejidad étnica, educativa, de género, por generaciones, etcétera), y un espacio de deliberación y de debate.

Por lo que se refiere a su cultura, se trata de trasladar, y adaptar, la problemática de los dos tipos de virtudes antes mencionadas, de la sociedad en general (la “sociedad civil”) a la empresa. También en la empresa habría lugar para el desarrollo de las virtudes de *self-reliance*, o autonomía moral, y de liberalidad, a muchos niveles. El desarrollo de la primera va ligado al ejercicio apropiado de la función empresarial, primero por parte del empresario mismo, pero también, en segundo lugar, por parte de todos y cada uno de los miembros de la empresa, según las características de la misma (y ello de manera tanto más acusada cuanto más esté concebida la empresa como una empresa innovadora y alerta); también incluye el ejercicio de la libertad responsable por parte de todos y cada uno en el desempeño de sus tareas, y el de la virtud de la justicia, aplicada al cumplimiento de los múltiples contratos en los que consiste la empresa misma. Pero al tiempo, lógicamente, las virtudes de la autonomía moral deben venir acompañadas de las correspondientes a las de la liberalidad, es decir, la amistad y la piedad, a las que me he referido antes en términos generales. Tales virtudes se pueden especificar como las virtudes (a) de la confianza, la comunicación y la cooperación interna, que subyacen el ejercicio del poder en la empresa, (b) de una identificación con tal empresa entendida como una tarea colectiva y una comunidad que *no* se agotan en el presente, porque vienen de más atrás en el tiempo y porque responden a una voluntad de continuación en el futuro, y (c) del servicio a un medio social (servicio que supone una forma de solidaridad con él y de respuesta a sus necesidades), que se puede expandir, como un círculo, indefinidamente.

Si el marco institucional y la tradición cultural que corresponde a las virtudes que acabo de esbozar tienen un grado suficiente de acoplamiento, ello podría dar lugar a una forma de vida en el seno de las empresas coherente con el de una sociedad civil entendida como un orden de libertad. Ahora bien, que esta forma de vida sea un ideal, un *desideratum* normativo o un tipo ideal, un concepto analítico, que apenas se correspondan con la realidad empírica, o, por el

contrario, que esta realidad se aproxime en un grado significativo al modelo, son, naturalmente, cuestiones abiertas, a responder, de manera pormenorizada, en cada tiempo y lugar; como lo es, igualmente, la relativa a si la tendencia en curso es a que el modelo y la realidad se acerquen, o se alejen.

Pero conviene recordar, en todo caso, que la forma de vida de la libertad se da solamente en plural, es decir, como un abanico amplísimo de variaciones que deben surgir, desarrollarse y transformarse en función de una multiplicidad de experimentos locales. En definitiva, no estamos hablando de una calzada romana hecha de piedras y al modo de una vía real, sino de un entrecruzamiento y una dispersión de senderos hechos por las huellas de las pisadas de los seres humanos.

ASP Research Papers

Últimos números publicados

- 49(a)/2003 **Evelyne López Campillo**, *Las mujeres en las tierras del islam*
- 51(a)/2004 **Víctor Pérez-Díaz**, *Los puntos débiles de la vida pública española* (también en *Papeles de Economía Española*, 100)
- 52(a)/2004 **Víctor Pérez-Díaz**, *¿Qué Europa política queremos?* (también en *Política Exterior*, 100)
- 53(b)/2004 **Víctor Pérez-Díaz**, *The underdeveloped duty dimension of the European citizenship* (también en polaco e inglés en Hanna Machinska, ed., *Idea of Europe/Idee Europy*, Varsovia, Biuro Informacji Rady Europy)
- 54(a)/2005 **Víctor Pérez-Díaz**, *La casa dividida. El equilibrio inestable de la situación española en la primavera del 2005* (también en *Panorama Social*, 1: 5-16)
- 56(a)/2005 **Víctor Pérez-Díaz**, *Retos históricos y virtudes cívicas* (también en *Cuadernos de Pensamiento Político*, 9: 19-40)
- 57(a)/2005 **Víctor Pérez-Díaz**, *La crisis endémica de la universidad española* (también en *Claves*, 158: 38-43)
- 58(a)/2005 **Víctor Pérez-Díaz**, *Los mayores como una voz equilibrada del futuro* (también en *Revista de Occidente*, 298: 43-71)
- 59(b)/2006 **Víctor Pérez-Díaz**, *Markets as conversations: Markets' contribution to civility, the public sphere and civil society at large*

Otras publicaciones de Víctor Pérez-Díaz y sus colaboradores

Víctor Pérez-Díaz y Joaquín P. López Novo. *El tercer sector social en España*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2003.

Víctor Pérez-Díaz y Juan Carlos Rodríguez. *La educación general en España*. Madrid, Fundación Santillana, 2003.

Víctor Pérez-Díaz. *La lezione spagnola*. Bologna, Il Mulino, 2003.

Víctor Pérez-Díaz, Berta Álvarez-Miranda y Elisa Chuliá, *La inmigración musulmana en Europa*, Barcelona, Fundación La Caixa, 2004.

Víctor Pérez-Díaz, *Sueño y razón de América Latina*. Madrid, Taurus, 2005.

Víctor Pérez-Díaz y Juan Carlos Rodríguez. *Los jóvenes españoles ante la energía y el medio ambiente. Buena voluntad y frágiles premisas*. Barcelona, Fundación Gas Natural, 2005.

Víctor Pérez-Díaz y Juan Carlos Rodríguez. *Desarrollo tecnológico e investigación científica en España. Balance provisional de un esfuerzo insuficiente de catching up*. Madrid, Fundación Iberdrola, 2005.

ASP Research Papers están orientados al análisis de los procesos de emergencia y consolidación de las sociedades civiles europeas y la evolución de sus políticas públicas.

En ellos, se concederá atención especial a España y a la construcción de la Unión Europea; y, dentro de las políticas públicas, a las de recursos humanos, sistema de bienestar, medio ambiente, y relaciones exteriores.

ASP Research Papers focus on the processes of the emergence and consolidation of European civil societies and the evolution of their public policies.

Special attention is paid to developments in Spain and in the European Union, and to public policies, particularly those on human resources, the welfare system, the environment, and foreign relations.

ASP, Gabinete de Estudios S.L.

Quintana, 24 - 5º dcha. 28008 Madrid (España)

Tel.: (34) 91 5414746 • Fax: (34) 91 5593045 • e-mail: asp@ctv.es

www.asp-research.com