

IMAGENES DE LA LIBERTAD Y FIGURACIÓN ANTROPOLOGICA EN EL HORIZONTE DE NUESTRA EPOCA

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Ricardo Sanmartín Arce*

Excelentísimos Señor Presidente, Señora y Señores académicos, señoras y señores, con mis primeras palabras quisiera reconocer el inmenso honor que la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas me hace al ofrecerme la medalla cuyo último portador fue el excelentísimo señor D. Leopoldo Calvo-Sotelo y Bustelo. Me integro al recibirla en una larga historia de trabajo intelectual y servicio al país y a la academia que contemplo como un difícil reto, pues quien me precede puso el nivel de su dedicación a la altura de un Hombre de Estado. La larga trayectoria de servicio al país de D. Leopoldo Calvo-Sotelo está llena de experiencia y logros reconocidos por el conjunto de la sociedad española a través de sus más altas instituciones. La prudencia y serenidad del académico cuya vacante se me ofrece hicieron posible la estabilidad democrática que disfrutamos hoy. Todos reconocemos en aquel 23 F un momento clave para el futuro de la democracia y la seguridad de la Transición Política. Si destaco esos recuerdos no es para resumir en tan pocas palabras su inmenso currículum. Solo quisiera en esta ocasión honrar su memoria y tomar su figura como ejemplo del valor que la experiencia de la vida posee para fecundar el conocimiento en estas ciencias. También quiero agradecer de un modo especial a los excelentísimos señores D. Juan Vallet de Goitisoló, D. Carmelo Lisón Tolosana y D. Luis González Seara la presentación de mi candidatura ante la Academia. Sin su generosidad y sin la benevolencia de todos cuantos la integran no habría llegado este momento que tanto me honra y aún más me exige.

* Resumen del Discurso de Ingreso leído en la Sesión Pública del día 23 de febrero de 2010.

Aunque la memoria nos resulte frágil con excesiva frecuencia, no debemos olvidar que la investigación que desarrollamos en las ciencias morales y políticas se funda en el esfuerzo previo de quienes nos precedieron. Si alguna cosa nos enseñan los maestros de estas ciencias es que el pensar sólo es fiel a la acción que su nombre designa si opera desde una libertad plena. Esa es la condición que nos deja solos y enteros ante los problemas que se erigen en el horizonte humano y desde el cual nos inquietan y preguntan reclamando toda nuestra entrega. Seguir aquel modelo de libertad que encarnaron quienes nos precedieron será pues un deber de fidelidad al valor de la tradición que nos legaron, y una obligación epistemológica que deriva de la naturaleza misma de los problemas humanos y culturales a los que nos referimos.

De todos los saberes que reúne esta Academia, la Antropología solo busca comprender ese lado variable de la vida que es fruto de una historia colectiva hecha a ciegas entre todos y que reconocemos bajo término "cultura". De las distintas líneas que integran la disciplina creo más fértil la tradición humanística de Vico, Dilthey, Weber, Costa y Ortega y Gasset, aquella cuya contemplación de lo humano se ha enriquecido con las aportaciones de Gadamer, Ricoeur, Evans-Pritchard y Geertz. En ella, la vida, cualificada por su significación histórica y cultural, se considera momento primero y raíz de las preguntas a las que la ciencia intenta contestar como momento segundo. Precisamente Vico y Dilthey supieron impulsar un respeto a lo que hoy llamamos la alteridad de la etnografía con su "arte de la prudencia" y las "ciencias del espíritu", atreviéndose a tomar como dato lo que la propia sociedad no ha contemplado todavía como expresión de su propio espíritu, esto es, lo que la propia sociedad no suele considerar cuando pretende formalizar su propia imagen. Aquello que no reconoce ni dice de sí misma resulta ser una poderosa vía de acceso a sus creencias efectivas, a la parte oculta del imaginario colectivo que mantiene a flote la masa visible de su cultura.

Para acceder al significado central que anima el imaginario social como principio unificador en todos los niveles, compartimos la vida con los actores e informantes durante el trabajo de campo, tal como aprendimos desde Malinowski. Es así como, más allá de la delgada savia de la razón, puede la persona entera responder con su querer, sentir y representar, al reto de la alteridad cultural que buscamos comprender. En nuestro caso centramos el análisis en las imágenes de los valores tal como las configuran la historia y la cultura. Es la comparación la que cuestiona nuestra manera de entender los valores al encarar la innegable diversidad cultural de sus formas concretas. Comprenderlos exigirá cambiar nuestro horizonte ampliándolo. Al familiarizarnos con los marcos de significado de la vida en la que nos sumergimos para estudiarla ponemos constantemente a prueba nuestros prejuicios hasta ver cada logro cultural, propio o ajeno, como una versión razonable del espíritu humano. La fusión de horizontes consume tiempo y nos transforma, pero otorga densidad al conocimiento.

Con él pretendemos conocer imágenes específicas del valor de la *libertad* pues, aunque Dahrendorf afirme que “sólo hay una libertad, que es indivisible, y ésta no precisa de ningún epíteto”, cuando contemplamos la inserción de cada valor en el complejo entramado del imaginario cultural, su significado queda ineludible y hondamente matizado en cada grupo humano.

Para ejemplificar el proceso compararé mi propia experiencia de campo en España entre la transición y la entrada en la Unión Europea, con el presente y con dos casos estudiados por antropólogos de la Universidad de Cambridge en Rusia y Japón. El contraste comparativo, nos ayudará a comprender cómo los cambios en los valores configuran la imagen antropológica.

El año pasado la American Philosophical Society premió el trabajo de Caroline Humphrey en el que se preguntaba si al escuchar un *ruso* la palabra *libertad* en un discurso político occidental entiende lo mismo que entendemos nosotros. Se trata de una pregunta que también nos formulamos al contemplar la interna complejidad de cualquier sociedad de nuestra época. La familiaridad de Humphrey con la cultura rusa le permite reconocer tres grandes ideas (*svoboda*, *mir* y *voyla*) próximas a lo que nos figuramos bajo el término libertad. Tres imágenes culturales o “universos de valor muy diferentes. Ninguno de ellos idéntico a las ideas occidentales de libertad”.

La primera imagen, *svoboda*, en su origen medieval significaba “la seguridad y bienestar que resulta al vivir entre la propia gente [...Las] prácticas de nuestro propio estilo de vida”¹ distintas a las de los enemigos, “un tipo social de libertad que no estaba centrado en el individuo aislado”². En el seno de una estructura política jerárquica, lograr *svoboda* era concebido como entrar en un estado político privilegiado de libertad. “En la época soviética vino a tener un doble sentido: ante todo independencia, no ser regido por extranjeros con un conjunto ajeno de valores, y, en segundo lugar, estatus político privilegiado en una situación en la que parte de la sociedad [...] carecía de libertad”³. En ambas épocas esa imagen de libertad describe un sujeto colectivo. *Svoboda*, asociada a un nosotros independiente y con el aura del privilegio, fue utilizada en los discursos políticos para promover la identificación política soviética y contraponerla con Occidente: “Mediante la colectivización [...] nosotros [...] saltaremos del mundo de la necesidad al reino de la libertad”⁴.

¹ Humphrey, C. (2007), *Alternative Freedoms*, Proceedings of the American Philosophical Society. vol. 151, nº 1, Marzo, p. 2.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 3.

Esta imagen de *libertad* completa su transformación soviética al unirse con aquella otra que se enraíza en el antiguo concepto ruso de *mir*; un sentimiento de libertad propio de “la imagen idílica de la comunidad universalizada, que ignora [...] que si los individuos se subordinan a dicha totalidad pueden ser fácilmente manipulados por cualquier gobierno, [...] una] estructura en gran medida ilusoria [...] reestablecida por los soviéticos cuando sustituyeron las comunas-*mir* por granjas colectivas [...] La penetración organizada del poder en [...] los sujetos [...] cuando virtualmente todos los adultos eran empleados del Estado, y [...]el] no quedar nunca fuera de una colectividad de un tipo o de otro desde la guardería en adelante, pudo producir [...] la euforia del *nosotros* [...] de un nuevo tipo de sociedad, que es libre porque *nosotros* lo abarca todo [...] Aquí la libertad mezcla *svoboda* con *mir* produciendo una emoción de seguridad, calidez y expansividad que todavía hoy recuerda la gente mayor”⁵.

Como tercera imagen, “*Voyla* significa [...] libertad personal [...] liberación sin ataduras, algo que uno experimenta aparte de la sociedad [...] Pero *voyla* tiene también sus sombras oscuras [...] En la vida política puede haber una *voyla* que indique una despótica libertad de acción [...] Así los bolcheviques secuestraron *voyla* para sus propios propósitos [...] Aquí aparece la libertad como puro poder [...] las consecuencias psíquicas de una *voyla* irrestricta pueden ser destructivas para la persona”⁶.

Cada modelo de libertad, destaca Humphrey, “se alcanzó a un alto coste de distancia con la realidad, de miedo, o de angustia y aislamiento”⁷. Con el paso del tiempo “*mir* se ha desvanecido [...] La libertad-*svoboda* tiene un nuevo contenido que se ve como venido de Occidente [...] disponible para todo aquel que tenga riqueza y recursos para ejercitarla. Pero [...] un gran número de pobres rusos son simplemente incapaces de tomar parte en la mayoría de estas libertades [...] garantizadas desde arriba [...] de hecho, favores”⁸. Finalmente, la libertad-*voyla*, ausente hoy en la vida política pública, “todavía es deseada por cada uno de modo personal [...] evocada por la gente común [...] como un reto de autorrealización [...] ética personal”⁹, mientras que *svoboda* ha quedado en la esfera “de la acción eficaz aunque sea inmoral, asociada con el privilegio y la foraneidad”¹⁰. De todo ello concluye que “quizá en todas partes quepa entender la libertad *no* como un principio o una meta, sino más bien como un resultado. [...] Se trata de diferentes clases de libertad [...] existentes en diferentes lugares. [...] La gente puede encontrarse a sí misma en libertad, pueden localizarla fuera de sí mismos, [o] mirar a un cierto tipo de libertad con desconfianza o suspicacia”¹¹.

⁵ *Ibid.*, pp. 3-5.

⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁸ *Ibid.*, pp. 7-8.

⁹ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

Con todo, ver la *libertad* como un resultado no debe hacernos olvidar que las situaciones las crean los hombres al perseguir con sus acciones cuanto imaginan cargado de valor. Es así como el estado *ideal* y el *real* del valor se fecundan, y gestan en los hechos un *ambiente* al que cada actor aporta su anónima contribución, pero que todos sienten o sufren como *estilo* de la época, —cultura real con sus informuladas creencias en las que estamos aun sin darnos cuenta. Con ellas nos enraizamos en la tierra de la historia en busca del líquido semántico que mantenga en pie con su sentido la planta de la vida. Esa red de raíces no es tan visible como las hojas y las flores con las que la sociedad se presenta a sí misma y da nombre a sus logros y acciones, pero es, sin duda, el instrumento que la alimenta, el sistema que mantiene en pie y da solidez a su tronco. Ahondamos en su observación para hallarlas tras la literalidad de los discursos, en los momentos de crisis, cuando el suelo de la vida cotidiana se resquebraja y quedan visibles las raíces antes ocultas, cuando la realidad sólo se contemplaba desde la categorización explícita de la sociedad sobre sí misma. También por ello comparamos, para evitar la estrechez de cada horizonte con la luz del contraste comparativo.

El contraste con *Japón* aun es mayor. Siendo un mundo más industrial y desarrollado que el ruso o el nuestro, resulta culturalmente más extraño y difícil de entender. Esta mayor alteridad de la cultura japonesa ha sido siempre destacada desde el siglo XVI por Valignano, hasta el XXI por Macfarlane. Ya Benedict señalaba cómo “su confianza en el orden y la jerarquía y nuestra fe en la libertad y en la igualdad son dos polos opuestos”¹². Efectivamente, todos los estudiosos de la cultura japonesa apenas encuentran referencias a la *libertad*, *jiyū* (自由). No es que los japoneses no aprecien la libertad de su sistema democrático. De hecho, al describir la familia, Macfarlane percibe la enorme libertad para designar un heredero capaz de servir e incrementar la propiedad, si bien, le es difícil —por ello— estimar si poder desheredar a todo pariente en pro de un heredero ajeno a la familia es un índice de libertad o, más bien, del peso del deber de servicio a esa propiedad que trasciende la voluntad y afectos de sus titulares. De estas y otras observaciones similares concluye que “hay libertad, pero con tremendas constricciones”¹³.

En dos tercios de la superficie española, Japón ha de organizar el triple de población. Todos describen la vida japonesa como básicamente orientada a los demás, y en la que “toda persona ha de estar atenta al juicio ajeno sobre sus actos. Con sólo imaginar cuál será el veredicto, orienta su comportamiento en esa dirección”¹⁴. Se trata de una sociedad en la que “las relaciones son más importantes que

¹² Benedict, R. 2003 (1946), *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*, Madrid, Alianza Editorial, p. 52.

¹³ Macfarlane, A. (2007), *Japan Through the Looking Glass*, Profile Books Ltd, Londres, p. 67.

¹⁴ Benedict, *op. cit.*, p. 219.

el individuo”¹⁵, y en cuyo seno es difícil resistir “la abrumadora presión al conformismo”¹⁶. Desde el punto de vista de la educación con la que se esculpe ese tipo humano, Kenichi describe cómo la vida en “la infancia es salvaje, libre; en la mitad es contenida, reprimida y abnegada. En la vejez y jubilación vuelve a ser libre y sin obligaciones”¹⁷. También la edad y cualquier relación se ordenan mediante “bloques de superioridad e inferioridad entre individuos, lazos de lealtad entre estatus superiores e inferiores [...] incluso] el idioma japonés lleva en su seno de modo intrínseco esta desigualdad”¹⁸. En consecuencia, “la idea misma de una ‘persona’ separada, autónoma, la premisa básica del pensamiento y del individualismo occidental, falta en Japón”¹⁹. “Todo japonés opera bajo un gran peso de obligaciones y presiones”²⁰. “Los japoneses [...] se niegan a sí mismos las más mínimas libertades que los americanos encuentran tan naturales como el aire que respiran”²¹. Mientras los japoneses permanecen “dentro de los límites conocidos” y cumplen las obligaciones, pueden “estar seguros de su mundo”²². Si “actúan según lo ordena su ‘lugar correspondiente’, sus prerrogativas serán respetadas”²³. Incluso frente a los límites de la naturaleza, “aceptan el azar, el capricho y el sinsentido del sufrimiento, el papel de la casualidad y la fortuna, [...] como algo natural”²⁴. Por eso ve Macfarlane que nuestra sensación de tensión entre obligación y libertad no explica bien la vivencia y dinámica de la cultura japonesa y propone que consideremos su cultura como una civilización no Axial, que ha mantenido su propia historia sin sufrir los cambios filosóficos y religiosos que K. Jaspers calificó bajo ese término.

No parece, por tanto, que podamos encontrar en su cultura las mismas imágenes de libertad que en la cultura rusa o en la nuestra. Como vemos, la versión más personal de la libertad en un contexto cultural tan distante del individualismo occidental sólo aparece descrita por los antropólogos en la infancia, la vejez, al beber juntos —cuando ‘lo incorrecto está bien’— en el forzoso silencio bajo la intensidad de la música de rock o del sonido en los salones *pachinko* o incluso en la suspensión de la alerta del sujeto bajo el sueño. Solo entonces cede la presión de las normas que delimitan el estrecho espacio del sujeto en su *lugar correspondiente* y se legitima su autonomía personal, sus sentimientos y subjetividad.

Sin embargo, no es exótica ni caprichosa esa colección de edades y situaciones en las que la acción puede resultar más expresiva de la autenticidad. En

¹⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 94.

¹⁸ *Ibid.*, p. 101.

¹⁹ *Ibid.*, p. 77.

²⁰ *Ibid.*, p. 190.

²¹ Benedict, R., *op. cit.*, p. 281.

²² *Ibid.*, p. 77.

²³ *Ibid.*, p. 91.

²⁴ *Ibid.*, p. 185.

todos esos casos, el sujeto legitimado socialmente en su *libertad* queda limitado por la naturaleza. En realidad, la coerción social solo cede ante la más básica y radical sujeción de la naturaleza que limita al niño y al viejo, o se impone mediante el alcohol, el sueño o el sonido usando las leyes naturales que rigen nuestro organismo. En esos casos la presión social puede ceder porque en ellos el sujeto queda remitido por su cultura a la naturaleza, que acoge la acción en el regazo de sus leyes. Según Nishitani “la subordinación al control de la ley implica directamente liberarse de ella”²⁵. Contemplando la realidad desde el juego de imágenes que opera como principio unificador de su cultura, la observación de Macfarlane resulta acertada pues, a diferencia de nuestro caso o el ruso, su liberación de la presión social y de su correlato en la conciencia nace en el cumplimiento o, en el interior, tras el entrenamiento Zen. Como dijo Benedict de Japón, “Al final han aprendido [...] han encontrado una salida. Están libres y por primera vez pueden *saborear* plenamente la vida. Son muga. [...] ya no devuelven *on*; están libres [...] Ahora todo es posible”²⁶.

En nuestro caso, y para el trabajo de campo realizado en los dos últimos años, hemos elegido actores que se definen como “la primera generación que a los treinta [...] todavía estamos con un trabajo inestable, sin pareja definida, [...] luchando [...], y que nos sentimos superjóvenes todavía”. “Nuestra generación es la del cambio”. Actores que pertenecen al mismo tipo de “capas medias altas” que estudia François Ascher por entender que “prefiguran [...] una nueva fase de la modernidad [...] a la vanguardia de un [...] proceso de individualización y [...] de modernización que imprime carácter a Occidente. [...] y que] va acompañada de [...] un sistema de vínculos sociales cada vez más complejos”²⁷.

Así dirigimos la observación hacia procesos de creación cultural en marcha, hacia conductas que moldean figuras todavía imprecisas, y que en su relativa borrosidad encarnan precisamente aquello que la propia sociedad no ha contemplado todavía como expresión acabada y reconocida de su propio espíritu, pero que, no obstante, estos actores ven como invisible *skyline* de su mundo, como un *ambiente* que les atrae y acoge, y que constituye el horizonte que ellos mismos crean a medida que lo escrutan y empujan con sus pasos.

Ya no se trata de aquella generación que vislumbraba el desarrollo, Europa y la Constitución como metas. Los nuevos actores, aun en medio de la presente crisis, viven en un mundo de abundancia y libertad. Su generación sustituye a aquella en la que prevalecía una libertad de tipo *disyuntivo*, cuando en cada decisión se apostaba por una alternativa con la responsabilidad de perder la desechada.

²⁵ Nishitani, K. (1999), *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, pp. 136-137.

²⁶ Benedict, *op. cit.*, p. 242.

²⁷ Ascher, F. (2009), *Diario de un hipermoderno*, Madrid, Alianza, p. 33.

Entonces el juego era más dramático que lúdico. No había segundas oportunidades. El tiempo era real, vivencialmente histórico, irreversible, y las alternativas eran un reto ante la limitación de las posibilidades. No cabía tomar todos los caminos y elegir implicaba renunciar. Bajo aquella imagen *disyuntiva*, la libertad se desplegaba cerrando posibilidades que se consumían como la vida, en su ejercicio. Pero el contexto del nuevo siglo es muy diferente. El crecimiento no es algo meramente económico. Las imágenes de la abundancia conviven con la gran complejidad de opciones que se abren en todo campo de experiencia, pero también con una burocracia enmarañada, con relaciones sociales banalizadas, y sin fe en los límites que perfilan en la educación una figura antropológica responsable de su historia.

Una parte del cambio en nuestra época puede entenderse al comprender la transformación que sufren los valores en el seno de la modernidad y la abundancia. Incluso la actual crisis económica la ven muchos expertos relacionada con la transgresión de la prudencia financiera, con la desregulación y la avidez legitimadas por una fe en la imagen de que “todo es posible”. Así, Joseph E. Stiglitz afirma que “se ha torcido nuestro sistema de valores” y “se ha puesto en riesgo la economía global a fuerza de avidez y miopía”²⁸. Pero no sólo los altos responsables del mercado y la economía, sino una más amplia élite social ha visto amparada su conducta en las nuevas imágenes de la libertad que comparten con las capas medias altas y cuya difusión crea el “trasfondo moral” que Taylor presenta como “ambiente o atmósfera”²⁹ cultural, y que vemos en expresiones de los actores que valoran la ilimitación: “La gente cree que tienes que ir definiendo y cerrando quién eres. Yo lo veo completamente diferente. La vida te va deshaciendo los límites. Es una decisión cuántas facetas quieres explotar y cuántas no. Y yo las quiero todas [...] Tengo una curiosidad insaciable [...] Me despierta curiosidad ver hasta dónde llega mi capacidad [...] tomas una decisión fundamental respecto a tu gusto: o lo cierras o lo abres. Yo aposté por abrirlo [...] me seduce la idea de que mi imaginación no tenga límites”³⁰.

Una imagen de libertad tan ambiciosa resulta *ilimitada*, contraria al cierre progresivo de la libertad *disyuntiva*. Ya no se elige algo de lo posible sino la totalidad. Esa es “la ambición moderna por excelencia”³¹, cuya imagen comparten los informantes pues, según ellos, “es bueno el que tú hagas lo que te apetece [...] cada cual [...] como le dé la gana”. Es más, la voluntad se ejerce, según reconocen, en un panorama de abundancia: “lo que pasa es que ahora tenemos muchas más opciones y no nos conformamos. Antes eran más conformistas”. En situaciones de escasez, reconocen los actores, “no tienen posibilidades, lo que pasa es que nosotros

²⁸ Stiglitz, J.E. (2009), *Borlaug y los banqueros*, Madrid, El País Negocios, 11-X-2009, p. 18.

²⁹ Taylor, C. (2006), *Imaginarlos sociales modernos*, Barcelona, Paidós, p. 196.

³⁰ Testino, M., en *El País Semanal*, 20-IX-2009, pp. 20-21.

³¹ Ascher, F., *op. cit.*, p. 34.

en Europa no lo vivimos [...] yo creo que también hay un amplio abanico de gente joven que en realidad estamos siendo conscientes en esta generación —y yo creo que generaciones [...] anteriores no lo eran— de lo que es disfrutar de la vida ¿sabes? Y de las posibilidades que tiene la vida”.

La abundancia configura, pues, un imaginario diferente. En él, la libertad se propone bajo la imagen de un juego sin pérdida verdadera, como libertad ilimitada en la que al escoger no *es-cogemos* sino que tan solo *cogemos* una cosa tras otra, sumando sin perder, creyendo que no desechamos lo no elegido, imaginando que se guarda en la reserva de esa eterna segunda oportunidad asociada en el imaginario a una juventud impermeable al tiempo, sin percibir la sombra de la finitud y la muerte que cada paso proyecta sobre el suelo de la realidad, en la dirección del tiempo, sin la añoranza del ser que, al no elegir aquello, jamás seremos porque creemos que siempre podremos ser y serlo todo. Con gran claridad lo vemos en otro testimonio: “Hace muchos años que tomé la decisión de elegir no elegir, de que no iba a escoger [...] todas estas cosas están muy relacionadas y no quiero sentirme atrapada en una sola [...] creo que se debe hacer de todo”³². O en la afirmación: “Ya no tenemos que escoger. Por fin podemos asumir nuestra condición”³³. En otro campo, el de la política, la expresión “*Yes, we can!*” representa la esperanza y la fuerza de una legítima convicción generadora de una gran energía hacia el futuro, pero su formulación e insistencia en que “todo es posible”³⁴ se apoya en un imaginario colectivo en cuyo seno se asocian la libertad, los logros y la abundancia. Se trata de una plenitud de lo posible muy diferente a la comentada por Benedict como fruto de la ascesis Zen en Japón. Como señala Castoriadis: “El imaginario de nuestra época es el imaginario de la expansión ilimitada”³⁵.

Una libertad lúdica y desdramatizada, aditiva en vez de disyuntiva, abierta a la amplitud de lo posible, que “es más juego, [...] menos implicación” también produce “mucho inestabilidad hoy en día porque la gente no sabe qué es lo que quiere, qué es lo que se busca... ahora hay un lío total [...] la gente está liada [...] hay una libertad total [...] pero se desconfía [...] porque, claro, ¿como hay tantas opciones! [...] Antes había más confianza”. Es más, siguen los informantes, como “ahora no hay censura”, esta figuración de la libertad une a lo descrito su actitud transgresora ante la tradición, pues “te da como una libertad para poder jugar [...] Ahora hay mucho de juego y de diversión y de ‘sin reglas’ [...] les encanta provocar [...] en plan rebelde”. Y esto lo valoran como el logro de “muchísima más naturalidad y muchísima más capacidad de decisión [...] Ahora todo es más espontáneo”.

³² Altares, G. (2009), “El juego de Miranda July”, *El País, Babelia*, 10 y 11-04-09, p. 4.

³³ Naím, M. (2009), “Un ‘tsunami’ de lágrimas de emoción”, *El País*, 21-I-2009, p. 7.

³⁴ Obama, B. (2008), “El discurso de Obama en Grant Park”, *El País*, 6-XI-2008, p. 6.

³⁵ Castoriadis, C. (2002), *La insignificancia y la imaginación. Diálogos con Daniel Mermet*, Octavio Paz, Alain Finkielkraut, Jean-Luc Donet, Francisco Varela y Alain Connes, Madrid, Trotta, pp. 32-33.

Esa vivencia de una mayor libertad, espontaneidad, naturalidad, transgresión, inestabilidad y desconfianza, va unida a la proyección de la atención del sujeto desde un punto de conciencia diferente. En palabras suyas: “hay un cambio de conciencia realmente [...] un cambio de conciencia [...] porque siempre nos han impuesto una serie de creencias”. Por eso afecta también a la autoimagen, a la identidad, a la figura antropológica que se difunde y legitima lentamente. Una figura cuya estructura integra una mayor complejidad de espacios o lugares desde el exterior social, público o colectivo, al interior con sus niveles personal, íntimo, discursivo o silencioso.

Sobre la nueva conciencia señalan los informantes que “el despertar de ahora no tiene que ser colectivo, sino individual. En cuanto empieza a ser colectivo... ¡la fastidiamos! [...] Yo desconfío de cualquier cosa que me den masticada, es decir, tengo que descubrirla yo, y tengo que hacerlo yo... Lo que te han impuesto lo intentas rechazar para ver tú y tu búsqueda en lo que tú eliges”. Se trata, por tanto, de un tipo de libertad con un sujeto distinto de *svoboda* o mir, así como del caso japonés, frente a cuyo conformismo valoran “no dejarte llevar [...] por] la sociedad [...] o sea, buscar tu propio camino [...] no quiero dejarme llevar por la corriente”. La sociedad, la corriente, lo colectivo, la tradición, lo repetitivo, lo ven como una cómoda rendición a lo que se recibe ya hecho, mientras que sólo el propio camino puede resultar heroico: “lo individual ¡es [...] el camino más difícil. Es mucho más fácil que llegues a un sitio y te digan: mira, la vida es así: [...], al nivel que sea, espiritual, profesional, que te digan una fórmula de la vida que tú te la creas [...] y ya no te haces esas preguntas”. Pero la fórmula dada y la ausencia de las preguntas, “eso me parece superaburrido [...] ¿para qué estamos aquí? Yo creo que la esencia de la vida es la curiosidad, que te sorprenda la vida”.

Guiado por esa nueva imagen el sujeto busca en todo cuanto transgrede, y persigue el límite que escapa al negarle a las normas tradicionales su prestigio y su fuerza. “Ahí cada uno tiene que ver sus posibilidades y sus dones”. De ese modo busca un nuevo límite hasta el extremo en el que vuelva a sentir la diferencia entre lo posible y lo imposible. *Pero* en esa imagen se desliza una sutil *sustitución* de la tensión entre las categorías de lo *debido* e *indebido* por la existente entre lo *posible* y lo *imposible*. El límite normativo tradicional se sustituye en el imaginario por un límite fáctico, que imaginan como propio de la naturaleza de las cosas, cuya fuerza ya no deriva de disposiciones sociales desprestigiadas, ajenas a su tiempo. La naturalidad de lo *imposible* dota al nuevo límite de autenticidad. El sujeto moderno busca un límite cuya verdad derive de la necesidad y fuerza de las cosas y que, de ese modo, recupere para el actor una vivencia de alteridad independiente y segura.

“Llegar al límite de lo posible” irrumpe en la conciencia como una ampliación de la libertad que nace, sin embargo, de la exigencia de eficacia con la que la sociedad evalúa la identidad de cada actor. Ese cambio de conciencia en el trasfondo moral opera y se manifiesta en cualquier ámbito de conducta y crea un

ambiente que cualifica un estilo de vida marcado por la imagen *aditiva e ilimitada* de la libertad. Lo vemos también en la nueva estima que alcanza el anonimato en la interacción, en la ocultación de la identidad al multiplicarla con el uso de alias en distintos usos de la red, o en el silencio bajo el sonido y el recíproco desconocimiento de un modo similar al de Japón. Lo aprecian porque “te da la libertad de mostrarte tal cual, porque como no te conocen no te van a juzgar [...] dentro de ese juego, de internet, en esa máscara, no te van a juzgar porque no saben quién eres [...] aquí me muestro tal cual soy [...] ‘me invento una identidad’ o muestro lo que me apetece de mí”. En resumen, “no seas tú mismo porque [...] Si tú eres tú mismo eso tampoco se va a ver bien”. Ya no se carga con el peso moral de la identidad condensado en un apodo que imponen los iguales en una comunidad tradicional, los *alias* los crea el propio usuario precisamente para evitar aquella densa información moral y navegar con la velocidad ganada al aligerar el peso de la identidad, como en un juego, sin reglas, hasta el límite de lo posible. Los bienes escasos que las viejas normas protegían son ahora abundantes y el juego de la interacción ya no tiene, en el imaginario, los viejos riesgos. Ese paso de lo *debido* a lo *posible* resulta moralmente ambiguo, pues si bien expresa el descrédito de la tradición, todavía reconoce la diferencia entre lo *posible* y lo *imposible* como fuente de significación que trasciende al sujeto. Con todo, esa naturalización de los límites nos desvela un profundo cambio en la imagen de lo humano, cuya moralidad depende de la distancia al límite en la que se rinda el sujeto, pues es el límite el que da forma a la figura. La imagen actual de una libertad *ilimitada* se conjuga inevitablemente con la exigencia cultural de perseguir el *límite* para hallar la identidad, y de ese modo nos alerta de la crisis de identidad que late en el horizonte de la modernidad.

Actores e informantes perciben hondamente la relación entre su libertad y su más personal identidad, y valoran su libertad como condición de experiencia y conocimiento. Su rechazo a lo colectivo y recibido no es sino condición para “pensar [...] voy por aquí o no [...] Compruebo: me va bien o no me va bien [...] y lo compruebas [...] pero es que hasta ahora no te hacían comprobar nada [...] Es por el autoconocimiento [...] Lo primero que tenemos que hacer es cuestionarnos y ver”. Como fruto de ese pensar crítico ante la sociedad de la abundancia, se diversifica la figuración de la libertad y reconocen que “está surgiendo una nueva conciencia”. Crítica y conciencia, unidas a la exploración interior que nos describen los informantes, nos permiten observar una figura antropológica entendida como espacio en el que el sujeto reconoce distintas posiciones posibles para ubicarse y proyectar su atención ante el horizonte. Son nuevas posibilidades que ya no se limitan al punto de vista de la razón discursiva. Las disciplinas —tradicionales o modernas— religiosas, filosóficas, psicológicas y artísticas (distintos tipos de meditación, yoga, zen, oración, *mindfulness*, etc.) que estos actores practican, expresan bien esa libre exploración. Como también lo hacen la inmersión grupal en potentes ambientes musicales o en experiencias sensoriales, incluso con la ayuda de sustancias que alteran la conciencia. Sin confundir unas y otras ni sugerir semejanzas inexistentes, al

ser observables en nuestra época nos muestran la amplitud de la búsqueda. Si los actores persiguen “saber lo que quieres [...] cuestionarnos y ver [...] cuáles son nuestros deseos de verdad?” nos indican que hay un querer que puede o no saberse, esto es, un querer que la conciencia tradicional no percibe con su razonamiento discursivo. El sujeto moderno cambia su atención y se dirige con libertad a esos lugares más hondos en los que nace *de verdad* su *deseo* para reunir toda su energía, la que necesita para llegar a ese límite que su cultura le exige.

Ese lugar cambia con la historia y la cultura. Cada sociedad encara el reto y elige un mayor o menor rango para la libertad, la estabilidad, el orden, la conformidad, la innovación, la independencia del sujeto, la fidelidad al grupo tal como hemos visto en los casos etnografiados. Ahí nuestra cultura acoge una libertad siempre insatisfecha que impulsa a la acción y da sentido a múltiples esfuerzos con gran exigencia en la ciencia, en el arte, en la empresa en los deportes, en la familia o en el Estado. El énfasis en la apertura de lo posible y la prospección de la propia energía imprime una dinamicidad a la acción sin igual en la historia. Las imágenes aerodinámicas de la modernidad, las ideas de velocidad, juventud, inmediatez, *todo es posible, sin reglas, sensualidad, energía, intensidad, velocidad, dinamismo, mecanismo, automatismo, a-discursividad, silencio, anonimato, cambio, prisa, estrés*, impregnan no sólo objetos sino actitudes y expectativas, están relacionadas, se presuponen y refieren entre sí, refuerzan sus efectos en distintos campos de experiencia y confluyen en el imaginario hasta figurar la libertad.

La libertad, pues, tiene que ver con el *querer*, el *poder* y el *deber*. En la libertad única de la que hablaba Dahrendorf encontramos ese poder que permite elegir, expresarse, y asociarse, pero que no se resume en mero poder de acción. La vivencia de la libertad, según observamos en la etnografía reunida, implica sentir que el *poder* se corresponderá con el *querer*, esto es, que el *querer* es *realizable*, aunque el lugar interior desde el que el sujeto toma conciencia del nacimiento de su *querer* no sea el mismo en todos los casos.

Al *querer* y al *poder* hemos de añadir el *deber*, un componente que aparece siempre en la observación. Los actores sienten la libertad como algo tan irrenunciable como la vida, tan unido a su ser e identidad que queda aureolada con la plenitud de la dignidad, como algo merecedor del máximo respeto. Ese *qualia* trascendente que el actor capta en el significado de la libertad le aporta la energía semántica que convierte la idea en valor. Alcanzar dicho valor es la “ambición moderna por excelencia” y, como tal, es una ambición motivada por algo previo que nos mueve a perseguirla. Frente a los otros o en conformidad con ellos, ocupando nuestro *lugar correspondiente* o transgrediendo la tradición, es la vitalidad del ser que tiende a su propia realización en el marco cultural la que impulsa las distintas imágenes de la libertad. Ese *poder hacer* está al servicio del *ser*. La libertad es el valor que ubica al sujeto donde se asienta su conciencia, su atención y su verda-

dera voluntad. Por eso permite a cada cual ser quien es. Ese despliegue vital se realiza al encarar la pregunta por el sentido que formula la existencia. Por eso perciben un deber en la libertad. Su necesidad de responder para ser, para poder ser, nace sin su consentimiento. Impedir esa respuesta, o cegar la escucha que le precede, queda fuera de lo propiamente humano. Por esa dignidad natural que llena de vida a cualquier figura de la libertad, la reacción ante su daño nace siempre cargada de indignación. Es la energía semántica del valor de la libertad que estalla al negarle su expansión, al intentar impedirle el *poder* del *querer* que se le *debe* para que la vida sea humana.

