... La característica de dicho concepto (de libertad de los pueblos) es precisamente la de ser contraria a cualquier dogma, sea religioso o político. En realidad es una "libertad contra", es decir una libertad que se clarifica más determinando aquello contra lo que combate, que aquello que pretende proponer en positivo.

... La tesis contraria, según la cual la libertad no sería lucha, es sostenida de hecho por aquellos que, habiendo luchado y vencido en un pasado más o menos lejano, tienen todo el interés en que ya no se siga luchando, a fin de mantener sus privilegios.

... Muchas exaltaciones, por lo común retóricas, de la no-violencia entendida como bien indiscutible, son una muestra de ignorancia más que fruto de una refinada sensibilidad o de una elevada civilización.

... Justamente en esta lucha (contra el pasado) reside el punto focal de la libertad de pensamiento. Donde no está presente este tipo especial de lucha, no se puede hablar de libertad de pensamiento.

... Podemos afirmar, en conclusión que también en el ámbito de los sentimientos la libertad supone no pocas y no leves restricciones...

... La defensa de la libertad no puede y no debe significar la defensa del modelo tradicional de libertad. También en este caso es necesario aplicar una cierta fantasía, auténticamente libre, es decir no tener miedo a la creatividad.

... Pretender ser seriamente defensor de la libertad y al propio tiempo condenar a priori toda actividad desestabilizadora es una contradicción.

... La libertad por la que debemos luchar ya no debe ser tal o cual hermoso principio que enardece los ánimos, sino la puesta en práctica de un sistema social que garantice efectivamente a todos las más amplias formas concretas de libertad efectiva.

Ludovico Geymonat

la libertad

Ediciones VENCEREMOS

Ludovico Geymonat

La libertad

Ediciones VENCEREMOS

© Ludovico Geymonat
© De la presente edición y de la traducción:
Ediciones VENCEREMOS

La editorial no sólo no prohibe el uso del presente texto, sino que alienta a su difusión y a su reproducción por el método que convenga.
La editorial agradecerá que, en cualquier caso,se cite la procedencia.

ÍNDICE

Prefacio 3
Capítulo 1
LA LIBERTAD COMO INDEPENDENCIA 7
Capítulo 2
LA LIBERTAD DE LOS INDIVIDUOS 13
Capítulo 3
LIBERTAD Y VIOLENCIA 20
Capítulo 4
LA LIBERTAD DEL PENSAMIENTO 26
Capítulo 5
LIBERTAD DE LOS SENTIMIENTOS 34
Capítulo 6
LIBERTAD DE LA FANTASÍA 42
Capítulo 7
LIBERTAD Y PODER 47
Esbozo de conclusiones 52
Apéndice 53

PREFACIO

1. ¿Por qué he decidido escribir un ensayo sobre la libertad?. Para explicar los motivos de esta decisión, será útil partir de una simple reflexión sobre cuanto acaece en un campo totalmente distinto, como es el campo de las modernas investigaciones de epistemología.

Es notorio que en el ámbito de los debates filosóficos concernientes al valor cognoscitivo de la ciencia, el punto de ruptura entre el racionalismo tradicional y el actual se evidencia por el descubrimiento del caracter convencional de los postulados (o axiomas) que se hallan en la base de las teorías matemáticas y, más generalmente, científicas.

La importancia de tal descubrimiento reside en el hecho de que ha derribado el viejo mito del valor absoluto de las llamadas verdades matemáticas, físicas, etc., abriendo al propio tiempo el problema: ¿qué validez pueden tener tales verdades si no son absolutas?.

Pues bien, algo análogo ha ocurrido también con las disciplinas ético-políticas. También aquí, en efecto, se derrumbó ya hace tiempo la vieja fe en la existencia de valores absolutos y, por consiguiente, de imperativos absolutos. En este caso, el descubrimiento fue provocado por el estudio de civilizaciones y costumbres radicalmente distintas de las nuestras e incomparables a éstas.

Surge entonces la pregunta: ¿por qué debemos atenernos a los usos y costumbres de nuestra civilización?. La vieja respuesta "porque así lo quieren los dioses" obviamente no es aceptable, ya que los dioses venerados en otra civilización impondrán otros usos y costumbres incompatibles con los nuestros, y de nuevo nos encontraremos ante una auténtica antinomia.

No se ve cual pueda ser la solución, salvo encontrar un valor que todos (cualquiera que sea la civilización a la que pertenezcan) deban aceptar.

Por mucho tiempo se ha sostenido que este valor debiera buscarse en las consecuencias de nuestras acciones, en cuanto parecía obvio que una acción debe ser valorada positivamente si sus consecuencias son buenas y debe ser valorada como preferible si sus consecuencias son mejores que las de la otra. Salvo que es natural preguntarse: ¿qué consecuencias se toman en consideración?. ¿Sólo las inmediatas o también las remotas?. Si son sólo las inmediatas, el criterio da lugar a un resultado fácilmente controlable, pero lamentablemente en muchos casos escandaloso en cuanto son justamente las acciones que espontáneamente creemos más perversas, las que tienen a corto plazo los mayores éxitos. El escándalo es tan grave que, para remediarlo, se ha tenido que recurrir a la postulación de otra vida, ultraterrena, en la que las acciones moralmente buenas llevadas a cabo en esta tierra, produzcan consecuencias benéficas. Pero se trata de una postulación que, aunque ampliamente difundida, se enfrenta a gravísimas dificultades incluso de orden metafísico (concernientes a la naturaleza de la presunta vida ultraterrena), de modo que para muchos consiste tan sólo en una fantasía: una construcción poética, muy hermosa pero únicamente fantástica.

Si por el contrario, para valorar una acción desde el punto de vista moral, no nos limitamos al examen de sus consecuencias inmediatas, fácilmente controlables, entonces la dificultad que acabamos de mencionar parece superable. Pero queda abierta la siguiente pregunta: ¿Hasta cuando debemos avanzar para examinar las consecuencias que nos permitan pronunciar una valoración objetiva de la acción tomada en consideración?. Si no se establece un límite cronológico hasta el cual avanzar en nuestro examen para concluir nuestra valoración, el resultado de este examen pierde toda objetivdad. Sin embargo es innegable que en muchas ocasiones se recurre a ello (especialmente en la valoración de los actos políticos), hasta el punto de dejarnos profundamente perplejos, y tanto más perplejos cuando se proclama que así se actúa de un modo rigurosamente racional.

Así las cosas (es decir, no siendo posible tomar como referencia, para obtener una valoración moral objetiva de nuestras acciones, ni la voluntad de los dioses ni las consecuencias de las propias acciones), se ha intentado apelar a un valor que, aun no siendo trascendente, posea un cierto carácter -si no absoluto- al menos casi absoluto. Se ha buscado pues un valor humano (terrenal) que pueda considerarse universalmente aceptado, capaz de constituir un punto de referencia indiscutido en base al cual juzgar los otros valores y por consiguiente aprobar o no nuestras líneas de conducta.

Pues bien, se ha creído encontrarlo en el concepto de libertad. Y así se ha llegado a sostener que un valor concreto cualquiera es tanto más elevado cuanto mayor es el grado de libertad que resulta compatible con él. De ahí ha nacido una retórica que, partiendo de la exaltación de la libertad, parece en ocasiones desembocar en el vacío.

En particular se ha hecho referencia a ello para valorar los regímenes políticos de todas las épocas, postulando que cualquier régimen es (o habrá sido) más o menos civilizado según la libertad que concede (o concedía) a sus ciudadanos.

Y por extrapolación se ha llegado a sostener que el creador del universo debe ser concebido como el ser absolutamente libre.

Resulta pues perfectamente comprensible que, para llevar seriamente a cabo cualquier investigación sobre las disciplinas ético-políticas, habrá que anteponer un escrupuloso examen del concepto de libertad, analizando rigurosamente las diversas características que puedan servir para determinarlo.

2. Para desarrolar este análisis, el presente ensayo comenzará con dos capítulos encaminados a tratar de la libertad de los pueblos y la de los individuos, esbozando las analogías y las diferencias entre ambos conceptos. La analogía más importante reside en el hecho de que, como veremos, ambos se vinculan al concepto de lucha. De ahí la necesidad de dedicar un tercer capítulo a las relaciones entre libertad y violencia. Siguen tres capítulos de argumento más circunscrito, dirigidos a analizar la libertad del pensamiento, de los sentimientos y de la fantasía. El ensayo concluirá con un análisis de las relaciones entre la libertad

y el Poder.

Habría sido fácil añadir otros capítulos, por ejemplo sobre la libertad del arte, de la religión, de la enseñanza y así siguiendo. No se ha hecho porque se ha considerado superfluo y, por tanto, sustancialmente dañino.

Toda la investigación será conducida con un método conscientemente abstracto, adecuado a la finalidad de permitirnos aprehender el núcleo de los problemas generales sucesivamente tratados. De todos modos, para atenuar este caracter abstracto, que tal vez puede resultar incluso irritante, se ha añadido un Apéndice de muy distinto plateamiento, que trata de algunos problemas concretos de nuestra época y de nuestra cultura. Se trata de páginas extraídas del "Diálogo sobre la libertad" mío y de Fabio Minazzi, publicado no hace mucho tiempo en la revista "Belfagor" (año XLII, nº1, de 1 de enero de 1987, pàs. 73-88) y reproducido aquí con la autorización de su director a quien doy mi más expresivo agradecimiento. Doy también sinceramente las gracias al amigo Armando Tomo que ha animado la presente publicación, así como a mi mujer, Gisèle, que me ha ayudado afectuosamente en la composición de éste, al igual que en mis últimos escritos filosóficos y políticos.

Hôtel des Etrangers
Sanremo, diciembre de 1987

LUDOVICO GEYMONAT

Capítulo 1

LA LIBERTAD COMO INDEPENDENCIA

1. La libertad de los pueblos, o de los Estados (que, para simplificar, podemos suponer Estados nacionales), suele identificarse con su independencia, es decir, con el hecho de que fueron ellos quienes se dotaron de sus propias instituciones y son también ellos quienes pueden modificarlas si lo consideran oportuno, sin ser constreñidos a ello por fuerzas extranjeras. Ocurrirá así que Estados distintos, siendo independientes, tendrán instituciones diferentes, religiones diferentes, leyes diferentes, etc., que cada Estado se habrá dado de modo autónomo en el curso de su propia historia.

Se trata de una definición muy simple y natural; pero descubriremos, si reflexionamos un poco atentamente sobre ella, que da lugar a ciertas dificultades no banales.

Es notoriamente imposible que un pueblo viva en completo aislamiento, sin contactos (comerciales, culturales, etc.) con otros pueblos, al menos con aquellos que se asientan en territorios limítrofes. En consecuencia, algunos individuos, pertenecientes al pueblo que examinamos, se sentirán empujados con toda probabilidad a contrastar su propio modo de vida con el de los demás. Surgirá de ello el deseo de imitarlos, de emularlos, o de diferenciarse aún más de ellos.

Todo esto contrasta con el concepto de independencia recién esbozado, de modo que habrá que atenuarlo, oponiendo un

concepto de independencia relativa al precedente, que podemos calificar como independencia absoluta.

En nuestra época no sólo ha perdido todo significado el concepto de independencia absoluta, sino que incluso el de independencia relativa ha sufrido muchas restricciones, de modo que en multitud de casos pueden surgir dudas fundadas sobre si aún es posible hablar de independencia, aunque sea relativa.

Es evidente, en efecto, que no pocas veces un Estado trata de imitar el modo de vivir de otro, en lo que respecta a los medios de producción, de comunicación, etc. Pues bien, esta imitación puede ser activa o pasiva y, si llega el punto de ser totalmente pasiva, acabará extinguiendo toda originalidad en el pueblo que intenta imitar a otro. Entonces podemos preguntarnos: ¿esta pérdida de originalidad no acabará significando pérdida de independencia?. ¿Por dónde pasa la línea divisoria entre adecuación al modo de vivir y de pensar de otro pueblo y efectiva pérdida de independencia?.

Cuando se habla de independencia de un Estado, se hace referencia sobre todo a su capacidad de defender eficazmente las propias fronteras. Esta defensa es normalmente confiada a las armas, pero no sólo a ellas. Puede por ejemplo confiarse a la diplomacia, a las alianzas, a organismos internacionales, etc. No debe olvidarse sin embargo que, si un aliado más fuerte sale en defensa de uno más débil, este socorro termina por constituir a la larga un peligro para la independencia del estado más débil, que se encuentra no ya socorrido, sino aplastado por su propio protector.

De ahí se deriva que el concepto de independencia y, por ende, el de libertad de los Estados resulta bastante más difícil de definir de cuanto nos parecía al inicio del presente párrafo. El hecho es que al principio habíamos tratado de dar una definición abstracta, mientras ahora constatamos que esa definición no consigue adecuarse a todos los casos concretos.

En realidad, como ahora veremos, el concepto de independencia de un pueblo (o de un Estado) no puede analizarse y precisarse si no se hace referencia directa a toda su historia, es decir, a las complejas vicisitudes que ha atravesado a lo largo del tiempo.

2. La cosa resulta aún más compleja si reflexionamos sobre la circunstancia de que el pueblo tomado en consideración puede ser

subdividido en varias facciones en lucha encarnizada una contra otra, que encuentran apoyo en Estados extranjeros diversos, enemigos entre ellos. Entonces es fácil comprender que los partidarios de tales facciones entiendan la libertad de modo completamente distinto, de modo que la que sea proclamada independencia (o libertad) por unos, será en cambio considerada por los otros como auténtica esclavitud. Los acontecimientos que se sucedieron en Italia durante la última fase de la segunda guerra mundial nos suministran, al respecto, muchos ejemplos suficientemente clarificadores.

Por tanto puede suceder que el sentido de la palabra libertad (de un pueblo) tenga significados muy diversos para sus distintas facciones, de forma que sus partidarios declaren todos de buena fe que defienden la libertad mientras luchan ferozmente unos contra otros.

Esto demuestra tan solo que la libertad de los pueblos es un concepto muy vago (que exigiría ser rigurosamente determinado) y que, a pesar de su vaguedad, se revela del máximo interés, pudiendo suscitar las más apasionadas discusiones.

También el término "esclavitud" se presta a multitud de equívocos. Efectivamente el dominio de un pueblo sobre otro, que estará esclavizado por el primero, no implica sólo un aspecto militar sino que implica también otros: por ejemplo el aspecto cultural, el lingüístico, el religioso y así siguiendo. Y en cada uno de estos campos el dominio del que hemos hablado puede asumir grados diversos, desde la simple influencia a alguna forma de servidumbre efectiva, hasta la brutal anulación de la civilización propia del pueblo dominado; como es bien conocido, existen ejemplos significativos de esta anulación en las conquistas coloniales.

La afirmación de que un pueblo continua siendo libre cuando se encuentra bajo la influencia (cultural, lingüística, religiosa, etc.) de otro, resulta muy problemática, puesto que su verdad o falsedad depende de algo especialmente vago: del grado de tal influencia, y este grado es muy difícil de medir.

3. Aunque el predominio cultural de un pueblo sobre otro a menudo haya amenazado la libertad de este último, no puede negarse que las alternativas de un predominio u otro en multitud de casos haya favorecido, y no frenado, el desarrollo de la

civilización. La realidad es que este desarrollo ha constituído un fenómeno en modo alguno lineal, que se ha materializado a través de altibajos, a través de giros imprevistos, a través de situaciones contradictorias. Se trata en suma de un fenómeno extremadamente complejo, como complejo es el concepto de libertad.

Para darse cuenta de esta complejidad, basta reflexionar con un poco de atención sobre el conjunto de eventos habitualmente conocidos como obra civilizadora. El estudio de la historia nos demuestra que esta obra siempre ha consistido en una abierta imposición, al pueblo llamado "menos civilizado", de los usos y costumbres del pueblo "más civilizado"; en particular se ha tratado durante siglos y siglos de la imposición de una cierta forma de religión.

Pero, ¿qué significa esta imposición?. Durante largo tiempo el argumento empleado era el siguiente: nosotros que poseemos la verdadera religión (la única verdadera) tenemos no sólo el derecho sino también el deber de llevarla a los pueblos que no la conocen aún, es decir, tenemos el deber de convertirles a nuestra religión.

Se trata de un argumento que solemos calificar como medieval. Pero ¿estamos realmente convencidos de que, en términos distintos pero análogos, no haya conservado una cierta actualidad?.

Sin duda hoy ya no tendría sentido recurrir a la fuerza para "convertir" a un pueblo a la "verdadera" religión, porque el derecho a la diversidad de las creencias religiosas es un hecho adquirido. Pero ¿cuántos están realmente dispuestos a negarnos el derecho a imponer nuestras costumbres políticas y económicas a los pueblos a quienes acostumbramos a considerar inferiores a nosotros?. La realidad es que estamos, o al menos parecemos, convencidos de que nuestras costumbres y nuestras instituciones sean sin discusión lo mejor posible.

En efecto es innegable que nuestro modo de vida presenta muchas ventajas, respecto al de otros pueblos, desde el punto de vista de la medicina, la vivienda, las comunicaciones, los transportes, etc. Pero ¿por qué nunca se quiere admitir también en este terreno un derecho a la diversidad?.

Efectivamente la pretensión de distinguir con seguridad los campos en los cuales podemos admitir la diversidad de aquellos en que no la podemos admitir, es a menudo muy dogmática. Se trata de un dogmatismo engañoso, oculto, que en los últimos años

ha sido denunciado con violencia en el ámbito de los movimientos estudiantiles; lamentablemente también aquellos que pretendían denunciarlo, se demostraron con frecuencia igualmente dogmáticos.

Hay que concluir que en la definición de la llamada obra civilizadora, están efectivamente presentes algunas facetas oscuras, que obviamente repercuten en el concepto de libertad. No debe pues sorprendernos que diversos estudiosos puedan considerar libre o no el mismo pueblo, en las mismas circunstancias, teniendo cada uno de ellos algún argumento no despreciable en apoyo de sus propias tesis.

4. Los hombres de mi generación recordarán seguramente que, al comienzo de la infausta campaña italiana contra Abisinia, a los "fascistas honrados" gustaba presentar tal empresa como dirigida a liberar a aquel país del régimen medieval allí imperante, que encabezaba el Negus. Bien, está fuera de duda que muchos fingían creer en tal interpretación, sólo por miedo o por interés; otros sin embargo, especialmente entre los jóvenes, la compartían de buena fe, convencidos de la misión civilizadora de nuestras tropas.

En todo caso, en su inconsciencia éstos ponían al descubierto un problema de la máxima gravedad: si se tiene o no el derecho (y el deber) de iniciar una guerra para imponer a un pueblo cuya civilización se califica como inferior a la nuestra, un sistema de vida como el nuestro, basado, al menos de palabra, en una cierta forma aun limitada, de libertad.

Como ya hemos destacado, hoy es incontestablemente reconocido el derecho a la diversidad en el ámbito de las creencias religiosas, pero lo es en mucho menor grado en el ámbito de las leyes concernientes a la libertad. Se diría que el culto a la libertad (o mejor, a una cierta forma de libertad) constituye una religión universal, válida para todos los países y para todas las épocas.

Si reflexionamos sobre las acciones llevadas a cabo por los españoles y los portugueses en las tierras de conquista de sudamérica en los siglos XVI y XVII, no podemos sino estremecernos. ¿Pero estamos seguros de que no se ejecuten hoy acciones análogas ya no para difundir la religión católica, sino para difundir la presunta religión de la libertad de la que acabamos de hablar?

No quisiera que estas palabras se interpretaran como una

velada condena de las guerras de liberación de los pueblos (yo mismo participé, y creo que con un cierto valor, en la guerra de liberación de Italia contra nazis y fascistas), pero pienso que, para comprender a fondo su significado y su valor histórico, conviene desbrozarlas de toda retórica, incluida la retórica de la libertad.

En realidad, los actos de guerra consumados en nombre de una fe (religiosa o socio-política) no encuentran justificación alguna si no es en un dogma. Y generalmente se rechaza analizar tal dogma porque este análisis sería difícil a la vez que peligroso.

Concluiremos afirmando que el concepto de libertad como libertad de los pueblos es indudablemente vago y por tanto no puede ser asumido como punto de apoyo de un nuevo dogma. La característica de dicho concepto es precisamente la de ser contraria a cualquier dogma, sea religioso o político. En realidad es una "libertad contra", es decir una libertad que se clarifica más determinando aquello contra lo que combate, que aquello que pretende proponer en positivo.

Capítulo 2

LA LIBERTAD DE LOS INDIVIDUOS

1. Para poder hablar de libertad de un individuo es preciso que éste se encuentre frente a un *estado de cosas* (que se puede designar con expresiones diversas) partiendo del cual prodría asumir iniciativas diferentes; pero de hecho asume una por su voluntad. Los constituyentes fundamentales de este concepto de libertad son por tanto tres: el estado de las cosas del que el individuo parte, el conjunto de iniciativas compatibles con tal estado de cosas, y el acto de voluntad con que que decide escoger una de ellas.

La relación entre el estado de cosas y el conjunto de iniciativas compatibles con él presenta algunas analogías con la relación entre la causa y el efecto en los procesos físicos; en efecto en estos procesos debe existir una causa para que se produzca el efecto, y de igual modo en nuestro caso debe existir un estado de cosas para que se produzca el conjunto de iniciativas posibles. Será preciso luego un acto de voluntad para que entre el conjunto de iniciativas posibles se persiga precisamente una y no otra.

Lo dicho hasta ahora basta para demostrarnos que no se puede hablar de libertad del presunto ser creador del universo o al menos no se puede hablar de ella en el mismo sentido en que se habla de libertad de un individuo humano. En efecto para este presunto ser creador no existe el estado de cosas al que, como hemos afirmado, es necesario hacer referencia para definir la libertad del

individuo; efectivamente antes de la creación no existiría nada y por tanto no existiría ni siquiera un estado de cosas.

Nótese que el estado de cosas que un individuo encuentra ante sí es distinto de un caso a otro.

Podemos ante todo ilustrar la situación refiriéndonos a la investigación científica, por ejemplo la investigación matemática. El estudioso que vive en una cierta época se encontrará frente a la cultura matemática de tal época y es de esta cultura que deberá extraer tanto los problemas a tratar como el método con que estudiarlos. Lo mismo ocurrirá con el físico, el químico, el biólogo, etc., y no se prodrá reprochar a ninguno de éstos no haber resuelto problemas que emergerán solamente de un estado de cosas distinto (más maduro, más avanzado). De otra parte, los mismos resultados obtenidos por él concurrirán a modificar el estado de cosas partiendo del cual fueron conseguidos, y en ciertos casos incluso a revolucionarlo, de suerte que del estado de cosas original se pasará a otro estado de cosas en el que operarán otros investigadores. Este movimiento dialéctico no agota el proceso de la libertad, pero sin duda constituye un momento esencial.

Cuanto hemos referido hasta ahora a propósito del investigador científico vale también para el hombre político, que encuentra ante sí ciertos problemas de su época y es en torno a ellos que debe basarse (no en torno a los problemas que caractericen otras épocas). Resulta por tanto carente de sentido confrontar sus acciones con las de, pongamos por caso, Napoleón o Cavour, que operaron en un estado de cosas completamente diverso. Con todo, también aquí podemos repetir cuanto hemos referido poco antes a propósito del investigador científico, es decir que la situación presente aún siendo manifiestamente distinta de aquella en que operaron los políticos del pasado, está manifiestamente conexa con las soluciones que éstos dieron a los problemas de su época.

Descendiendo a problemas mucho más mezquinos, podemos constatar que el ciudadano italiano que hoy se dirige a votar puede sin duda elegir el candidato a quien considere oportuno dar su voto, pero debe escogerlo entre el marco de las listas que le son propuestas (marco que constituye lo que llamamos "estado de cosas").

Como ya hemos dicho, el segundo constituyente del concepto de libertad es el conjunto de iniciativas, o líneas de conducta,

compatibles cada una de ellas con el estado de cosas a que hemos hecho mención. Este conjunto debe contener dos o más iniciativas para que tenga sentido hablar de elección de una de ellas: opción que debe ser autónoma para que se pueda hablar de libertad. ¿Pero qué significa "opción autónoma"? ¿El adjetivo "autónoma" no es quizás sinónimo del adjetivo "libre"? Y si así fuese, ¿no caeremos en un manifiesto círculo vicioso, consistente en definir *idem por idem*?.

Opción autónoma significa elección no determinada por factores externos a quien decide, pero no debe confundirse con "elección casual". Si se tratase de una elección al azar, se excluiría la intervención en ella de cualquier influencia, mientras en la elección autónoma pueden intervenir variadas influencias, pero ninguna de ellas determinante. Recurriendo a un viejo y conocido símil , podemos decir que la elección autónoma es comparable al nudo de una red, nudo en el que convergen diversos hilos de la misma red, que se mantienen en equilibrio unos con otros, sin prevalecer ninguno sobre los restantes.

2. A los tres antedichos constituyentes de la libertad individual podemos hacer corresponder tres fases del proceso concreto en el que se realiza la libertad del individuo; y es importante distinguirlas con claridad, ya que nos muestran que dicho proceso no tiene, considerado en su integridad, carácter subjetivo. Si de hecho posee ese carácter la tercera fase, no lo posee en cambio la primera, en la que el individuo de cuya libertad se habla no tiene otra función que tomar razón de que existe un cierto estado de cosas independiente de él (por ejemplo, como ya se ha dicho, el investigador matemático se encuentra frente a la cultura matemática de su época, el hombre político se encuentra frente a ciertos problemas socio-económicos de su época, y así siguiendo). E incluso el conjunto de las iniciativas compatibles con el antedicho estado de cosas tiene, en cierto sentido, un carácter objetivo porque está ligado a tal estado de cosas con una relación análoga a la causal.

Por lo tanto es infundada la pretensión de reducir la libertad individual a un proceso exclusivamente subjetivo.

En cuanto a las iniciativas que constituyen la segunda fase del proceso en el que se realiza la libertad del individuo, hay que añadir que aquellas no se caracterizan únicamente por resultar

compatibles con el estado de cosas que el individuo encuentra ante sí, sino también por la finalidad a la que tienden: finalidad que puede ser la consevación del antedicho estado de cosas (con sus problemas y sus métodos para resolverlos) o bien su gradual o rápida liquidación y su sustitución por otro estado de cosas. Es en referencia esta finalidad que se puede juzgar el valor del proceso en examen.

No se puede de hecho sostener que el proceso en el cual se realiza la libertad del individuo esté automáticamente provisto de valor positivo: el nuevo estado de cosas con que se quiere sustituir al precedente puede ser peor que éste, o sea, el hecho de que sea nuevo no implica que sea mejor. Ciertamente la libertad del individuo tiene valores indiscutibles; pero ¿la libertad para qué? ¿Para explotar a los otros individuos? ¿Para imponer a toda costa el propio predominio?

Quien ha vivido bajo la dictadura fascista o nazi sabe muy bien lo que significaba la libertad para los jerarcas de aquellos regímenes, y no cabe duda que tal libertad era un mal.

No tiene sentido hacer de la libertad del individuo un mito, si no se situa en un cuadro de deberes morales muy precisos.

3. Sabemos que la opción por una de las iniciativas compatibles con el estado de cosas que el individuo ha encontrado ante sí constituye la tercera fase (concluyente) del proceso en el cual se realiza su libertad. Pero concluye tal proceso sólo para abrir otro, es decir para abrir el proceso de la efectiva consecución del fin al que tendía a la antedicha iniciativa. A menudo ocurre, sin embargo, que se encuentren a lo largo de este proceso graves obstáculos que lo frenen o lo detengan.

Pues bien, la auténtica libertad se revela en las tentativas dirigidas a superar tales obstáculos, es decir, en el acto de lucha contra éstos. En esta lucha es cuando la libertad encuentra su plena expresión. De lo que se puede conluir que las mencionadas dificultades no tienen sólo una función negativa, sino que tienen también una positiva: la de estimular la búsqueda de medios idóneos para conseguir el fin deseado. Justamente aquí hay que buscar la razón de la positividad de lo negativo.

Nuestro análisis es ciertamente demasiado breve para desentrañar las razones de esta positividad, pero en todo caso basta para demostrar la insostenibilidad de las tesis que querrían

identificar la libertad con la extinción de la lucha, con la muerte del espíritu combativo.

Por el contrario, la libertad es la lucha continua porque son continuos los obstáculos que se encuentran en la realización de la iniciativa elegida por el individuo entre las diversas iniciativas compatibles con el estado de cosas que ha encontrado ante sí. Se trata de obstáculos ya menores, ya mayores, pero siempre obstáculos, que habrán de ser en cualquier caso superados.

La libertad está pues constituida por las tres frases antes relacionadas y además por esta lucha ininterrumpida. El hecho de que contenga todos estos integrantes demuestra que no se trata, como algunos parecen opinar, de un concepto simple,casi evidente, sino de un concepto muy complejo, que exije ser analizado con extrema cautela y atención, si no se quiera que se convierta en la fuente de graves confusiones.

Este análisis atento y cuidadoso es particularmente necesario cuando examinamos la libertad política, porque nos enseña a distinguir claramente, por ejemplo, el estado de cosas al que estaba conexa la libertad de los atenienses en la antigua Grecia y aquel al que estaba conexa la libertad de los ciudadanos franceses durante la Revolución.Y sobre todo porque nos enseña a captar netamente las diferencias entre los estados de cosas que se produjeron en momentos distintos de la historia de los pueblos (a través de luchas entabladas recientemente o en un pasado lejano) y la incomparabilidad de los desarrollos que se derivan.

La libertad individual no es idéntica en todos los tiempos y en todos los lugares. Por ejemplo, hoy el estado de cosas que caracteriza a un país civilizado no contempla sólo el derecho a disponer del propio cuerpo, sino también el derecho al trabajo; y por tanto de la libertad individual consistirá en escoger una entre las muchas iniciativas compatibles con este último derecho, es decir entre las muchas iniciativas capaces de garantizar el trabajo.

4. A partir de cuanto se ha explicado en el apartado segundo, podemos ya decir que la libertad es lucha para superar los obstáculos que se interponen al pleno desarrollo de las iniciativas nacidas del estado de cosas (diverso de un tiempo a otro y de un lugar a otro) frente a las que nos encontramos.

Pero no tiene sentido hablar de lucha si no se indica con que medios se lleva a cabo. Surge pues la pregunta: ¿son lícitas, o no

lo son, todas las armas para combatir los obstáculos, en cuya remoción consiste en última instancia la libertad individual?

Reflexionanado un poco, la pregunta se presenta de inmediato como tendenciosa, porque orienta de orienta de forma prejudicial la discusión hacia la búsqueda de un criterio de libertad universalmente válido, es decir válido en cualquier tiempo y lugar. Ahora bien el concepto de licitud hace referencia a una ley que autoriza a ejecutar una cierta acción o a satisfacer un cierto deseo, pero entonces, para poder definir una licitud universalmente válida, habría que hacer referencias a una ley válida para toda la humanidad.

En efecto todas las civilizaciones han pretendido que una ley semejante existiera, y han creido poder formularla en forma satisfactoria. Por ejemplo, la civilización hebrea pretendió encontrar tal formulación en el decálogo que habría sido dictado a Moisés directamente por el dios hebreo.

A continuación el decálogo de Moisés fue aceptado, al menos formalmente, por todas las civilizaciones que se desarrollaron a partir de la hebrea, y en particular por la civilización cristiana, de modo que todos los pueblos cristianizados se refieren aún hoy a aquella como base de la convivencia civilizada.

Pero la dura realidad histórica ha demostrado que ni la ley mosaica ni ley alguna formulada por otros pueblos, fueron efectivamente capaces de cumplir el cometido que les había sido asignado.

Observemos además que la ley mosaica (por detenemos en ella) no ha permanecido inalterada en el tiempo. Basta pensar en las profundas, y en cierto sentido revolucionarias, integraciones que sufrió por obra de Cristo y de sus primeros discípulos.

Por otra parte sería hasta demasiado fácil demostrar que ningún pueblo -y, menos que ninguno, el pueblo judío- ha respetado verdaderamente los preceptos enumerados en el decálogo. Tomemos como ejemplo el quinto mandamiento (no matar) y preguntémonos cuantas veces se pretende no sólo lícito sino debido infringirlo.

Sobre todo en las guerras, donde se sustituyó entre todos los pueblos por un precepto contrario (mata a cuantos más "enemigos" te sea posible). Otro tanto podemos decir de los procesos judiciales que en muchos pueblos, que son considerados altamente civilizados, pueden acabar con la pena capital. Piénsese finalmente en las sutiles e interminables discusiones mantenidas

por los más abiertos teólogos medievales sobre si era o no lícito matar al tirano.

Alguno ha pensado en poder corregir el mandamiento en cuestión limitándolo a la prohibición de matar a los inocentes. ¿Pero quién son los inocentes?. ¿Acaso no lo son gran parte de los soldados reclutados en los ejércitos regulares modernos, que se ven obligados a combatir sólo porque se lo imponen los gobiernos de los respectivos países?.

Carece igualmente de todo sentido la prohibición de matar a los inocentes si se piensa en su aplicación a los aviadores que bombardean desde elevadas alturas las ciudades del país enemigo, y menos aún si lo bombardean con ingenios nucleares, cuyos efectos tienen un alcance y una extensión incontrolables.

Tampoco cabe hacerse ilusiones, finalmente, de atemperar el precepto en cuestión limitándolo a la prohibición de matar mediante tortura, ya que, a poco que reflexionemos, la muerte de una persona implica siempre un cierto tipo de tortura (en primer lugar la tortura del condenado, que sabe que está a punto de ser muerto).

En conclusión, una vez reconocido que la libertad es lucha, debemos reconocer francamente que es poco menos que imposible determinar cuales sean los medios lícitos -y cuales los ilícitos- para llevar adelante esta lucha. Incluso esta licitud o ilicitud no puede de hecho determinarse en abstracto, sino sólo en referencia al estado de cosas que constituye la primera fase de proceso al que hemos dado el nombre de libertad.

El camino más simple para eliminar todas las dificultades de que hemos hablado podría ser el de negar que la libertad sea lucha; pero en realidad no es un camino practicable, porque toda la historia nos enseña que la libertad es y ha sido siempre lucha: lucha de un pueblo que quiere liberarse del atropello de otro pueblo, lucha de un grupo de individuos que no admite aceptar la servidumbre a otro grupo, lucha de un individuo que quiere derribar los obstáculos interpuestos por otros individuos al cumplimiento de los propios planes emanados del estado de cosas que ha encontrado ante sí.

La tesis contraria, según la cual la libertad no sería lucha, es sostenida de hecho por aquellos que, habiendo luchado y vencido en un pasado más o menos lejano, tienen todo el interés en que ya no se siga luchando, a fin de conservar sus privilegios.

Capítulo 3

LIBERTAD Y VIOLENCIA

1. Hemos visto en los dos capítulos precedentes que el concepto de libertad (ya sea de los pueblos o de los individuos) nos remite al de lucha y, en consecuencia, directa o indirectamente, al de violencia. Por lo tanto, debemos ahora dirigir nuestro análisis a este concepto, del modo más libre de prejuicios posible, superando aquel falso pudor por el que se prefiere fingir que la violencia es un aspecto marginal de nuestra sociedad, fácilmente eliminable.

Sabemos ya que el problema de la libertad de los pueblos implica el de la guerra (de conquista o de liberación) y que no es siquiera posible imaginar la guerra sin violencia, ejercida con medios primitivos o con sofisticadísimas armas modernas. Pero el mejor camino para analizar en todos sus aspectos el concepto de violencia no parece el que parte del examen del concepto de guerra entre los pueblos, sino más bien el que arranca del examen del concepto de guerra civil, admitiendo que hoy se pueda hacer una neta distinción entre los dos tipos de guerra (cosa bastante difícil en cuanto la guerra civil entre dos facciones de un pueblo remite siempre a la guerra, abierta o enmascarada, entre los Estados que protegen a uno u otro bando, como ya se ha esbozado en el primer capítulo).

Desde la prehistoria de la humanidad, encontramos numerosos ejemplos de guerra civil, casi siempre muy feroces. Observemos no obstante que el concepto de guerra civil resulta hoy notablemente ampliado. Mientras, hasta hace algún tiempo, se hablaba de guerra civil sólo si los dos o más bandos en lucha se enfrentaban con ejércitos de hombres armados, formando batallones regulares, hoy se puede hablar de guerra civil incluso prescindiendo de tales condiciones. Existen de hecho otros modos de luchar, y con acritud, no con armas sino con otros medios (por ejemplo, con la explotación económica, el sabotaje, la propaganda, etc.).

Si usamos el concepto de guerra civil en este sentido amplio - y todo nos sugiere hacerlo- entonces incluso las luchas de clase, de las que Marx había subrayado justamente la importancia decisiva en el desarrollo de la humanidad, deben considerarse guerras civiles. Y no se trata sólo de un cambio de nombre, ya que este cambio comporta el deber de tratar a los detenidos como prisioneros de guerra y no como vulgares delincuentes, y comporta el derecho a rechazar ciertos medios de persuasión por la fuerza, habitualmente empleados contra los participantes en las luchas de clase.

Desde este punto de vista, el dilema que en ocasiones se plantea ante ciertos eventos de la historia, y que consiste en la aseveración "o se trata de una mera lucha de clases o, por el contrario, se trata de una auténtica guerra civil", ya no es sostenible, en cuanto los dos términos del dilema no se excluyen, o cuando menos se excluyen únicamente en abstracto al definir las expresiones "lucha de clases" y "guerra civil" como se definían en el siglo pasado. Basta sin embargo observar los acontecimientos que día a día se suceden en los países del llamado "tercer mundo" para darse cuenta de que en tales países no se puede hacer una neta distinción entre la lucha de los explotados contra los explotadores y la guerra de los pueblos para alcanzar la propia independencia.

En multitud de estos casos se diría que el resultado de tal maraña de luchas y violencia no es, en rigor , un incremento de la libertad de los individuos que en ella participan, pero esto ocurre sólo porque se juzgan tales sucesos desde fuera, en base a criterios válidos para nosotros pero no para ellos. En cambio, el juicio sería distinto si se tuvieran en cuenta las exigencias de aquellos pueblos, su historia, sus concepciones de la libertad, sus costumbres, sus religiones.

El hecho es que los países llamados civilizados, siendo claramente más fuertes desde el punto de vista económico y bélico,

pueden pretender imponer que sea universalmente aceptado como lícito el tipo de violencia practicado por ellos y reglamentado por sus leyes nacionales e internacionales. Según ellos, este tipo de violencia sería perfectamente compatible con la libertad, mientras no lo sería el tipo de violencia practicado por los pueblos llamados incivilizados. ¿Pero sobre qué bases podemos distinguir a los pueblos "civilizados" de los "incivilizados"?.

Nadie puede poner en duda el carácter relativo del concepto de civilización que, ante un examen objetivo un poco cuidadoso, se demuestra profundamente diverso de una época a otra y de un pueblo a otro. Si nosotros, a pesar de nuestra conciencia crítica, seguimos sosteniendo que la nuestra es la verdadera civilización y que, por ello, únicamente la violencia consentida en nombre de esta civilización es compatible con la libertad, es evidente que estaremos incurriendo en un mezquino inmovilismo.

Nuestra fe en el carácter civilizado de nuestras instituciones y de nuestro modo de vida no es menos dogmática que la fe que tenían nuestros antepasados en la verdad absoluta de su religión. Nos recuerda el famoso dicho del rey de Prusia *Got mit uns* (Dios está con nosotros). Hoy podemos reirnos de este dicho, pero deberemos reir con la misma seguridad ante la tesis, por otra parte muy difundida, según la cual "la civilización y la libertad están con nosotros".

2. Llegados a este punto, lo hasta ahora expuesto nos permite afrontar el delicadísimo problema del terrorismo.

Generalmente, el recurso al mismo se considera como un hecho extremadamente incivilizado; el terrorismo, en efecto, es un arma que golpea al adversario de forma insidiosa, sin preaviso, sin respetar frontera alguna, sin siquiera el mínimo intento de distinguir entre culpables e inocentes. Así al menos es descrito (o, más precisamente, demonizado) por quienes son su blanco.

Por otra parte, se le acusa de exigir una fuerte dosis de fanatismo, ya que en muchos casos el terrorista sabe que incluso su propia persona puede resultar arrastrada por el desastre que se dispone a provocar. No en vano, cuando el terrorismo es usado de modo sistemático por un Estado en guerra con otro, se habla no ya de terroristas sino de "batallones suicidas".

Sin duda el fanatismo es reprobable, pero reflexionando sobre ello, no es fácil establecer una neta diferencia entre el fanatismo

del batallón suicida y el llamado héroe, admirado y exaltado por todos. Baste recordar algunas delas acciones que desde niños nos acostumbramos a llamar "heroicas"; por ejemplo, el famoso sacrificio de Pietro Micca[1]. Si nos preguntamos que distingue tales acciones de las llevadas a cabo por los llamados batallones suicidas (ya sean vietnamitas, japoneses o iranís), nos encontraremos en un serie aprieto para dar una respuesta satisfactoria.

No se tiene el derecho a responder que la acción heroica está dotada de motivos racionales, mientras la otra lo está de motivos irracionales. ¿Con qué criterio, en efecto, se puede juzgar la racionalidad de una acción?. Sólo examinado si la acción de que pretendemos hablar, encaja o no en un plan expresadamente trazado con la finalidad de alcanzar cierto objetivo. Pero el éxito de tal examen depende de un modo determinante del punto de vista en que se situa quien se dispone a efectuarlo. Podrá por tanto suceder que la misma acción sea juzgada como racional o no, fruto del heroismo o de mero fanatismo, según el punto de vista en que nos situemos. No se olvide que en todo conflicto se considera siempre válido el juicio emitido por quien está de parte del vencedor.

Hablar de racionalidad o irracionalidad de una acción es simplemente una muestra de ignorancia o de grave superficialidad. No tiene, pues, sentido la pretensión de referirse a tal presunta racionalidad para decidir si un acto de violencia será o no expresión de libertad.

3. La palabra fanatismo es un término despectivo con el que nosotros, "los civilizados", tratamos de vertir descrédito sobre las personas que nos combaten. Según el lenguaje común, el fanático es aquel que no reflexiona críticamente sobre los motivos de las propias acciones, es decir actúa por instinto, dejándose llevar por una infatuación ciega o por un odio igualmente ciego. Pero, a poco que consideremos el asunto, el comportamiento (por lo menos en la guerra) de las personas no fanáticas no parece diferenciarse mucho del comportamiento de las personas fanáticas. Por ejemplo, el mando militar que decide fríamente bombardear una ciudad, sin preocuparse de si sus bombas golpearán sólo a los soldados

[1]. Pietro Micca: "Héroe" italiano muerto al inicio del S. XVIII defendiendo las murallas de la ciudad durante el asedio a Turín.

enemigos o también a ciudadanos inocentes, puede no actuar por odio (puede incluso actuar por el triunfo de la libertad), pero quien sufre los efectos de su acción no hará diferencias según las intenciones que han inspirado el bombardeo en sí mismo. La diferencia entre el frío y cínico general que ordena el bombardeo devastador de una ciudad y el fanático cabecilla que conduce a sus hombres al saqueo del país enemigo, es sobre todo una diferencia de elegancia, no de contenido cívico. En rigor, lo que lleva a considerar más civilizado el comportamiento del general es únicamente la superioridad del éxito a que conduce.

Aparentemente, la operación bélica racionalmente organizada es menos violenta que la acción emprendida por el fanático, aún en el caso de que produzca mayor número de muertos (piénsese en los efectos del uso de gases tóxicos en la primera guerra mundial); precisamente por ello, el ataque de los soldados fanáticos que se lanzan a un cuerpo a cuerpo cruel, es contemplado con un cierto aire de superioridad por quien está en disposición de combatir con armas automáticas que no ensangrientan las manos. Pero se trata de variantes de la violencia que no alteran su carácter de fondo. El aspecto más o menos cruento de un enfrentamiento armado no es algo que pueda interesarnos.

Lo que nos interesa es, por el contrario, la vinculación entre violencia y libertad, que se entrelazan una con otra tan estrechamente que no permiten ser examinadas por separado, por lo menos en su concreción histórica. Otra cosa sucede en la utopía.

4. Es de todos conocido el significado del término utopía. Pero nos se reflexiona suficientemente sobre los nexos entre utopía y libertad.

Estos nexos consisten en el hecho de que, si queremos hablar de la libertad sin referencia a la violencia, nos encontramos en el mundo de la utopía. Alguien podría objetarnos que esto no es necesario, bastando a tal efecto referirse a una sociedad bien ordenada, en que la vida sea regulada por leyes precisas, aprobadas por todos. Respondemos que una sociedad de este tipo no existe en realidad. Sin duda podemos soñar con una sociedad que se aproxime a aquella, pero un examen sin prejuicios de las sociedades efectivas nos demuestra que la realidad es muy distinta. Quien afirma lo contrario, lo hace intencionadamente, porque quiere esconder a sí mismo y a los demás los aspectos

violentos de la sociedad en la que vive; lo hace porque sintiéndose a sus anchas en ella, y abrigando una infinidad de prejuicios contra la violencia, quiere sostener que es una sociedad libre, en la que no tiene cabida violencia alguna.

Pero se trata de una ilusión, de un engaño perpetrado contra la razón. Se trata de una ilusión particularmente peligrosa porque nos disuade de examinar los caracteres concretos de la auténtica libertad, de aquella libertad por la que se han llevado a cabo tantos sacrificios en el curso de los siglos, por la que tanto se ha combatido, se ha derramado tanta sangre, a menudo de buena fe.

Sin duda la utopía ha cumplido funciones muy importantes en el desarrollo de las ideas, mostrando una vez tras otra, cuales eran los aspectos más defectuosos de las sociedades vigentes en las diversas épocas históricas; pero también ha tenido, no pocas veces, una función negativa, en cuanto ha distraido a los estudiosos tomar razón de la realidad en que vivían.

En el presente caso tiene un mérito: el de mostrar que la libertad sin violencia es realizable sólo en una sociedad perfecta, muy distinta de aquella en la que nos toca vivir. Como en geometría no es posible hablar de puntos sin hablar también de recatas y planos, por tratarse de conceptos que no pueden definirse más que todos juntos, así ocurre con los problemas de los que nos estamos ocupando, en los que no se puede hablar de libertad sin hablar al mismo tiempo de la sociedad perfecta en la que aquella se aplicaría.

El examen del desarrollo del concepto de libertad nos enseña que no sólo filósofos, sino también hombres de acción, han hablado de libertad en términos abstractos, como si se tratara de un concepto definible aisladamente, sin referirlo al entorno histórico en que tal libertad debería ejercitarse. Pero actuando así, no han aportado ninguna contribución seria al análisis del concepto en cuestión.

Otro tanto puede repetirse para el concepto de violencia, que en rigor no puede ser analizado y valorado (con una absolución o una condena) sino en estrecha conexión con el concepto de sociedad. Es sobre la base de esta situación paralela que hemos sostenido la indivisible relación entre libertad y violencia.

Muchas exaltaciones, por lo común retóricas, de la no-violencia entendida como bien indiscutible, son una muestra de ignorancia más que fruto de una refinada sensibilidad o de una elevada civilización.

Capítulo 4

LIBERTAD DE PENSAMIENTO

Partiendo de que el pensamiento es una actividad esencialmente individual, observamos sin embargo que existe (y esta existencia es públicamente controlable) sólo como pensamiento expreso, con palabras, con gestos o de alguna otra forma. Por eso la libertad de pensamiento se identifica a menudo con la libertad de palabra (en sentido lato). En efecto, aún bajo el más feroz de los tiranos el hombre es libre de pensar lo que mejor le parezca, mientras no es libre de exteriorizar en modo alguno su pensamiento (por ejemplo, su decidida desaprobación de la actuación del tirano).

Incluso el pensamiento inexpreso aparece sometido a ciertos vínculos, el principal de los cuales lo constituye la coherencia lógica; un pensamiento incoherente no merece de hecho el título de pensamiento, sino más bien de fantasía (en ella encajan realmente los llamados "pensamientos en libertad").

Es cierto que hoy, al menos según Carnap, se admite que la lógica no constituya un *apriori*, de modo que también sus reglas - como los principios de todas las teorías rigurosamente ordenadas- son en realidad simples convenciones. Pero ello no conlleva que el concepto de coherencia haya perdido en este marco teórico todo significado; comporta únicamente que se admita la facultad de modificar las reglas hasta el momento consideradas básicas de la lógica (sustituyéndolas por reglas distintas, que obedecen a

condiciones bien determinadas), de modo que para calificar un discurso como coherente, éste deberá respetar las nuevas reglas en lugar de las viejas. Pero el propio significado de la coherencia permanece en todo caso inmutado, en tanto que continúa denotando "respeto de un cierto orden" o bien de ciertas reglas, cualesquiera que sean.

El vínculo de la coherencia sirve, bien mirado, tanto para el pensamiento inexpreso como para el pensamiento expreso; ahora bien, en general, es referido precisamente a este último en cuanto, para el caso del pensamiento expreso, el vínculo de la coherencia expresa resulta más fácilmente controlable. Pero el respeto de este vínculo no suele ser considerado como algo que ataña al problema de la libertad, sino como relativo a las investigaciones sobre la estructura de las teorías.

2. Como consecuencia de lo expuesto hasta aquí, podemos decir que la libertad de expresión encuentra sus límites ante todo en la lógica, pero no sólo en ella. Pensemos por ejemplo en las reglas de la retórica aristotélica que en otros tiempos se consideraban vinculantes para la poesía y para la prosa.

Pero los auténticos límites de la libertad del pensamiento como pensamiento expreso hay que buscarlos en algo más profundo, es decir, no sólo en la forma del leguaje mediante el cual se expresa sino también en el contenido de la propia expresión. Y justamente aquí salen inmediatamente a la luz tres observaciones: 1) la libertad de expresión econtrará un límite en la mayor o menor riqueza del pensamiento que quiere expresar; 2) puesto que la palabra alcanza su significado expresivo en cuanto medio de comunicación entre los individuos, podremos calificar a la palabra como más o menos libre solo en los límites en que nos es posible hacerla llegar a un número mayor o menor de individuos distintos del que recurre a ella para expresarse; 3) la palabra será efectivamente libre sólo en la medida en que el pensamiento con ella expresado sea realmente elaborado por el individuo que habla y no por otros que le sugieran o le impongan pensar así.

Cada una de estas consideraciones debe ser ilustrada en el terreno teórico y con ejemplos prácticos a fin de que se pueda comprender todo su alcance.

La primera observación es útil para recordarnos que la libertad de palabra posee un sentido diverso para los distintos individuos,

según su competencia en el campo de los problemas objeto de examen. En otros términos, aquella puede tener un gran significado para quien está al corriente de tales problemas, mientras no tendrá ninguno para quien los ignora o los conoce sólo superficialmente.

Por ejemplo, la libertad de pensamiento (y por ende de expresión) para el matemático comporta la libertad de recurrir a un método u otro y tal vez a un método nuevo y profundamente innovador, para discutir y resolver los problemas de actualidad en la época en que está interviniendo, mientras quien no conoce tales problemas y los viejos métodos con que se afrontaban, no estará ni siquiera en condiciones de medir la eficacia y la genialidad de la innovación.

No cabe teorizar que esta particular situación sea exclusiva de las matemáticas; sirve, al contrario, para todas las desciplinas. Sirve, en particular, también en el ámbito de los debates políticos, en el que da lugar al siguiente dilema: ¿se debe conceder la libertad de discutir sólo a los capacitados o hay que concedérsela a todos, en la convicción de que la capacidad se formará precisamente por medio de la discusión, es decir, a través de la confrontación de las distintas tesis contrapuestas? Es inútil decir, por cuanto la cosa resulta evidente, que la primera actitud se puede calificar de dogmática, mientras a la segunda habrá que considerarla dialéctica.

Por lo que respecta a la segunda de las antedichas observaciones, baste subrayar que la libertad de palabra se reduce a una expresión puramente retórica si quien habla (o escribe) no posee los medios para difundir el pensamiento que pretende exponer con sus palabras. En otros términos: muy distinto es el significado de tal libertad para quien debe limitarse a exponer los propios pensamientos a un estrecho círculo de amigos sentados en el café, y para quien por el contrario puede describirlos a un vasto número de oyentes y lectores.

El presente problema se cruza obviamente con el precedente, ya que la capacidad de hacerse escuchar o leer depende sin duda también del peso de lo que se expone, pudiendo esto incidir en mayor o menor grado en la sociedad a la que el sujeto pertenece; y este peso depende ciertamente de la competencia de quien habla (o escribe) en torno a los temas de los que trata.

Pero más allá de esto es también necesario preguntarse

cuáles son los medios que la sociedad facilita a cada individuo en particular para difundir los propios pensamientos en el caso de que éstos sean serios y profundos. Y esto nos lleva al problema de la libertad de prensa: libertad que no sólo hay que entender en sentido abstracto, sino como libertad efectiva, que obviamente es muy distinta para quien acepta exponer las ideas queridas (o en todo caso sugeridas) por los detentadores de los grandes medios de información (prensa diaria o periódica, radio y televisión, etc.) y para quien por el contrario no acepta someterse a las exigencias de tales detentadores.

En realidad, quien exalta la libertad de prensa sin reflexionar sobre el distinto significado que este término asume en las condiciones concretas en que vivimos y sin reflexionar sobre los límites que encuentra en las llamadas sociedades burguesas libres, presta su apoyo a las más graves y perniciosas confusiones.

La tercera de las observaciones referidas al inicio de este párrafo tiene por objeto poner en evidencia que muchas veces creemos de buena fe expresar nuestro pensamiento, mientras en realidad no hacemos otra cosa que expresar con nuestras palabras las opiniones ajenas, en particular las que se nos han sugerido por quien tenía interés en hacerlo.

Tal como en el segundo capítulo hemos hecho notar las diferencias existentes entre los verbos "causar" e "influenciar", ahora parece oportuno señalar la diferencia entre los verbos "dictar" y "sugerir". Por consiguiente, la afirmación de que ciertas opiniones nos han sido "sugeridas" por quien quiera que sea no significa que éste las haya "dictado". En este último caso no seremos en absoluto libres, mientras en el otro somos en parte libres y en parte sometidos. El hecho es que los procesos reales son difícilmente encasillables en categorías rígidas como las expresadas por los verbos "causar" y "dictar", de modo que el recurso a categorías más fluidas, como las expresadas por los verbos "influenciar" y "sugerir" se convierte en una necesidad si pretendemos describir fielmente tales procesos y no disfrazarlos.

Retomando el discurso precedente, se puede decir que en múltiples ocasiones creemos de buena fe expresar un pensamiento nuestro, cuando en realidad no hacemos más que repetir con palabras nuestras expresiones ajenas que nos han sido sugeridas por una propaganda de la que no podemos controlar la

objetividad. En ocasiones esta propaganda es explícita, machacona, reptitiva, como ocurre con la propaganda de los productos comerciales (y habrá que reconocer que con ella deben obtenerse efectos bastante seguros si las grandes industrias destinan notables sumas para potenciarla), pero otras veces es insidiosa y casi inadvertible, y entonces resultará aún más peligrosa.

Esto ocurre sobre todo con la propaganda cultural y política, que en determinados casos consigue hacernos considerar como obvias y naturales ciertas opiniones que, en verdad, exigirían cuidadosas y sutiles demostraciones. Por ejemplo, hoy se ha extendido la convicción de que el marxismo ya no tendría nada que enseñarnos (es decir, sería del todo inadecuado para hacernos comprender los problemas de la sociedad de nuestros días) y por tanto muchos repiten este juicio negativo sin ni siquiera discutir un poco a fondo sus motivaciones. Se trata de lo que solemos llamar "modas culturales", modas que podemos encontrar en todas las disciplinas, incluso en aquellas más rigurosamente científicas. Si el concepto de libertad aparece conexo al de la lucha, nos encontramos en el caso de hablar de auténtica lucha, no sólo para quien se opone a mitos y supersticiones, sino también para quien se rebela ante una "moda cultural". Es una lucha generalmente no violenta, si bien con alguna excepción: pensemos, por ejemplo, en Boltaman que se opuso a la moda "anticorpuscular" imperante en la física de finales del siglo XIX.

3. A la libertad de pensamiento descrita en el párrafo precedente se vincula obviamente el que podemos considerar como aspecto más importante del tema examinado: la libertad de los prejuicios.

Éstos son en general afirmaciones asumidas como verdaderas durante siglos, o incluso milenios, y que sólo por esto siguen siendo consideradas verdades indubitables e indiscutibles. En particular, se pueden considerar prejuicios los artículos de fe de las distintas religiones, al igual que los preceptos conexos a tales artículos. Una característica esencial del pensamiento libre es la de no someterse a las afirmaciones en cuestión y rebelarse contra las autoridades que pretenden imponerlas como verdades absolutas. Típicos son los prejuicios contra los que se rebelaron Galileo y Darwin o aquellos, muy numerosos, contra los que combatieron

los iluministas.

Algunos prejuicios son afirmaciones que en épocas pasadas encontraron abundantes motivos para ser admitidas, otras en cambio son fruto de puras y simples supersticiones y justamente por ello son a menudo los más difíciles de extirpar. En ocasiones se persiste en aceptarlos casi en broma, pero en realidad siguen constituyendo auténticos obstáculos para la victoria del pensamiento libre.

Lo que hoy se considera un prejuicio, en general no pasaba por tal en el pasado; y del mismo modo muchas afirmaciones hoy día tenidas por verdaderas o sin más por intuitivas (evidentes) podrán aparecer en el futuro como meros prejuicios. Gran parte de la historia de la racionalidad es una historia de las luchas contra los prejuicios: pensemos, por ejemplo, en los prejuicios en torno al concepto del átomo y en las dificultades para extirparlos. Se trata, en este caso como en muchos otros, del hecho de que algunos modelos, ideados por la ciencia para representar (o explicar) ciertos fenómenos, han funcionado bastante bien durante largo tiempo, de modo que han sido tomados no por simples modelos sino como descripciones fieles de los procesos efectivos del mundo. Sólo como resultado de profundos análisis críticos se ha comprendido que no era así, y la fe ingenua en la exacta correspondencia entre tales modelos y realidad ha tenido que ser expulsada de la ciencia como un prejuicio.

Subsiste el hecho de que la distinción entre prejuicios y verdades no está ni nucho menos claramente definida, y más aún desde que se ha alcanzado el conocimiento de que las llamadas verdades jamás son verdades absolutas. En particular hoy numerosos estudiosos (sobre todo de filosofía de la ciencia) consideran que la fe en la atemporalidad de las verdades científicas no es más que un prejuicio, pero es en verdad un prejuicio muy enraizado en nuestra cultura y, por ello, dificilísimo de extirpar.

4. Lo hasta ahora dicho hacer surgir sin embargo ante nosotros una gravísima dificultad.

Hoy se habla, tanto entre filósofos como entre científicos, de "historicismo científico", a partir del que se quieren sostener dos tesis: una, más débil, afirma que también la ciencia posee una historia al igual que la filosofía, la literatura, el arte y así siguiendo; la otra, más fuerte, afirma que el auténtico significado de los

descubrimientos científicos (de los teoremas, de las leyes, de las teorías, etc.) no puede ser comprendido si éstos descubrimientos no aparecen inmersos en la historia. Pero, como hemos afirmado ahora mismo, la historia de la racionalidad es en gran parte una historia de luchas contra los más diversos tipos de prejuicios. ¿Deberemos por tanto sostener que el conocimiento de todos estos prejuicios constituye un momento crucial para el conocimiento de las conquistas de la ciencia?

De igual forma que en los primeros capítulos hemos aseverado que la libertad de los pueblos y de los individuos es esencialmente lucha, podemos ahora afirmar que la libertad de pensamiento es también esencialmente lucha: es lucha contra los prejuicios, contra las supersticiones, contra las "modas culturales". ¿Debemos concluir de ello que, en general, es lucha contra el pasado?. El historicismo científico responde en cierto sentido afirmativamente, aunque añade acto seguido que este pasado es al propio tiempo la base del presente y del futuro.

Desde este punto de vista, la libertad de pensamiento es algo fundamentalmente dinámico; es un proceso que vive de los errores del pasado, en cuanto parte de ellos para construir el presente y el futuro; es un proceso que se nutre ininterrumpidamente del pasado, pero sin dejarse dominar por él; es un proceso que no permite dejarse atrapar en un cuadro fijo.

No se puede hablar de libertad de pensamiento sin referirse a este proceso flexible, eminentemente dialéctico. Por otra parte la cosa no puede sorprendernos, puesto que el propio pensamiento es un proceso dialéctico.

Las tesis central del historicismo científico consiste justamente en el dar fe de que la racionalidad científica, como la racionalidad en general, no se realiza (no se desarrolla) si no en el marco de la historia y tiene por ello todos los caracteres del proceder histórico. En este proceder, cada nivel depende de los niveles precedentes, pero no es una dependencia mecánica. Se trata de un ligamen efectivo con el pasado, que sin embargo no excluye una cierta lucha contra él. Justamente en esta lucha reside el punto focal de la libertad de pensamiento. Donde no está presente este tipo de lucha, no se puede hablar de libertad de pensamiento.

5. Llegados a este punto será oportuno añadir una observación final.

Nuestros análisis del concepto de libertad del pensamiento han puesto al descubierto el estrecho ligamen entre tal libertad (que no obstante atañe a un proceso esencialmente individual como el pensamiento) y la sociedad a la que el individuo pertenece.

En efecto, cuando se habla de prejuicios, de supersticiones, de modas culturales, no se puede obviar la referencia a la sociedad en que se han formado y desarrollado tales fenómenos culturales. Se sigue de ello que la libertad de pensamiento de la que estamos tratando es un concepto que exige dos referencias esenciales: al individuo que piensa y a la sociedad en la que éste vive y en la que se ha formado. Si se pasa por alto este segundo factor se acaba por hablar de forma abstracta y unilateral de libertad.

Ahora bien, si no se quiere pasarlo por alto, es preciso hacer referencia a la sociedad en su conjunto, o sea no sólo a los individuos que la componen, sino también a las clases en que están subdivididos, a los intereses que se hallan en la base de tales clases, a las tradiciones que se perpetuan a través de ellos, etc. Se sigue de ello que la pretensión de aislar la libertad de pensamiento de todos estos elementos esenciales de la sociedad es una piadosa ilusión: es una ilusión que siempre ha dado lugar (y lo da aún hoy) a grandes confusiones y a numerosos problemas mal planteados.

El individuo que se hallara viviendo en el más completo aislamiento podría pasar por alto la vinculación del concepto de libertad con los factores recientemente mencionados. Pero en realidad dicho individuo viviría fuera de la historia y por tanto no se daría cuenta de todos los problemas que incluso en el pasado estuvieron vinculados a la libertad de pensamiento. Para él esta expresión - libertad de pensamiento- estaría vacía de contenido y por ello privada de significado.

El espiritualista se considera con derecho de usarla sin referirla a otra cosa que al individuo aislado, es decir sin situar nexo alguno entre ella y la sociedad. Pero, actuando así, vaga en el vacio de las abstracciones. El realista, por el contrario, está totalmente convencido de que, para hablar de la libertad de pensamiento es preciso hablar de la sociedad en la que el pensamiento existe y se desarrolla y fuera de la cual aquella libertad es un mero *flatus vocis.*

Capítulo 5

LIBERTAD DE LOS SENTIMIENTOS

A primera vista, se diría que no hay nada más libre que los sentimientos, que son libres por naturaleza. A partir de un examen más riguroso, se ve en cambio que incluso a propósito de los sentimientos se puede hablar de mayor o menor libertad y, por lo tanto, de auténtica dialéctica entre sentimientos más o menos libres.

Para adentrarnos en el tema del capítulo conviene ante todo dar un vistazo a la fenomenología de los sentimientos, sin pretender, obviamente, dar razón de ellos de forma exahustiva, sino únicamente establecer algunos puntos de referencia para las discusiones sucesivas.

A tal objeto, empezaremos por recordar una distinción obvia aunque necesitada de cierta profundización: la distinción entre sentimientos privados o individuales y sentimientos colectivos. Los primeros son simples estados de ánimo de cada individuo y sería fácil exponer innumerables ejemplos: amor, simpatía, antipatía, devoción, ira, etc. Tienen éstos una notabilísima importancia para cada uno de nosotros, en cuanto ejercen una honda influencia sobre nuestros comportamientos e incluso sobre nuestros planes de acción inmediata o futura.

La existencia de sentimientos colectivos es más difícil de demostrar, en cuanto no existe un ánimo colectivo que pueda constituir su portador. En determinadas circunstancias sin embargo, existen sentimientos difundidos, que se propagan tan

rápidamente de un individuo a otro como para suscitar la impresión de que constituyan algo supra-individual. Son ejemplos de ello: los sentimientos religiosos, el fanatismo hacia un personaje político o deportivo, etc. En multitud de casos existe una relación muy estrecha entre ambos tipos de sentimientos; existe por así decir, un intercambio entre ellos, en el sentido de que un sentimiento individual estimula uno colectivo y viceversa.

Otra distinción fundamental, indispensable para describir fielmente la realidad, se refiere en cambio a la intensidad de los sentimientos: consiste en la distinción entre sentimientos débiles y sentimientos fuertes. A cada sentimiento débil se corresponde uno fuerte, de modo que ambos constituyen una pareja estrechamente unida. Se pueden encontrar fácilmente abundantes ejemplos: amor-pasión, deseo-vehemencia; devoción-fanatismo; etc. Entre los sentimientos que constituyen una pareja puede existir sin embargo también una diferencia de cualidad, de manera que uno de ambos puede inmediatamente aparecer como recomendable y el otro, en cambio, como reprobable: por ejemplo, devoción-fanatismo. De todos modos no siempre es fácil establecer una neta demarcación entre ambos componentes de una pareja, de lo que se deduce que la dialéctica de los sentimientos puede a menudo resultar muy intrincada y hasta confusa.

Pero la distinción más importante, la que concierne más directamente al problema de la libertad de los sentimientos, es la distinción entre sentimientos espontáneos o naturales y sentimientos provocados o condicionados. La primera pregunta que nos podemos formular es: ¿en qué consiste la espontaneidad o naturalidad de un sentimiento? Y de otra parte ¿se puede hablar de sentimientos naturales colectivos? La segunda pregunta es la siguiente: ¿en qué sentido se puede hablar de sentimiento provocado o condicionado?, ¿hasta qué punto llega este condicionamiento? ¿mediante qué puede condicionarse un sentimiento?, ¿sólo por otro sentimiento o bien por algo completamente distinto, como la razón o la fantasía.Aquí aflora manifiestamente el muy complejo problema de la causalidad y de sus varias graduaciones, ya afrontado en los capítulos precedentes, pero en este caso mucho más complejo ya que está referido al ámbito de los sentimientos.

2. Es cierto que un sentimiento puede provocar otro; y ni siquiera es necesario que el primero y el segundo pertenezcan a

una misma pareja (en el sentido recientemente descrito). Por ejemplo, un sentimiento de compasión puede provocar uno de ira; un sentimiento de dolor puede provocar uno de amor, como todos hemos tenido ocasión de constatar en más de una ocasión a lo largo de nuestra vida.

Una simple observación del ligamen que conecta los dos sentimientos considerados nos mostrará sin embargo que no podemos calificar el primero como "causa" del segundo en el sentido usualmente atribuido al término "causa". Más bien podemos decir que el primer sentimiento "favorece" el surgimiento del segundo, en un sentido un poco vago del término "favorece": "un poco vago" porque el primer sentimiento no determina mecánicamente el segundo, en cuanto podría igualmente sugerir un tercer sentimiento, profundamente distinto tanto del primero como del segundo.

Tan sólo la relación entre sentimientos colectivos y sentimientos individuales presenta una cierta analogía con la relación de causalidad, en cuanto el sentimiento individual conexo con el colectivo puede ser considerado como una "particularización" de éste. Por ejemplo, el entusiasmo irracional por el programa de un personaje político o religioso puede considerarse como la particularización del sentimiento colectivo surgido en torno a él (sentimiento calificable como fanatismo). Como confirmación de esto, baste recordar el estado de ánimo de muchos jóvenes alemanes provocado por el fanatismo colectivo por Hitler en los años que precedieron a la segunda guerra mundial.

En todo caso no se puede hablar en general de auténtico condicionamiento de un sentimiento por parte de otro: ambos sin duda están conexos entre sí, pero no se trata de una conexión que pueda limitar la libertad del sentimiento condicionado.

Lo que condiciona efectivamente el surgimiento de un sentimiento no es por lo general otro sentimiento, sino algo distinto: por ejemplo, una tradición, un tabú, una fe religiosa. Desde este punto de vista se reconoce un peso particular a la educación que el individuo ha recibido en su juventud (sea en la familia, en la escuela, en la iglesia, etc.). Muchos sentimientos llamados naturales son en realidad sentimientos que fueron infundidos al individuo desde la primera infancia, a través de un proceso educativo del que él no conserva ni siquiera una memoria precisa.

Llegados a este punto podemos preguntarnos: ¿la educación de los sentimientos puede ser considerada como un proceso que

limita la libertad de éstos? La pregunta no es válida únicamente para la educación de los sentimientos, sino en general para todo proceso educativo.

De una parte, la educación es un enriquecimiento del educando, es un potenciamiento de sus aptitudes, un desarrollo de lo que hay de más positivo en su ánimo, y por tanto aquella no puede ser considerada como un freno a su libertad. Por otra parte, sin embargo, estando destinada a orientarlo en una cierta dirección antes que en otra y por tanto, siendo en última instancia restrictiva, puede ser considerada como un proceso limitativo de la libertad.

Si no se capta este doble aspecto del proceso educativo, no se puede comprender su auténtica naturaleza.

Pero para comprender esta auténtica naturaleza, es preciso también tener bien presente que dicho proceso se efectua a través de un conjunto innumerable de factores, extremadamente diversos entre sí, que van desde aquellos conscientemente dirigidos a la obra educativa hasta los colaterales, que convergen en la formación del entorno en el que el educando vive. En el caso de la educación de los sentimientos, estos factores colaterales tienen sobre todo la función de hacer más profundos dichos sentimientos, más claros, más refinados: en conclusión, tienen la función de intensificarlos, no de cortarles las alas.

3. Pero lo que hoy condiciona más los sentimientos, dirigiéndolos en uno u otro sentido, transformando ciertos sentimientos débiles en fuertes o viceversa, es sobre todo la propaganda, que se expresa habitualmente bajo la forma de publicidad: publicidad a menudo deplorable a juicio del observador un poco refinado, pero que constituye sin duda un elemento ineliminable de la civilización moderna.

Nótese que en otro tiempo la propaganda se efectuaba bajo otras formas: por ejemplo, en los países católicos, con la prédica de las indulgencias, con la representación atemorizadora de la vida ultraterrena, con el relato de milagros más o menos creibles.

Lo que en tal géneno de propaganda era distinto de la propaganda más extendida en nuestros tiempos era el objeto de la propia propaganda, pero no el planteamiento del discurso propagandístico; aquella hacía referencia de hecho, como objeto específico, al mundo ultraterreno, mientras hoy se refiere al mundo terrenal (por ejemplo, el aspecto comercial de nuestros actos, aspecto que

porotra parte estaba presente no raras veces también en la propaganda de las indulgencias).

Por lo que respecta a los sentimientos privados (individuales) el condicionamiento seguramente de mayor relevancia sin duda se origina en las lecturas (en particular en lectura de novelas), que sensibilizan el ánimo colocándolo frente a situaciones particularmente conmovedoras. Este condicionamiento resulta aún más relevante cuando dicha lectura nos lleva a identificarnos con los protagonistas del relato en cuestión. Recuérdese, por ejemplo, como Dante Alighieri introduce (en el V canto del *Infierno*) la narración del surgimiento de la pasión entre Paolo y Francesca: "Leíamos un día por pasatiempo, las aventuras de Lancelote...".

La fascinación de la poesía, de la música, etc...; justamente es esto lo que impide a los sentimientos ser plenamente libres.

Otro tanto puede referirse sobre la oratoria: no sin motivo, el sofista Gorgia pudo sostener que la famosa Elena no era culpable del pecado que se le atribuía ya que lo habría cometido estando subyugada por el poder de la oratoria. Piénsese por otra parte en la eficacia de los discursos de los predicadores religiosos y de los abogados penalistas (por lo menos de aquellos de hace un cierto tiempo). En todos estos casos es explícita la intención del orador de hacer surgir en el ánimo de todos los oyentes los sentimientos que el desea. En ocasiones se vale de atrevidos símiles, en otros incluso de la lisonja que excita al orgullo de los oyentes. Así por ejemplo, cuando llega a decir: "Otros, menos inteligentes que ustedes, no entenderían mis argumentacion es. ¡Pero ustedes sí!".

Podemos afirmar, en conclusión, que también en el ámbito de los sentimientos la libertad sufre no pocas y leves restricciones. Si quisiéramos considerar la libertad, como a menudo se afirma, como la nota más característica de la vida del espíritu, deberíamos concluir que gran parte de los sentimientos escapa de dicha vida.

4. Pero la verdadera, la más profunda resistencia al predominio de los sentimientos, viene dada por la razón; es justamente en referencia a esta resistencia que se suele hablar de antítesis entre una vida guiada por los sentimientos y una vida guiada por la razón. Así suele recomendarse al individuo: "¡No te dejes llevar por los sentimientos!. ¡Compórtate como un hombre racional!".

¿En qué sentido hay que entender esta recomendación? El hombre racional es aquel que predispone las propias acciones,

calculando fríamente sus consecuencias, los obstáculos que deberá enfrentar, las probabilidades de éxito o de fracaso. Por el contrario, el que obra en base a los sentimientos es aquel que se abandona a la espontaneidad, al instinto, a la intuición, al entusiasmo, a la improvisación (recuérdese cuanto hemos dicho en el capítulo tercero, párrafo 3).

Así las cosas, es claro que, si por libertad de los sentimientos entendemos vía libre a sus manifestaciones más incontroladas, entonces la llamada a la razón constituye un límite a la libertad de los sentimientos. Pero no hay razón para que la libertad de los sentimientos sea entendida en tal modo, y entonces la guía de la razón no podrá ser interpretada como una merma de libertad de los sentimientos, sino por el contrario como su enriquecimiento.

La cuestión se inserta aquí en el siguiente problema general: ¿la libertad se desarrolla mejor en el orden o en el desorden? ¿Puede aquélla identificarse -como a primera vista parecería natural- en el desorden? En otras palabras: ¿caos y libertad equivalen entre sí? ¿O bien la libertad no coincide en ningún caso con el caos, sino que por el contrario se realiza en el orden? ¿Es lícito o no hablar de un orden que no se contrapone a la libertad?

Si queremos dar cabida también a la libertad de los sentimientos en el concepto general de lucha, análogamente a lo que se ha hecho con la libertad de acción y la libertad de pensamiento, ¿deberemos interpretar la libertad de los sentimientos como lucha contra el orden racional o como lucha contra el caos de la vida puramente sentimental (es decir, como lucha contra el desorden)?

Luchar por la libertad de los sentimientos significa luchar por que un sentimiento considerado "superior" (por ejemplo, el sentimiento del amor o, al contrario, el de la venganza) pueda prevalecer sobre los demás, es decir, no disolverse en el mar de los otros sentimientos. Si aceptamos este significado, deberá entonces admitirse que el ambiente más favorable para la realización de la libertad es un ambiente en el que los sentimientos sean ordenados, en el que no se amontonen caóticamente de forma que no se sepa cual está prevaleciendo sobre los otros. Lo importante es que este orden no sea fijo, no esté rígidamente establecido de una vez para siempre.

Deberemos entonces concluir que la libertad de los sentimientos comporta una lucha en un doble frente: contra el desorden (el caos) de los sentimientos y contra el anquilosamiento de su

orden. Es una situación análoga a la que se verifica en el ámbito de las teorías científicas, donde todos reconocemos la necesidad de construir teorías bien ordenadas (en su máxima expresión, teorías axiomáticas), pero reconocemos al mismo tiempo la licitud de abandonar una teoría para sustituirla por otra. Se trata pues de combatir contra el puro caos, a favor de un orden, pero un orden provisional que puede ser ininterrumpidamente sustituido por otro, en el sentido de que el sentimiento (o el grupo de sentimientos) que prevalece hoy no tiene porqué prevalecer también mañana.

5. El sentimiento que por lo general deseamos que pueda prevalecer sobre los restantes es el llamado sentimiento moral; es el sentimiento al que nos hemos referido en cada ocasión en que se trataba de decidir si un cierto sentimiento sería tolerable o no, si sería mejor o peor que otro, si sería digno o indigno del espíritu humano. Se trata de un característico sentimiento colectivo, que posee una indiscutible objetividad, a pesar de no ser exactamente el mismo para todos los pueblos y para todas las épocas.

¿Pero qué significado podemos atribuir a la afirmación que "posee una indiscutible objetividad"? Esta afirmación significa que el individuo lo siente como no creado por él, es decir independientemente de su voluntad personal. En efecto, a su formación concurren múltiples factores históricamente bien determinados: la tradición (distinta de un pueblo a otro), la estructura económico-política de cada uno de los Estados, las guerras en las que éstos han intervenido en su historia, los sacrificios afrontados, las persecuciones sufridas, etc. Todos estos factores vienen, en su conjunto, a constituir una conciencia que forma la base tanto de la conciencia de cada uno de los individuos como de la colectiva de los pueblos.

El concepto de civilización está precisamente vinculado con este concepto de conciencia colectiva de los pueblos y es en referencia a éste que se formulan las valoraciones del caracter más o menos civil de nuestros sentimientos y nuestras acciones.

Ahora bien, la valoración civil y la moral de un acto, de un pensamiento, de un sentimiento, son distintas entre sí aún estando estrechamente vinculadas.

Cuando analizamos un acto, un pensamiento, un sentimiento, y declaramos quererle dar una valoración civil, lo que queremos someter a examen es la confrontación de tal acto, pensamiento o sentimiento, con el tipo de civilización que hemos decidido asumir

como punto de referencia. En tal sentido diremos que dicho acto, pensamiento o sentimiento, era civilizado juzgándolo en referencia a la civilización ateniense, espartana, romana, o renacentista, etc., sin pretender que lo sea de igual modo para todas.

La valoración moral es más sutil y, aun variando también ésta según el punto de referencia en base al cual pretendemos juzgar, posee una pretensión de generalidad que la otra no tenía. Esta pretensión depende del hecho de que el sentimiento colectivo moral aspira a hacer vibrar las cuerdas más recónditas de nuestro ánimo. Sin duda, éste también está influenciado por los factores que hemos relacionado antes, pero cada individuo, en el momento en que lo experimenta, lo siente como absoluto y postula que sea sentido como tal por toda la colectividad a la que pertenece. Sin este "sentirlo como absoluto", el sentimiento moral no se distinguiría del sentimiento civil.

Obsérvese que con esto no se quiere decir que el sentimiento moral sea absoluto y que por tanto sean absolutas (es decir, válidas para toda circunstancia y para todo los tiempos) las valoraciones hechas en referencia a él, sino que se afirma simplemente que tal sentimiento y tales valoraciones son sentidos *como* absolutos.

Lo que induce a cualquier individuo a sentirlo como absoluto es el hecho de que resulta común a todos o casi todos los individuos de la sociedad a la que él pertenece, o sea en la que se encuentra viviendo y actuando. Se trata de un valor absoluto no metafísico, sino históricamente determinado, como históricamente determinadas son las motivaciones sentimentales de todos nuestros actos y todos nuestros pensamientos.

Falta ahora preguntarse si el sentimiento moral del que acabamos de hablar, constituya o no un freno a la libertad de los otros sentimientos. Desde un cierto punto de vista la respuesta es sí porque ofrece una base para la valoración de todos los sentimientos y, si esta valoración es negativa, nos induce a combatirlos. Pero desde otro punto de vista la respuesta es no, porque si esta valoración es positiva, nos estimula a exaltarlos y profundizarlos si bien sin determinarlos de modo mecánico. En un caso como en otro, el sentimiento moral contribuye a nuestra libertad porque aviva la dinámica de todos nuestros sentimientos, agudizando la lucha entre sentimientos diversos y haciéndola cada vez más radical.

Capítulo 6

LIBERTAD DE LA FANTASÍA

Hemos dicho que en la acción libre, el individuo parte de un cierto estado de cosas y escoge una de las iniciativas, distintas entre sí, que son compatibles con tal estado de cosas. En ocasiones sucede sin embargo, que aquél no posea un conocimiento exacto del estado de cosas que tiene ante sí o que se niegue a obtenerlo o que, para representárselo, prefiera recurrir a la imaginación.

En tal caso imaginará iniciativas que parten no del estado de cosas efectivo, sino del imaginado. Llamamos precisamente fantasía a este tipo de iniciativas.

Puesto que se trata de iniciativas completamente desligadas de la realidad, es natural calificarlas como libres. ¿Pero en qué sentido? Sin duda, en un sentido distinto del usado en los capítulos precedentes, en que el término libertad implicaba la referencia al término lucha: ¿contra que obstáculos, en efecto, deberían luchar tales fantasías? Y sin embargo veremos que también en este caso se puede hablar de lucha.

En ocasiones se pretende explicar el término fantasías asimilándolas a los sueños. Pero entre aquellas y los sueños se constatan de inmediato algunas diferencias notables.

Ante todo, los sueños están desligados de la realidad, pero quien sueña no es consciente de ello, al menos en el momento en que sueña (lo será únicamente en un momento posterior, es decir cuando se despierta). En cambio quien imagina una fantasía es

bien consciente de la fractura que existe entre ésta y la realidad, pero no se deja intimidar por ello y sigue fantaseando mientras le place.

Otra diferencia entre las fantasías y los sueños es la siguiente: estos últimos se desarrollan sin respetar ninguna lógica, mientras las fantasías, aun estando desligadas de la realidad, se suceden una a otra según un cierto hilo lógico.

Pues bien, precisamente ahí, en el esfuerzo de respetar un cierto hilo lógico, empieza a surgir un punto de referencia con las confrontaciones del que aflora de nuevo la vieja concepción de la libertad como implicadora de un cierto tipo de lucha.

La cosa resulta especialmente clara cuando se aplica el concepto de fantasía a la investigación científica. En efecto, si se afirma que cierto investigador (por ejemplo, un físico) carece de fantasía, esto significa que no sabe imaginar un nuevo modelo para explicar los fenómenos en estudio, sino que se limita a recurrir a los viejos modelos tradicionales. En este caso diremos que no goza de plena libertad en el uso de la fantasía científica, es decir, que en dicho uso su libertad está frenada por la fidelidad a los viejos modelos explicativos. Aquí la libertad como lucha vuelve a ser un concepto plenamente claro como en los capítulos precedentes.

Otro tanto puede repetirse para el hombre político, el cual, si carece de fantasía, es decir, si no sabe usar libremente de su fantasía en el ámbito de los problemas que encuentra ante sí, resulta un político mediocre o, sin más, pésimo. También en este caso, la afirmación "el señor fulano carece de fantasía", constituye, en lo que respecta a Fulano, una acusación bastante grave: es la acusación de que no sabe imaginar un nuevo modelo de relaciones entre individuos y entre colectividades, sino que únicamente es capaz de seguir a lo largo de los raíles que la tradición le ha enseñado.

Entendámonos, esto no significa que aquel no sea un hombre libre o que no ame la libertad, sino que su fantasía no es libre.

Para profundizar el significado del término fantasía, se ha dicho ya que no podemos asimilarlo al término sueño. Y bien, ¿podemos encontrar algún otro concepto que nos ayude a comprenderlo? La respuesta nos parece que pueda ser positiva en tanto recurramos al concepto de creatividad. En efecto, este término implica la capacidad de ir más allá de la situación que nos encontramos delante, y justamente de esto se trata la fantasía, que empuja fuera

de la realidad.

En ambos conceptos, creatividad y fantasía, existe una implícita referencia al concepto de actividad y, por tanto, al concepto de límite contra el que va a chocar esta actividad: de hecho una actividad ilimitada escapa fuera del ámbito de lo humano.

La libertad de la fantasía, análogamente a la libertad de la creatividad, comporta una lucha contra los límites relativos al tipo de actividad que se expresa en la fantasía o, respectivamente, en la creatividad. Se trata de límites intrínsecos a la propia actividad y por tanto no artificiales.

2. En el párrafo precedente hemos hablado de fantasías que se suceden una a otra según un cierto hilo lógico. Pero también pueden existir grupos de fantasías que no estén ligadas entre sí por un mismo hilo lógico. Esto ocurre, por ejemplo, en las ciencias empíricas, en las que se inventan tipos de modelos distintos para explicar un cierto tipo de fenómenos, estando organizado cada modelo según su propia lógica, de modo que no se enlaza con otro modelo. En síntesis: se tienen diversos modelos alternativos, que se excluyen recíprocamente; cada uno hace intervenir entes creados por la fantasía, pero los que intervienen en un modelo no tienen nada que ver con los que intervienen en la estructura de otro modelo.

En estos casos la libertad de la fantasía significa que los investigadores pueden recurrir a uno u otro modelo, pero si recurren a uno deben luchar contra otro, dejando claro porque prefieren no servirse de éste.

La libertad de la fantasía emerge también, y seguramente más aún, en las disciplinas humanísticas, en particular en las literarias. Toda novela, en efecto, toda poesía recurre a la fantasía y lo hace en las formas más diversas. En estos casos hay que subrayar el hecho de que, si bien la construcción fantástica está desligada de la realidad, como ya hemos dicho, no obstante nos remite a ella de un modo singular: a menudo expresa de hecho, en forma indirecta, lo que hay de más profundo en nuestro ánimo, precisamente nuestros deseos (a veces inconfesables), nuestros odios, nuestras simpatías o antipatías, etc.

Que nuestras fantasías, como nuestra creatividad, encuentran límites morales, lo hemos dicho ya; pero en ocasiones encuentran también otros que vienen impuestos desde fuera, por ejemplo por

las reglas de la retórica, que exigen que un cierto personaje (de una novela, una tragedia o un relato poético) exprese siempre un mismo carácter y actue de modo coherente con éste.

El debate que hemos iniciado sobre la libertad de la fantasía nos dice en cambio que nuestras construcciones fantásticas deben ser libres, en el sentido de que no están constreñidas a obedecer a reglas fijadas a priori. Podemos aquí repetir lo que hemos afirmado en cuanto a la coherencia lógica: sabemos hoy que los principios de la lógica no son algo fijo, sino que son modificables. Lo que no significa sin embargo que no existan principios lógicos por los que debe regirse el desarrollo completo de un discurso.

3. Si tenemos en cuenta que las fantasías parten de un estado de cosas imaginario (no real y por tanto, no idóneo para determinarlas) y que la libertad, aún partiendo de un estado de cosas real, se ve en la necesidad de escoger entre diversas líneas de conducta, todas compatibles con aquel, todo induce a pensar que exista una cierta analogía entre el mundo de la fantasía y el mundo de la libertad. De hecho las fantasías, precisamente por no estar condicionadas por el mundo real, parecen el fruto de una creatividad ilimitada o bien, si queremos, el ejemplo de la libertad absoluta.

Incluso el individuo encadenado, o en todo caso imposibilitado para moverse, puede fantasear y sus fantasías pueden estar bien articuladas y ser coherentes entre sí.

Y sin embargo, no pocas veces contraponemos la fantasía a la libertad. Esto ocurre por ejemplo cuando, a un amigo que expone sus concepciones políticas (o sea su visión de una sociedad democrática y feliz), le respondemos: "Todo lo que cuentas es verdaderamente hermoso y deseable, pero es pura fantasía, no es libertad". En otros términos, contraponemos la fantasía de nuestro amigo, que se basa en el supuesto concepto de libertad absoluta, a la noción concreta de libertad históricamente efectiva.

Esta contraposición es extremadamente útil para introducirnos en el significado profundo de la libertad. Obsérvese, por ejemplo, que algunos adjetivos se avienen con uno de ambos conceptos, pero no con el otro. Por ejemplo, el adjetivo "desenfrenado" designa una cualidad positiva para el concepto de "fantasía" (en cuanto una auténtica fantasía no debe tener frenos que la retengan), mientras para la libertad designa un defecto (libertad desenfrenada equivale de hecho a anarquía y ésta, al menos según

numerosos estudiosos, no puede sino llevar a la "no libertad").

Si el individuo *X* discute sobre la libertad con el individuo *Y*, puede suceder que *X* diga: "Supongamos que la situación sea esta o aquella (situación que puede ser fantástica); en tal caso la libertad exigiría que...". En este caso la fantasía entra sin duda en juego en el discurso sobre la libertad, pero precisamente porque se trata de un discurso abstracto. Una discusión seria sobre la libertad no es, por el contrario, un discurso abstracto, sino un discurso que se refiere a la libertad concreta, es decir, a la libertad en condiciones concretas, históricamente determinadas.

4. Podemos concluir que el principal obstáculo para el despliegue de la fantasía es la imitación servil, de modo que la fantasía podrá considerarse verdaderamente libre en los límites en que se opone a este género de imitación, es decir, en los límites en que efectivamente es creatividad.

En tal sentido podremos aplicar el concepto de creatividad a la propia definición de libertad.

Es muy generalizada la opinión de que, para defender la libertad, es preciso defender su modelo tradicional. Pero también en este caso se puede aplicar cuanto hemos afirmado en los párrafos anteriores, es decir que la fidelidad servil a dicho modelo es el principal obstáculo a la creatividad, o sea, es un acto contrario a la libertad. En otros términos, para defender la libertad habría que renunciar a la creatividad o, en última instancia, a lo que puede caracterizar la libertad (al menos la libertad de la fantasía).

Esta antinomia puede resolverse sosteniendo que la defensa de la libertad no puede y no debe significar la defensa del modelo tradicional de libertad. También en este caso es necesario aplicar una cierta fantasía, auténticamente libre, es decir no tener miedo a la creatividad.

Capítulo 7

LIBERTAD Y PODER

1. Al hablar , en el presente capítulo, de las relaciones entre libertad y Poder entenderemos el primero de ambos términos en el sentido de libertad de los individuos tal como se ha analizado en el segundo capítulo y entenderemos el Poder en el sentido de poder del Estado, si éste es independiente o, si no lo es, del "Superestado" del cual depende el mencionado Estado.

Empecemos pues recordando que, en el análisis expuesto en el segundo capítulo, hemos distinguido netamente, por una parte el "estado de las cosas" (que puede asímismo designarse con otros términos: por ejemplo, con el término "entorno" u "orden constituido" u "orden vigente", etc.) y por otra las iniciativas que el individuo puede tomar a partir precisamente de aquél. Dicho estado de cosas viene determinado por varios factores: por la situación global de la sociedad en el momento considerado, por la tradición, las creencias religiosas, los usos y costumbres vigentes en la misma sociedad, etc.; factores todos ellos que no dependen directamente del individuo del que pretendemos estudiar las relaciones con el Poder.

A fin de poder analizar con claridad estas relaciones, es preciso recordar de inmediato que el estado de cosas (u "orden vigente") obedece a un principio análogo al que en Dinámica se suele llamar "principio de inercia", en base al cual tiende a conservarse inmutado hasta que no intervienen fuerzas externas para variar

este equilibrio.

Las vías a través de las cuales el orden vigente actúa para su propia conservación o estabilización son diversas. Nos limitaremos a recordar cuatro: 1) defendiendo dicho orden con la fuerza de las armas; 2) defendiéndolo con las leyes; 3) defendiéndolo con el argumento de que tal orden habría sido inspirado por un ser divino, de modo que todo intento de infringirlo sería sacrílego; 4) defendiéndolo con la propaganda basada en la pretensión de que ese orden sería el mejor de los posibles. El órgano dispuesto para la defensa de dicho orden es precisamente lo que usualmente se denomina Poder.

A menudo las iniciativas a través de las cuales se exterioriza la libertad del individuo se toman dentro del marco del orden vigente. Entonces se dirá que aquél que goza de una mayor o menor libertad según el número de iniciativas que el Poder le consiente adoptar. Yno hay duda de que cualquier Poder autoriza siempre algunas, de modo que podremos decir que el individuo goza siempre de una cierta libertad, aunque sea muy restringida; la libertad que el Poder considera compatible con la conservación del orden vigente.

No tiene pues un sentido preciso decir que un individuo o un grupo de individuos lucha por la libertad, si no se especifica cual es la ampliación que dicho individuo o grupo de individuos quiere obtener. Para examinar críticamente las relaciones entre libertad y Poder, es necesario por tanto tomar en consideración la amplitud de iniciativas que se querrían obtener más allá de las que el Poder en todo caso concede.

2. Una vez admitido que la lucha por la libertad es sobre todo lucha por ampliar el campo de las iniciativas que parten del estado de cosas vigente, la pregunta central sobre la que debemos detenemos es pues la siguiente: ¿hasta dónde pretendemos extender dicho campo?

La respuesta del revolucionario es: pretendemos extenderlo a toda la sociedad; mientras la respuesta del conservador es: pretendemos extenderlo sólo a algún sector de aquella. ¿Pero -insiste el revolucionario- es posible levantar una barrera entre un sector y otro, es decir, entre aquel al que se quiere extender el campo de las iniciativas más audaces y aquel al que se niega que pueda alcanzar tal extensión?

El punto más delicado de la controversia radica precisamente ahí: ¿existen verdaderamente sectores separables o por el contrario todos los sectores están ligados de tal modo entre sí que no pueden separarse?

Puede seguramente resultar esclarecedor iniciar la discusión del problema en el ámbito de la investigación científica, donde las tomas de posición son menos pasionales. Tomemos por ejemplo las matemáticas y hagamos alusión sumariamente a dos sucesos importantes de su historia: la introducción del método infinitesimal en el álgebra del siglo XVII y la introducción del método axiomático en la geometría de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Pues bien, precisamente la historia nos enseña que dichos descubrimientos revolucionarios no pudieron permanecer confinados por mucho tiempo en el sector en que nacieron: en efecto, el método infinitesimal se extendió rápidamente a todas las matemáticas (piénsese en la mecánica racional, la geometría diferencial, etc.) y lo mismo ha ocurrido con el método axiomático, que en la primera mitad del S.XX se extendió a todas las ramas de las matemáticas (de la topografía al álgebra, a la teoría de los números, a las propias teorías lógico-matemáticas, etc.)

Análogas consideraciones podrían hacerse con la física moderna, en la que la mecánica cuántica invadió todas las disciplinas físicas sectoriales; o con la biología, donde la teoría de la evolución se ha impuesto en casi todas las ramas de dicha ciencia.

¿Deberemos repetir las mismas consideraciones también en el problema de las relaciones entre los individuos y el Poder?Si aceptamos hacerlo, está claro que nos alineamos (debemos alinearnos) de parte del revolucionario. Y por lo demás, un simple examen de cuanto ha sucedido y sigue sucediendo en el desarrollo de la sociedad, nos demuestra que los intentos de reformar el orden vigente, o bien atacan la totalidad de dicho orden, o fracasan.

Por supuesto, los intentos de extender tales iniciativas a la totalidad del orden vigente sufren a menudo graves derrotas, pero cuando triunfan consiguen efectivamente, no sólo en apariencia, su finalidad, es decir, la radical transformación del orden vigente.

Así las cosas, es obvio que el poder, como guardián del orden vigente, no puede sino oponerse a los mencionados intentos y hacer cualquier cosa por demonizarlos.

Pero en realidad las libertades que se plantean en estos intentos son las únicas libertades auténticas: éstas pueden califi-

carse como desestabilizadoras porque no aspiran a obtener pequeñas enmiendas del orden vigente y con ello reforzarlo, sino a ponerlo en crisis radicalmente. Quien los demoniza está, si observamos bien, contra la libertad. Pretender ser seriamente defensor de la libertad y al mismo tiempo condenar a priori todo intento desestabilizador es una contradicción.

3. Se trata pues de defender los procesos de desestabilización del Poder, significando esta defensa la defensa de la verdadera libertad. Pero existen varias formas de llevarla a cabo. Existe en primer lugar una forma teórica, consistente en el intento de inserir los procesos de desestabilización en la gran tradición de la filosofía dialéctica que comporta, como es bien sabido, no sólo la valorización del movimiento, sino en general la valorización, dentro del movimiento, de la antítesis. Puesto que se trata de una defensa limitada a la teoría, se podría opinar que está exenta de peligros. Pero el conservador consciente tiene razón al no considerarla como tal, ya que en ella vislumbra un instrumento altamente eficaz para neutralizar su propaganda y para liberar a sus adversarios de la acusación de constituir tan sólo la expresión de un retorno a la barbarie de las costumbres civiles.

Existe luego otro modo, práctico, de defenderla: participando mediante la acción personal en los movimientos que contestan el orden vigente y que actúan para sustituirlo por otro, en el convencimiento de que éste estará libre de los defectos del orden precedente.

Es obvio que el Poder, que emana justamente de este orden y que tiene la función de defenderlo, debe oponerse frontalmente a cualquier tentativa de defender y hacer triunfar la desestabilización. Y, por tanto, es evidente que justo aquí emergirá uno de los más serios puntos de fricción entre el Poder y la libertad del individuo.

¿Conviene mantener oculta esta contradicción o se trata de sacarla a la luz en toda su gravedad?.

4. La desestabilización del orden vigente no constituye tan sólo una expresión de auténtica libertad, sino también la puerta abierta hacia una aventura de la que no puede preverse el éxito. Es precisamente esta imprevisibilidad lo que aterroriza a un gran número de personas.

Basta recordar como situaron los conservadores italianos, en el referéndum sobre monarquía o república, celebrado al término de la segunda guerra mundial, su propaganda a favor de la monarquía; la pieza clave de su propaganda era: "la república representa un salto en el vacío". Así la propaganda contra todo intento de desestabilizar el poder hoy vigente se articula sobre este dicho: "cambiar radicalmente no sólo algún sector de la sociedad, sino la sociedad entera, constituye un salto en el vacío, un salto hacia lo desconocido"; la consecuencia que se deriva es la siguiente: ¡no cambiamos nada! Se tiene miedo de lo desconocido como se tiene miedo de la muerte, porque tras la muerte está lo desconocido.

Para rechazar cualquier tentativa de desestabilización, se acaba aceptando el estado vigente, aun sin esconder sus defectos; lo que se afirma es: son defectos conocidos y por ello, por principio, menos peligrosos.

Analizando las relaciones entre libertad y Poder, hay que tener en cuenta por tanto también el terror a los desconocido. Y esto comporta introducir también el conocimiento en el cuadro de los factores habitualmente tomados en consideración en el estudio de dichas relaciones.

5. Lo dicho hasta ahora puede suscitar la impresión de que, para no demonizar la desestabilización, hayamos acabado por demonizar el Poder. Pero, en realidad, nada más alejado de nuestras intenciones.

Sabemos, en efecto, que en el curso de la historia, siempre ha sido necesario hacer referencia a un determinado Poder para llevar adelante una empresa (buena o mala) de cierta imporantancia. Lo que hemos tratado de demonizar es tan solo la resistencia a cambiar el Poder, a sustituir un orden vigente por otro orden (por otro estado de cosas).

Si duda, la existencia de un Poder siempre ha supuesto un freno a la libertad de los individuos que viven bajo este Poder; al propio tiempo, no obstante, ha potenciado enormemente su capacidad de incidir en la historia. Lo que pretendemos combatir con nuestro análisis no es la existencia de un poder sino su transformación en algo intocable, es decir, en una entidad metafísica.

Defender la libertad significa defender el cambio, o al menos la posibilidad de un cambio.

A lo largo de los capítulos precedentes hemos analizado los significados del concepto de libertad para los Estados, para los individuos, para el pensamiento, para los sentimientos, etc.. Y se ha tratado de evidenciar las diferencias existentes entre ellos a fin de evitar los errores que derivan de confundir un significado con los otros y convertirlo en algo metafísico.

Queremos sin embargo preguntarnos ahora: ¿hemos encontrado o no, a pesar de ello, algún carácter común a todos estos significados? La respuesta es positiva: el carácter común a todos puede resumirse en una palabra. Es el carácter de lucha, carácter que muestra la dinamicidad de la libertad en cualquiera de los significados en que se la quiera entender.

De ello se sigue que la libertad no es un *status* que se pueda alcanzar de una vez para siempre, o bien que, una vez conseguido, precise sólo ser defendido. Por el contrario, exige ser permanentemente ampliado, profundizado, discutido. El único modo de defenderlo es someterlo a críticas contínuas, es potenciar su creatividad.

APÉNDICE

del *Diálogo sobre la libetad* con Fabio Minazzi

MINAZZI.- "El constante hábito de corregir y completar la propia opinión confrontándola con las ajenas, no sólo no produce dudas y vacilaciones al traducirla a la práctica, antes al contrario es el único fundamento estable para una correcta confianza en aquélla (...). Si se prohibiera dudar de la filosofía de Newton, los hombres no podrán sentirse tan seguros de su verdad como lo están. Nuestras convicciones más justificadas no descansan en otra salvaguardia que una permanente invitación a todo el mundo a demostrarlas infundadas". Son palabras de John Stuart Mill en 1858 en su famoso ensayo *On Liberty* que prefigura e ilustra la necesidad de construir sociedades basadas esencialmente en la posibilidad de ejercitar el disenso y el conflicto (teórico) entre diversos puntos de vista. Si bien es cierto que en la práctica este modelo de convivencia civil reclama ciertamente la existencia de un notable grado de libertad social (que permita a todos los niveles una real y extensa "libre discusión crítica"), es igualmente cierto que actualmente la "libertad" resulta ser un término a menudo semánticamente equívoco, retórico y confuso, ya que no está precisamente exento de las incoherencias, las ambigüedades y las competencias emotivo-valorativas típicas del lenguaje común. Casi siempre, cuando se alude a la "libertad" se confunde voluntariamente (o inconscientemente) el aspecto axiológico-valorativo del término con el empíriodescriptivo, desarrollando así discursos retóricoevocativos que impiden sistemáticamente comprender que en la sociedad contemporánea ya no es posible hablar de modo mítico de la libetad, absolutizándola.

La libertad absoluta e incondicionada, grata a toda una tradición metafísica plurisecular, debe ser hoy "desmontada" por teorizaciones de una libertad más modesta y más humilde, que se descubre constantemente condicionada por una particular situación social e histórica. Contra las absolutizaciones de la libertad debe hoy hacerse valer la exigencia (realmente radical) de una consciente historicización de aquella.

Pienso que si estamos en condiciones de formular la *historicización de la libertad* como criterio intrínseco de la libertad misma, desarrollando análisis que conlleven el hábito constante de separar el discurso axiológico del descriptivo y empírico, será posible recuperar, en su concreto valor *eurístico*, determinadas dicotomías clásicas como la cultivada y precisada conceptualmente por el marxismo cuando ha distinguido netamente entre *libertad formal* (propia del ciudadano que participa en el estado de derecho racional) y la *libertad sustancial* (propia del nombre entendido como individuo histórico-concreto que produce y consume libremente).

GEYMONAT.- La distinción entre libertad formal y libertad sustancial resulta aún hoy esencial para eliminar los numerosísimos equívocos que a menudo caracterizan el concepto de libertad. Baste pensar como circulan cada vez más escritos y discursos en base a los cuales se pretende que la libertad reconocida por una cierta sociedad coincida *tout-curt* con la libertad absoluta, de manera que ninguna otra sociedad, distinta de la considerada, pueda pretender defender la libertad. En realidad, esta concepción, solo admisible en apariencia , encubre una auténtica "absolutización" del concepto de libertad, por medio de la cual una particular e históricamente determinada libertad es presentada como la libertad. Estos razonamientos intentan proponer una absolutización de la libertad en una fase histórica en la que por el contrario, en mi opinión, debiera resultar más fácil la "historicización" de la libertad. Tal como en la ciencia se pretende que existan verdades absolutas, de igual forma, muchos sostienen que en el ámbito ético-social sea posible identificar una *libertad absoluta* por medio de la cual sería posible juzgar todas las sociedades históricamente realizadas por el hombre en el curso de su evolución.

Este planteamiento me parece profundamente erróneo por diversos motivos. En primer lugar, porque impide comprender las diversas libertades presentes en las diferentes sociedades. Más que de libertad en singular habría que hablar de libertades en plural; no sólo existe la libertad griega distinta de la medieval, de la moderna, etc., sino que existen también diversos órdenes (y grados) de libertad: la libertad en el ámbito religioso es distinta de la libertad presente en la comunidad científica, etc. En definitiva, la contraposición de una libertad absoluta a las restantes libertades históricamente realizadas corre el riesgo de

transformarse, con una metamorfosis incontrolada, en una contraposición entre *una* libertad y las restantes formas de *no libertad*.

En segundo lugar, la aceptación de este punto de vista implicaría el riesgo de hacernos asumir de modo a menudo inconsciente una actitud típica de la mentalidad religiosa. Como en el ámbito de las luchas religiosas se contraponía una religión verdadera frente a las restantes formas de religión (falsas), se tiende hoy a contraponer la libertad *verdadera* frente a todas las aproximaciones históricas de la libertad.

Ciertamente es necesario elaborar un criterio históricamente determinado, relativo a las diversas situaciones históricas, ya que en cada contexto histórico se configura un particular criterio de libertad. Reconocer esto no implica negar que sea posible instaurar confrontaciones entre los diversos criterios de libertad elaborados y realizados por las diferentes sociedades, ni significa reducir la libertad a un mero convencionalismo. Justamente porque se reconoce que cada sociedad puede definir de manera distinta la libertad, resulta posible desarrollar confrontaciones entre las diversas libertades históricamente realizadas.Desde este punto de vista una crítica y una contraposición entre las diversas libertades se convierte más bien en un momento cualificador y determinante de cualquier investigación seria dedicada a un análisis de la propia libertad, justamente porque el concepto de la libertad aparece estrechamente ligado e interconexo con la situación históricamente determinada. Si se acepta integramente este planteamiento metodológico es posible comprender la necesidad de negar resueltamente la existencia de una libertad absoluta y metahistórica.

Es preciso sin embargo añadir que hoy la libertad viene condicionada de forma distinta a como lo era en otro tiempo. Los condicionamientos de la libertad son en la época contemporánea múltiples: el condicionamiento de la propaganda, el condicionamiento de la prensa, el condicionamiento debido a la estratificación económica de nuestra sociedad, etcétera. Todos estos múltiples condicionamientos amenazan con transformar la palabra libertad en una palabra semánticamente equívoca y retórica, a la que pueden apelar indistintamente políticos, hombres de cultura e individuos pertenecientes a las más diversas (y contrapuestas) alineaciones culturales y políticas. Personalmente sigo convencido de que la "libertad de Agnelli" o la "libertad del profesor universitario" o la "libertad del obrero" son profundamente distintas y pueden ser adecuadamente comprendidas en su diversidad esencial sólo haciendo una constante referencia a la diversa posición social que estos individuos ocupan en el ámbito del proceso productivo global de una sociedad históricamente determinada. La pretensión de juzgar estas distintas libertades a la luz de un único paradigma de libertad, absoluto y metahistórico, implica en mi opinión un doble error: un error metafísico

de "absolutización" que se une a una total falta de sensibilidad histórica.

Los problemas de las relaciones entre "tiempo de vida" y "tiempo de trabajo" resultan hoy decisivos no sólo para los obreros sino más en general para todos los trabajadores (sobre todo para los llamados trabajadores dependientes, es decir, aquellos que trabajan para otro). A causa de la prorrompente revolución tecnológica que ha irrumpido con fuerza, se puede decir que actualmente la figura clásica del trabajador-obrero del siglo XIX ha entrado definitivamente en crisis: las nuevas relaciones de producción y las nuevas dinámicas sociales han barrido literalmente las viejas formas sociales junto con algunas de sus típicas figuras productivas. Esta transformación obliga naturalmente a revisar también el propio problema de la libertad, que hoy asume una configuración diversa de la que predominó a lo largo del siglo XIX (cuando por ejemplo se impuso el problema de "liberar" al obrero de la máquina. Sin embargo se puede reconocer que el problema social de la libertad se configura aún como búsqueda de la independencia del individuo de un poder o de las relaciones sociales que imponen trabajos diversos. Atención: la imposición no se refiere únicamente a la imposición de un cierto trabajo y de una cierta actividad laboral, sino que se traduce incluso en la imposición de la aceptación de una sociedad determinada y de una determinada estratificación de la sociedad. En mi opinión, es preciso poseer la capacidad de pensar la libertad en las diversas articulaciones que asume dentro del complejo cuerpo social de una determinada época histórica. Bajo este particular aspecto se puede entonces hablar de búsqueda de una libertad, *de la* imposición que puede provenir de una persona, de una realidad social o de una trama de relaciones sociales que a menudo se erigen en entidades cosificadas del dominio social. En suma: en otro tiempo el martillo y la hoz (o análogos instrumentos) indicaban visualmente una dependencia que actualmente se ha vuelto más sutil, más oculta y precisamente por ello resulta mucho más extendida y mucho más poderosa. Aquel "mundo en ruinas" del que a menudo habla Marx en *El Capital* ha extendido hasta tal punto su dominio que hoy controla y condiciona de forma extremadamente articulada la vida del individuo incluso cuando éste no tiene conciencia de ello o se crea absolutamente libre de cualquier limitación social contingente.

La dificultad de esta situación histórica se traduce también en la dificultad teórica de desentrañar todos los equívocos que anidan en las palabras preñadas de retórica como sucede en el caso del término "libertad". Recuerdo que en la época de la conquista fascista de Etiopía tuvo gran difusión una cancioncilla en la que se sostenía: "bella Abisinia yo te vengo a liberar". Dentro de ciertos límites incluso podía comprenderse este verso, si pensamos en que entonces existía aún la sociedad

feudal del Negus; pero naturalmente la "libertad" que llevaban nuestros soldados era la libertad de una dictadura y de un nacionalismo colonialista. Algo similar me parece que pueda repetirse hoy en lo que concierne a la "libertad" defendida por los guerrilleros de Afganistán: esta libertad coincide con la imposición de las leyes islámicas que, como todos sabemos, comportan condicionamientos sociales profundamente discutibles (baste pensar en las normas ventajosas e injustas que los islámicos imponen a las mujeres).

Entender lo que pueda haber en común entre estas diversas luchas por la libertad no es sencillo, si bien en mi opinión es fundamental para formular juicios suficientemente articulados sobre la libertad de los diversos sistemas sociales y de los distintos movimientos políticos.

¿Existe algo en común entre las diversas libertades o, por el contrario, no hay nada que las una? Pero podemos aún plantearnos otro problema: ¿pueden coexistir la práctica de la esclavitud y la defensa del *habeas corpus?* Si intentamos responder a esta pregunta colocándonos propiamente en el plano histórico, observando lo que realmente ha sucedido en el transcurso de los siglos, debemos contestar que, por ejemplo, un gran país como Inglaterra admitía contemporáneamente tanto la esclavitud como el *habeas corpus:* en las colonias este país mostraba un rostro feroz e inhumano mientras en el interior, únicamente para los ingleses y sobre todo para una clase, defendía un régimen totalmente distinto. Debemos entonces preguntarnos: ¿qué ligamen existe entre estas dos caras distintas de una misma medalla? ¿Cuál es el nexo que enlaza la libertad interna con las masacres y los estragos externos? Sin duda el comportamiento de los ingleses en la India viene históricamente determinado y no puede comprenderse bien si se hace abstracción de algunos condicionantes estructurales y económicos que caracterizaron todo el sistema productivo de esa nación. Debemos tener presente que el sistema colonial inglés era comunmente considerado "inevitable" incluso por las personas inglesas más avanzadas, como John Stuart Mill, que percibían la compatibilidad entre un determinado sistema económico y la organización de un particular imperio colonialista análogo al impuesto por los ingleses en la India.

La lección de conjunto que creo que puede extraerse de este "caso histórico" es pues la siguiente: el respeto general de algunos principios democráticos debe ser "atemperado", ya que estos principios llamados "fundamentales" no resultan a menudo fecundos de libertades concretas. A menudo, estos principios generales y universales se han apareado históricamente con las más diversas situaciones sociopolíticas, de modo que su realización práctica se ha caracterizado por graves contradicciones en tanto se han conciliado frecuentemente con principios opuestos: admitidos de una parte pero negados radicalmente de otra; afirmados

con pomposa retórica y negados decididamente en la práctica; defendidos como única vía en el ámbito teórico y directamente asociados a la explotación de otras clases sociales, etcétera. Los ejemplos históricos son en efecto multitud y nos deben hacer reflexionar: pensemos en los Estados Unidos, en como con su política exterior pretenden "llevar la libertad" a los otros pueblos. En realidad los Estados Unidos "llevan la libertad" con un método que no difiere gran cosa de aquel con el que los cristianos "llevaban la cristianidad" a los "infieles". para los cristianos su religión era la "verdadera religión" y por consiguiente era menester imponerla con todas las formas de suposición disponibles, lícitas o ilícitas (incluída la guerra ya que ésta era hábilmente transformada en "guerra santa").

Llegados a este punto es lícito preguntarse cual pueda ser el significado concreto de estos principios universales abstractos (sean los del *habeas corpus* o los de la Revolución francesa). ¿Cuál es la eficacia de estos principios en el desarrollo de la humanidad? ¿Inciden estos principios en la historia o, por el contrario, no? Aun reconociendo que en un cierto momento histórico estos principios han incidido efectivamente, en mi opinión hay que tener la capacidad de rediscutir de un modo libre de prejuicios su auténtico valor de fondo para denunciar los límites de su aplicación práctica y concreta. ¿Podemos aún contentarnos con una aplicación de estos principios que aparece preñada de contradicciones gravísimas, hasta el punto de amenazar con la anulación de cualquier efecto práctico y social? En mi opinión, debemos tener el coraje de poner fin a abstractas peticiones de principio para reclamar un verdadero cambio concreto de la realidad. La libertad por la que debemos luchar no puede ser ya este o aquel hermoso principio que enardece los ánimos, sino que ha de ser la concreción práctica de un sistema social que garantice efectivamente a todos las más amplias formas concretas de libertad efectiva.

Lo importante, en mi opinión, es no considerar el núcleo relativamente permanente de la categoría de la libertad como algo al-margen-de-la-historia. Este es un peligro que exige prestar una gran atención. Incluso en Marx existe el peligro de considerar este núcleo como algo ahistórico. Una vez más, con mayor radicalidad y coherencia, debemos tener la valentía de interrogarnos sobre si este pretendido núcleo permanente no expresa en última instancia una aspiración nuestra a encontrar ese núcleo ahistórico. Esta aspiración nace de una motivación muy seria, que se presta sin embargo a grandes equívocos (teóricos y prácticos). Por ejemplo al equívoco de transformar este núcleo en un absoluto, por el que nos veremos obligados a condenar muchos procesos de liberación que se han llevado a cabo de formas a veces seriamente discutibles (pensemos por ejemplo en el caso de muchas

colonias que se han liberado mediante la creación de algunas dictaduras: estas dictaduras se pueden considerar "procesos de libertad" o se configuran como su exacto contrario?).

Pues bien se puede considerar la lucha por la libertad también como lucha contra un determinado poder (por ejemplo, la lucha contra el poder de los estados coloniales), en cuyo caso incluso la creación de una dictadura como instrumento de lucha contra el poder de un país extranjero se configura como un momento del proceso de libertad. Esta aparente contradicción reaparece muy frecuentemente en los movimientos de libertad: pensemos, por ejemplo, en la figura de Robespierre y en su lucha sin cuartel contra el mundo feudal, que lo indujo a dirigir con mano firme y casi dictatorial el proceso revolucionario.

En cualquier caso todo esto no debe hacernos olvidar la exigencia de luchar sin tregua por algunas libertades individuales que a menudo son conculcadas y abiertamente pisoteadas por estados y aparatos que, sin embargo, de palabra, se declaran "libres" y "democráticos". Sin ir muy lejos bastaría pensar en las luchas garantistas por los detenidos políticos italianos. E Italia puede ser considerada como un país típico ya que al respecto está presente la afirmación de una Constitución que (aún cuando en realidad podría ser sometida a un análisis crítico libre de prejuicios que nos revelaría importantes límites objetivos) sin embargo se ha convertido en gran parte en letra muerta, del todo inaplicada o ineficaz frente a una legislación "corriente" y "cotidiana" que ha seguido utilizando códigos y leyes pre-constitucionales (es decir, con frecuencia fascistas). O podría bastar pensar en el escandaloso retraso en la aplicación de algunas normas constitucionales o incluso bastaría considerar la "creación" de una praxis política cotidiana de los partidos que ha desautorizado completamente el espíritu y la letra de la Constitución (dos únicos ejemplos: la práctica excepcional "institucionalizada" del decreto ley y el vaciado total de las funciones del Parlamento que cada vez más frecuentemente queda reducido a la ratificación de las decisiones de las secretarías políticas).

Pero sin entrar en el detalle de una miríada de casos concretos (que sin embargo deberían ser denunciados con vigor por una oposición tenaz y combativa) me interesa subrayar el siguiente aspecto: muy a menudo el papel tornasol más eficaz para comprender el sentido de muchos discursos abstractamente dirigidos a defender la libertad, viene representado precisamente por estos menudos, aparentemente pequeños, vulgares y banales problemas prácticos. Debemos desafiar a los defensores de la "libertad" a descender de las cimas de los principios abstractos al llano de las injusticias concretas (sostenidas y agravadas por todo un sistema social que se "estructura" según evidentes objetivos en base a los cuales los hombres, para decirlo con Kant, son siempre

considerados como medios y no como fines). En mi opinión procede concluir de ello que la libertad es algo más profundo que ni siguiera puede limitarse a la fidelidad (y a la aplicación) de la Constitución italiana, puesto que la libertad jamás puede reducirse a una norma extrínseca (compuesta de reglas, normas, sanciones, etcétera). Si dirigimos nuestra atención a los movimientos por la libertad nos daremos cuenta de como, aun a través de las más diversas formas socio-políticas, pueden representar -a pesar de su inadecuación- un auténtico elemento de libertad.

Algo análogo podría repetirse también respecto de los movimientos anarquistas del S. XIX, que a pesar de sus confusos análisis teóricos y determinadas acciones generosas pero a menudo inadecuadas, han contribuido poderosamente a subrayar y a poner sobre el tapete problemas de fondo que aún hoy merecen una respuesta. A pesar de compartir el juicio crítico formulado por Lenin en la polémica con los anarquistas rusos, es preciso, en mi opinión, establecer una distinción entre la valoración de cuanto hay de positivo en un movimiento y la valoración de su eventual defensa de una libertad meramente formal. En el primer aspecto es preciso estar dispuestos a encontrarse con las experiencias más diversas y contrapuestas, mientras respecto al segundo se corre el riesgo de reducirse al nulismo práctico que a menudo disimula y oculta intereses muy determinados y precisos de dominio y explotación de clase.

Por lo demás si se aceptara una formulación abstracta y formal nos veríamos abocados a la poco agradable necesidad de tener que condenar -en nombre de aquellos principios abstractos- casi toda la historia de la humanidad. Contra esta condena indiscriminada hay que responder que en el transcurso de la historia humana es posible identificar tendencias y luchas (incluso seculares) que resultan decididamente positivas. Diría a modo de conclusión que sólo un análisis global de la historia como el auspiciado e iniciado por Marx (que no se detiene en este o aquel individuo, sino que se esfuerza en comprender la articulación global de los diversos sistemas sociales, económicos y culturales) está en condiciones de hacernos comprender las líneas tendenciales de fondo que operan en la raíz de la realidad humana (que es siempre una realidad con dos facetas: social y natural). A la luz de esta perspectiva total se puede comprender el carácter no liberal de muchos movimientos que sin embargo se reclaman y autoproclaman a favor de la libertad. El problema de cada libertad singular se ve entonces englobado en esta perspectiva; es a la luz de esta conceptualización que, siempre en mi opinión, se pueden comprender y encuadrar incluso las justísimas e irrenunciables batallas por la libertad de los presos políticos (incluída la de aquellos italianos que muchos pretenderían "sepultar" en las cárceles patrias) o contra las restricciones de la libertad de los encarcelados en las

instituciones penitenciarias. En mi opinión el propio terrorismo debe ser considerado a la luz de este cuadro general, puesto que es precisamente esto lo que nos permite evitar su demonización (que pretendería reducirlo al "mal absoluto", propia y auténtica expresión del demonio) en el mismo momento en que nos permite comprender su carácter políticamente infantil y del todo inadecuado.

(Abro un paréntesis para observar como en todo momento esta perspectiva *global* nos permite comprender como las guerras civiles, en última instancia y bajo un cierto aspecto, resultan "mejores" que las guerras entre distintas naciones: en este último caso en efecto un soldado mata o trata de matar de modo indiscriminado a cualquier individuo del ejército adversario sin conocer bien las razones de fondo de sus acciones, mientras en el caso de las guerras civiles se combate con mayor conocimiento de causa: trato de abatir al militante fascista o al miliciano de las SS porque formulo un juicio histórico muy preciso).

De este modo, si considerásemos la legislación de excepción introducida en los últimos años en Italia habría que reconocer francamente que estas medidas, aun en el caso de que puedan tener ciertas justificaciones, en realidad se configuran como una auténtica "propaganda de la delación", lo que es algo monstruoso. Si además observamos que la delación y el consiguiente arrepentimentismo es posible cuando existe un cierto ideal (que puede ser más o menos "traicionado"), se deriva la necesidad de reconocer que no es posible entender el significado del arrepentimentismo para la delincuencia organizada. En tal caso el arrepentimentismo se demuestra doblemente inmoral y absolutamente fuera de la civilización, ya que si se reconoce que la "civilización" debe ser producto de este arrepentimentismo, habrá que preguntarse realmente que significado pueda encerrar todo esto y que civilización pueda llegar a construirse, cimentada en la delación. Mi impresión es que en conjunto asistimos a un terrible descenso del nivel moral del individuo en tanto se acaba por premiar el envilecimiento y de ese modo se daña a la colectividad, ya que en el fondo se la priva de personas que en todo caso tenían sus valores. Hoy es posible decir que el arrepentimentismo y la delación han producido una situación que ha corrompido toda la convivencia civil ya que ha emergido como único criterio de valoración el criterio individual y personal, el "particular" de cada delator.

Para comprender bien la actual degradación moral conviene aun tener presente alguna otra observación. Si, por ejemplo, nos referimos a la experiencia fascista, es preciso reconocer que opera una distinción entre el primer fascismo (el llamado fascismo-movimiento) que bien o mal estaba guiado por algunos ideales, y el segundo fascismo (el fascismo-institución) que por el contrario estaba dominado habitual-

mente por el exclusivo interés personal. Siguiendo las enseñanzas de *Erminio Juvalta,* debo reconocer que la coherencia (incluso la coherencia de los jóvenes que se adhirieron al primer fascismo declarando abiertamente "me importa un comino morir") constituye algo positivo que no debemos pasar por alto con excesiva facilidad. La idea de estar dispuestos a morir, a renunciar a la propia vida individual, por un determinado ideal (más o menos compartible) constituye ya un valor positivo. Para combatir este movimiento era necesario, pues combatir, criticar y destruir el ideal y el programa político y cultural por el que estos jóvenes estaban dispuestos a morir, mientras había que respetar su empuje ideal y el espíritu de sacrificio basado en una coherencia generalmente externa. Cuando uno se encuentra frente a movimientos de este tipo, en realidad tiene siempre que vérselas con individuos y con militantes que resultan profundamente distintos del simple soldado que con mucha frecuencia es mandado al matadero o a morir por la patria sin conocer demasiado bien los auténticos motivos de fondo de una guerra que no obstante debe librar en primera fila.

Hoy el fenómeno del arrepentimentismo y el fenómeno de la delación nos muestran hasta que punto ya no existe esa llama ideal y ese valor moral que por el contrario estaban presentes en movimientos profundamente equivocados como el de los fascistas. La delación y el arrepentimentismo llevan en realidad a una disgregación social y civil muy grave: ya no hay amistad que resista, ya no existen relaciones de solidaridad entre los militantes, ya no existe ningún valor superior al que uno pueda referirse; triunfa tan solo el propio "particular" absoluto en nombre del cual, pisoteándolo todo y a todos, se está dispuesto a hacer cualquier cosa con tal de obtener una ventaja personal. Todo esto me parece una grave muestra de decadencia civil y moral: además de las graves consecuencias que la legislación de excepción para el arrepentimentismo ha aportado al nivel del ámbito legal e institucional, como antes se ha recordado, me parece que el aspecto más preocupante residiría en el global hundimiento moral que una situación de estas características induce en la sociedad civil.

Efectivamente para comprender bien, de modo articulado, estos problemas sería preciso llevar a cabo un análisis detallado de la fisonomía del poder que se ha formado en la sociedad contemporánea. En síntesis se puede decir que el poder tiende cada vez más a configurarse como una realidad contraria a la libertad: no como instrumento de libertad sino como un instrumento contra la libertad. Estoy perfectamente de acuerdo en resaltar el estrecho nexo entre el retorno a la barbarie en el plano legislativo y la conexa degradación de la conciencia cívica general; añadiré únicamente la observación de que ambos fenómenos se fortalecen recíprocamente "bajo el manto de la

libertad" ya que estas leyes y estas "nuevas costumbres éticas" son presentadas habitualmente como plenamente normales, y tales como para no poner en cuestión la proclamada libertad de nuestra sociedad.

MINAZZI.- Precisamente porque estoy convencido de que la libertad nunca puede ser "exportada" por ningún país y al mismo tiempo es necesario luchar por configuraciones sociales que, garantizando todos los derechos civiles fundamentales, favorezcan la posibilidad de una más amplia confrontación crítica entre las más diversas posiciones, permitiendo a todos los individuos la posibilidad de ejercitar un concreto derecho a la vida (y a la crítica), debo reconocer que todas estas "batallas" se vinculan estrechamente con la exigencia de difundir sistemáticamente una mentalidad crítica antidogmática afín al método científico. Éste en efecto habitua a una mentalidad prudente, empírica y experimental, decididamente antidogmática, siempre dispuesta a revisar críticamente cualquiera de sus verdades para sustituirla por un conocimiento que resulte mejor, más articulado o eurísticamente más fecundo. La defensa de esta disposición crítica y de esta mentalidad científica (e histórica) me lleva a menudo a no poder compartir la política exterior de las llamadas superpotencias puesto que me parece que precisamente en sus acciones residen muchos elementos que amenazan constantemente la paz internacional (si bien al propio tiempo estoy dispuesto personalmente, como es natural, a reconocer que las distintas potencias mundiales persiguen fines particulares que justifican y motivan determinadas actitudes diferentes). Sin embargo, ¿cómo es posible conciliar la defensa de los derechos civiles con una decidida opción de fondo prosoviética? ¿No se corre de ese modo el peligro de caer en una dramática contradicción?

GEYMONAT.- Mi alineamiento al lado de la Unión Soviética naturalmente debe entenderse no como la aprobación de todo lo que se hace en Rusia (estoy pues obligado a reconocer que también la Unión Soviética comete no raras veces graves errores). Debo recordar que precisamente aquellos compañeros que siempre han aprobado de manera dogmática y acrítica a la Unión Soviética, han sido luego los primeros en echarla al mar y están ahora entre quienes aprueban la apertura a los católicos (apertura que en sí misma ciertamente no hay que despreciar) únicamente por mezquinos intereses electorales y tácticos (a los cuales, por otra parte, el catolicismo no concede ningún espacio real). No comparto pues una condena total y machacona de la Unión Soviética precisamente porque esta condena representa algo que cierra la capacidad racional de ver y comprender la verdadera realidad soviética. ¿Es posible que el error y el mal estén de una sola parte? ¿Podemos aceptar esta visión maniquea que coloca de una parte la injusticia (en la Unión Soviética) mientras el bien y la razón únicamente

pueden prosperar en los Estados Unidos? En realidad, asumiendo estas posiciones se acaba por cometer un error total porque ya no se está en condiciones ni de juzgar el error ni de juzgar la razón. Naturalmente tampoco acepto una pura y simple inversión de los términos contrapuestos según la cual la Unión Soviética es representada como un Edén y los Estados Unidos como la tierra del demonio.

Estas dos perspectivas, aun siendo diametralmente opuestas, llevan ambas a la liquidación de lo que, por el contrario, interesa por encima de todo: la capacidad de desarrollar siempre y en todo caso investigaciones crítico-racionales autónomas que nos acostumbren a desentrañar analíticamente los problemas caso por caso sin dejarnos atrapar por ninguna actitud religiosa o fideísta. Es preciso combatir el dogmatismo en cualquiera de sus manifestaciones (aparezca en la Unión Soviética o en los Estados Unidos) para sustituirlo por análisis racionales libres de prejuicios. Defender hoy la libertad quiere decir, en mi opinión, combatir contra el espíritu dogmático invitando a desarrollar libres investigaciones crítico-racionales que se basen en un espíritu crítico que sea capaz y tenga el coraje de discutir cualquier situación. Los grandes problemas sociales de nuestra época deben afrontarse con la máxima seriedad: es preciso reconocer con toda sencillez que estos problemas son complejos y exigen ser estudiados con mucha atención, no partiendo de soluciones preconcebidas. No se puede pretender decir "la libertad es esta", "la justicia es aquella", antes al contrario, hay que revolucionar nuestra lógica: no se trata de llevar a cabo análisis abstractos y ahistóricos, por el contrario, hay que partir constantemente de las diversas situaciones reales tal y como se configuran históricamente.

El historicismo nos enseña que estamos siempre en camino y que debemos trabajar pacientemente al paso de la realidad; no existe la solución óptima y perfecta por lo que deberemos apañarnos con soluciones parciales, revisables y modificables. Lo importante es mantener esta apertura y esta disponibilidad al cambio progresivo y sin prejuicios. La importancia del "historicismo científico" me parece verdaderamente notable sobre todo porque el historicismo debe penetrar en cada realidad, habituándonos a historicizar constantemente nuestra vida, nuestra sociedad y la propia evolución natural (que posee su propia historicidad que nos concierne y nos condiciona desde el punto de vista de nuestra propia constitución fisiobiológica). En este programa de historicización integral radica por lo demás la diferencia esencial entre el historicismo científico que yo defiendo y el historicismo idealista (por ejemplo el de Giovanni Gentile) que hablaba de libertad y acabó no dándose cuenta -en pleno fascismo- de que las libertades ya no existían.