



PROJECT MUSE®

Ensayo sobre la libertad

Ayala, Francisco

Published by El Colegio de México

Ayala, Francisco.

Ensayo sobre la libertad.

El Colegio de México, 1944.

Project MUSE. muse.jhu.edu/book/67526.



➔ For additional information about this book

<https://muse.jhu.edu/book/67526>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.
[52.4.17.140] Project MUSE (2024-05-02 16:40 GMT)

JORNADAS

20

FRANCISCO AYALA

Ensayo sobre la Libertad

EL COLEGIO DE MEXICO
Centro de Estudios Sociales

308
J 88
No. 20

EL COLEGIO DE MEXICO

SEVILLA, 30

MEXICO, D. F.

JUNTA DE GOBIERNO

Alfonso Reyes, *Presidente*; Eduardo Villaseñor; Gustavo Baz; Gonzalo Robles; Enrique Arreguín Jr.; Daniel Cosío Villegas, *Secretario*.

308/J88/no.20

126668

Ayala,

Ensayo sobre la...



djp

Impreso y distribuido por Fondo de Cultura Económica
Pánuco, 63

BIBLIOTECA DANIEL COSIO VILLEGAS
Fecha de vencimiento

DEVUELTO
10 JUN 2008

DEVUELTO
9 SEPT. 2008

DEVUELTO
25 MAR 2010

Jornadas, órgano del Centro de Estudios Sociales de El Colegio de México, nació al calor de un seminario colectivo sobre la guerra que celebró dicho Centro en 1943. La publicación se prosiguió durante el presente año para reflejar la labor realizada en otro seminario sobre los problemas de América Latina. Cubiertas estas dos etapas, Jornadas va a convertirse ahora en lo que había de ser desde un principio: en órgano expresivo permanente del Centro de Estudios Sociales del Colegio y no ya sólo de actividades circunstanciales suyas.

Ante el nuevo carácter de Jornadas, conviene fijar en breves palabras el sentido que quiere imprimirse a la publicación, las razones que empujan a emprenderla.

Es un tópico que ha llegado ya de los círculos científicos a los medios populares, que nuestro siglo es o debe ser el siglo de la ciencia social, por razón del desequilibrio hoy existente entre nuestro saber científico sobre la naturaleza y nuestro saber científico sobre el hombre y su actividad. Los resultados de la labor de las pasadas centurias, especialmente de la última, en el dominio de la ciencia natural, son hoy tangibles para todos y le han otorgado a nuestra vida un poder sobre los fenómenos naturales como nunca antes se soñara. En cambio, el pensamiento racional y científico apenas comienza a conquistar lo que nos es más próximo: nuestra propia vida y su organización. Los acontecimientos actuales prueban de qué manera el dominio de la naturaleza, la ciencia y la técnica, se frustran y son adversos al hombre cuando éste no maneja todavía otros instrumentos que guíen su propio destino. Nada más necesario hoy que el tratamiento científico, es decir, racional y objetivo, de las cuestiones humanas, pues el futuro de nues-

tra civilización, de toda posible civilización, en las presentes circunstancias, depende de que se puedan dominar, o no, la naturaleza humana y la vida social en un grado semejante a como nos es dado regular la naturaleza física. Jornadas se propone ante todo mantener despierta la conciencia de este problema y coadyuvar con todas sus energías a los esfuerzos ya emprendidos para llegar a su solución.

Ahora bien, las cuestiones humanas no pueden ser tratadas en el vacío; surgen problemas, dificultades y conflictos ofrecidos en circunstancias y momentos determinados, y la investigación científica de los mismos sólo tiene sentido si sus resultados resuelven la situación problemática, despejan la dificultad o atenúan el conflicto, liberando al hombre de su angustiosa presión. Esto quiere decir que no son las teorías las que determinan los problemas, sino éstos los que deben dar lugar al pensamiento teórico y, además, que no puede entenderse ni solucionarse ningún problema de la vida humana si lo desprendemos de su contexto o circunstancialidad. El olvido de este punto de partida elemental es quizá el responsable de la situación de atraso de las ciencias del hombre, como también de que las disciplinas sociales arrastren una pesada herencia de teorías que ya no responden a ninguna cuestión auténtica.

Asimilando el sentido de esa perspectiva, en las Jornadas no se desdeñará, en modo alguno, el pensamiento social teórico actual, cualquiera que sea el punto del horizonte de donde proceda, y a su discusión y examen habrá que concederle atención cuidadosa; pero, en lo posible, sometiéndolo a la prueba de su validez para nuestros medios. En una palabra, lo que interesa de un modo fundamental son: a) las cuestiones humanas en su específica circunstancialidad americana, y b) los problemas “nuestros” que exigen una meditación teórica y una solución práctica.

En consecuencia, no se rechaza la consideración de las teorías y resultados de la ciencia social en general; pero se cree que la verdadera tarea intransferible está en estudiar y hacer que se estudien las cuestiones específicas de la facción latina del continente americano,

de modo que soluciones y teorías no provengan de una importación más o menos afortunada, sino que broten de la investigación misma de nuestras situaciones problemáticas peculiares.

La tragedia de Europa al privarnos de su producción intelectual y científica, siempre recibida con la sugestión de su viejo prestigio, nos obliga a un doble esfuerzo, que conviene que sea lo más consciente posible: por una parte, a que pensemos por nosotros mismos y sin andaderas y, por otra, a que meditemos hasta qué punto todo lo que nos viene del otro lado del Atlántico merece ser aceptado y asimilado y si no ha perdido aquel continente en más de algún punto el derecho al respeto que se le otorgaba sin discusión. Y pensando muy en particular en “nuestra América”, estamos convencidos de que ésta ha de ponerse enérgicamente a pensar por sí misma en su propio destino y a aprovechar lo que es un triste momento para conquistar definitivamente, sin renunciar a ninguna herencia valiosa, su autonomía cultural.

En cuestiones sociales y políticas es esto tanto más urgente cuanto mayor es la sospecha de que lo que se nos ofrece por varios lados no es dádiva generosa sino velado instrumento de dominación. Y sólo podremos mantenernos relativamente inmunes de las consecuencias sociales y culturales de las tremendas luchas de poder hoy en juego si conservamos la serenidad intelectual y el conocimiento preciso y objetivo de los hechos. Una visión acertada de nuestro presente y nuestro futuro es lo único que puede permitirnos sacar ventajas incluso de lo que parecen adversas constelaciones.

Dentro de la dirección general antes esbozada, las Jornadas del Centro de Estudios Sociales de El Colegio de México quieren presentar un amplio marco a la colaboración: desde las cuestiones filosóficas conexas, hasta los estudios de la ciencia social más particular y especializada; pero viendo también dibujados dentro de ese marco estos tres propósitos fundamentales: 1) exponer el estado actual de la ciencia, de conocimiento imprescindible, como punto de partida; 2) examinar y discutir, en particular, los problemas peculiares de la

ciencia en nuestros países, y 3) contribuir en lo posible al desarrollo de la ciencia social en marcha.

Desde el punto de vista científico, con Jornadas se intentará fomentar el estudio de las cuestiones marginales y fronterizas de las ciencias tradicionales y académicas, que es donde se encuentran hoy día los problemas auténticos de la ciencia social futura. Y desde el punto de vista político, en su mejor sentido, conseguir el conocimiento recíproco de los pueblos de nuestra América, manteniendo así viva y real la conciencia de su común destino.

FRANCISCO AYALA

Ensayo sobre la Libertad

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

JORNADAS-20
El Colegio de México
Centro de Estudios Sociales
1944

(30P
J8P
no. 2)

126668

SUMARIO

I. <i>Principio y práctica de la libertad</i>	15
II. <i>La libertad en la historia</i>	33
III. <i>El problema de la libertad en el presente</i>	61

El propósito inicial de este Ensayo se encuentra vinculado a una finalidad práctica. Invitado a redactar una exposición de la Historia de la Libertad para ser incluida en una serie de manuales con destino a la juventud, sentí en seguida la seducción de acometer un tema de tales proporciones, que cuenta con tan formidables despliegues teóricos y que se encuentra emplazado en medio de las más agudas controversias contemporáneas, en una forma que, siendo simple, no resultara trivial, y sobre todo, que fuera capaz de adquirir algún valor pedagógico.

Para esto, la primera condición era someterlo a un planteamiento sincero y libre de prejuicios, manteniendo su tratamiento en un terreno realista, que no implica, naturalmente, ignorancia de los principios, pero que obliga a conservar la unidad indispensable entre teoría y práctica. Se ha recubierto de tanta charlatanería el problema de la Libertad y han sido tantos los sofismas con que se ha abusado de ella, que la indiferencia y hasta el asco de la juventud hacia su principio, disculpable en el aspecto intelectual por la inmadurez del juicio, llega a veces a parecer, incluso loable en el aspecto moral, como expresión de vehemente impaciencia frente a las mixtificaciones habituales.

Emprendí, pues, con agrado la tarea de exponer el problema en forma sencilla, pretendiendo hacerlo comprensible para cualquiera, directamente accesible sin necesidad de una previa preparación ni de estudios especializados. Y para ello, procuré separar lo que es esencial en la Libertad de aquello que depende de factores históricos, al mismo tiempo que señalaba cuáles son esos factores en la actual situación del mundo: con qué datos de realidad deberá contar sin falta la organización de la libertad en el presente, si se ha de evitar que los sentimientos y los esfuerzos a ella dirigidos sufran extravío, y la consiguiente desmoralización que es fruto del fracaso. Quise mostrar que la libertad constituye una exigencia indeclinable del espíritu

humano y un supuesto incondicional de la dignidad del hombre; pero, al mismo tiempo, que su establecimiento en la vida social está siempre expuesto a riesgos, de tal manera que su implantación requiere una enorme energía moral y su defensa una constante vigilancia.

La libertad, en efecto, no se encuentra ligada en forma indisoluble a ninguna organización particular, a ningún concreto sistema de instituciones; ha sido realizada de maneras diferentes en las diferentes circunstancias históricas, y en verdad cada situación social requiere una congruente ordenación de la libertad. También las condiciones de nuestra época reclaman una que se ajuste a ellas. Pero, sea cual sea el sistema de sus garantías jurídicas, la libertad ha de tener como soporte una vigorosa actitud ética, a falta de la cual decae y sucumbe. Ciertamente es que sin libertad no hay vida humana posible; pero como la libertad arraiga en el núcleo irreductible de la humanidad concreta y viviente, cuando ésta no despliega la energía moral requerida para que se afirme y prevalezca la personalidad del hombre concreto en el cuadro de la organización social, la organización social puede oprimir la libertad, acorralándola en su raíz individual, hasta ahogarla. Y esa sería la señal de que se había secado nuestra civilización...

Pero conforme avanzaba en el desarrollo de este planteamiento, se iba afirmando en mí cada vez más la convicción de la utilidad que tal vez tuviera profundizar sus posiciones y presentarlo a un público más amplio y formado. Y ello, no por razón de su valor intrínseco, sino a causa del grado de desorientación que ha producido en torno al problema de la Libertad la garrulería de los políticos prácticos en los Estados de régimen democrático, por una parte, y, por la otra, las colosales supercherías de los voceros del sistema totalitario. Unos y otros lo han envuelto en un espeso tejido de sofismas, hasta el extremo de desacreditar el concepto de libertad ante las conciencias ingenuas y sinceras, precisamente en el momento en que, para dar salida a la crisis, se impone una nueva organización de todas las relaciones humanas, organización que no podría ser medianamente satisfactoria si no consistiera, al mismo tiempo, en una ordenación de la libertad.

La acogida dispensada a los puntos de vista que sobre el problema de la Libertad hube de exponer (26 de agosto de 1943) en la Facultad de Derecho de la Universidad de Córdoba (República Argentina), y el estímulo cordial de algunos de mis amigos de esa Facultad, me decidieron a ampliar y sistematizar mi enfoque del tema, con

ánimo de despojarlo de tantas adherencias e implicaciones ilegítimas como hoy lo hacen confuso, turbio y hasta peligroso, y de conectar la condición esencial de la Libertad con la realidad histórica en cuya presencia nos hallamos.

CAPITULO I

PRINCIPIO Y PRACTICA DE LA LIBERTAD

ENTRE LA multitud de los sofismas que extravían y confunden el problema de la libertad, hay dos que pudiéramos considerar extremos: el que considera imposible la libertad, vano empeño luchar por conseguirla y engaño peligroso su prédica, y el que la estima eterna, inmarcesible y destinada a prevalecer por su propia virtud sobre cualesquiera adversarios.

Estos dos sofismas extremos arraigan y encuentran alimento en la fundamental paradoja de la libertad: la libertad pertenece a la esencia de la condición humana; se evidencia de forma inmediata en la intuición que la conciencia tiene del propio ser, y se muestra objetivada en cada una de las creaciones del hombre, en cada uno de sus pasos, hasta el punto de constituir el principio radical de la Historia. Y, sin embargo, la Historia misma, expresión máxima de la libertad, se encuentra llena, abrumadoramente, de opresión y violencia; ante nuestros ojos, su panorama se despliega como una obstinada negación de la libertad, que sólo luce en su curso con fugaces resplandores. Más aún: cuando vemos afirmada la libertad con mayor énfasis no es sino para presenciar su aniquilamiento en el exceso mismo de su afirmación: el frenesí de Libertad, llevado hasta el Terror por la Revolución francesa, debe valer a este respecto más como ejemplo que como excepción.

Quienes se dejan impresionar por tan desolador espectáculo suelen incurrir en alguno de los matices del primero de los sofismas apuntados, llegando a una consecuencia pesimista en cuanto a la posibilidad de que la libertad sea realizada. Tales matices dependerán en buena parte de la actitud psicológica del sujeto, que puede ser un espíritu cerrado al valor y a la emoción de la libertad (ya porque la disposición de su alma lo proyecte hacia el dominio con sumo vigor,

ya porque lo asigne a la postura opuesta de sumisión y obediencia rendida, o simplemente por estrechez de alma), lo mismo que un espíritu tan apasionado y vehemente en su amor a la libertad que prefiera negarla, descorazonado, antes que aceptar su precaria y siempre deficiente realización práctica. Pero, en cualquier caso, todos incurren en igual contrasentido: para negar la libertad tienen que ejercitarla; su actividad negadora es un acto libre, una libre posición de voluntad. Pues se comprende que, excluída la libertad, carecería de todo sentido, y hasta de posibilidad incluso, el acto dirigido a negarla. Sólo como función de la libertad misma se hace inteligible la voluntad que la niega, de manera tal que, en el mismo cumplimiento de ese acto, se encuentra implícitamente desmentido el aserto en que consiste.

Pero semejante contrasentido no lo hace inofensivo, ni mucho menos. Al contrario: instruye acerca de su verdadero peligro, al poner de relieve que se trata ahí, no de un juicio teórico (por más que a veces procure ocultarse tras esa máscara, y se encuentre respaldado en concepciones antropológicas y metafísicas que no vamos ahora a considerar), sino de una libre posición de voluntad que se vuelve contra la libertad misma con el designio de extirparla. Y la vanidad radical del propósito no elimina el daño de sus resultados inmediatos, —antes al contrario, le presta más atroces caracteres.

De índole opuesta, pero no menos grave, es el peligro implícito en el sofisma de quienes, percibiendo con acuidad y evidencia el hecho de que la libertad se encuentra indisolublemente unida a la naturaleza humana, se dejan descansar en esa intuición, resignando ante su verdad metafísica toda voluntad práctica de libertad. También pueden descubrirse en la raíz de este sofisma, que se apoya en el otro término de la paradoja de la libertad, actitudes psicológicas diversas: desde la del alma henchida de su propia libertad interior —el santo, el poeta—, que desestima la relativizada libertad externa y social, hasta la del alma débil que elude las crudezas de la realidad para refugiarse en una ilusión. Pero en cualquier caso, el pensamiento de que la libertad es inmarcesible y se mantiene viva por su propia virtud inmanente o renace siempre de sus cenizas como el ave legendaria, puede colocarla en trance de sucumbir *hic et nunc*. Pues no cumple la necesaria distinción entre la libertad como principio metafísico, ligado en efecto a la condición humana, y la libertad como principio práctico de la organización social.

En esta distinción está, sin embargo, explicada la paradoja de la libertad: que siendo eterna, esencial e imperecedera, resulte al mismo tiempo tan frágil, y parezca condenada a una existencia precaria en la Historia misma cuya raíz nutre. Es que, para realizarse en el tiempo, necesita imponerse en lucha con otra tendencia inherente a la naturaleza del hombre, y no menos esencial a su condición: la tendencia social.

En efecto: desde que Aristóteles acuñó su célebre caracterización del hombre como *animal político* nadie duda de que la condición humana reclama e implica un existir en sociedad. El propio filósofo explicó bien cómo, fuera de ésta, sólo pueden subsistir, o el semidios o la bestia, lo suprahumano o lo infrahumano, pero nunca el hombre. Y no es cuestión de repetir ahora los razonamientos que confirman la tesis —reelaborada desde entonces de mil maneras y bajo los más diversos aspectos—, porque se trata de algo que, hoy día, puede considerarse obvio y definitivamente adquirido.

Pues bien: la vida social supone un cierto orden, esto es, un conjunto de normas que se apoyan en la autoridad del grupo y que le son impuestas al individuo con ayuda de diferentes especies de coacción. No sería tampoco ésta, oportunidad de examinar y clasificar los sistemas normativos que garantizan la subsistencia de la comunidad social: pueden ser diversos en extremo, desde el muy rudimentario que se reduce a fundar el poder de un autócrata, de cuyo arbitrio pende el orden social entero, hasta los más complicados y sutiles que imaginar sea dado, y de los cuales ofrecería ejemplo ilustre el moderno Estado de Derecho, con su pretendida neutralidad cultural, su división de poderes y atribuciones y su compleja organización de garantías jurídicas a favor del particular. Pero lo que interesa destacar ahora no es la mayor simplicidad o complicación del orden social, sino que, rudimentario o refinado, se impone siempre en forma coactiva al individuo y comporta así una merma a su libertad.

Sin duda, esta merma se apoya técnicamente en la esencial libertad del hombre, que reconoce, aunque sea en forma tácita, y a la que, en tal sentido, presta homenaje, ya que toda norma presupone, por su estructura misma, la posibilidad de su violación, es decir, la autonomía de la voluntad del destinatario al que pretende obligar. Pero no por ello es menos efectiva la presión que los sistemas normativos ejercen sobre esa voluntad, ni la reducción que operan en la libertad

práctica de sus súbditos. El arbitrio individual tropieza siempre, más o menos pronto, pero en algún punto determinado, con las barreras establecidas por la ordenación que presta fundamento a la sociedad en que se vive.

Mas el vivir en sociedad no es un hecho dependiente del arbitrio individual, sino una necesidad de la naturaleza humana, un corolario inmediatamente desprendido de la condición de hombre. Y no hay posible sociedad sin un orden —sea cual fuere—, exterior al individuo y que desde fuera lo obliga, determinando su conducta mediante la alternativa de la coacción.

Dado que cada cosa tiende a su propio extremo, la tendencia del orden consistiría en desarrollar sus normaciones de manera indefinida, hasta substituir la autonomía de la voluntad individual que les presta sentido por sistemas preceptivos heterónomos que no dejaran fuera de sus previsiones ninguna actividad ni conducta alguna, procurando un funcionamiento sin roces al mecanismo social, pero ahogando por completo la libertad. Pues, tomadas las cosas en conjunto, es indudable que toda acentuación del orden se traduce en aumento de la eficacia. Basta considerar, para comprobarlo, que cuando un cuerpo social necesita realizar un esfuerzo considerable con vistas a un determinado fin, y quiere obtener de sí mismo el rendimiento máximo poniendo a contribución todos sus recursos, lo hace a través de regulaciones, no sólo más rigurosas que de ordinario, sino también extendidas a más campos de la actividad humana. El ejemplo típico de este mecanismo lo suministra el ejército. En el ejército se encuentran *ordenados* bajo la alternativa penal sectores de la vida humana que, de ordinario, en la vida civil, están librados a la decisión individual, o por lo menos, a una decisión que se mueve entre los márgenes de una normación más laxa, de tipo consuetudinario (el vestido, la distribución del tiempo, etc.). Es que la función vinculada al aparato militar requiere, por una exigencia técnica, semejante reducción de la libertad de sus miembros. En caso de guerra, las restricciones se amplían todavía al conjunto del cuerpo social, con objeto de obtener un rendimiento más intenso orientado hacia los fines de la guerra. Lo mismo se observa en presencia de una necesidad súbita de otro tipo: en caso de incendio o terremoto aun los Estados más liberales extienden su intervención sobre los particulares y les hacen experimentar una merma de liber-

tad correspondiente al incremento de eficacia que esperan obtener de la regulación social aumentada.

La necesidad, por otra parte, puede presentarse y se presenta, no en forma accidental, como ocurre en los ejemplos citados, sino creciendo a compás del proceso civilizatorio. La mayor complejidad de la estructura social impone la introducción de normaciones cada vez más estrictas. De igual manera que resultarán de todo punto insuficientes en una explotación industrial moderna las reglas que bastaban para gobernar un taller doméstico (donde acaso había acreditado su excelencia esa misma cooperación espontánea y flexible que produciría el caos en una economía más desarrollada), así también es menester establecer rigurosas reglas para el tránsito en una urbe, mientras que en una pequeña ciudad cada peatón y vehículo se encuentran en libertad de marchar a su grado...

De este modo, la creciente complejidad de la estructura social favorecerá la ínsita tendencia del orden a ampliar incesantemente su esfera, desplazando a la libertad.

Tal proceso, sin embargo, no puede considerarse como ilimitado. Por de pronto, vimos ya que, en la propia esencia de los sistemas normativos, se encuentra alojada la libertad como supuesto básico. Las prescripciones se dirigen a hombres libres, que, en uso de su libertad, pueden contravenirlas. Mientras que el mineral obedece —si este verbo consiente empleo en acepción figurada— a la fuerza que lo mueve, y se desplaza ciegamente impulsado por una energía de la que es inerte objeto; mientras que el animal despliega su vida, apenas más independiente que la de la planta, oscuramente movido por sus naturales instintos, el hombre (sujeto también, como aquéllos, a la ley física y a la ley biológica) se determina, en su específica condición humana, por fines previstos, de los que tiene un previo esquema en la imaginación, y de los que se hace cuestión en su conciencia. Su vivir sólo es comprensible en función de la libertad, pues consiste en elegir, para cada momento, su conducta entre un repertorio más o menos amplio de posibilidades.

Y tanto es así, tan esencial es la libertad a la condición humana, que precisamente se evidencia con mayor realce en aquellas situaciones donde faltan por completo los supuestos externos de su ejercicio. El extremo de la coacción, la más brutal amenaza, la más implacable alternativa, suministra, en efecto, al mártir la ocasión de afirmar su

libertad bajo la forma sublime del martirio. Pero ha de entenderse que no sólo realiza un acto libre quien afronta el martirio para oponerse a la coacción que pretende determinar su conducta mediante la amenaza; también el que pliega su voluntad y cede a la coacción, realiza un acto libre, puesto que elige entre dos posibilidades que —dolorosa, es cierto, pero efectivamente— abren ante él su alternativa. Sin embargo, los valores afirmados en uno y otro caso son de signo opuesto. Mientras que en el primero se entrega la vida para salvar la libertad, en el segundo la libertad es ejercitada contra sí misma. Del hombre que rinde su conciencia a la coacción exterior se dice que se ha degradado, y las formas acuñadas del lenguaje envuelven siempre un profundo sentido que trasciende a su significado vulgar; pues, en efecto, quien emplea su libertad en aniquilarla ¿qué hace, sino destruir la raíz de su condición humana? ¿Qué hace, sino renunciar a su humanidad, apearse de ella y descender al terreno de los puros instintos?

Me he valido aquí para ejemplo del caso extremo: una coacción exterior frente a una conciencia individual alerta y orientada en sentido opuesto al contenido del mandato que se dirige. Es un caso que la experiencia ofrece en los estados de colisión abierta entre dos concepciones culturales. Pero si suponemos que en un medio cultural homogéneo, en un orbe unificado y pacificado, las normaciones heterónomas se van extendiendo, a impulso de la necesidad organizatoria del cuerpo social, hasta agotar los posibles contenidos de la conducta individual, la normación habría llegado a tocar su propio límite y quedaría reducida al absurdo por la eliminación de la libertad que le sirve de supuesto.

Una vez alcanzado el hipotético límite, la degradación se habría producido en forma colectiva y paulatina, hasta quedar substituída la libertad por un automatismo de la conducta, y la sociedad humana no se diferenciaría en nada de las sociedades animales, de cuyo orden no puede sostenerse en manera alguna que sea normativo, porque no contiene el supuesto de la libertad. Mientras las sociedades humanas adolecen de perturbaciones, anomalías, rozamientos y defectos que aportan a la vida individual y al conjunto enormes cantidades de dolor y de miseria, las sociedades animales en cambio funcionan con regularidad perfecta, reproduciendo su mecanismo inalterablemente a lo largo de los siglos, lo mismo cuando se trata de especies en que la

forma de asociación es muy simple que cuando se trata de aquellas otras en que la comunidad presenta una complejidad funcional comparable, si no superior, a la de los Estados más diferenciados en que haya podido organizarse el hombre. Pero las organizaciones humanas son, por contraste, de muy diversos tipos, y están sometidas —lejos de aquella disposición estable del hormiguero o la colmena— a evolución continuada. Tal evolución es resultado de su libertad, y constituye la historia. En este sentido, puede afirmarse que la Historia es obra y testimonio de la Libertad: su motor es la voluntad libre del hombre.

En el supuesto de que esta voluntad, apretada y reducida por una normación exhaustiva, se viera transformada en un puro automatismo, se habría llegado quizás a fundar un orden social sin razonamientos, y tan perfecto como la colmena. Pero con ello se habría puesto fin a la Historia y, *stricto sensu*, a la Humanidad.

Conviene recalcar, sin embargo, que ese supuesto ha sido establecido a los meros efectos teóricos. Es un esquema explicativo destinado a mostrar la tendencia del orden social, opuesta en su dirección al principio de libertad que le presta base; y a tal efecto es presentada ahí la normación en cuanto sistema heterónomo —como, por lo demás, funciona frente al individuo—, prescindiendo de que, también ella, se encuentra apoyada sobre la conciencia individual, de manera que el propio sistema coactivo constituye, tomado en conjunto, una expresión de la libertad humana.

Por esta vía, vienen a coincidir y se reducen a unidad en la radical condición del hombre las dos tendencias que en su espíritu aparecen contrapuestas: la del orden social que cercena la libertad, y la de ésta queriendo siempre destruir el orden social.

Pues de igual manera que las normaciones sociales tienden a eliminar la libertad del individuo substituyéndose coactivamente a los contenidos de su voluntad práctica, la libertad tiende por su parte a anular el orden, proclamando la validez incondicionada del arbitrio individual. Sin embargo, lo que se proclama con ello es una pura utopía, un principio destinado a orientar la realidad, pero nunca a suplantarla. Su aplicación integral implicaría la desaparición de todo orden social y, como es sabido, sin sociedad no puede darse una auténtica vida humana. También por este camino hipotético se pon-

dría fin à la Historia y a la Humanidad; también por este camino el principio afirmado quedaría reducido al absurdo, destruyéndose a sí mismo al tocar su límite teórico. La libertad sucumbiría a su propio exceso.

Nos encontramos, pues, en presencia de dos tendencias esenciales de la condición humana: el orden y la libertad, que, comunes en su raíz, son contrapuestas por su sentido y luchan por anularse recíprocamente. De ahí la perpetua tensión en que viven, una tensión que se encuentra por de pronto en el interior de la conciencia de cada cual, pero cuya expresión objetiva está dada en la vida de la comunidad, esto es, en la Historia. Tanto es así que, en alguno de sus momentos, en una concreta fase de la historia de nuestra sociedad, se ha llegado a dar expresión al contraste, precisamente bajo el dualismo conceptual a que corresponde la pareja de términos “orden-libertad”. Esta contraposición —que en su hora dividió a los adversarios políticos como partidarios del orden, por un lado, y partidarios de la libertad, por el otro— corresponde a un conjunto de circunstancias especiales, y está vinculada a un problema histórico particular relativo a la organización del Estado. Pero traduce una tensión substancial —y por ello, eterna— entre el orden y la libertad. Aparecerá revistiendo los planteamientos más diversos a lo largo de la Historia; su dialéctica tomará como expresión los más distintos lenguajes, y será portada por los intereses prácticos más disímiles. No importa: bajo tan variados carices se encuentra siempre el contraste dinámico entre libertad y orden.

Tal contraste encuentra su primer asiento en la conciencia del hombre individual: pues, ¿quién no siente en su fondo el tirón de vigencias objetivas que reclaman obediencia, combinado en diversas proporciones con el impulso a afirmar su yo frente a ellas? Las diferencias individuales son inagotables como la vida misma; pero, dentro de su infinitud, pueden construirse a base de algunos rasgos tipos psicológicos opuestos, que encontrarán su oportunidad en las correspondientes coyunturas históricas.

Y ahí, en los grandes cuadros de la Historia, es donde se plantea con toda amplitud el problema de la libertad, y donde se desarrolla su drama.

Es el caso que esa libertad, que se nos ha aparecido como invul-

nerable en la conciencia de la persona individual, resulta en cambio de una fragilidad desconcertante en sus aplicaciones históricas. A lo largo de la Historia la vemos brillar precariamente con escasos intervalos para extinguirse luego durante largos períodos de tiempo. Parecería condenada a una lucha incesante, en la que pocas veces consiguiera hacer valer sus pretensiones, pero en la que, por otra parte, jamás le es dado abandonar el palenque, renunciando a ellas...

En presencia de este duro destino, y a partir de posiciones filosóficas no siempre bien comprendidas, se ha desarrollado la idea vulgar de que la libertad constituye un fruto de la civilización, que llegado un momento inicia su aparición en la Historia y que, una vez insinuada en su corriente, mantiene una lucha, llena sin duda de avatares y de contratiempos, pero a lo largo de la cual va consiguiendo medrar y afianzarse en el curso de los siglos, hacia un futuro luminoso gobernado por ella. No sería difícil descubrir los cimientos teológicos que prestan base a esta idea de la libertad.

A ella opone seria objeción el hecho, antes señalado y siempre comprobable, de que en suma son escasos los momentos históricos donde puede advertirse la vigencia de un régimen de libertad, y abrumadoramente dilatados los oscuros lapsos durante los que la opresión se prolonga. Sin duda, se pretende superar el obstáculo dando por supuesto un laborioso crecimiento, no sin interrupciones y retrocesos, pero en lo esencial continuado y, lo que es más importante, destinado con seguridad a una definitiva y plena implantación de la libertad. Esta concepción permite introducir un criterio valorativo como medida de la Historia, estimando épocas positivas sólo aquellas donde se encuentra reconocido y aplicado el principio de libertad, y condenando como “tiempos bárbaros” los demás —aun cuando este resto sea la casi totalidad del proceso histórico.

La idea vulgar del progreso de la Libertad en la Historia enlaza de manera curiosa con el sofisma —aludido al comienzo— de su carácter eterno e inmarcesible, para producir un resultado de inhibición práctica, análogo al que ha producido a veces, en el terreno religioso, la acentuación del principio redentor de la gracia. Si el camino de la Historia conduce inexorablemente hacia la Libertad, y la voluntad humana sólo puede alterar los detalles, acelerar o postergar el acceso a la meta, ¿por qué esforzarse ni arriesgarse para conseguir algo que de todas maneras se ha de producir? Y no sólo esto;

es que, además, el pensamiento de una libertad absoluta, perfecta como “el reino de los Cielos”, desvaloriza la realización práctica, siempre relativa, precaria e insatisfactoria, que pueda alcanzarse, y quita el estímulo para emplearse en su defensa. En definitiva —y aquí está la fuente de equívocos peligrosísimos— la Libertad es concebida como si se hallara situada fuera de la Historia: sólo así se entiende que pueda, llegado un momento, irrumpir en su curso, y que se le reconozca en él un crecimiento independiente.

Por otra parte, al imaginar la libertad como algo positivo, dotado de un contenido propio, y con una entidad capaz de desarrollo, se sugiere la confusión de su principio con cualquiera de sus concreciones históricas, confusión que en ocasiones puede tornarse muy dañosa para la libertad misma. ¡Cuántas veces no se ha visto a un determinado sistema de instituciones creado bajo unos supuestos para garantía de la libertad, volverse en contra de ella tan pronto como tales supuestos desaparecieron dando paso a una nueva realidad social! ¡Cuántas veces no se han convertido en instrumento de opresión bajo nuevas circunstancias las mismas ordenaciones que antes, en otras distintas, habían servido para preservar la dignidad de la persona humana! La República hubo de caer en Roma por la estrechez del aparato oficial que antes alojaba con holgura una vida social libre; y más tarde, los privilegios mismos que durante la Edad Media habían dado forma a las libertades pasaron a ser odiosos como símbolo de tiranía.

Porque la Libertad no es un ente sólido, de marcados perfiles, inmerso en la corriente de la Historia, sino una cierta disposición de las relaciones sociales capaz de dejar un margen libre al arbitrio personal y que, por lo tanto, debe ser configurada diversamente según los datos contenidos en la sociedad. Concebirla como realizando en su seno un proceso independiente de crecimiento es abrir paso al frecuente sofisma que identificase su principio con cualesquiera instituciones cuya validez se eleva así, indebidamente, a términos absolutos substrayéndolos a todo examen, y permitiendo que, eventualmente, sirvan a fines opuestos al que les diera origen.

La fuente de todos los equívocos en que se confunde el problema de la Libertad se encuentra —ya lo dijimos antes, de pasada— en la insuficiente distinción entre su principio (libertad en sentido metafísico) y su aplicación práctica. La propia tensión histórica de orden

y libertad queda disuelta cuando nos trasladamos al terreno de la libertad metafísica, pues —como también tuvimos ocasión de consignar al paso— el propio sistema coactivo, fundamento del orden social, constituye, tomado en su conjunto, una expresión de la libertad humana, en cuanto que es un producto de cultura, creado por el hombre y realizado en el interior de su conciencia. Y cuando algunos filósofos políticos han llegado —por diversos caminos y bajo variadas fórmulas— a la idea que identifica el orden con la libertad o lo considera como su expresión más alta, ello ha sido a base de una intuición certera y profunda: la de que el orden constituye los cuerpos sociales como unidades de voluntad histórica, en cuya actividad se manifiesta de manera suprema la libertad creadora.

Si en el terreno de la práctica el orden social se halla polarmente contrapuesto a la libertad, dando lugar a la tensión aludida antes, no por eso deja de estar conectado con ella también en forma positiva, y eso bajo los siguientes principales aspectos:

1º En cuanto que la estructura misma de toda norma incluye el supuesto constitutivo de la libertad del destinatario.

2º En cuanto que el orden social crea la condición de la libertad práctica, ya que sin él —vale decir: sin sus limitaciones— la libertad quedaría reducida por su exceso al absurdo.

3º En cuanto que las normaciones están apoyadas hasta cierto punto en el libre reconocimiento del grupo a que se extiende su vigencia.

4º En cuanto que constituyen unidades sociales cuyo juego propulsa la Historia, llevando a sus grandes planos el despliegue de la libertad.

5º En cuanto que, tomados en sí mismos, los sistemas normativos son productos de cultura y, como tales, frutos de la libertad.

¿De dónde procede, entonces, esa tensión, si se nos hace evidente que el orden social está penetrado de libertad y hasta es una forma de proyectar su principio sobre la práctica; si corroboramos por esta vía el convencimiento que con tanta frecuencia muestran los filósofos, y en particular los filósofos del Derecho, de que el orden significa la realización de la libertad?

Procede de que tal realización se encuentra *objetivada*, quiero decir: desprendida de su manantial, y colocada como un producto substantivo frente al sujeto de donde fluye.

No es necesario imaginarse los casos extremos en que el orden social se ha endurecido en formas rígidas hasta poderse hablar de una verdadera fosilización de la sociedad, cuyas normas ciñen y sofocan a los hombres que viven dentro de sus cuadros. Sin llegar a un punto que delata el agotamiento y desecamiento de una cultura, y aun en el supuesto de la sociedad más flúida e inestable que sea dado pensar, todo lo que es imputable al orden social —desde el lenguaje y la moda hasta el derecho y sus instituciones— implica un cierto grado de endurecimiento, un cierto formalismo, en donde radica su fuerza socializadora, pero que lo aleja en mayor o menor medida de la individualidad irreductible, único manantial de su creación y venero de la libertad.

Pues, ¡claro está!, no hay producción cultural alguna que no se remita a los hombres en su individualidad concreta. Y si el orden social, como producto de cultura, es un fruto de la libertad y una expresión suya, no ha de identificarse con la libertad misma: ésta afina en la vida humana, siendo por ello rigurosa operación del presente —mientras que todo producto se encuentra emplazado en el pretérito.

De este modo surge la tensión entre el orden social y la libertad. En puridad, esta tensión no debe ser entendida como un conflicto entre el individuo y la comunidad de que es miembro. El drama en que la conciencia individual aparece contrapuesta a la norma impersonal y externa —tal como en la realidad de los hechos se encuentra profusamente repetido—, desvía el sentido de esa tensión al particularizarla. Tomando en su conjunto, el conflicto de orden y libertad expresa la dinámica de la libertad viva, en su rigurosa operación de presente frente a sus determinaciones objetivadas, y se resuelve así en un despliegue de la libertad en el tiempo.

De este modo, se supera también en el terreno de la práctica el dualismo que en el de los principios viéramos ya reducirse a unidad, y se alcanza una dimensión de la Historia en que el despliegue de la libertad en grandes planos no exige la opresión de la personalidad individual en obsequio del eficiente ordenamiento de cuerpos históricos activos.

En el curso de estas consideraciones hemos visto perfilarse ante nosotros dos dimensiones del proceso histórico, que comportan al mismo tiempo dos concepciones de la Historia y, en general, dos maneras

de entender el mundo. Según una, la Historia se realiza (es decir, se despliega la libertad) en el juego de cuerpos sociales dotados de voluntad histórica, que llevan a cabo su creación de cultura bajo la orientación del poder; según la otra, esta creación arranca directa y espontáneamente de la inspiración de la persona individual. Ambas dimensiones del proceso histórico se encuentran siempre combinadas en la práctica, y no pueden dejar de estarlo. Pero las proporciones de su combinación son muy variables, y dependen en alto grado de la concepción que prevalezca, de la ideología dominante. En el primer supuesto, el orden social se tratará de hacer lo más rígido posible, y la presión sobre los súbditos aumentará hasta donde alcancen los correspondientes dispositivos técnicos, mientras que la libertad viva, actual, se encontrará reducida a las instancias directivas (al autócrata como límite) en su individualidad viviente. Si se habla aquí de libertad, será empleando la expresión figurada de "libertad nacional". En el segundo supuesto, se tratará de prestar la mayor laxitud, movilidad y fluidez a las normaciones, acercándolas cuanto quepa a la voluntad práctica de los destinatarios; pero en tanto dure su vigencia no podrán menos de ser rígidas, y cercenarán siempre la libertad de algunos, aun cuando los tales fueran minoría. Aquí se hablará, sin embargo, de libertad individual, o de libertad pura y simplemente.

No sin motivo; pues, por su tendencia, este tipo de organización trata de aproximarse a las fuentes de la libertad, que son los hombres mismos en su individualidad concreta, permitiéndoles y facilitándoles el desarrollo de su esencial personalidad, en lugar de trabarlo mediante coacciones que lo invitan a degradarse, a abdicar de la condición humana.

Y aquí, nos acercamos ya al terreno de la libertad práctica, en que su principio metafísico aparece encarnado dentro del orden social.

La dilucidación —intentada arriba— del contraste entre libertad y orden en este terreno ha podido advertirnos de que ambos términos se implican recíprocamente, según corresponde a las tensiones dialécticas, integrando una unidad superior. Así como sería vano el intento de eliminar el orden de la sociedad (pues una vez socavada y desconcertada hasta la anarquía no tarda en erigirse sobre sus ruinas una organización social nueva), también es improbable que el exceso de la presión social sobre la individualidad, el rigor de las regulaciones,

suele despertar en los hombres la emoción de la libertad y dar ocasión a sus más bellas manifestaciones.

Mas la implicación recíproca de orden y libertad no debe aconsejar a nadie abandonarse a una actitud pasiva, creyendo que el juego automático de este mecanismo basta para restablecer por sí mismo los equilibrios perturbados: ya se dijo que las dos dimensiones del proceso histórico se encuentran siempre combinadas en la realidad; pero también, que las proporciones de su combinación, variables dentro de un amplísimo margen, dependen en mucho de la concepción que prevalezca y la ideología que domine en el grupo humano. En este género de relaciones no hay, si se habla con rigor, ningún mecanismo automático al que pueda atribuírsele carácter decisivo, pues que están gobernadas en última instancia por la libertad. Por eso, el problema de insertar la libertad en el orden y de mantenerla en su seno es, ante todo, un problema ético.

¿Cómo podría entenderse de otro modo la lucha sempiterna alrededor de la libertad? —Si ésta tuviera que realizarse indefectiblemente, por una determinación de su íntima naturaleza en el devenir histórico, o si se hallara garantizada su subsistencia en la sociedad por la pendulación de un automatismo, sería un contrasentido poner la voluntad en su defensa. No obstante, aun quienes así la conciben, combaten por ella; de igual modo que combaten en su contra los que la declaran de todo punto impracticable.

Es que su sentido profundo se impone por encima de cualquier opinión o teoría. Y este sentido reside en la alternativa concreta de una vida sin libertad; es decir, de una vida —en cuanto que es la mía, la de cada uno, absolutamente individual, única, intransferible— convertida en instrumento al servicio de una objetivación que la transciende, descentrada, desnaturalizada, envilecida; de una vida —en cuanto que es la de un conjunto de hombres— orientada hacia la degradación y persuadida a abdicar de la Humanidad, en obsequio no importa de qué.*

* No se entienda, sin embargo, identificada la libertad con el egoísmo, y mucho menos con una concepción hedonista de la existencia. La entrega a una causa es una de las formas más elevadas de la vida humana cuando es fruto de la libertad, tanto como la envilece cuando es resultado de la coacción que convierte al ser humano en un mero instrumento de fines que le son ajenos. La libertad moral puede realizarse en cualesquiera circunstancias, y las más difi-

A través de esa alternativa se ilumina el significado de la lucha por la libertad, al mismo tiempo que se aclara la razón de su valor moral. Ella instruye también acerca de las causas de su dureza inaudita.

Pues si el hombre está determinado por su natural condición a una vida libre, no está menos forzado por necesidad de su naturaleza a vivir en sociedad; y así, deberá hacerlo en forma tal que la organización de ésta no obture ni trabe el despliegue de la personalidad viva de sus miembros. Pero ¿cuál será esta forma, si por ser *forma* se encuentra ya en camino de hacer lo que se propone evitar? Todos los esfuerzos dirigidos a preservar la libertad dentro del orden social se traducen ineludiblemente en normaciones: la libertad práctica tiene que ser garantida en el seno del orden social, y a través de preceptos que son objetivación suya, que la convierten a ella misma en orden. O dicho en otros términos, que ha de mantener la pugna en el terreno del adversario, y que sólo puede apaciguarlo sirviéndole de alimento.

Se comprenderá bien por lo expuesto que el orden de la libertad no puede ser sino un orden negativo. La libertad arraiga en la persona concreta y viva, en el fondo irreductible de la individualidad humana, y si no ha de irrumpir en el orden social quebrando por la violencia su sistema, deberá manifestarse en zonas de la existencia que no se encuentran organizadas y donde, por lo tanto, la conducta no tropieza con las normas de una regulación externa.

Ahora bien: esas zonas francas o exentas, esos ámbitos reservados al libre despliegue de la personalidad humana, pueden hallarse en tales condiciones por dos causas distintas: *primera*, porque la capacidad socializadora del hombre no haya alcanzado a cubrirlos todavía con su organización; *segunda*, porque el hombre, al organizar la sociedad, haya dejado deliberadamente desprovisto de regulaciones un sector de la actividad humana.

Cuando los filósofos del Derecho distinguieron entre una “libertad natural” y una “libertad civil” aludían con ello, entre otras cosas, a estas dos maneras de darse la libertad. Pues, en efecto, tan rica distinción de principio contiene también un aspecto sociológico, en cuanto que apunta a dos formas reales de la libertad: la libertad previa a la organización y la libertad preservada dentro de la organiza-

ciles son precisamente el campo de sus mejores triunfos; pero la invitación a abandonarla es en sí misma abominable, y en sus efectos sociales desastrosa.

ción. Tanto bajo la una como bajo la otra forma, la libertad presenta desde el punto de vista social un carácter negativo, de donde la dificultad que siempre ofreció su definición. Queriendo trazar sus contornos a partir de su presencia, tales contornos resultan borrosos, inestables y elusivos. Porque, en realidad, su perfil está más bien dibujado por el vacío que deja la organización.

Las dos formas reales de darse la libertad dentro del orden social: como “libertad previa a la organización” y como “libertad organizada” no coexisten simplemente, la una junto a la otra, en sectores deslindados y fijos de la posible actividad humana. Al contrario: sus fronteras van desplazándose de continuo a lo largo de la Historia, y ello en el sentido de una organización creciente de la sociedad. Este proceso, portado fundamentalmente por la dimensión del desarrollo histórico que se orienta en el dominio, es el llamado *proceso civilizatorio*: la serie de las denominadas “conquistas materiales de la civilización”, articuladas en formas objetivas y transmitidas así, de unos ciclos culturales a otros, en una secuencia de orden acumulativo. En él puede advertirse una progresión autónoma, articulada en formas exteriores, y caracterizada por un tipo especial de conocimiento: el conocimiento técnico.

Ahora bien: todo progreso técnico significa, en sí mismo, un progreso de la integración social y una extensión del orden. Excedería de los fines de este escrito la discusión del problema planteado por la relación entre el proceso civilizatorio y la voluntad de dominio: el mecanismo de la determinación del progreso técnico y su reacción sobre el proceso socializador, así como cuál sea el juego dentro de cuyos límites se mueve esa relación. Pero su existencia parece indiscutible, y se encuentra confirmada por observaciones vulgares tales como la de que las guerras promueven adelantos técnicos luego aplicables en su mayor parte a los fines de paz y traducidos en un aumento de la integración social, y por el hecho de que allí donde ha tenido lugar una desintegración social sobreviene el abandono de las técnicas superiores y el retroceso a otras más rudimentarias, adecuadas a la realidad simplificada. A este propósito, resultaría muy ilustrativa una historia de la Técnica.

Aun prescindiendo de su originaria vinculación con la voluntad de dominio (que, como voluntad socialmente objetivada, reduce la volun-

tad práctica de los individuos y constriñe su libertad), resulta evidente que las adquisiciones técnicas, por su propia virtud, imponen nuevas limitaciones a esa libertad, al someter la conducta humana a regulaciones antes incalculables. El mecanismo impone su lógica de acero a quienes han de manejarlo, les obliga a plegarse a sus inflexibles exigencias; y eso, lo mismo cuando se trata de una máquina en su materialidad, que cuando se trata del complicado artilugio que es una ciudad moderna. Por eso, en cada época de avance técnico se ha anunciado, de uno u otro modo, el conflicto entre técnica y moral, entre el mecanismo y el hombre vivo: elogio de la vida campestre y vituperio de la ciudad, vuelta a la naturaleza, motines obreros contra la introducción del maquinismo, observaciones sobre el desnivel entre el progreso técnico y el progreso ético, etc., etc.

Siendo así, es fácil comprender que cuanto más pueda llamarse civilizada una sociedad, es decir, cuanto más integrada se encuentre o, en otros términos, cuanto menos campo reste en ella sin organizar, más indispensable será introducir en sus cuadros una organización positiva de la libertad. Lo será, tanto desde el punto de vista ético, como también, en último extremo, desde el punto de vista de la necesidad interna del propio proceso civilizatorio. Pues si éste puede aislarse y consiente ser considerado como una línea de desarrollo autónomo a lo largo de la Historia, no hay que olvidar, sin embargo, que, pese a su relativa independencia, es él mismo histórico y se halla sumergido en la densa corriente del acontecer humano. Su tendencia y su resultado es la creación de ordenamientos cada vez más apretados que reducen el ámbito de la libertad. Pero él mismo, en cuanto dirección del proceso histórico, arranca de una realidad constituida que evoluciona a partir de su propio presente. Y el principio motor de esa evolución —la libertad del hombre concreto— necesita actuar apoyándose en los datos firmes de esa realidad constituida. La libertad no opera en el vacío: necesita desenvolverse sobre la plataforma de la sociedad, sobre las condiciones prácticas del presente.

Así, pues, y aunque sólo fuera porque el orden entero nace de la libertad, las pretensiones de ésta frente al orden social no pueden plantearse nunca en abstracto. Se formulan en vista de una realidad actual, ante una situación concreta, cuya estructura concreta condiciona la concreta forma de la libertad postulada. Y como se trata de una situación *histórica*, de un presente fugaz impulsado por obra de la li-

bertad misma en una evolución incesante, cambiante habrá de ser también en el curso del tiempo el condicionamiento práctico de la organización de la libertad. Recuérdese que ésta se configura en el vacío de la organización social positiva, a la manera de ámbito de posibilidades.

Si la organización social positiva, y la correspondiente organización de la libertad que viene a ser como el revés suyo, perdura en sus líneas esenciales constituyendo un cierto orden durante un período más o menos largo de tiempo, es porque el proceso histórico no consiste en la absoluta fluidez de la libertad, sino en el despliegue de una realidad cultural constituida, cuyas formas rígidas son sacadas del estancamiento a que propenden por efecto de la libertad. Los equilibrios inestables más o menos prolongados a que conduce el juego de ambas fuerzas es lo que permite distinguir en el incesante curso de la Historia épocas distintas, cuyos caracteres peculiares exigen una congruente ordenación de la libertad.

CAPITULO II

LA LIBERTAD EN LA HISTORIA

SE HA pretendido que la primera etapa de la realización de la libertad en la Historia corresponde a los despotismos orientales, donde se encuentra fundada la libertad de uno solo: el déspota. Ya quedó apuntada antes la significación de la estructura política que, en relación con nuestro problema, realiza la autocracia. Allí donde semejante estructura aparezca podremos comprobar la intención de crear una unidad social orientada hacia el dominio, reduciendo el grupo humano a un orden rígido, cuyo límite se encuentra en la voluntad práctica del jefe. Pasado este límite, el régimen se niega a sí mismo en el desvarío del zar loco o en la irracionalidad del caballo de Calígula.

Pero desde el punto de vista histórico, los llamados despotismos orientales carecen de auténtico interés. La deformación del pasado que efectúa toda Historia, o, por mejor decirlo, la conformación del pasado desde el presente en que toda Historia consiste, toca al absurdo en llegando a este punto, precisamente porque la materia que maneja es demasiado maleable, y apenas si ofrece resistencia: la pobreza y escásima densidad de sus datos diluye en fantasía el pensamiento histórico. Si nos atenemos para esta consideración a un *tipo* construido a base de algunos rasgos sumarios, advertiremos en él el gobierno de un solo dominador, de voluntad incontrastable, sobre un imperio inmenso. Jurídicamente sólo el déspota es libre, pero él lo es en absoluto.

No obstante, el volumen de las normaciones emanadas del aparato oficial resulta ahí, a causa de su imperfección, tan reducido que, a no ser por las regulaciones sociales nacidas de los diversos grupos incluídos en sus lineamientos y que rigen autónomamente por vía de creencia y tradición, la situación sería en la práctica de extremo arbitrio individual. Y aun contando con esas otras regulaciones, aun contando con las normas nacidas de las creencias religiosas, las obligaciones derivadas de la solidaridad familiar y las prácticas comunes

de toda laya, es lo cierto que, bajo tan riguroso poder, se adivina el bullir de una humanidad agitada en efectiva anarquía.

Como contrapeso de la tiranía organizada, se ha podido encontrar siempre en el pasado esa especie de libertad natural, ya que bajo una completa y total privación de libertad no puede darse vida humana alguna. Por otra parte, lo rudimentario de la organización social es, a la vez causa y justificación del carácter omnímodo del poder existente.

Pero apenas resultará necesario subrayar lo indeseable de esa especie de libertad. En ella concurren los males derivados de la carencia de orden con los que proceden de su exceso. La casi completa libertad natural reduce al hombre, en lucha con otros hombres y con la naturaleza, a una vida elemental. Y, por otra parte, cuando entra en contacto con el poder organizado, carece de toda garantía frente a su arbitrio, pendiendo por completo del capricho personal del tirano...

De igual manera que el llamado “despotismo oriental” es, no más, un tipo construido, también las “democracias antiguas” constituyen una abstracción intelectual, un concepto de la Ciencia política, dentro del que entran realidades muy diversas entre sí. Pero esto mismo ocurre en último extremo con todos los conceptos que nos vemos obligados a manejar en las disciplinas sociales, y no sería objeción válida frente a sus generalizaciones la de que los rasgos extraídos no correspondan con exactitud a ningún modelo histórico, o la de que los complejos reales que se trata de abarcar con ellas sean diferentes unos de otros y hasta contrapuestos en muchos aspectos, si coinciden en cambio en lo que se considera característico.

Lo es, en primer término, para las democracias antiguas el realizarse dentro de una unidad urbana. El Estado-ciudad puede estar organizado bajo las distintas formas de gobierno que, por ejemplo, clasificó Aristóteles. Pero todas ellas y, por lo tanto, la Democracia también, se encuentran configuradas según las exigencias que impone la unidad urbana, cuya estructura esencial funda unos condicionamientos muy rigurosos —de tal manera que, en Roma, el tránsito de la República al Imperio está determinado tanto o más que por la extensión del poderío político de la Ciudad a territorios amplios y lejanos, por su transformación misma en Gran-Ciudad o Metrópoli, es decir, en una entidad sociológica distinta.

Otra característica de la democracia antigua —en general, del Estado-ciudad— consiste en la base esclavista de su economía. El esclavo no era sujeto de derecho, y por eso se olvida con facilidad que en la población total de una ciudad antigua la mayor parte de la población estaba excluida de toda relación jurídica, y que la organización política se apoyaba en una previa estructura de dominación por efecto de la cual aun la mas igualitaria y radical democracia resultaba, tomada la población en su conjunto, una brutal oligarquía.

Conjugadas ambas características —unidad urbana, cuyas proporciones no pueden pasar de cierto límite, y estructura social esclavista, que excluye de las relaciones políticas a la mayoría de la población— la democracia antigua se nos aparecerá ahora como un gobierno vecinal donde el poder se ejerce en forma directa —para las cuestiones capitales al menos— por los miembros mismos de la comunidad, que se consideran iguales entre sí, y donde las magistraturas son designadas mediante criterios más o menos mecánicos, desde el sorteo hasta la elección, pasando por la rotación de los cargos y por el gobierno de los ancianos.

En la democracia antigua la libertad política se reduce a igualdad, y ésta se manifiesta en el derecho compartido al gobierno, sea por su ejercicio directo en las asambleas, sea por la opción a las magistraturas. Toda libertad es aquí, pues, libertad en el Estado, y falta por entero la distinción entre vida pública y vida privada —como por lo demás resulta explicable tratándose de las condiciones de una vida vecinal, con el estrecho y riguroso control recíproco de las conductas que le es inherente. Se ha observado, en efecto, que el centro de gravedad de la vida griega —como también de la romana de tiempos republicanos— era la plaza pública, y no el hogar. Y el hombre moderno que se adentra con la imaginación en la existencia griega, orientado por los documentos copiosos que de ella poseemos, no deja de experimentar un sentimiento de extrañeza y hasta de angustia ante la total ausencia de intimidad que allí percibe. Falta esa frontera que entre nosotros defiende el recinto de lo particular y privado, de donde sale el hombre moderno para cumplir sus actuaciones públicas, y en donde vuelve a recluirse tan pronto como las ha cumplido. El antiguo está sumergido por entero en la comunidad política; en su ámbito tienen lugar y satisfacción todas las direcciones del espíritu, iniciadas y agotadas así en la ciudad que lo envuelve totalitariamente. Y si el

hombre moderno *participa* en el Estado, y en la Iglesia, y en el sindicato, y en las actividades económicas, y en el deporte, y en el arte, etc., sin agotar en ninguno de estos círculos su propio yo, del que siempre queda un residuo irreductible, todos esos intereses culturales están en cambio reunidos para el antiguo en su ciudad, no pudiendo concebir siquiera la posibilidad de afirmarse contra ella. La muerte de Sócrates, acontecimiento que, bajo todas sus explicaciones, la conciencia moderna sigue percibiendo un enigma, sólo puede ser entendida a través de esa posición fundamental del hombre antiguo, incapaz de hacer pie en el mundo fuera de su comunidad. El sabio acepta la sentencia injusta porque no teme a la muerte tanto como al abismo moral de resistirla —y eso, con plena conciencia de su injusticia, y por parte de un hombre a quien se condena, precisamente, por haber iniciado la senda para el descubrimiento de la individualidad.

La libertad que conociera el mundo antiguo, restringida a una minoría que domina sobre una muchedumbre de esclavos, es siempre libertad política, libertad en el Estado, libertad *dentro* de la comunidad.

Frente a la libertad *antigua*, ha solido distinguir la Ciencia política una libertad moderna que, a través de diversas concreciones históricas, se aparece en conjunto como un reconocimiento del valor substancial de la persona humana referido a la pura individualidad, y no a la comunidad que la incluye.

Esta nueva concepción de la libertad tiene su origen en la confluencia del pensamiento religioso del Cristianismo con la situación político-social que el Estado romano había alcanzado por el tiempo en que aquél se desenvuelve. Sabido es que Roma, arrancando de una Democracia antigua —no otra cosa fué en sus comienzos la *civitas*— con su exclusivismo cerrado dentro de la totalidad cultural originaria, había llegado a convertirse en un Imperio universal que dominaba prácticamente el mundo entonces conocido. Imposible sería aducir aquí, siquiera en resumen, las transformaciones sucesivas a que hubieron de ser sometidos el Derecho romano y las instituciones de la República para adaptarse a la situación creada por el nuevo poder universal. Baste indicar que, a la fecha del nacimiento de Jesucristo, el orbe romano, en cuyo seno tuvo lugar el magno acontecimiento, incluía, después de acabado su crecimiento y pacificado el mundo bajo su

gobierno, a pueblos muy distintos, provistos de diversas creencias religiosas y concepciones culturales, pero obligados a convivir sobre la base de aquel poder y dentro del marco organizatorio en él sostenido. Las diferencias de origen, formación y estatuto jurídico se asentaban ahora sobre el suelo de esa efectiva convivencia, que ofrecía de este modo un denominador común a todos los humanos, más abajo de cualesquiera diversidades. Por primera vez podían sentir los hombres una comunidad sutil, pero substancial, que los unía e igualaba en el fondo, sin perjuicio de todas las concretas particularidades que pudieran separarlos.

En esta situación, disueltas las antiguas comunidades cerradas y aflojados todos los vínculos sociales hasta hacerse cuestionables, relativos y dudosos en su obligatoriedad, se insinúa con decisión, a través de diversas escuelas, una filosofía que, cada vez más, considera al hombre como única e irreductible realidad valiosa. De estas nuevas corrientes de pensamiento, desarrolladas sobre todo en el campo de la antigua cultura griega, representa en Roma un brote magnífico y precoz Cicerón —pensador muerto 43 años antes del nacimiento del Cristo— que, en su escrito *De las Leyes*, se opone ya con vigorosos argumentos a la vieja doctrina aristotélica de la desigualdad de todos los humanos, fundado en la comunidad de la naturaleza racional, de donde emana el derecho. Un siglo más tarde, Séneca, formado en la filosofía estoica, proclama la igual capacidad de todos los hombres para la virtud, equiparando de esta manera a libres y esclavos. Niega los fundamentos naturales de la esclavitud, que Aristóteles adujera en defensa de los fundamentos de la sociedad griega, y al hacer depender esta institución de los azares de la fortuna, al considerarla como situación accidental y no como cualidad esencial, destruye toda posible justificación de la misma. Conviene que retengamos, por cuanto indica una intuición certera y muy aguda de la radical libertad del ser humano, la afirmación senequista de que, si el cuerpo del esclavo puede pertenecer al dueño, su mente, en cambio, no puede ser esclavizada. No otro sentido tiene, en el fondo, la sentencia evangélica: “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”. Pues estas intuiciones estaban siendo desarrolladas bajo una forma religiosa por el Cristianismo. La cosmogonía del Antiguo Testamento presta un origen común a todo el género humano, puesto que en ella todos los hombres proceden de Adán. Pero las consecuencias de esta premisa

son hurtadas en la religión mosaica mediante la creencia en el pacto sellado entre Dios y el pueblo de Israel, que pasa a ser de este modo el pueblo elegido por virtud de la alianza. El Evangelio viene a imprimir un nuevo sentido a la revelación, sobre todo cuando la doctrina cristiana rebasa los estrechos círculos judaicos donde había germinado y se extiende, fuera de las comunidades hebreas, por el ancho mundo greco-romano. Sabido es que esta extensión fué obra de San Pablo, ciudadano romano formado en el seno de la cultura griega, y cuyo pensamiento presta despliegue universal a la nueva religión.

No tendría oportunidad seguir aquí la pista a la intuición, diversamente formulada, de la igualdad fundamental de todos los hombres y de la dignidad absoluta de la condición humana, en que se apoya el derecho incondicionado a la libertad, para tratar de establecer dónde apareció primero, si en la filosofía griega de la decadencia o en el incipiente pensamiento cristiano: las condiciones a que había llegado el mundo, y que pudieran sintetizarse en la *pax romana*, le prestaba madurez para alumbrar esta idea, la más fina y noble que conoce la Historia de nuestra cultura, y no puede extrañar que brotara un poco por todas partes, en conexiones distintas pero bajo una orientación coincidente. Lo que importa es localizar su aparición y subrayar su fecundo sentido.

El solo hecho de que se hubiera roto la cerrada unidad cultural del Estado-ciudad para dejar lugar a un mundo político multiple, complejo y hasta contradictorio, surgido de la descomposición del Imperio romano, tenía que determinar forzosamente una nueva actitud del hombre frente al orden social. Tal actitud respondería, a su vez, al profundo concepto de la dignidad humana que se había desarrollado en el terreno religioso, y que, a causa de su emplazamiento en ese terreno transcendente, hundía sus raíces más allá de cualquier organización de las relaciones interhumanas. La situación que cada cual ocupara en la sociedad, su origen racial, su calidad política, eran circunstancias secundarias y, en definitiva, irrelevantes junto a la esencial dignidad de las almas. La propia condición de esclavo, lejos de suprimir esa dignidad, fundaba quizás una primacía en el orden jerárquico, de intención compensatoria, establecido para la consideración espiritual.

No es necesario incurrir —como suele hacerse hoy— en la falsificación idealizadora de los tiempos medievales —tan vituperados

antes— para reconocer en medio de su densidad histórica, llena sin duda de violencia e injusticia como toda Historia, la presencia y la relativa eficacia de ese nuevo sentido de la dignidad humana esencial que reclama, tan pronto como es aplicado a la vida social, una más amplia organización de la libertad.

La sociedad medieval, cuya fisonomía cambia considerablemente en el curso de los siglos que van desde la caída del Imperio romano hasta el Renacimiento, mantiene, sin perjuicio de las modificaciones que impone a su estructura básica el paso del tiempo, algunos rasgos generales que le prestan unidad y que consienten acotar ese lapso plurisecular, haciendo de él un período histórico.

Entre esos rasgos, uno de los más destacados y visibles es la construcción de la vida jurídica sobre el principio del privilegio.

Las diferencias sociales estaban revestidas de un derecho diferente, y estos derechos tenían un aspecto concreto, en cuanto que, sobre la base estatutaria prestada por la condición social, el ámbito de facultades y deberes de cada cual era ensanchado o reducido por efecto de sus propias acciones y merecimientos.

Para los hombres de hoy, acostumbrados a vivir dentro de ordenaciones jurídicas uniformes, a las que si puede objetárseles algo es precisamente lo contrario: ser ciegas para las diferencias sociales efectivas sobre cuya base puede hacerse un uso prácticamente desigual del Derecho igualativo, resulta difícil comprender cómo el sistema jurídico del privilegio pudo constituir en su día una garantía de libertad. Nosotros estamos acostumbrados a escribir esta palabra con mayúscula: a estimar la Libertad como un principio general de vida que organiza en su conjunto las relaciones sociales o, mejor dicho, que las encauza en cierta forma. Para el hombre de la Edad Media no había Libertad, pero sí *libertades*, constituídas por el derecho de cada cual, de él y no de otro, que podría ser más o menos extenso pero que, en principio, era extensible, pues se hallaba sostenido en su esfuerzo y apoyado en su ser concreto y en su concreta condición social, aun cuando ésta no fuera sino la de vecino de un cierto municipio protegido por su correspondiente fuero, o hasta el de siervo de cierto señor que le debía protección y justicia.

La pluralidad de poderes les permitía contrapesarse y actuar de recíproco freno en esa compleja sociedad, donde ninguno podía considerarse como absoluto, y donde la jerarquía iba perdiendo en efec-

tividad conforme ganaba en altura y extensión, hasta concluir en la autoridad política del Imperio y en la autoridad religiosa del Papado, que, por su parte, también se contrapesaban entre sí. Dentro de este marco universal, cuya eficacia no era tanto de poder como de autoridad, cada uno de los reinos realizaba por su parte una unidad política compuesta, donde las decisiones fundamentales eran adoptadas mediante acuerdo de sus diversos elementos, reunidos en Cortes o Estados. A estas asambleas concurrieron con el rey los distintos estamentos o clases del reino, que se reunían por separado, en cámaras o *brazos*, cada cual según su derecho. Fundamentalmente, esos estamentos eran tres: el Clero, la Nobleza y los Comunes, aunque a veces la nobleza estaba dividida en dos cámaras correspondientes a sus clases. Cada uno de estos grupos acudía por su propio derecho, aunque, claro está, los comunes o villas tenían que comparecer necesariamente por medio de representantes o personeros, que llevaban instrucciones concretas. Vale decir, que no se trataba de un cuerpo o asamblea de la nación, como ocurre con los parlamentos modernos, sino de la reunión de poderes independientes entre sí y provistos de derechos particulares, aun cuando asociados por la convivencia y ligados por ideales y creencias comunes.

Semejante organización se encuentra extendida, con caracteres análogos para la misma época, a pesar de todas las diferencias locales, en Europa entera, porque responde a las condiciones generales de aquella sociedad, y hubo de cristalizar en documentos, de los que merece ser considerado como prototipo la Magna Carta inglesa, no porque sea excepcional —pues abundan en todos los países pactos del mismo corte, y algunos más significativos en sí mismos en cuanto a la organización de la libertad—, sino porque encabeza una tradición jurídico-política viva todavía hoy. Tiene, pues, la peculiaridad de hallarse colocada al comienzo de una serie de documentos constitucionales que enlaza, en Inglaterra, con el régimen de la libertad moderna, iniciando un proceso político que no fué eficazmente interrumpido por la monarquía absoluta, como ocurriera en el continente europeo, sino que pretende continuar en lo esencial hasta el día.

En efecto, estiman los ingleses que su derecho político vigente es resultado de un desarrollo continuo y orgánico desde la Edad Media, y consideran que el primer texto de su actual constitución es la *Carta Magna* dada por Enrique III en 1225, verdadero pacto de libertades

concluído entre poderes feudales. Y su preámbulo es característico al respecto. Dice así: “Enrique, por la gracia de Dios Rey de Inglaterra, etc., a los Arzobispos, Obispos, Abades, Prioros, Condes, Barones, Vizcondes, etc., y a todos sus fieles que la presente carta leyeren, salud: etc.” Y luego, sus textos más significativos declaran la estructura de privilegio de las libertades que se reconocen. Así, por ejemplo, el artículo 1º: “hemos acordado y confirmado... que la Iglesia de Inglaterra sea libre y goce de todos sus derechos y libertades, sin que pueda sufrir menoscabo. Igualmente hemos concedido a todos los hombres libres de nuestro reino... todas las libertades que más adelante se expresan...”; el artículo 9º: “La ciudad de Londres gozará de sus antiguas libertades y libres usos. También queremos que las demás ciudades, burgos y aldeas, los barones de los cinco puertos y todos los puertos gocen de todas sus libertades y libres usos”; el artículo 10º: “Nadie será compelido a prestar un servicio más oneroso que el debido por su fuero militar o cualquier otra tenencia libre”; el artículo 29º: “Ningún hombre libre será detenido, ni preso, ni privado de su propiedad, de sus libertades o libres usos, ni puesto fuera de la ley, ni desterrado, ni molestado de manera alguna, y no pondremos ni haremos poner mano sobre él, a no ser en virtud de un juicio legal de sus pares y según la ley del país. No venderemos, ni negaremos, ni retrasaremos a nadie el derecho o la justicia...”

Este pacto, que por lo demás no deja de contar a su vez con antecedentes (constituciones de Clarendon, 1164; Carta de las libertades de Enrique II, 1154; Carta de Esteban, 1136...), abre solemnemente el proceso cuyos momentos capitales serán luego los siguientes:

Bill de Derechos de 1689: es el documento básico de la revolución que había dado lugar a que abdicara Jacobo II y fueran entronizados Guillermo y María, príncipes de Orange. Entre otras declaraciones, tales como la ilegalidad de la suspensión regia de las leyes, la de que las elecciones de los miembros del Parlamento deben ser libres o la de que los súbditos protestantes pueden tener armas para su defensa, se contienen otras de interés directo para nuestro tema; por ejemplo: “Que la libertad de palabra, de discusión y la de los actos parlamentarios no puede ser objeto de examen ante tribunal alguno, y en ningún lugar que no sea el Parlamento mismo”.

Acta de Establecimiento, de 1701: se fijan los derechos de la

dinastía de Hannóver, establecida con Guillermo III, y se ratifican “los derechos naturales del pueblo”.

Reforma electoral de 1832. Esta ley inaugura en Inglaterra, casi medio siglo después de la Revolución francesa, el régimen constitucional moderno, cambiando la base territorial de las elecciones y ampliando el cuerpo electoral, que hasta entonces se habían mantenido dentro del sistema de las relaciones medievales. Tampoco esta reforma implica un cambio radical, sino sólo una acomodación.

El mismo carácter tiene la Ley de Parlamento de 1911. Puede afirmarse que las transformaciones políticas de Inglaterra no la han llevado jamás a una decidida aceptación de los principios del individualismo racionalista, y nada hay en su historia parecido a una declaración de derechos *del Hombre*, ni siquiera *del Ciudadano*, entendidos uno y otro en términos generales y abstractos.

La historia política de Inglaterra representa —si se prescinde de los breves y frustrados intentos de gobierno monárquico absolutista— una transición directa y evolutiva desde las condiciones políticas de la Edad Media hasta la organización del moderno Estado constitucional —que por tal causa, conserva allí muchos rasgos medievales.

Pero no fué Inglaterra el único país que, a favor de tales o cuales circunstancias, eludió la experiencia de la monarquía absoluta. También Suiza, ayudada no menos que las Islas Británicas por condiciones geográficas, pasó en forma directa del Medioevo a la Modernidad, en cuanto a organización política se refiere.

Los intentos de absorción de los territorios que luego formarían Suiza, iniciados por Rodolfo de Habsburgo a finales del siglo XIII, y formalmente reanudados poco más tarde por Alberto de Austria con la firme decisión de reducir los libres cantones imperiales, fueron rechazados al fin por la confederación de éstos, en una prolongadísima lucha, cuyas incidencias habían de prestar materia a uno de los más bellos mitos de la libertad: la leyenda de Guillermo Tell. Después de esa lucha, todavía tuvo que sostener guerras Suiza, primero con el ducado de Austria, derrotándolo en 1415; luego, en 1476, con Carlos el Temerario, duque de Borgoña; y por fin, en 1499, con el emperador Maximiliano, hasta conseguir el reconocimiento de su independencia en el Tratado de Basilea y la condición de Estado soberano en el de Westfalia.

Las peripecias resumidas han prestado a Suiza su peculiar estruc-

tura política, y el símbolo de Guillermo Tell ha contribuído a mantener en su suelo una emoción de libertad, no siempre confirmada por los hechos, desmentida a veces en forma cruel, pero que en muchas ocasiones ha permitido contemplar su territorio como refugio de perseguidos en las frecuentes y sangrientas disensiones europeas.

Los escritores que aplican al proceso histórico, como medida valorativa, el criterio de la libertad, y que conciben ésta como una entidad que crece con independencia en el seno de la Historia, tienen que presentar toda la llamada Edad Moderna como un período negativo, en que la libertad sufriera prolongado eclipse. A lo sumo, rastrean su pervivencia en las condiciones de algunos países rezagados y en las ideas de algunos pensadores, ya lanzados por la senda de las ideas del moderno jusnaturalismo, o todavía atenidos a posiciones escolásticas. Pero, aun así, no pueden prescindir de que la Monarquía absoluta, institución que domina y caracteriza la época entera, supone en su estructura misma la negación de la libertad.

Sin embargo, sólo la estrechez mental de un obstinado prejuicio es capaz de interpretar todo un período histórico tan lleno de sentido y tan fecundo, como mera aberración y abominable extravío. En realidad, la Monarquía absoluta significa una fase decisiva en el proceso civilizatorio, y el aumento de la presión normativa que sin duda comporta es el instrumento técnico para una integración social más amplia y más densa. Aquella organización pluralista de la Edad Media, que daba entrada a la voluntad de cada parte en la resolución de las medidas importantes y procuraba a cada hombre, dentro de su posición, la conciencia firme y recia de su valor y de sus derechos, es substituída ahora cada vez más por un sistema cerrado bajo la orientación del poder, por una organización exterior, uniforme y rígida, capaz de constituir en cuerpos nacionales a sectores relativamente grandes de la comunidad cristiana, con la cohesión suficiente para lanzarlos hacia la dominación y asimilación del resto del mundo. Desde la perspectiva del proceso civilizatorio resulta innegable que, por ejemplo, en la lucha del Emperador Carlos V con las Comunidades castellanas, o en la del rey Felipe II contra las libertades aragonesas, los monarcas representaban el progreso, entorpecido por los poderes locales. Este progreso requería, no obstante, el sacrificio de las libertades o privilegios que habían sido “organización de la libertad” en la época anterior: para cumplir una voluntad histórica incorporada en el Estado

debían plegarse todas las voluntades personales a la de un autócrata.* El conflicto entre ambas direcciones de la libertad es lo que presta a esos episodios su profundidad dramática.

La Monarquía absoluta —donde todas las normaciones culturales son absorbidas en gran parte y, en el resto, subordinadas bajo el sistema jurídico-político— ocupa resueltamente el primer plano de la realidad histórica a lo largo de tres siglos, hasta finales del XVIII. Durante esa etapa, a su alrededor vienen a concentrarse las vigencias culturales de la época.

Sin duda, persisten en ciertas zonas de Europa, por entonces estancadas en su proceso, las relaciones medievales, la vieja “organización de la libertad” —por lo menos, en cuanto tal *organización*. Ya hicimos referencia a Inglaterra, cuyo desenvolvimiento político se pretende ininterrumpido, dentro del mismo cuadro institucional, desde la Magna Carta hasta el día de hoy. Ni su caso, ni tampoco el de

* Conviene advertir, sin embargo, que, no obstante el progreso enorme de los medios técnicos de dominación y de integración social que la Monarquía absoluta comporta, el juego de libertad no organizada es todavía muy amplio bajo su régimen. Bastará para percatarse de ello con parar mientes en el panorama de la España absolutista que nos salta a los ojos desde las páginas del *Quijote*; a pesar de todo el rigor de los principios, el control efectivo de la vida nacional ejercido mediante las instituciones del Estado no era de gran eficacia. La organización del poder resultaba todavía allí bastante rudimentaria, y dejaba grandes huecos entre la red de las instituciones, de donde se deducían indudables posibilidades de libertad práctica. Recuérdese, por ejemplo, el episodio de la liberación de los galeotes, y la facilidad con que el héroe se substraе a la acción del Estado cuyas normas había transgredido, y no podrá dejar de advertirse el contraste con la situación en que, tres siglos más tarde, se encuentra el particular frente al Estado, cuyos medios técnicos de control le envuelven casi por completo.

Desde otro punto de vista, la situación efectiva de la Monarquía absoluta por lo que a integración normativa se refiere puede ser ilustrada por el conflicto de Felipe II con las *libertades* aragonesas, a que se hace alusión en el texto, conflicto surgido con ocasión del proceso del célebre Secretario de Estado Antonio Pérez. Ni en el más descentralizado, democrático y liberal ordenamiento político de nuestros días resultaría concebible lo que pudo ocurrir bajo el rey que pasa por personificación máxima del sistema absolutista: que un preso, inculpado de delito y sometido a los tribunales de justicia, pudiera ampararse en otra jurisdicción dentro del mismo Estado y resistir a una sentencia con el apoyo de un poder territorial.

Suiza —y todavía habría que agregarles otros territorios: Hungría, varias ciudades libres, etc.—, deben valer como reductos de la libertad en medio de un mundo gobernado despóticamente. El *ethos* de la Monarquía prevalece de tal forma durante el tiempo de su apogeo que esos residuos de un mundo decaído languidecen más bien, sin una verdadera emoción de libertad, en espera de una coyuntura histórica, capaz de vivificar sus instituciones con un sentido renovado. —Esa emoción de libertad, en cambio, estaba gestando las formas de la futura organización liberal del mundo lejos del que entonces era centro de la civilización y fuera de la vigencia directa de los poderes políticos: en tierra americana.

Circunstancias de orden religioso determinarían esta línea, entonces secundaria e irrelevante, en que se elabora lenta, oscura, silenciosamente una nueva concepción de la libertad destinada a confluir luego en el proceso histórico capital para configurarlo de manera decisiva. La crisis religiosa de la Reforma, que se encuentra por todas las vías en el origen del moderno Liberalismo, aparece también como fuente de esta dirección.

El proceso se inicia ya en el siglo xvi, en medio de las luchas religiosas del Viejo mundo. Y así, mientras el francés Jean Bodin (1530-1596), testigo de las guerras confesionales que desgarraron la conciencia de su país, defendía la libertad de conciencia al mismo tiempo que formulaba la doctrina absolutista de la soberanía, igual libertad era reclamada y sostenida por las iglesias reformadas en Inglaterra, aun cuando ahí combinada con el principio democrático. Este movimiento, iniciado por Roberto Brown y sus secuaces en la Inglaterra del siglo xvi, se transformaría en Holanda —donde se había refugiado huyendo de las persecuciones— en el Congregacionismo, forma primitiva a su vez del Independientismo. Una petición dirigida en 1616 a Jacobo I muestra bien cuáles son los principios en que este movimiento se inspiraba: derecho a gobernarse y administrarse en materia espiritual por el consentimiento libre y común del pueblo y bajo la inmediata autoridad de Cristo. De ellos se desprendía la separación de Estado e Iglesia, y la libertad de conciencia, nacida de un derecho que, no habiendo sido otorgado por ningún poder terrenal, no podía tampoco ser restringido por nadie en la tierra. El independientismo puritano transportó pronto al terreno político el principio de sus *covenants* eclesiásticos, asambleas de miembros libres

que deciden con autoridad soberana. Y de este modo, en el año 1647 se sometió al consejo general del ejército de Cromwell un proyecto de nueva constitución para Inglaterra, cuya redacción definitiva hubo de presentarse luego al Parlamento para que éste lo sometiera al pueblo todo, y en el que se substraen de cualquier poder humano las materias religiosas.

Pero este proceso se interrumpe en Europa a la caída del régimen puritano, continuándose, en cambio, en las colonias americanas un camino vacilante y lleno de contradicciones, pero a lo largo del cual se va perfilando la libertad de conciencia y, con ella, las restantes libertades del individuo. Este proceso se cumple a través de las “cartas de establecimiento” que pactaban los colonos ingleses al fundar una nueva colonia, con aplicación de sus principios religiosos y políticos. Con frecuencia, estos documentos estaban impregnados de un espíritu intolerante hacia quienes no compartieran aquéllos, y las persecuciones de que venían huyendo los sectarios ingleses refugiados en América eran a su vez practicadas por ellos mismos sobre quienes disentían de sus convicciones. Una de estas persecuciones tiene particular interés en lo que se refiere al desarrollo de la libertad de conciencia. Un joven independiente, Roger Williams, desembarcado en Massachusetts en 1631 y elegido pastor por la colonia de Salem, fué proscrito por haber defendido la libertad de conciencia, no sólo para todos los cristianos, sino también para los no cristianos. Entonces, acompañado de algunos fieles, se internó en territorio de indios y fundó la colonia de Providencia. En su pacto fundacional los secesionistas prometían someterse a la decisión de la mayoría, pero sólo en materia civil, quedando, por lo tanto, lo religioso fuera de su competencia. Esta y otras constituciones fueron confirmadas más tarde en una Carta que Carlos II otorgó en 1663, en parte, quizás, por su aversión a los puritanos y, en parte, porque la distancia a que estaban las colonias parecía hacer inocuas unas libertades que en la metrópoli no serían consentidas.

Otro paso importante en el camino hacia las modernas garantías individuales tuvo lugar en 1772, cuando los ciudadanos reunidos en Boston votaron una Declaración de Derechos donde, bajo la invocación de Locke, los colonos afirmaban las condiciones libres de su comunidad, reclamando *como hombres* los derechos de libertad y propiedad; como cristianos, la libertad religiosa; y *como ciudadanos* los derechos consignados en la *Magna Carta* y en el *Bill of Rights* de 1639.

Esta declaración fué complementada dos años después por el Congreso de Filadelfia, donde se inicia la emancipación, y cuya Declaración afirma que los habitantes de las Colonias norteamericanas poseen derechos que proceden del *derecho inmutable de la Naturaleza*, de la Constitución inglesa y de sus propias constituciones.

Pero la primera declaración de derechos detallada y formal en un sentido moderno que registra la Historia es la del Estado de Virginia, establecida en 1776. Algunos de sus artículos —que reproducimos— muestran un contenido muy semejante al que presenta la célebre Declaración francesa. Así, el artículo I: “Que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, y tienen ciertos derechos inherentes, de los cuales, cuando entran en estado de sociedad, no pueden, por ningún contrato, privar o despojar a su posteridad; especialmente el goce de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y de poseer la propiedad y de perseguir y obtener la felicidad y la seguridad”; el artículo III: “...que cuando un gobierno resulte inadecuado o contrario a estos fines la mayoría de la comunidad tiene el derecho indubitable, inalienable e indefectible de reformarlo, cambiarlo o abolirlo del modo que juzgue más apropiado para el bien público”; el V: “Que los poderes legislativo, ejecutivo y judicial deben ser separados y distintos, y que a sus miembros se les puede impedir la opresión...”; el XII: “Que la libertad de prensa es uno de los baluartes de la libertad, y jamás puede ser restringida sino por un gobierno despótico”, etc.

Esta Declaración de Derechos de Virginia es el antecedente legislativo inmediato de la solemne y renombrada Declaración francesa de 1789, en cuya gestación revolucionaria tuvo mucha parte el ejemplo de la Independencia norteamericana. Uno de los héroes de ésta, el general Lafayette, actuó también con intervención decisiva en la Gran Revolución: él fué quien propuso a la Asamblea Nacional francesa el proyecto de declaración, inspirándose en las que las Constituciones americanas contenían. Y, por otra parte, está comprobado mediante numerosos testimonios que las Constituciones de los Estados americanos circulaban por Francia con profusión, en el texto original o traducidas, durante los años inmediatamente anteriores a la gran convulsión revolucionaria, y que era inmenso el entusiasmo de que se hallaban poseídos los franceses hacia la causa de las nuevas repúblicas, entusiasmo de que ofrece ilustre testimonio una carta de Fran-

klin, donde se refiere a Francia diciendo: “Es aquí un dicho corriente que nuestra causa es la causa del género humano, y que combatimos por la libertad de Europa al combatir por la nuestra”.

Esta frase refleja ya, por otra parte, el cambio que había de operarse en el concepto de las libertades individuales al irrumpir en la corriente principal de la Historia mediante la Revolución francesa. La célebre *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* que hubo de sancionar la Asamblea Nacional constituyente en el año 1789 no se explicaría —es cierto— sin los precedentes que acabamos de aducir; pero en ella se habla ahora por vez primera de derechos “del hombre” en general, es decir, de todo hombre, junto a los derechos del ciudadano y confundiendo con éstos. Tales derechos son caracterizados por el preámbulo de la Declaración como “naturales, inalienables y sagrados”. En su articulado se afirma que “la existencia de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los que aseguren a los demás miembros de la sociedad el goce de esos mismos derechos”; y que “los hombres nacen libres e iguales en derechos”. Los derechos así definidos se enumeran taxativamente de la siguiente forma: “Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”. Lo que todavía se especifica más al establecer: “Ningún hombre puede ser acusado, detenido ni preso sino en los casos determinados por la ley y según las formas prescritas por ella”; “nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, con tal de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley”; “la libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre; todo ciudadano puede, pues, hablar, escribir, imprimir libremente, respondiendo del abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley”; “siendo las propiedades un derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ellas si no es cuando la necesidad pública, legalmente constatada, lo exija con evidencia, y bajo condición de una justa y previa indemnización”, etc.

Estos principios —que hubieron de pasar luego a los textos constitucionales de Francia y, en general, de los Estados que adoptaban el régimen constitucionalista— dieron origen a la diferenciación y sistematización de las “libertades individuales” en el derecho positivo y en la dogmática jurídico-política: libertad de conciencia, libertad de cultos, libertad de pensamiento, libertad de discurso o de

palabra, libertad de prensa, libertad personal (corporal o material), propiedad privada, inviolabilidad del domicilio, inviolabilidad de la correspondencia...

¿De dónde procede esa generalización, esa tendencia a universalizar, que se advierte en la célebre *Declaración* francesa ya desde su título, y que presta un sentido nuevo al concepto de las libertades políticas? Este concepto transparenta ahora con decisión, vigor y claridad plena la creencia en un derecho natural del individuo, radicado en su condición humana por debajo de cualquier circunstancia histórico-social, y válido por encima de cualquier ordenación jurídico-positiva; un derecho que prevalece sobre el de la comunidad, y cuyo reconocimiento y garantía sirve de justificación a la autoridad del grupo.

El manantial remoto de semejante creencia debe buscarse en los comienzos de la Era cristiana y en el sentimiento que en ella se forma de la esencial dignidad de la persona humana dentro de un pensamiento religioso. Pero cuando, dieciocho siglos más tarde, llega a manifestarse con la pretensión de organizar la comunidad política, vertida en normas de derecho positivo, no es sin haber experimentado una larga elaboración ideológica, a través de la renovación protestante del sentimiento cristiano, que le permite resurgir, al cabo, bajo una forma filosófico-política enteramente secularizada. El pensamiento del moderno Derecho natural, que aparece a comienzos de la Edad Moderna sirviendo a los intereses políticos del entonces nuevo Estado monárquico absolutista, y que había tenido un momento culminante en la doctrina del Despotismo ilustrado, cuando llega a plasmar en la solemne *Declaración* de 1789 tiene ya a sus espaldas los nombres ilustres de Rousseau, Locke, Wolff...

No es pura obra del azar que el filósofo cuyas ideas habían de suministrar la tesis revolucionaria a la Francia de fines del siglo XVIII no fuera un francés ni perteneciera de lleno a la tradición cultural de Francia. La construcción del Derecho natural en el sentido de una Democracia radical depende en mucho, sin duda, de las tradiciones intelectuales calvinistas y de las prácticas políticas de la pequeña comunidad ginebrina que nutrieron la experiencia vital de Juan Jacobo Rousseau.

La Teoría rousseauiana del Estado, contenida en su célebre libro *El contrato social*, tiene como punto de partida al hombre libre,

y también se propone como fin la libertad del hombre. Sus momentos capitales son los siguientes: 1º *Estado de naturaleza*. Presupone al hombre en su libertad originaria y entregado al ejercicio y disfrute de sus derechos naturales. Pero, pese a la ingénita bondad que se atribuye al ser humano, se producen colisiones entre los respectivos derechos de cada cual, y estos conflictos no pueden ser zanjados en estado de naturaleza de otra manera que por el empleo de la violencia, cuyos resultados son siempre irracionales y, con la mayor frecuencia, injustos. 2º *Contrato social*. Para evitar tal injusticia y la inseguridad derivada del empleo arbitrario de la fuerza, los hombres se reúnen y realizan un contrato de sociedad, acordando ceder al cuerpo de todos ellos una parte de la libertad de cada uno para salvar el resto, que se encomienda a la protección del conjunto de los ciudadanos. De ahí resulta, 3º: *la sociedad civil*, mediante la cual se transforma el derecho natural en derecho político o civil, en un proceso que pudiéramos comparar con el de la acuñación de la moneda: de igual manera que el particular puede llevar sus metales preciosos al Estado para que éste los acuñe, cediéndole una parte y recibiendo para el resto la seguridad que le presta el cuño oficial, también el hombre sacrifica una parte de su derecho natural al Estado a cambio de que él ponga la garantía de su autoridad y la eficacia de su organización en la defensa de la parte restante. Una vez constituido el Estado mediante el contrato social viene a entrar en funcionamiento a través de la *voluntad general*, en que culmina el desarrollo lógico de esta Teoría del Estado.

Según se desprende de este esquema, las ideas políticas de Rousseau conducen a una solución rigurosamente democrática. La voluntad general constituye la ley, en cuya racionalidad objetiva se encuentra traducida la voluntad del Estado. Dicha voluntad viene a formarse mediante la expresión de las voluntades de los particulares, en las que va contenida. Aquello en que éstas se contraponen las unas a las otras queda anulado por la acción recíproca; y en cambio se suma lo coincidente, dando lugar así a que resplandezca la voluntad general que, en la práctica, coincide con la voluntad de la mayoría.

Pero la democracia rousseauiana, de la que se ha dicho que funda el absolutismo de la mayoría y crea un poder soberano tan incontrastable como el de los monarcas, es con todo una democracia individualista, basada en la persona humana y justificada por la necesidad y el propósito de proteger la libertad del hombre. Ello la

diferencia profundamente de las democracias antiguas: mientras que en éstas la libertad nacía del Estado y recaía sobre el hombre en su calidad de ciudadano, en la nueva democracia, por el contrario, es el Estado el que nace de la libre voluntad de los individuos, correspondiendo, por lo tanto, la prioridad lógica al hombre, que es considerado libre por naturaleza. La libertad individual radica en el fondo mismo de la personalidad humana. El Estado puede y debe garantizarla, pero no está facultado jamás para desconocerla o suprimirla.

Ya quedaron señalados antes los orígenes culturales de esta concepción que atribuye a la condición humana una esencial dignidad y un valor absoluto, independiente de las diversidades de la situación social, e independiente también de las diferencias intrínsecas entre los individuos, sean del orden que fueren. Se recordará que tal idea nace de la creencia cristiana en la igualdad substancial de todos los hombres, difundida a favor de las condiciones sociales de un mundo unificado y pacificado bajo el Imperio romano. Pasando por la Reforma protestante, que refresca el espíritu del cristianismo mediante un retorno a las posiciones evangélicas y a las directas experiencias emocionales que de ellas se desprenden, llegamos ahora, con las revoluciones liberales, a su aplicación sistemática, deliberada y radical en la construcción de las sociedades políticas modernas. La Revolución francesa proclama los principios de Libertad e Igualdad, como dos conceptos complementarios. La igualdad es, en efecto, tal como ahí aparece, más que un requisito de la justicia, un postulado del que se desprende la exigencia incondicionada de libertad. Sin duda que, en cuanto demanda, el principio de igualdad se dirige a la supresión de los privilegios, substituídos por un régimen universal del derecho común; pero esa demanda se apoya en el postulado de que, en última esencia, todos los hombres somos iguales y que, por lo tanto, tenemos un derecho fundamental a rechazar cualquier opresión. En otros términos, a ser políticamente libres.

Esa concepción acerca de la dignidad absoluta de la condición humana se concreta, mediante las revoluciones liberales, en las instituciones jurídico-políticas que se perfilan a través de los principios filosófico-jurídicos formulados en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Pues, dicho queda, los postulados que ésta contiene pasaron pronto a informar las leyes fundamentales de Fran-

cia y de otros Estados como base del derecho positivo, integrando la que se ha llamado *parte dogmática* de las constituciones.

Además de esa parte dogmática donde se formulan los principios jurídico-políticos de la libertad individual, se ha distinguido en las constituciones una *parte orgánica*: aquella en que se desarrollan las regulaciones relativas a la relación y atribuciones de los distintos poderes del Estado. Regulaciones tales, se apoyan en el supuesto de la existencia de poderes distintos y separados, remitiéndose también con ello a un principio promulgado en la célebre *Declaración* francesa: “Toda sociedad en que la garantía de los derechos no está asegurada, ni la separación de los poderes determinada, carece de Constitución”.

¿De dónde recibe el famoso documento ese principio? —Sin duda, de la tradición de las declaraciones de derechos americanos, al final de cuya línea se encuentra la francesa; basta recordar el texto del art. V de la Declaración de Virginia, bien decisivo a este propósito. Por su parte, las colonias americanas se inspiraron en mayor o menor grado, y más o menos deliberadamente, para la organización de su gobierno, en las instituciones políticas de la metrópoli, que, a su vez, estaban configuradas sobre las viejas relaciones estamentales.

Pero esa organización ha ido pasando, de la calidad de mero hecho, a la de principio y programa, hasta investir el énfasis con que ahora es proclamada esencial para el sistema político de la Constitución. Detrás del postulado de la división de poderes se encuentra la elaboración doctrinal de Montesquieu que, en su *Espíritu de las Leyes*, había creído descubrir en las condiciones políticas de la Inglaterra de su tiempo una aplicación del mismo, sirviendo de garantía a las libertades cívicas. Las instituciones de Inglaterra habían llegado a erigirse en modelo y prototipo de organización política al mismo tiempo que decaían las vigencias espirituales unidas al régimen absolutista. En vísperas de la Gran Revolución, constituía uno de los tópicos de la discusión política en Francia la conveniencia o inconveniencia de *imitar* el sistema inglés de gobierno.

Y no es extraño que, en los albores del moderno régimen liberal, se volvieran los ojos hacia las instituciones políticas de la Edad Media, en general, buscando allí inspiración para el nuevo ordena-

miento de la Libertad, y tratando de conseguirle una tradición en que respaldar las pretensiones innovadoras de quienes lo defendían. Resulta innegable que la idealización romántica de la Edad Media operada en los comienzos del siglo XIX es exagerada, también en este aspecto de las libertades, pues en el espectáculo histórico de esos siglos dominan las escenas de violencia, no menos que en cualquier otro período de la Historia. Además, las libertades medievales no sólo eran desiguales, sino que, para amplios sectores de la población, resultaban en verdad tan exiguas que pudieran decirse inexistentes, por más que el pensamiento cristiano, vivo y actuante en la Europa de entonces, introdujera un universal respeto de principio hacia la persona humana, por humilde que fuera su posición social (y en ciertos aspectos, más acentuado cuanto más humilde fuera), y un límite moral al ejercicio de la prepotencia.

Preciso es reconocer en todo caso que algunas de aquellas instituciones merecían en verdad la admiración con que han sido consideradas por los modernos campeones de la libertad, al proponerlas a su época como ejemplo y modelo.

La Monarquía absoluta, que predomina políticamente durante los primeros siglos de la Edad Moderna, había venido a destruir el sistema jurídico del privilegio, sentando así las bases sobre que debía fundarse, corriendo el tiempo, la nueva concepción de la Libertad. Pero como esta nueva Libertad viene a implantarse, a finales del siglo XVIII, en la lucha contra el régimen absolutista que la había preparado, no es raro que sus propugnadores vuelvan la vista hacia las viejas libertades medievales en busca de apoyo, consejo y dechado, ni de que, en muchos aspectos, moldeen las nuevas instituciones políticas siguiendo su inspiración. Y así como en Inglaterra todo el aparato del Estado, a través del cual se vive hoy un régimen de libertad política moderna, está constituido por instituciones nacidas en la Edad Media y moldeadas en su origen según las exigencias del sistema de libertades entonces vigente bajo el principio jurídico del privilegio, de igual manera, en las naciones del continente europeo donde la Monarquía absoluta suprimiera las viejas instituciones medievales, el moderno liberalismo igualitario anuncia su presencia bajo la vestidura de una supuesta restauración de las mismas. Es bien sabido que la Revolución francesa se inicia con la convocación de los Estados generales, cuerpo de representación estamental ya caído en desuso,

en el que se reunían por separado los tres brazos del reino; y que, sin embargo, no tardaría ahora, resucitado por decreto, en convertirse, de inocua antigualla, en asamblea revolucionaria. También en España hace su entrada la nueva libertad política a través de una convocatoria de Cortes, para la que se invoca el precedente de las viejas libertades medievales, pero de la que resulta, no obstante, un Parlamento constituyente que actúa según los principios del moderno liberalismo.

Esta transformación operada en el seno de viejas instituciones estamentales, sobrevividas unas veces, y otras restauradas, venía impuesta por el cambio que el paso de la Historia había determinado en la estructura de la sociedad, y que obligaba a reajustar las relaciones políticas de manera tal que alcanzaran a garantizar la libertad humana con efectividad dentro de una fórmula adecuada.

Por eso, bajo todas las invocaciones a la tradición premonárquica, y a pesar del positivo influjo de las instituciones estamentales en la configuración del Estado liberal, éste comporta una organización de la libertad radicalmente nueva. La tensión entre el orden social y la libertad de la persona concreta no deja de manifestarse en ningún momento de la historia, aunque el problema aparezca formulado de las maneras más diversas y pretenda ser resuelto, a veces, en formas de opuesta apariencia. Tales diferencias nacen, como se ha subrayado, del cambio inevitable de las situaciones. El planteamiento del problema de la Libertad está condicionado por los concretos contenidos sociales, por el cuadro de fuerzas dentro del cual se pretende resolverlo. Con el correr de los tiempos cambian las situaciones, y el curso de la Historia hace que fórmulas anteriormente utilizadas con éxito y acreditadas en su función garantizadora de la libertad, no sólo pierdan su eficacia sino que incluso lleguen a convertirse en instrumento de opresión y símbolo de la más insoportable injusticia.

Eso ocurrió de modo muy particular con el sistema jurídico del *privilegio*, mediante el cual se había hecho efectiva la libertad durante la Edad Media. Los privilegios sirvieron entonces para delimitar la esfera de inmunidades de los diversos grupos sociales, creándoles el correspondiente *status*. Pero entre tanto se había producido una evolución en el seno de la sociedad europea que, al alterar el conjunto de sus reacciones, hacía ilusorio el efecto del viejo sistema de las libertades medievales, convirtiéndolo en una ficción y permitiendo

que, en cambio, fuera utilizado por determinadas clases para ejercer una tiranía legal sobre otras que habían llegado a ser las más numerosas y que, sin embargo, carecían de situación jurídica privilegiada. De este modo, a finales del siglo XVIII la palabra *privilegio* equivalía en el sentir de las gentes a *iniquidad*. No es de extrañar, pues, que volviera a plantearse a fondo el problema de hacer compatible el orden social con la libertad, y que la solución intentada ahora fuera distinta y hasta opuesta a la representada por las libertades medievales.

Y así, uno de los más destacados promotores de la Revolución francesa, autor de un *Ensayo sobre los privilegios* destinado a combatirlos, el abate Sieyès, afirma en su célebre escrito polémico *¿Qué es el Tercer estado?* que la libertad no se garantiza con privilegios, sino con el derecho común, igual para todos. O lo que es lo mismo, mediante la supresión de los privilegios...

De las indicaciones aportadas antes se desprende bien cómo la tensión entre el orden social y la libertad de la persona humana cede a favor de esta última en la Teoría rousseauiana del Estado. Ese será por lo menos el resultado de un análisis de principio que no eche en olvido, de otra parte, su acentuación por las realidades políticas vivas. Porque si nos atenemos exclusivamente a los contenidos ideológicos tendremos que reconocer que la Teoría del Estado de Rousseau es una solución de elegancia insuperable en cuanto que dentro de ella la tensión se disuelve, reducida a unidad. En efecto, dentro de la fórmula del contrato social, el orden y la libertad no son dos términos polarmente opuestos; al contrario, se resuelven en una y la misma cosa. No hay, en su concepción, un orden verdadero sin libertad, como tampoco hay libertad sin el orden nacido del contrato. Y si cabe afirmar que la tensión entre ambos principios eternamente contrapuestos se resuelve aquí a favor de la libertad del hombre, es porque ésta, aun siendo considerada idéntica al orden social, le sirve de fundamento y tiene sobre él prioridad lógica.

Da por sobrentendido que el elemento absolutamente valioso y primario es el individuo humano, el hombre, y que cuando éste se reúne en sociedad con sus semejantes y erige el Estado no lo hace sino para mejor proteger su radical e innata libertad, amenazada por la prepotencia y el arbitrio en el estado de naturaleza.

Los principios políticos que desenvolvió Rousseau en su *Contrato social* (y que, por su parte, sistematizó luego Kant de manera rigurosa en su *Teoría del Derecho*), encontraron aplicación más o menos exacta y completa en todos los países civilizados durante el siglo XIX, dando lugar a un régimen de gobierno: el régimen llamado *constitucional*, y creando un tipo de Estado: el llamado *Estado de Derecho*.

El *constitucionalismo* debe su nombre a motivos de carácter histórico, que pueden ser resumidos en la circunstancia de que el nuevo régimen se organiza mediante el instrumento de una constitución escrita, donde se consignan los principios esenciales de la comunidad política y los derechos fundamentales de los ciudadanos frente al poder público (parte *dogmática*), así como el edificio institucional del régimen (parte *orgánica*). Esta constitución escrita se considera como el cimiento de todo el orden jurídico, como la *ley fundamental* del Estado, superior en jerarquía a todas las demás disposiciones y prescripciones del Derecho, anterior a ellas —por lo menos en un sentido lógico— y situada en un plano más alto que ninguna otra. De aquí la particular veneración de que es objeto: se le reconoce un carácter sagrado y se le rinde una especie de culto cívico.

En cuanto a la denominación del *Estado de Derecho*, atiende más bien a los principios filosóficos en que se inspira, tratando de caracterizarlo por sus orientaciones. En efecto: la concepción del mundo a que obedece ese tipo de Estado, implica la sumisión del poder público al orden jurídico, como que la existencia de aquél se justifica exclusivamente en la salvaguardia de éste. El Estado se crea para hacer más efectiva y perfecta la realización del Derecho, y el Derecho por su parte no es otra cosa que la manifestación de la Libertad del individuo. —En esta sumarisima indicación se advierte ya el contraste con la idea, encarnada de modo diverso en la historia del pensamiento político, de que el Derecho sea una emanación de la voluntad del Estado y un instrumento del poder. El Estado de Derecho sería, según su concepto, un Estado sometido de arriba a abajo a las normaciones jurídicas y cuya actividad se agotaría en el cumplimiento del Derecho. Su ideal consistiría en la eliminación de todo poder discrecional; y su realidad ha mostrado, en los hechos, una reducción al mínimum de la facultad de arbitrio gubernamental.

El tipo del Estado de Derecho o Estado liberal pretende dar respuesta adecuada a la nueva tensión entre orden y libertad creada en

su día por el proceso histórico. A este propósito fundamental obedecen sus dos grandes principios: *garantía de las libertades individuales* y *división de poderes*, que ya consideraba definitorios la Declaración francesa de 1789.

El principio de garantía de las libertades individuales se destaca a primera vista en función del tema que nos preocupa: tiende en forma directa a organizar la libertad del hombre en el seno de la sociedad, haciéndola compatible con el orden. La concepción del Estado liberal entiende a éste como instrumento del Derecho y, por lo tanto, lo coloca al servicio de la libertad del individuo. Dicha libertad es aquí el valor supremo, y por eso trata de garantizarse, en el acto mismo de la constitución del Estado, frente a posibles transgresiones del poder público. Al mismo tiempo que se erige éste, se le trazan sus límites, demarcando a los particulares una esfera de actuación libre que las autoridades no pueden invadir sin incurrir con ello en las sanciones del Derecho.

Ahora bien: la libertad no puede ser organizada sin ponerle con ello, al mismo tiempo, fronteras. Por eso, las garantías constitucionales de la libertad, como organización jurídica que son, comportan una reducción de la libertad misma. Se define qué es lo que el Estado no podrá hacer, se le dictan concretas prohibiciones a los titulares del Poder público; pero el límite de las facultades de éste es también el límite de los derechos del particular. Estos no pueden ser protegidos sin ser enunciados y enumerados; pero su enumeración es limitativa.

Y así ocurre que, precisamente aquel derecho que, por esencia, escapa a toda posible organización jurídica: el derecho de “resistencia a la opresión”, pasa por eso mismo a ser una mera declaración de principio, un postulado dogmático, carente de toda eficacia positiva dentro del orden social.

En cuanto a los restantes derechos de libertad, están estructurados con arreglo a los supuestos culturales de la época de modo tal que su garantía es efectiva en la medida en que se cumplen determinados supuestos, implícitos en ella. La construcción jurídica de las libertades individuales varía en el detalle y en la extensión dentro de cada ordenamiento positivo. Sin salir del régimen constitucional caben considerables diferencias, y todo país que haya tenido varias cartas constitucionales, habrá experimentado tales ensanchamientos y reducciones del ámbito de las libertades individuales, siguiendo las

fluctuaciones de su Historia. Pero, en suma, las libertades individuales responden siempre al mismo esquema.

Todas estas libertades y derechos se originan en la persona individual y tratan de resguardarla frente a posibles ingerencias del poder público. En principio son, pues, derechos “del hombre” en general, y no sólo “del ciudadano”, puesto que se estiman superiores a la voluntad del Estado y anteriores —con una prioridad lógica— a su existencia. Pero tomados en su fase de organización jurídica, y no ya en el momento previo e indeterminado de “derechos naturales”, no siempre resulta factible distinguirlos de los derechos políticos o del ciudadano, que contemplan más bien a la comunidad que al individuo. En la práctica es muy difícil discernir, dentro de un derecho jurídicamente organizado, hasta dónde alcanza la intención de salvar la libertad de la persona individual y dónde comienza el propósito de servir al mejor funcionamiento de las instituciones de gobierno. Así, por ejemplo, cabe afirmar que la libertad de conciencia o la libertad de pensamiento o el derecho de propiedad privada tienen en cuenta, primordialmente, al individuo aislado; pero, en cambio, otras libertades marcan el tránsito hacia el ejercicio de las funciones políticas y se confunden con los derechos de ciudadanía. De este modo, la libertad de prensa apunta ya, sin duda, a la formación de la opinión pública por la que se orienta la dirección del gobierno en un sistema constitucional; la libertad de palabra o de discurso, aun cuando nacida de exigencias de dignidad personal, señala hacia el mismo fin, sobre todo al combinarse con la libertad de reunión o de manifestación, etc.

Otros derechos que aparecen a veces incluídos en la tabla de las libertades fundamentales o parte dogmática de la Constitución tienen un exclusivo carácter político: *derecho de petición*, *derecho al sufragio*, *derecho de asociación*, etcétera, así como los llamados derechos sociales, de aparición tardía, tales como el *derecho al trabajo*, *a la asistencia*, *a la educación*...

Pero, en conjunto, puede afirmarse que las garantías constitucionales de la libertad individual responden a aquella concepción de la radical dignidad de la persona humana que veíamos iniciarse y florecer en los albores del Cristianismo. A ese postulado obedecen y en él orientan su finalidad.

El segundo de los dos grandes principios que informan al Esta-

do constitucional o Estado de Derecho es, según quedó indicado, el de división de poderes. En las Constituciones escritas este principio da contenido a las regulaciones de su parte orgánica, y a primera vista podría pensarse que su interés principal se encuentra orientado hacia las cuestiones relativas a organización de las instituciones del Estado, siendo, por lo tanto, ajeno al problema que aquí nos interesa: el problema de la libertad.

Sin embargo, no es así. Tanto como las declaraciones dogmáticas de derechos individuales, el principio de división de poderes se propone antes que nada la salvaguardia de la libertad individual.

Desde un punto de vista político-estructural la división de poderes significa la fórmula de un gobierno mixto con leve predominio democrático, en cuanto que las leyes, emanadas de una representación popular, circunscriben la actuación de los otros dos poderes —ejecutivo y judicial—, incapaces por naturaleza, tanto de establecer normas de carácter general, como de actuar rebasando las normas establecidas por el Legislativo.

Pero la fórmula de ese gobierno mixto responde en último término al designio de preservar la libertad individual, y ello en dos formas fundamentales: *Primera*, por la afirmación del criterio de *legalidad*. Los poderes Ejecutivo y Judicial, únicos autorizados para actuaciones concretas sobre los particulares, no pueden llevarlas a cabo sino dentro de los ámbitos de las leyes; y el poder Legislativo, que crea el derecho de manera soberana, no puede, por su parte, realizar actos concretos, sino sólo emitir normas, que son generales por esencia. De tal manera que la obligada sumisión a la Ley evita el arbitrio de los dos poderes ejecutivos; y la forzada generalidad de sus prescripciones evita el arbitrio del poder legislador. *Segunda*, por la delimitación de los respectivos ámbitos de *competencia*. Cada uno de los tres poderes del Estado tiene circunscrita su actuación de modo positivo, siéndole vedado traspasarla y salirse de su propio círculo. Toda extralimitación será automáticamente contrapesada y corregida por los otros poderes. Y siendo así, quedarán montadas las instituciones del Estado en tal disposición que su funcionamiento, regulado dentro de previsiones exactas, deje un amplio campo a la libertad de los particulares; y claro está que el Estado no sería, según esto, una comunidad total de vida, sino un dispositivo establecido para el cumplimiento de determinados fines. (Cuestión aparte sería la que con-

siderase la posibilidad práctica de una tal concepción, y la realidad de su experiencia histórica. Pero en esa consideración no podemos entrar siquiera, porque nos llevaría demasiado lejos. Quede señalada por lo menos la eficacia positiva de la *tendencia*, tal como ha podido comprobarse siquiera en los excepcionales momentos históricos que fueron propicios al Estado de Derecho.)

Basta lo indicado para advertir que, si las garantías individuales implican una limitación jurídica impuesta al Estado en favor de la libertad personal, el principio de división de poderes implica una limitación institucional ideada con igual fin.

CAPITULO III

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN EL PRESENTE

EL ESTADO constitucional o Estado de Derecho, cuyos dos principios fundamentales —garantías individuales y separación de poderes— están destinados, como se ha visto, a la salvaguardia de la libertad, organiza a ésta dentro de un determinado orden político. Las relaciones en que ese orden consiste están establecidas sobre unos ciertos datos de realidad que consienten y aconsejan tal solución como adecuada y justa. Son los datos de la situación histórica, los supuestos de realidad que condicionan esa concreta organización de la libertad práctica, cuya eficacia se encuentra unida a la subsistencia de aquella estructura básica, por lo menos en cuanto a sus líneas generales.

La estimación del hecho de la subsistencia o desaparición de dicha estructura, así como de cuáles sean sus líneas generales, es siempre cuestionable, a causa de la enorme complejidad de la realidad histórica. El presente histórico —lo mismo si se lo toma en su actualidad que como sección o momento del pasado— contiene una enorme variedad de relaciones, una inagotable riqueza de experiencias subjetivas, y desde la perspectiva de cada una de ellas pueden constituirse los más dispares y hasta contradictorios juicios acerca del valor total de la situación. Objetivamente, la primera condición para que ésta pueda ser valorada en forma positiva por lo que se refiere a la libertad, es que exista una organización social destinada en su intención a salvaguardarla, o cuando menos, que la organización social existente no responda en su intención al designio de sofocarla. Pero esto no basta: es menester, además, que se mantenga la *adecuación* entre los datos básicos de la realidad social y los principios de su ordenación exterior destinados a obtener un resultado de libertad.

Pues no debe olvidarse que, mientras estos principios constituyen en sí mismos una estructura rígida, la realidad social básica está

sometida en cambio al proceso histórico, que la hace flúida en esencia y sujeta a incesante cambio, por cuyo efecto puede acaso alejarse tanto de los datos iniciales sobre los cuales se ordenó el régimen de la libertad, que éste se convierta, al cabo del tiempo, en instrumento de opresión, como llegó a ocurrir, según vimos antes, con los privilegios medievales durante el curso de la Edad Moderna, contradiciendo su sentido originario.

Sin embargo, la adecuación entre la base social y su organización exterior no es ni puede ser nunca exacta, a causa de la aludida complejidad de la realidad histórica. Según circunstancias de lugar y de tiempo será más o menos ajustada, más o menos rigurosa; pero ha de mantenerse siempre dentro de unos ciertos límites, más allá de los cuales no podría hablarse propiamente de adecuación, siquiera fuese laxa, sino ya de discordancia y hasta de contraste tendencial.

Falta por fijar cuál sea el punto en que el juego entre los datos sociales y la organización de la libertad produce la gran paradoja, conduciendo a la efectiva negación de esta última y permitiendo, por la generalidad de sus términos, que la situación sea condenada en conjunto. Tal vez quepa afirmar que mientras el desarrollo social sigue progresando dentro del régimen en su sentido de crecimiento, ese punto no ha llegado; y que el momento de su llegada nos será revelado por la ruptura de las instituciones, cuando la corriente social es tan pujante que alcanza a quebrarlas, o bien —si acaso triunfan en el conflicto las resistencias en que se apoyan— por el desorden, decadencia y marasmo de la vida social. Hasta que este punto crítico no hace acto de presencia habrá, sin duda, entorpecimientos, negaciones de la libertad que, en sus concretos contornos, podrán ser muy serias y graves, y hasta investir aterradoras características; pero que, en suma, no bastarán a configurar la situación entera como una situación dominada por condiciones opresivas, contrarias al principio ético de la libertad humana.

Si queremos ahora caracterizar en forma sumarisíma* la situación histórica que sirviera de supuesto a la organización concreta de la libertad que llamamos Estado constitucional o Estado de Derecho, podemos decir que es la sociedad dominada por la burguesía en su

* Para un desarrollo más amplio, ver mi libro *El problema del liberalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941.

despliegue de fuerzas productivas para la activación de potenciales riquezas, dentro del proceso económico denominado capitalismo.

En qué medida el capitalismo representa una fase del gran proceso civilizatorio, es algo que se comprende sin más que contemplar sus resultados: a través suyo, la integración social, servida por el progreso técnico, ha adquirido proporciones tales que, en cuanto a extensión, están alcanzando su límite, al abrazar al género humano y a la totalidad del globo terráqueo. Lo típico de la fase capitalista del proceso civilizatorio es el empleo primordial de medios económicos: la clase burguesa, que es su promotora, se había formado como estamento en las actividades económicas durante la Edad Media, y su mentalidad, hecha en ellas, se encuentra reflejada en los rasgos capitales de su organización política. El Estado liberal nace, en efecto, según la teoría, del *contrato*; y a partir de ahí, toda su construcción se funda en el principio de la *concurrentia*, aplicado a los más diversos sectores de la actividad pública, desde la lucha de programas partidarios hasta la sumisión de los conflictos institucionales a un laudo jurisdiccional. Las propias “libertades individuales”, con el derecho de propiedad privada en primer término, forman en su conjunto un dispositivo congruente encaminado a permitir el despliegue sin trabas de la actividad económica de los particulares, proporcionándoles no tanto una igualdad material y efectiva como una *igualdad de oportunidades*, a través de la eliminación de obstáculos ajenos a las propias leyes de la economía; esto es, mediante la supresión de “privilegios”.

Dentro de esta palabra se comprendía, en la época de instauración del régimen constitucional, no sólo a los viejos privilegios medievales que subsistían como estructuras políticas ya vacías de contenido social, sino —en general— a todas las limitaciones opuestas al libre despliegue de las actividades económicas de la burguesía por el aparato del gobierno monárquico-absolutista. La nueva clase burguesa había crecido dentro de esas instituciones, sorteando las dificultades que suponían, por ejemplo, los fueros municipales, la organización de los gremios, la concentración de la propiedad del suelo en las llamadas “manos muertas”, etcétera. Pero ahora su propio crecimiento le hacía percibir como insoportables esos obstáculos, y su pretensión de libertad se encaminaba ante todo a derribarlos. Acabar con ellos era condición indispensable para que pudiera continuar su crecimiento, al

mismo tiempo que para establecer la nueva organización de la libertad que este crecimiento traía aparejada.

Pudiera decirse que la libertad organizada por la burguesía mediante el Estado de Derecho era el orden dinámico de una sociedad en crecimiento. En qué medida se produjo éste, puede advertirse con sólo considerar un dato: la población europea que, desde el Renacimiento hasta finales del siglo XVIII, no se había elevado por encima de ciento ochenta millones de habitantes, asciende en poco más de un siglo a la cifra de cuatrocientos sesenta. La “colonización interior”, que fuera política de gobierno del Despotismo ilustrado, se cumple sin programa y de manera efectiva bajo el gobierno liberal de la burguesía. Por si ese crecimiento interno de la población europea no resultara bastante elocuente, añádase que en igual época se pueblan la América del Norte y, en medida correspondiente a su grado de desenvolvimiento económico, los otros territorios del mundo colonizados por Europa.

Si es cierto, como se dijo antes, que la libertad organizada por la burguesía mediante el régimen político liberal respondía al orden dinámico de una sociedad en rápido proceso de crecimiento dentro de las condiciones del capitalismo, podemos estimar que, mientras ese proceso continúa su línea ascendente, se mantienen los rasgos más generales de su estructura, y sigue siendo efectiva hasta cierto punto la organización de la libertad establecida sobre su base.

Sin embargo, hay que reconocer que ese crecimiento no se ha cumplido sin comprometer, muy duramente a veces, a la libertad misma, hasta ponerla en crisis.

Por de pronto, la organización de la libertad rige tan sólo en el seno de las unidades políticas de tipo nacional que, poseídas de voluntad histórica, extienden su dominación a otras zonas del planeta, casi siempre mediante colonización económica, incorporándolas así a la “civilización”, siquiera sea en forma de zonas explotadas. Pero, además, las técnicas del capitalismo darían lugar a un desdoblamiento interno de la población de los propios Estados nacionales metropolitanos. En efecto: la formación de una clase obrera o proletariado fué resultado de los cambios de estructura que la revolución industrial impuso a la sociedad europea, alterando, con la técnica de la producción, las relaciones entre los factores humanos aplicados a ella. Las concepciones políticas de la burguesía y su correspondiente tipo

de Estado, de que arriba hubimos de ocuparnos, habían sido, sin duda, manifestación clara del gran proceso de transformación económica denominado “capitalismo”: la fuerza expansiva del nuevo espíritu de empresa tropezaba con las trabas de orden jurídico y administrativo que, procedentes de la Edad Media, conservaba todavía en vigor la Monarquía absoluta; los fueros y privilegios de todas clases, las corporaciones, los gremios —residuos de una organización ya desvitalizada—, oponían un intolerable obstáculo a la nueva economía; y si ésta se había desarrollado primero al margen, sorteando el obstáculo (instalando, por ejemplo, sus manufacturas en el campo, fuera del alcance de jurisdicciones especiales), luego, más avanzado su desarrollo, necesitó suprimirlas por vía revolucionaria, configurando un sistema de libertad que era entendida, según exigencias del nuevo espíritu dominante, como libertad de iniciativa o, dicho en otra forma, como igualdad de oportunidades.

Dentro del orden liberal pudo continuar con holgura su despliegue la economía capitalista; pero este crecimiento tenía su propia ley: respondía a un propósito de lucro que había pasado a erigirse en fin, mientras que las necesidades se convertían en *medio* —basta pensar el papel que en esa economía ha jugado la “creación de nuevas necesidades”, la ampliación del mercado—, inversión lógica cuyo absurdo iba acompañado, en cambio, de una extrema racionalización técnica.

Por lo que interesa al punto que ahora consideramos, nada expresa en forma de mayor agudeza la exigencia racionalizadora del sistema capitalista de producción que la llamada *ley férrea del salario*, formulada por Lassalle, y según la cual la retribución del trabajador no rebasaría nunca espontáneamente el *mínimum indispensable* para su material subsistencia en cuanto elemento productor.

Detrás de esta ley económica, como de todas las construcciones mentales elevadas por los socialistas, se encuentra el hecho de la existencia de una clase obrera o proletariado, formada en función de las nuevas técnicas industriales y sometida a sus exigencias de racionalización. La historia de esa clase social, que llena un importante capítulo de la historia contemporánea, es una epopeya de heroísmo y de sufrimiento; pero, para el objeto de nuestro actual interés, conviene destacar que, en gran parte, constituye una lucha alrededor de

la Libertad. Por lo pronto, el Proletariado se ha presentado a sí mismo como testimonio viviente de que la evolución de la realidad social de la que es hijo había transformado los datos básicos hasta el extremo de convertir las instituciones liberales en un instrumento inocuo, y aun contraproducente, en relación con el fin de garantizar la libertad. Se proclamaba así la crisis del Liberalismo: la libertad burguesa era un instrumento de opresión para el proletariado.

En segundo lugar, éste afirmaba su propia concepción de la Libertad de diversas maneras: aun cuando sea incurrir en pecado de excesivo simplismo, puede afirmarse que, en general, las ideologías proletarias acentúan el aspecto *material* de la libertad para oponerlo a la libertad burguesa, caracterizada como *formal*, caracterización que se pretende dar en equivalencia de ficticia. La libertad formal sería así una libertad ilusoria, engañosa, pura apariencia, en contraste con la libertad material que, por su parte, se hace consistir sobre todo en la igualdad económica, entendida a su vez con matices diversos. Contempladas en una línea intelectual, las ideologías proletarias se encuentran dentro de los principios espirituales de la burguesía, y sólo ofrecen una nueva versión de ellos, adaptada a nuevas circunstancias. La propia crítica que hizo Marx de la *plusvalía* ¿no tiende a demostrar que el trabajador es despojado de una parte del fruto de su trabajo, es decir, de su propiedad legítima? La concepción proletaria de la libertad material reproduce, pues, a su modo la afirmación solemne de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano sobre el carácter sagrado e inviolable de la propiedad.

Por lo que se refiere al modo de alcanzar esa libertad, la historia del Proletariado nos lo presenta oscilando entre dos tácticas, dividido en dos tendencias y hasta escindido en dos movimientos de temperamento distinto, a las que conviene aludir, siquiera sea ligeramente, por la significación que una y otra tienen para la segunda fase de la gran crisis de la libertad de que está siendo testigo nuestro tiempo.

Una de esas tácticas, revolucionaria, postulaba la “dictadura del proletariado” como medida transitoria para transformar la sociedad y dar paso a la libertad material de base económica igualitaria; dicho en otros términos: a la democracia de trabajadores. Este programa ha sido desarrollado en Rusia, donde el curso desfavorable de la Gran Guerra iniciada en 1914 había desencadenado a partir de 1917 un

movimiento revolucionario de carácter proletario cuya dirección se propuso implantar el socialismo siguiendo las normas del célebre *Manifiesto comunista* dado por Marx y Engels a mediados del siglo anterior. La revolución, confinada a Rusia, pudo mantenerse y afirmarse en el aislamiento gracias a la extensión y condiciones naturales de ese país, que permitían organizarlo en régimen de autarquía económica. Dentro de sus límites se ha operado un rápido proceso de industrialización, planificada por el Estado, con una general elevación del nivel de vida para las grandes masas humanas, industrialización que ha transformado al país, acercándolo —desde una estructura feudal englobada dentro de una autocracia— a la situación media de los países occidentales.

Aunque la tesis de la transitoria “dictadura del proletariado” autorizaba a postergar el problema de la libertad, la revolución rusa no dejó de emitir su correspondiente “declaración de derechos” (la *Declaración de derechos del pueblo trabajador y explotado*, contenida en la Constitución de 1918) con el énfasis acostumbrado en este tipo de documentos. Desde el punto de vista práctico, el problema de la libertad en la Rusia soviética puede reducirse a los términos con que se plantea para las autarquías económicas planificadas por el Estado...

La segunda táctica, la del socialismo reformista, pretendía alcanzar la libertad material para el proletariado haciendo uso de los medios ofrecidos por el régimen liberal, y apoyándose en las instituciones democráticas del Estado para operar en la sociedad una evolución conveniente. La libertad de palabra y de prensa, los derechos de reunión, de asociación y, en general, las posibilidades de lucha contenidas en la Democracia, serían utilizadas para mejorar la situación de la clase obrera (cuyo nivel de vida se elevó, en efecto, en todos los países occidentales, a favor de la prosperidad económica general, por efecto de la llamada “política social”) y para transformar la constitución económica capitalista, democratizándola o socializándola.

El triunfo de la táctica del socialismo reformista desembocó en la Democracia de masas, de la que puede suministrar un destacado ejemplo la República alemana establecida por la Constitución de Weimar de 1919. En cuanto se refiere a la organización de la Libertad, no hay aquí sino una ampliación de los derechos fundamentales, cuya línea directriz se mantiene y cuyas tendencias se exageran hasta conducir las al límite.

La crisis del Liberalismo, anunciada ya en la contraposición interna de las clases sociales, había de hacerse presente, sin embargo, bajo la forma de conflicto exterior de las potencias nacionales, en la guerra mundial de 1914-1918. La expansión civilizatoria que hasta entonces habían llevado a cabo separadamente tenía que abocarlas a un choque, llegada a cierto punto; y si las colisiones de intereses habían podido dirimirse antes en conflictos parciales por el control de tales o cuales zonas, ahora el choque debía procurar una decisión definitiva. El campo de expansión colonizadora, que parecía prácticamente ilimitado en los comienzos del capitalismo, empezaba a mostrar lo insuperable de su limitación con resistencias diversas y, no quedando más posibilidad de desarrollos paralelos, se hacía preciso disputar a fondo el terreno.

La circunstancia de que resultaran triunfantes en esa guerra las potencias agredidas, y de que hubieran tenido que defenderse agrupadas en una coalición, eliminó por entonces las consecuencias radicales de su triunfo. La actitud conservadora de quien se limita a repeler un asalto a sus posiciones, y la pugna interna latente dentro de la coalición, les impidió aniquilar a un competidor que podía ser utilizado en el futuro para contrapesar el posible crecimiento de uno u otro de los actuales aliados. La paz de Versalles vino a ser, así, un simple aplazamiento de la inevitable decisión. El nuevo choque, que desde entonces comenzó a preparar la potencia derrotada, había de tener los caracteres implacables de la *guerra total* de que nuestra generación es testigo.

Su condición técnica era una organización del grupo social llevada al máximo, a fin de que máximo fuera también su rendimiento en el esfuerzo que se preparaba. De igual manera que la Monarquía absoluta había conseguido la eficiencia indispensable para producir la integración nacional suprimiendo las diferencias internas en que afincaban las libertades medievales, el totalitarismo suprimiría el régimen liberal y, superando la lucha de clases, convertiría a la nación entera en un dispositivo organizado a los fines de la guerra.

La primera manifestación de la teoría y práctica del sistema totalitario corresponde al fascismo italiano. En sus fuentes se descubren, cooperando, motivos emocionales de orden nacionalista, avivados por la humillación militar, y una reacción defensiva de las clases

propietarias y capitalistas contra los avances del proletariado, que trababan seriamente la marcha de la economía sin alcanzar a substituir su sistema básico.

Si se lo quiere caracterizar en forma sumaria, el régimen fascista pudiera ser descrito como una tiranía apoyada en una organización que, partidaria en su origen, se ha transformado, con vistas al monopolio del poder, en jerarquía burocrática y paramilitar, ajena al aparato del Estado *stricto sensu*, pero injerta en él y absorbiéndolo por entero. Socialmente, el núcleo de esta organización es mesocrático; pero —al menos en sus comienzos— actúa en conexión con el gran capital; y, por otra parte, trata de integrar en sus cuadros al proletariado, incorporándolo a su jerarquía, previa disolución de las estructuras que le prestaban autonomía de clase. En el aspecto económico, el régimen fascista supone la dirección coordinada de los procesos de producción, con fuerte tendencia hacia la autarquía nacional. En lo que se refiere al problema de la libertad, excusado es decir que el fascismo lo elimina por completo al suprimir toda garantía jurídica, o —mejor dicho— lo mixtifica, transfiriendo al plano nacional la inagotable exigencia humana de libertad: ahora se tratará de la libertad del pueblo italiano en su conjunto, con transposición de términos análoga a la que se hace también al hablar de “naciones plutocráticas y naciones proletarias”.

Después de la guerra de 1914-1918, y siguiendo a Italia con más o menos fidelidad en la organización de su régimen político, ha conocido el mundo numerosas tiranías de tipo semejante, matizadas, sin embargo, en su fisonomía por las peculiares condiciones de cada país: estructura social, desarrollo industrial, religión, tradiciones, etc., pero coincidentes todas en la decisión teórica y la eficacia práctica —desconocidas antes— con que negaron la libertad de la persona individual. También coinciden en centrar su principal lucha contra la libertad alrededor de los movimientos proletarios caracterizados —a fines polémicos y de propaganda— por su ideología extrema; en efecto: toda la dialéctica política de ese período de la Historia contemporánea consiente ser reducido significativamente a la alternativa entre *comunismo* y *fascismo* o *totalitarismo* —aun cuando en muchos países de condiciones sociales y económicas no muy desenvueltas se combatieran entre sí, de hecho, bajo esas impresionantes denominaciones, el viejo liberalismo y el autocratismo reaccionario...

De todos los sistemas políticos establecidos según el tipo fascista ninguno merece tanta atención como el régimen nazi que substituyó a la República de Weimar en Alemania; y ello por dos razones: en primer término, porque esta potencia es la que ha conducido, con su vertiginoso desarrollo, al conflicto en que hace quiebra el totalitarismo; y en segundo lugar, porque ahí se encuentran desenvueltas al máximo y con una gran pureza de líneas las características de éste.

La República de Weimar puede valer, en efecto, como el exponente más claro del *impasse* a que forzosamente lleva el progreso de las llamadas reivindicaciones obreras en una economía capitalista cerrada. Una vez que el proletariado ha renunciado, de grado o por fuerza, a investir el poder y transformar violentamente el sistema económico, se aplica —siguiendo su segunda táctica— a conseguir ventajas de clase, poniendo a contribución los medios que le ofrecen las instituciones democrático-liberales. Y así, las garantías de la libertad individual son ejercitadas de manera exclusiva, o al menos preponderante, con el fin de procurar una situación cada vez más ventajosa a la clase obrera dentro de un sistema capitalista cuyas responsabilidades y dirección no comparte. Pero la elasticidad de este sistema no es ilimitada en ningún caso; mucho menos en un país como Alemania donde, por efecto de la derrota militar, las posibilidades de expansión económica exterior eran bastante reducidas... El movimiento nazi y el régimen totalitario que fué su consecuencia significaron un último intento (después de varios expedientes de diversa índole, entre ellos la inflación) realizado por el sistema capitalista alemán por romper su encierro. La supresión de la libertad y la disolución de las organizaciones políticas de clase se cumplieron en estrecha conexión con el propósito de reorganizar la economía nacional, insumiendo las fuerzas de trabajo inactivas por la desocupación, y aplicándolas en conjunto a la única gran industria posible en una economía nacional cerrada de dirección capitalista: la industria de guerra. Con ella se servía al designio del régimen, cuyo fin último era promover una guerra para conseguir mediante la derrota de las potencias mundiales la dominación universal y la organización del planeta a beneficio de la raza alemana, raza de señores llamada por el Destino a gobernar y explotar al resto de los hombres. Para poder realizar ese destino de “libertad nacional”, sacrificaba el régimen la libertad personal dentro

del Estado alemán: paso previo para extirpar la libertad del haz de la tierra.

El primer obstáculo serio que hallaron en su camino estos designios fué la resistencia española contra la intervención totalitaria; aunque ésta consiguiera al fin imponer en España un gobierno tiránico, instrumento suyo, no fué sino después de casi tres años de lucha, cuyo sentido despertó la conciencia universal acerca del peligro que se cernía sobre el mundo, pese a la conjura de intereses que trataron de enturbiarlo o de ignorarlo. Este peligro no tardó demasiado en hacerse evidente hasta a los más reacios, y sólo la activación y coalición de todas las fuerzas disponibles en el mundo ha podido, al fin, conjurarlo.

El triunfo militar de la nueva coalición, formada contra las pretensiones alemanas de dominio universal por las potencias que de una u otra manera inspiran su organización y su sistema de valores espirituales en el criterio de la esencial dignidad de la persona humana, plantea de nuevo el problema de insertar la libertad en el orden social que ha de reconstruirse.

Los términos en que se ha desarrollado esta compulsación bélica —como *guerra total*— y las experiencias acumuladas en el largo intervalo transcurrido desde la anterior conflagración, permiten presumir que esta vez se extraerán a fondo las consecuencias de su carácter decisivo. La conjetura está apoyada, además, por numerosos indicios de hecho, cada día más firmes.

Debemos prescindir aquí de los aspectos capitales: reajuste del poder mundial y volumen efectivo de las nuevas agrupaciones humanas, para considerar tan sólo el tema desde el punto de vista de la libertad. De las experiencias recíprocamente hostiles realizadas entre las dos guerras mundiales, por los ensayos socialistas de una parte y por el totalitarismo de la otra, se desprende una enseñanza coincidente: el proceso capitalista ha promovido, a través del cambio técnico de las relaciones económicas, una transformación tan profunda de la sociedad que resultan ineficaces, por inadecuadas a su estructura básica, las instituciones jurídico-políticas mediante las que el Liberalismo clásico resolviera un día el problema de la libertad. Si no se desea omitirlo, ni proscribir con ello del mundo la dignidad humana —y evitar que tal ocurra ha sido, en el plano ideológico, la finalidad de la lucha librada—, será, pues, necesario hallar una nueva forma de organización de la libertad acomodada a las condiciones del presente.

Y esta exigencia es, a la altura en que se encuentra el proceso civilizatorio, perentoria e inaplazable. Son las propias condiciones del presente las que impiden abandonarse al azar, entregando la solución a la obra del tiempo: la sociedad actual ha alcanzado tal grado de complicación, hay en ella tal interdependencia, están trabados de tal modo sus elementos, que cualquier perturbación de sus mecanismos origina verdaderas catástrofes, cuyos efectos se dejan sentir al mismo tiempo en todas partes. Baste recordar como ejemplo lo que significó la gran crisis económica sufrida por los Estados Unidos en 1929.

Pues bien, esa misma trabazón e interdependencia, que requiere la inexcusable racionalización de todas las relaciones sociales desde el punto de vista económico para que funcionen sin fricción grave, impone también inexcusablemente una rigurosa ordenación de esas mismas relaciones sociales, si se las considera desde el punto de vista de la garantía de la libertad. Es un contrasentido querer abandonarlas al libre juego de las individualidades en un complejo social como ha llegado a ser el actual; obstinarse en mantener los viejos principios jurídicos del individualismo equivaldría a postular el desorden o, más bien, un orden injusto. A nadie se le ocurre hoy, por caso, invocar seriamente el derecho fundamental de libertad personal o corporal para contravenir los reglamentos del tránsito, marchando en dirección prohibida; como será absurda la pretensión de aplicar el principio de libertad de contratación al suministro de flúido eléctrico o del servicio telefónico, pues aquí la estructura misma de la relación ha eliminado de hecho las condiciones paritarias en que aquella libertad se fundaba; y no implicaría suspicacia suponer mala fe en quien, apoyándose en ese principio, quisiera impedir la regulación autoritaria de las relaciones entre el particular y una poderosa empresa. Igual que éste, podrían aducirse otros muchos ejemplos análogos, en corroboración de que el antiguo orden jurídico de la libertad se ha hecho inoperante o perturbador y, al mismo tiempo, de que urge substituirlo por otro, en forma positiva.

Pues las condiciones actuales de la vida social determinan que, sin propósito deliberado de nadie, el resultado de tiranía se produzca de manera espontánea, como resultado del progreso técnico, si un dispositivo especial no lo impide.

El ejemplo del servicio de electricidad, y más aún el de teléfonos,

pueden demostrar también en forma excelente este aserto. Dichos servicios implican, por su esencia, un monopolio: sería un dislate la existencia de una pluralidad de compañías telefónicas actuando en competencia, ya que en tales condiciones el servicio quedaría anulado. Frente a esta forzosidad técnica, sólo resta al particular el recurso de prescindir del servicio —recurso ilusorio, porque iguales condiciones se dan, en mayor o menor medida, para todos los demás servicios fundamentales de la vida moderna (transporte, combustible, etc.), y renunciar a ellos equivaldría a renunciar a la vida en sociedad o, simplemente, a la vida. El particular está, pues, obligado a aceptar sin objeción las condiciones que por vía autoritaria le impongan las entidades encargadas de prestar tales servicios.

Cierto es que su tiranía puede estar corregida por la vigilancia que ejercen los poderes públicos sobre los servicios fundamentales, muchos de los cuales se encuentran incluso en manos de los organismos oficiales, que los administran directamente. Pero —aun prescindiendo de la influencia ilegítima que suelen ejercer las empresas privadas sobre estos organismos oficiales— puede observarse que la forzosidad en que se encuentra el particular no se limita nunca a los servicios sometidos a regulación y control oficial, sino que se extiende al conjunto de las relaciones sociales (por ejemplo, a la provisión de artículos de uso y consumo, y hasta a las actividades de recreo) que, por su lado económico, tienden cada vez más a ser gobernadas autoritariamente mediante instancias centralizadas. Y todavía, suponiendo cumplido al máximo el control de éstas por organismos oficiales de origen democrático irreprochable —es decir: en una hipótesis ideal—, quedaría por averiguar hasta qué punto las determinaciones democráticas garantizarían por sí solas una libertad suficiente para el desarrollo de la personalidad moral del hombre. (Recuérdese a este propósito lo dicho acerca de la Democracia antigua, en la que era desconocida —sin perjuicio de la libertad política— la libertad substancial del individuo humano.)

Grave error sería creer que el problema se reduce a los aspectos de la existencia más directamente relacionados con la economía y que, condenada ésta bajo criterios de justicia, podrían seguir rigiendo en todo lo demás los viejos institutos jurídicos. En primer término, todos los aspectos de la vida social están conectados entre sí, y cualquier tipo de relación presenta también su lado económico. Además, los

rasgos generales de la época son comunes a todos los aspectos de la vida, y si se manifiestan en las relaciones económicas, no dejarán de manifestarse también en las relaciones intelectuales. Precisamente en ellas es mayor el peligro, porque tocan a una zona más íntima y noble de la humanidad, apuntando al cogollo mismo de la persona individual, donde la libertad tiene su fuente. La generación actual sabe por propia experiencia cuánto más eficaz que la esclavización económica es el ataque contra la libertad cumplido mediante las técnicas de la propaganda que, seduciendo la inteligencia, esclaviza el alma. Pues bien: la organización liberal clásica deja librado el particular en las manos de quienes posean los medios técnicos —que son también económicos— para el empleo de la propaganda.

Y también aquí hay que consignar la insuficiencia del control democrático para salvaguardar la libertad, el desarrollo de la personalidad moral del hombre... Todas estas condiciones de conjunto son un resultado del progreso técnico y están destinadas a repercutir beneficiosamente, como ya han repercutido en aspectos parciales, sobre el orden y el tono general de la vida humana. Por de pronto, han hecho posible el aumento de la población en términos casi increíbles; en segundo lugar, han liberado en parte, y prometen liberar en medida creciente, a las grandes masas, de la situación de esclavitud a costa de la cual pudieron florecer las civilizaciones antiguas. Y esta promesa lo es al mismo tiempo de más altos rendimientos espirituales...

Así, pues, nadie piensa ya hoy en renegar del progreso técnico alcanzado porque este progreso encierre dificultades y peligros: nadie piensa en entregarse a actitudes que reproduzcan la de aquellos obreros de las manufacturas inglesas que destruían, iracundos, las primeras máquinas porque esos inventos hacían innecesaria una parte considerable de la mano de obra y los hundían a ellos en la miseria y en la desesperación. Pero tampoco puede olvidarse que el crecimiento de la civilización, de la integración social, de las normaciones exteriores, ha hecho vitalmente indispensable el que la libertad se encuentre institucionalmente garantida. La falta de tal garantía tiene hoy consecuencias que no consienten comparación con las de épocas en que no existían aún ni el teléfono, ni el automóvil, ni las armas eficacísimas ni los medios de identificación y control que hoy poseen las instancias sociales directivas. En presencia de estos elementos, y a fin de que sean utilizados para el bien y no para la desdicha de los

hombres, se impone en nuestra sociedad actual un régimen de libertad organizada.

La cuestión que ahora se plantea es la de hallar esa nueva fórmula de la libertad, adecuada a las condiciones del presente.

Esa fórmula no puede nacer por sí sola de los hechos. Para dar con ella será necesario poner a contribución todas las potencias de la inteligencia y de la voluntad: de la inteligencia, porque implica un dispositivo técnico; de la voluntad, porque se trata, no de una técnica ciega, como cualquier otra, indiferente a la finalidad a que se la aplique, sino de una técnica para el bien. Pues nunca debe perderse de vista que el problema de la libertad es, ante todo, un problema de índole moral.

El estímulo y resorte último de la Libertad se encuentra en el fondo del alma humana: su implantación y su defensa en la sociedad es siempre obra de una especie de heroísmo ético, y requiere una inagotable energía espiritual y una actitud de incesante y celosa vigilancia. Tan pronto como aquella disposición heroica se distiende, esa energía se disipa y esta vigilancia se relaja, la Libertad —arruinado su fundamento moral— desaparece del mundo para refugiarse en el alma de los mártires.

Por eso, entiendo que detrás del problema de la nueva organización del mundo se esconde la necesidad de una renovación moral del hombre.

LISTA DE JORNADAS PUBLICADAS

1. José Medina Echavarría. *Prólogo al estudio de la guerra* (agotado).
2. Tomás Sánchez Hernández. *Los principios de la guerra* (agotado).
3. Jorge A. Vivó. *La Geopolítica* (agotado).
4. Gilberto Loyo. *La presión demográfica* (agotado).
5. Antonio Caso. *Las causas humanas de la guerra*.
Jorge Zalamea. *El hombre, náufrago del siglo xx*.
6. Vicente Herrero. *Los efectos sociales de la guerra* (agotado).
7. Josué Sáenz. *Los efectos económicos de la guerra*.
8. Manuel F. Chavarría. *La disponibilidad de materias primas*.
9. Manuel M. Pedroso. *La prevención de la guerra*.
10. D. Cosío Villegas, E. Martínez Adame, Víctor L. Urquidi, G. Robles, M. Sánchez Sarto, A. Carrillo Flores, José E. Iturriaga. *La postguerra*.
Alfonso Reyes, D. Cosío Villegas, J. Medina Echavarría, E. Martínez Adame, Víctor L. Urquidi. *La nueva constelación internacional*.
11. Raúl Prebisch. *El patrón oro y la vulnerabilidad económica de nuestros países*.
12. José Gaos. *El pensamiento hispanoamericano*.
13. Renato de Mendonça. *El Brasil en la América Latina*.
14. Agustín Yáñez. *El contenido social de la literatura iberoamericana*.
15. José E. Iturriaga. *El tirano en la América Latina*.
16. Javier Márquez. *Posibilidad de bloques económicos en América Latina*.
17. Gonzalo Robles. *La industrialización en Iberoamérica*.
18. Vicente Herrero. *La organización constitucional en Iberoamérica*.
19. M. F. Chavarría, A. Pareja Díez-Canseco, M. Picón-Salas, J. A. Portuondo, L. Alberto Sánchez, J. Vasconcelos, Jorge A. Vivó, J. Xirau. *Integración política de América Latina*.
A. Castro Leal. *La política internacional de América Latina*.
20. Francisco Ayala. *Ensayo sobre la libertad*.

ALGUNAS PUBLICACIONES DE EL COLEGIO DE MEXICO

CENTRO DE ESTUDIOS LITERARIOS

Alfonso REYES, *El Deslinde, Prolegómenos a la teoría literaria.*
Enrique DíEZ-CANEDO, *Juan Ramón Jiménez en su obra.*
Enrique DíEZ-CANEDO, *Letras de América.*
Alberto JIMÉNEZ, *La ciudad del estudio.*

CONTRIBUCIONES A LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO HISPANO-AMERICANO

Leopoldo ZEA, *El positivismo en México.*
Leopoldo ZEA, *Apogeo y decadencia del positivismo en México.*

CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

Carlos BOSCH GARCÍA, *La esclavitud prehispánica entre los aztecas.*
Ramón IGLESIA, *El hombre Colón y otros ensayos.*
José María MIQUEL I VERGÉS y Hugo DÍAZ-THOMÉ, *Escritos inéditos de Fray Servando Teresa de Mier.*

Distribución exclusiva:

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Pánuco, 63 - México, D. F.