

LA LIBERTAD ESENCIAL DEL HOMBRE Y LA LIBERTAD SOCIAL ESTADO LIBERAL Y LIBERTAD DEMOCRATICA

Por el *Dr. Francisco AYALA.*

Pocos temas habrá que puedan ser abordados con más gusto y al mismo tiempo, con mayor aprehensión, como este tema de los derechos de la personalidad individual. Por mi parte pudiera decir que es el tema central de mi preocupación. Hace ya muchos años, no quiero siquiera recordar cuántos, en el tiempo en que yo iniciaba mi carrera de profesor, dediqué un estudio de tipo crítico a los derechos individuales reconocidos en el régimen constitucional. De entonces acá han sido tantos y tan intensos los cambios sufridos por nuestra sociedad, es decir, la sociedad occidental, en su conjunto, que el problema mismo ha ido evolucionando al compás de esos cambios y ha experimentado modificaciones que lo hacen más difícil y más grave y, al mismo tiempo, más claro en sus planteamientos teóricos, porque al profundizarse lo que crea tales problemas, es posible enjuiciarlos más radicalmente, más a fondo, más en su raíz.

Trataremos fundamentalmente de esclarecer, o mejor dicho de destruir, ciertos equívocos que suelen darse alrededor del tema de la libertad y que asumen con frecuencia la forma de paradojas. Oímos decir constantemente que la libertad es la condición esencial del ser humano, que es imprescriptible, sagrada, irrenunciable, atributo el primero de la condición del hombre. Y por otro lado, oímos también afirmar que la libertad está amenazada más o menos aquí y allá o que está suprimida y negada en muchos sitios; que ciertos regímenes políticos se sustentan teóricamente en la negación de la libertad. Esas afirmaciones, contradictorias en verdad, tienen que producirnos cierta perplejidad. ¿Qué hay

de cierto en una y en otra posición? ¿Es que lo uno es verdadero y lo otro es falso? ¿O es que será necesario, como yo más bien creo, usar y distinguir en el concepto de libertad para llegar a formarnos una idea clara de lo que queremos decir cuando afirmamos que la libertad es un atributo esencial del hombre o cuando afirmamos que la libertad se encuentra amenazada o negada en la práctica?

El análisis que me propongo realizar en el presente trabajo suele estar entorpecido por el excesivo énfasis que se pone cuando se hacen los habituales cantos a la libertad. Cuando una cosa es proclamada con énfasis excesivo parece que de este modo se impone a la mente como una evidentísima verdad y que, por lo tanto, no hay por qué entrar a desmenuzar su contenido ni por qué analizarla, con la consecuencia funesta de que aceptando la cosa como obvia queda muchas veces en libertad el político, que tal vez la proclame para burlarla, bajo protesta de servirla. Esto lo hemos visto en formas sumamente hirientes en los regímenes totalitarios. A Mussolini la palabra libertad no se le caía de la boca, pero con un adjetivo: *libertad nacional*, bajo cuya capa se negaba la verdadera libertad, que es la libertad de los hombres concretos, de los hombres de carne y hueso, de los seres vivientes. Vemos entonces, para comenzar, con qué razón insisto en afirmar que la libertad es esencial al ser humano, que es un atributo capital del hombre. Averigüemos si ésto es en realidad cierto; y el modo de averiguarlo me parece que puede ser deteniéndonos un poco en la contemplación de la estructura particular que asume la vida humana como algo específicamente diferente de la vida en un sentido biológico.

Porque la libertad no se da en la naturaleza. La libertad se da en la vida humana, específicamente y de un modo esencial. La ley de la naturaleza no es la libertad sino la necesidad. La naturaleza funciona dentro de un sistema de leyes rigurosas; la vieja física habla de causa y efecto, del principio de causalidad; la nueva, de relaciones de probabilidad; pero para el caso es lo mismo. En la naturaleza no hay verdadera libertad. La piedra que se abandona en el espacio cae inevitablemente siguiendo una trayectoria por efecto de la ley de la gravedad; y a partir de ese ejemplo, que es el más simple de todos, sabemos perfectamente que por muy complejas que sean las leyes que operan en un determinado fenómeno, esas leyes son de la misma índole rigurosamente obligatoria. Y cuando de la física pasamos a la biología nos encontramos con el fenómeno de la vida animal y podemos comprobar que la misma ley de necesidad sigue funcionando en ese reino igual que en el reino mineral y que en el reino vegetal. El animal tiene iniciativa, se mueve,

se desplaza, parece que el centro de su actividad fuera él mismo. Sin embargo, sabemos por qué se mueve, por qué hace todo lo que hace. El animal se mueve condicionado por una cantidad de estímulos orgánicos perfectamente conocidos que encaminan sus pasos o dirigen sus acciones como si fuera una especie de marioneta o de títere accionado por una voluntad ajena a él mismo, que sería la voluntad de la ley natural. Siente el estímulo del hambre y en el momento en que lo siente se dirige hacia el alimento que tiene próximo, o va vagando en busca de determinado alimento que satisfaga la necesidad que está sintiendo, no desde el centro de su personalidad sino desde su aparato digestivo; y lo mismo que se dice del hambre se puede decir de todas las otras funciones biológicas del animal. Su mundo de alternativas está íntimamente ligado a esos estímulos biológicos y tan es así, que no reflexiona sino que va como empujado, desde la especie de maquinaria viviente que es el organismo, a dejarse vivir y a consumir su existencia en esa forma, al fin y al cabo no demasiado alejada de la forma en que consume su existencia el vegetal.

El ser humano también pertenece al reino de la naturaleza, también es una cierta especie animal y por lo tanto también se encuentra sometido a los estímulos y se encuentra impulsado por las mismas necesidades, y guiado por los mismos instintos; pero por encima o junto a ese equipo biológico que el hombre tiene en común con todos los demás animales, hay en él algo diferente, hay en él la facultad de anteponer y representarse la conducta futura y ordenarla en una especie de escala jerarquizada de valores. Esta facultad es la que lo separa de los animales y lo que da ingreso en su conciencia al elemento libertad, con las consecuencias que vamos a ver en seguida.

Cualquiera de nosotros está constantemente anticipando su futuro, proyectándolo, haciendo el proyecto de él, con un alcance más o menos largo. Naturalmente, cuanto más próximo es ese futuro más precisamente lo tenemos que proyectar. Casi lo proyectamos al minuto; sabemos que ahora hemos querido estar realizando este trabajo, pero que cuando terminemos, haremos ésta o aquella cosa y después tal o cual otra. Los planes para el día de mañana no son quizá tan precisos y desde luego no lo son para la semana entrante o el mes próximo o dentro de un año o dentro de cinco. Los proyectos humanos se van ampliando, se abren como una especie de abanico y van perdiendo precisión; pero no obstante en la línea fundamental todo hombre que realmente vive una vida humana está trazando su propia vida, está proyectando su estampa, aquella que ha de realizar la plenitud en su personalidad a lo largo de su existencia sobre la tierra; y la proyecta, como han visto muy bien los filósofos

existencialistas, sobre el fondo de la muerte, porque ese proyectar la propia vida está condicionado por el hecho de que sabemos que esa vida está rigurosamente limitada en el tiempo. No sabemos si vamos a vivir un mes, un año, diez, quince o más; pero sí sabemos que en el mejor de los casos, no pasaremos de los cien años; el mayor optimista no pretenderá vivir más años. Hay un plazo que no es exacto, que deja la duda respecto al momento preciso, pero que nos previene de que más allá de un cierto límite no vamos a poder pasar. Siendo así, teniendo tan limitado el tiempo de nuestra vida, tenemos que elegir entre una serie de posibilidades que coincidan con nuestras actitudes, con nuestro carácter, con lo que somos y lo que queremos ser. El hombre que dispusiera de la eternidad para vivirla, como se ha visto en ciertos mitos, no tendría que proyectar nada, podría vivirlo todo sucesivamente, podría realizar distintas figuras, en los distintos momentos de esa eternidad o tiempo indefinido que sería su vida. En realidad tampoco la vida de ese hombre sería vida humana porque no estaría acentuada por la perspectiva de la muerte, que obliga a establecer el proyecto de la propia existencia. A través de las distintas edades el hombre va concretando sus posibilidades y va realizándose en una figura concreta; y lo hace a través de la elección y esa elección consiste en el ejercicio de su libertad. Porque todos nosotros podemos elegir en un momento dado, entre más de una posibilidad. Si bien nuestras posibilidades tampoco son infinitas sino que son limitadas.

No es omnipotente la elección que podemos hacer, pero siempre podemos elegir y al elegir estamos ejerciendo la libertad que nos corresponde como seres humanos, esa libertad de que carecen los animales, que no eligen porque están movidos por estímulos biológicos a los que obedecen ciegamente. El hombre no, el hombre siente los impulsos biológicos, pero se sobrepone a ellos y los domina. Podemos sentir hambre y pensar que tenemos otra cosa más importante que hacer que comer en ese momento; un deber religioso de ayuno, o el deber de asistir a un prójimo necesitado o cualquiera otra circunstancia, puede hacernos renunciar a la satisfacción del impulso biológico del hambre. Y esto no es una cosa extraordinaria, pues ocurre en la vida cotidiana. Imaginemos a una familia en la cual la jerarquía doméstica está bien establecida. La familia se pone a la mesa, pero nadie come hasta que el padre no llega y comienza, porque es el jefe de la familia y el respeto obliga a esperar a su llegada para comer. Pueden estar los alimentos encima de la mesa y los muchachos hambrientos deseando comerlos; el impulso biológico es apremiante y sin embargo, nadie toca el alimento. ¿Por qué? Porque libremente se inhiben

de hacerlo en virtud de un cierto principio, de un cierto valor que respetan, el valor del reconocimiento de la autoridad del jefe de familia.

Por consiguiente el ejercicio de la libertad, como puede verse, no es algo que se hace en circunstancias extraordinarias ni requiere una dosis de heroísmo fuera de lo común; el ejercicio de la libertad es algo de cada hora y de cada minuto. Ejercitamos la libertad cuando al dirigirnos a un prójimo para comunicarle algo, seleccionamos ciertas palabras, ciertas frases, en lugar de otras. Si queremos ser amables, hirientes, autoritarios, consecuentes, estamos eligiendo formas verbales y las elegimos con plena libertad. Cualquier momento de la vida cotidiana, si reparamos en ello con un poco de atención, nos mostrará el ejercicio de la libertad, porque cualquier momento de la vida cotidiana nos ofrece una serie de alternativas, entre las cuales podemos decidirnos a favor de una o de otra. Hay que indicar, sin embargo, que esas alternativas no son ilimitadas y que las circunstancias en que se desenvuelve la vida humana imponen una serie de restricciones a la libertad. Pero esas restricciones cumplen un papel positivo respecto de la libertad misma, ese mismo papel que en la perspectiva total de la existencia humana desempeña la referencia a la muerte. Pues así como la referencia a la muerte en la perspectiva total de la existencia humana obliga a la realización concreta de un determinado proyecto vital, las circunstancias que delimitan la elección en cada uno de los casos y de los momentos hacen posible que esa elección se haga, porque si fueran infinitas las posibilidades no habría elección. Esto tal vez pueda explicarlo bien una famosa frase de Kant, quien escribía en una forma bastante abstracta y árida, pero que de pronto, en raros momentos, usaba unas metáforas verdaderamente maravillosas. Decía que si una paloma que volara en el aire pudiera reflexionar quizá se sentiría tentada a impacientarse contra la resistencia que el aire ofrece a su avance en el espacio, a su vuelo; pero que esa reflexión sería errónea, porque si es cierto que el aire ofrece resistencia al vuelo de la paloma es precisamente apoyándose en esa resistencia como puede avanzar, de tal modo que en el vacío no podría volar sino que caería a plomo. De modo que la resistencia es al mismo tiempo la condición para el ejercicio del vuelo. Lo mismo podría decirse de la limitación que las circunstancias concretas oponen al ejercicio de la libertad de cada uno. Puesto que hay una cierta limitación a esa libertad, tenemos que elegir entre las posibilidades reales que nos son dadas y seleccionar una de ellas; y al hacer esto, al elegir, estamos ejercitando nuestra libertad. Podríamos imaginar, y creo que no nos costaría demasiado trabajo imaginarlas, todas las experiencias terribles de las décadas pasadas, en que parece que

el hombre se encontró arrinconado y que no tenía alternativa; es decir, en que no había posibilidad de elección porque no había más que un camino. A estas situaciones las llamó el filósofo Jaspers, *situaciones límite*: las situaciones extremas, en que el hombre se encuentra arrinconado y parecería que no tuviera alternativa, que no tuviera más que una cosa que pudiera hacer. Pero aún en esos casos extremos, en esas *situaciones límite*, la libertad no ha cesado. No ha cesado porque sí hay alternativa y esa alternativa está constituida por la posibilidad del sacrificio de la vida. Puede ser tremenda una situación, puede obligar, al parecer, a determinado tipo de conducta; pero frente a ese tipo de conducta queda la posibilidad o de dejarse morir, de dejarse matar o de suicidarse, es decir, de renunciar a la vida, con lo cual se realiza la elección definitiva y la condición también definitiva de la libertad. Es bien conocida la novela de Dostoievsky cuyo título suele traducirse como *Los Demonios* o *Los Endemoniados*. Es la novela del suicidio y está llena de suicidios de todas las maneras imaginables. Se describe el caso de un ideólogo que se suicida exclusivamente con el objeto de demostrarle a sus compañeros que es libre, para ejercitar un acto de libertad. En el momento en que se asume que se acepta la muerte por un camino o por otro, como quiera que sea, se realiza la demostración del ejercicio de la libertad, y cesa la vida humana, de modo que aún en ese último acto la vida ha sido ejercicio de libertad.

A través de este somero análisis de la existencia humana me parece que queda suficientemente demostrado el hecho de que la libertad es la nota esencial del ser humano. No se excluye en principio la posibilidad de que haya hombres, es decir, individuos de la especie biológica humana, que no viven humanamente sino que viven como el animal, dejándose llevar por necesidades e impulsos biológicos; pero el hombre en cuanto tal, en su condición de ser humano, tiene que vivir la libertad. No puede renunciar a ella y aún aquel que se pronuncia contra la libertad y que proclama su voluntad de renunciar a ella está realizando un acto libre al renunciar a esa libertad. Es decir, aquel que en caso límite, aquel que en la alternativa extrema, en lugar de aceptar la muerte acepta la sumisión y el abandono de la libertad, los acepta libremente. Y siempre, mientras le quede vida, le quedará la posibilidad de rescatarse y, por lo tanto, la posibilidad de realizar la elección.

La libertad es, en efecto, un atributo esencial de la vida humana. Es irrenunciable, es imprescriptible y nadie puede quitársela a otro por que aún aquel que ejercita la violencia para infligir el martirio a su prójimo con ese martirio mismo le está dando la oportunidad de proclamar de un

modo victorioso su propia libertad. Hoy día no es moda ni costumbre considerar el caso del martirio como lo fue en épocas pasadas del martirologio cristiano. Pero las épocas recientes han sido tan pródigas en situaciones semejantes que verdaderamente ha vuelto la gente a tener la noción viva, la impresión auténtica, del valor y del significado del martirio. Recuerdo a este propósito una anécdota que es bastante reveladora. Se estaba representando la comedia de Bernard Shaw, *Androcles y el León*, que como es sabido es una comedia en que se toma en broma el martirio de ciertos cristianos sacrificados en Roma. Un grupo de personas que estábamos presenciando esa representación coincidimos en sentir un malestar moral extraordinario frente a esa burla. Luego, después de la función, reflexionando sobre lo ocurrido y conversando acerca del posible origen de ese sentimiento de malestar, caímos en la cuenta de que cuando Bernard Shaw escribió su comedia era el tiempo de preguerra, en que el mundo estaba tan lejano y tan ajeno a la experiencia común de los hombres que bien podría este género de diversión tomarse en solfa, pero vista la representación después de las atrocidades que ha experimentado la humanidad durante los pasados decenios, aquellos mártires de los que se burlaba graciosamente Bernard Shaw estaban hablándonos a nosotros en el lenguaje directo y vivo de una experiencia que habíamos sentido muchos quizá en nosotros mismos o en hermanos y amigos, en prójimos, una experiencia que todos sabíamos que era muy real y muy efectiva. De modo que el martirio, podemos decirlo hoy, sin hablar un lenguaje anticuado, el martirio es en efecto la afirmación más sublime de la libertad del ser humano: la libertad en que se elige la muerte en lugar de la abyección bajo cualquier forma que ésta se nos quiera presentar.

Pero hasta ahora hemos estado hablando de un problema filosófico y metafísico, es decir, hemos estado considerando la libertad en los términos absolutos en que se da en función del hombre, aunque no hayamos podido fundar la propuesta como sociólogos, de colocar esos términos absolutos en el terreno de la realidad social concreta. Hay una frase de Ortega y Gasset muy popularizada hoy, que expresa perfectamente este juego de la vida humana en el ejercicio de la libertad. Es la frase muy conocida: *Yo soy yo y mis circunstancias*. Es decir, el yo abstracto, absoluto, ese no existe. Es una entelequia. El yo es concreto, pero el ser concreto está enriquecido por las circunstancias particulares que cada uno tiene como ambiente vital y que limita sus posibilidades reales. Ese yo abstracto podría ser quizás el de los niños y aun el de los adolescentes en sus ensueños diurnos en que tal vez asumen la figura de un capitán

de la Edad Media, la de un mago, y viven imaginativamente lo que piensan y que verdaderamente no pueden vivir porque no corresponde al ámbito de las circunstancias actuales. Y cada *yo* nace dentro de sus circunstancias y aun antes de nacer está ya condicionado por sus circunstancias. Estas circunstancias son, ante todo, de tipo biológico. Es sabido hasta que punto es poderosa la herencia biológica en la determinación del destino individual de cada *yo*, cada uno tiene su carácter y eso es algo que le es dado. Bien sabemos que muchas veces hasta podemos irritarnos contra nuestro propio carácter y decirnos: *¿por qué seré tan tímido, por qué seré tan impulsivo, por qué tendré yo este carácter que tengo?* Es decir, no podemos dominarnos completamente en este aspecto. Nuestra libertad quiere dominar el carácter y en cierto modo lo logra, pero está actuando dentro de ese carácter que es una circunstancia psicológica innata. Las circunstancias, después de ser biológicas y psíquicas, son sociales. Se ha nacido dentro de una cierta vida que tiene unas ciertas características y que no hemos elegido. No elegimos a nuestros padres ni a nuestros hermanos. Esto no depende de nuestra voluntad, es algo que constituye la circunstancia de nuestro *yo*, que es cada uno de nosotros. Nacimos dentro de una clase social y dentro de una nación y cada uno de esos cuadros sociales es un elemento sumamente poderoso de las circunstancias. No entenderíamos a una persona si la sacáramos del conjunto de sus circunstancias, inclusive no la entenderíamos si aceptando sus circunstancias biológicas y psíquicas las separáramos de sus circunstancias sociales. Una gran parte de nuestra conducta está determinada precisamente porque nuestra vida tiene determinada estructura y nos ha formado de cierta manera, porque somos miembros de tal clase social y no de tal otra, porque pertenecemos a tal nación que ha experimentado determinado destino y no tal otro; y todo eso entra a componer la personalidad.

Es decir, todo eso constituye la circunstancia que rodea al *yo* y con la que el *yo* tiene que contar, pero que no lo altera, no lo destruye, no lo cambia substancialmente, porque dentro de las mismas circunstancias encontramos personas que reaccionan frente a ellas de modo muy diverso y esa diversidad de reacciones dentro de análogas circunstancias y hasta idénticas, si se quiere, es la manifestación de la libertad del individuo.

Se han hecho estudios experimentales acerca de los hermanos gemelos que biológicamente son casi idénticos y que sin embargo se ha comprobado que al colocarlos en circunstancias análogas reaccionan en formas distintas. De modo que siendo igual el conjunto de las circunstancias, sin embargo, la personalidad varía y esa variación probablemente es en una enorme parte la manifestación de la libertad. Por otro lado,

piense cada uno en aquellos momentos en que se haya visto en circunstancias cruciales de su vida, frente a decisiones fundamentales, en que el tomar un camino u otro sería decisivo para toda la vida futura; y cada uno puede recordar perfectamente ese momento de su libertad, ese momento agudo del ejercicio de su libertad, con consecuencias muy distintas, y sabe cómo hubiera perfectamente podido elegir aquel camino que no eligió y seguir el que no siguió. A veces ha habido hasta el arrepentimiento, la rectificación. Es la libertad que funciona a pesar de las circunstancias, de la misma manera que la paloma kantiana se apoya en la resistencia del aire para tomar una dirección u otra. Lo que Ortega y Gasset llama en esa dicotomía del *yo* y circunstancias; circunstancias, es lo que nosotros vamos a tomar, siquiera en parte, para considerar a la libertad humana desde otro ángulo, desde el ángulo social.

Las circunstancias, o por lo menos una parte de ellas, crean el aspecto social en que la libertad puede manifestarse o puede ser negada. Aquí si puede ser negada, porque ya no se trata de la libertad del individuo desde dentro sino desde fuera, desde el campo de la sociedad. Sería en efecto un sofisma hacer el siguiente razonamiento: si en efecto se nos ha demostrado que la libertad es esencial al hombre y que nadie se la puede quitar, porque en último extremo siempre queda la opción entre la vida y la muerte, ¿para qué preocuparnos por defender la libertad? ¿Por qué, si esa libertad es imprescriptible y nadie puede arrancárnosla? Este es, en efecto, un sofisma, porque se emplea la palabra libertad para aludir a la misma cosa, pero desde dos ángulos completamente diferentes; pues si bien es cierto que la libertad no puede quitársele a nadie porque por mucho que se arrincone a un hombre siempre le quedará la alternativa explicada antes entre la vida y la muerte, no hay ninguna necesidad, no hay nada que justifique el que a un ser humano se le ponga en esa alternativa cruel de elegir entre la libertad, o los valores en que cree, o los principios que defiende, y la vida. No hay ningún motivo para que la sociedad se organice de tal manera que haga posible ese sacrificio, que en la mayor parte de los casos sería el sacrificio de la dignidad o de los deberes o de los principios en que se cree, pues la mayor parte del género humano no tiene vocación de héroe ni de mártir ni se le puede pedir a nadie que se manifieste como tal. El héroe o el mártir lo es en virtud de una extraordinaria fuerza moral, pero no en virtud de obligaciones que se le puedan pedir desde fuera. ¿Quién se atrevería a pedirle al prójimo que sufra el martirio, que se conduzca heroicamente? En realidad es necesario que las

circunstancias sociales se organicen de tal manera que esa alternativa cruel no se produzca o que se produzca de un modo tan excepcional que no merezca la pena de tomarla en grandes cifras.

Esto es lo que no ha ocurrido en los tiempos recién pasados en los cuales las condiciones sociales para miles y miles de seres humanos han sido tales que los han puesto, como quien dice, entre la espada y la pared. Los han arrinconado en las *situaciones límite* con las consecuencias lamentables que todos conocemos: un puñado de mártires y de héroes, pero una masa anónima de gente que ha renunciado a la dignidad de vivir, que ha renunciado a la libertad y pasado por todo lo que han querido los tiranos, los dictadores, aquellos que tienen el mando de la sociedad y que lo ejercen del modo más vicioso. Cuando se habla entonces de defender la libertad o de que la libertad está amenazada y de que está suprimida en tal o cual país, se está diciendo también algo que es muy cierto, que sólo en apariencia constituye una contradicción con la tesis de que la libertad es imprescriptible, porque se está hablando de la libertad en cuanto posibilidad socialmente constituida, en cuanto organización de la vida humana.

Las circunstancias sociales, a diferencia de las biológicas y quizá de las psicológicas, se caracterizan por ser fundamentalmente modificables. Un orden social es un orden históricamente dado y al decir históricamente dado ya estamos diciendo que se trata de un orden transitorio, de un orden que va a modificarse y a ser sustituido, más o menos legalmente, por otro, por el mero transcurso del tiempo, en cuanto que el tiempo es actuación de la voluntad humana, porque las formas de la sociedad están en gran parte sujetas al control de la voluntad humana. Por eso es que vivimos históricamente, porque vivimos en circunstancias que estamos modificando constantemente con nuestra voluntad, con nuestra presencia, con nuestra programación de acción y con nuestros actos. La modificación puede ser paulatina, en los períodos normales, siguiendo el ritmo de la vida de las generaciones que se van sucediendo en el mundo de la sociedad y de este modo las alteraciones son casi imperceptibles para el sujeto de la historia, para el que efectivamente está viviendo, solamente los viejos se dan cuenta de que aquellos tiempos suyos han pasado y que las cosas se hacen de otra manera; y se la dan también los jóvenes, que encuentran mal lo que hay y quieren modificarlo. Mientras que en las épocas anormales y críticas los cambios son violentos y se producen al través de los fenómenos de alteración subitánea que conocemos con el nombre de revoluciones.

Nuestro tiempo ha sido un tiempo de revoluciones, se han cambiado las circunstancias sociales y no siempre para bien.

Siendo así que las circunstancias sociales pueden cambiar por la voluntad de los hombres, se ofrece como un deber fundamental de todo ciudadano, de todo hombre que vive en sociedad, el crear unas condiciones, el promover unas circunstancias sociales que permitan a la generalidad de los seres humanos vivir sin encontrarse sometidos a las alternativas duras de que antes hemos hablado, ni siquiera a otras que no sean tan extremas, pero que en definitiva puedan resultar innecesarias. Las circunstancias sociales deben ser de tal manera que no signifiquen condiciones para el ejercicio de la libertad como atributo esencial que es del ser humano y al que éste no puede renunciar, por lo que debe poder ejercerla en el mundo social con relativa facilidad y sin trabas ni esfuerzos inusitados. Un mundo libre sería entonces un mundo en el cual todos podamos ser razonablemente libres sin necesidad de ser héroes ni de afrontar el martirio ni siquiera de sufrir esos pequeños martirios que son la pérdida del empleo u otras cosas por el estilo, como las que todos conocemos.

Lo dicho bien puede servir de marco al estudio de un régimen político cuya orientación básica consistiera en el propósito de organizar la sociedad para la libertad de los individuos, de tal manera que la preocupación fundamental sea hacer a los hombres libres, permitirles el mayor despliegue imaginable de su libertad dentro de los vínculos que son indeclinables en un orden social. El proceso por el cual ciertos principios, que en sí mismos son de una elevación indiscutible, pueden encontrarse comprometidos por la alteración de las situaciones sociales básicas; el proceso por el que es posible buscar la adaptación de esos principios de organización social en las nuevas circunstancias sociales, de tal modo que en lugar de sucumbir como generalmente sucumbieron en el período de las dos guerras mundiales en muchos países, adopten una nueva forma que los salve y que nos permita continuar fieles a esos sistemas que, por lo que se refiere al orden social, constituyen indiscutiblemente el estadio más elevado que jamás ha alcanzado la sociedad, algo que solamente se estima y se mide suficientemente cuando se ha perdido y que cuando se disfruta se suele propender a considerarlo como la vida cotidiana; ese proceso histórico-político sólo puede conocerse cuando se distingue entre lo que se entiende por democracia y lo que por liberalismo.

II

Comencemos por distinguir las diferencias entre la libertad esencial del hombre y la libertad social; es decir, en el lenguaje de Ortega y Gasset, entre la libertad del *yo* y la libertad de las circunstancias que componen con el *yo*, la individualidad real y concreta del *ser*. Esto nos obliga a penetrar en el estudio del régimen liberal, que es aquel que en la historia completa de las instituciones políticas y sociales de la humanidad se ha propuesto como cosa única organizar la sociedad de modo tal que su finalidad sea garantizar la libertad de los hombres concretos, de los individuos humanos que forman parte de ella.

Avanzando un paso más en este camino, hemos de tratar de destruir otro equívoco también muy frecuente y también muy perturbador en lo que se refiere a la concepción e interpretación del problema fundamental del Estado liberal; equívoco que consiste en confundir o por lo menos tomar indistintamente y de un modo aproximativo, la organización de la libertad que procura el Estado democrático y la organización de la libertad que es peculiar del Estado liberal. Es muy frecuente que se empleen de modo indistinto *liberalismo* y *democracia* y, por supuesto, con toda imprecisión en el lenguaje político corriente y aún muchas veces, por lamentable que parezca el caso, también en obras de ciertas pretensiones científicas o académicas.

Sin embargo de que, cada uno a su manera, la democracia y el liberalismo sirven para defender la libertad dentro del orden social, esa manera propia de cada uno de ellos es bien distinta, como vamos a tratar de ponerlo de relieve.

Tan distinta es que gobierno democrático lo ha habido muchas veces en la historia, y no sólo dentro de nuestra civilización, y de la civilización greco-romana que sirve de base a la nuestra, sino también en otras muchas civilizaciones. En cambio, Estado liberal no lo ha habido nunca en ninguna parte hasta que al final del siglo XVIII surgió su concepto y se reivindicaron sus instituciones en el mundo occidental. Me parece, sin embargo, que es de justicia ofrecer una disculpa a esa habitual confusión de democracia y liberalismo. La disculpa consiste en que práctica y efectivamente surgieron juntos en su forma moderna, al final del siglo XVIII, y las aspiraciones democráticas se confundieron con las aspiraciones liberales. Pero en riguroso análisis intelectual se trata de algo perfectamente distinto y no sólo distinto sino también hasta positivamente contrapuesto y contradictorio.

Comenzando con la democracia, todos sabemos de qué manera este sistema de gobierno garantiza la libertad. La democracia consiste en la participación de todos los miembros del Estado en las decisiones del poder. Una sociedad políticamente organizada se encuentra bajo un gobierno; hay en ella una división tajante, que el análisis sociológico muestra en contra de todas las teorías igualitarias, entre los que mandan y los que obedecen. Una sociedad organizada políticamente lo es también, por supuesto, la sociedad democrática. Pero ocurre que en la sociedad democrática los que mandan, mandan en virtud de una designación que les ha sido hecha por la mayoría de los que obedecen, de manera que bien puede producirse la ilusión de que no hay más que un sólo grupo, el de los que mandan y de los que obedecen. La mayoría, o el pueblo, como suele decirse, se manda a sí misma. Pero ésta es una ilusión y en el terreno de los hechos prácticos y cotidianos sabemos perfectamente que por más que cada dos o cada cuatro o seis años, o cuando corresponda, según la ley, vayamos todos y examinemos las listas electorales y dispensemos nuestro voto a favor de un candidato o de otro, eso no quiere decir que nosotros, los votantes mismos, los elegimos, sino que son las organizaciones de los designados quienes reciben nuestro voto, que por otra parte no es tan libre como se pensaría en principio, sino determinado por una serie de circunstancias reales. Además, nuestro acto se reduce a un solo momento, a un solo día cada cierto número de años. Cuando decimos que nuestro acto de elección no es tan libre como en principio parecería, no nos estamos refiriendo a las falsificaciones del sistema democrático, sino al sistema democrático en su justo ejercicio, como vamos a mostrar con el ejemplo siguiente: Un antiguo tratadista de derecho constitucional norteamericano, muy estudioso de la constitución política de los Estados Unidos en el siglo pasado, el señor Bryce, dice que los electores en los Estados Unidos no tienen posibilidad de elegir más que entre dos candidatos para el puesto más importante del gobierno, o sea el Presidente de la Nación; y que estos candidatos son los que postulan los dos partidos políticos. En cuanto a la designación de tales candidatos dentro de los partidos políticos apenas interviene una décima parte de la totalidad de los votantes inscritos; de modo que aquel individuo del grupo social que no esté conforme en aceptar a uno u otro de los dos candidatos, se encontraría en la misma situación que el viajero que tuviera que trasladarse de California a Nueva York y tuviera que elegir entre una línea de ómnibus o un ferrocarril y no hubiera otro modo de transporte, pues

la tercera alternativa, el ir a pie, resulta absurda e impráctica. De modo que la división entre gobernantes y gobernados, aún en una sociedad democrática no falseada, se ve que es una división clara y terminante.

Pero, de todas maneras, el hecho de que exista el mecanismo de la democracia supone de por sí una cierta garantía de libertad para el común de la gente, porque siempre habrá la posibilidad, si el grupo de los gobernantes se hace demasiado impopular, en el supuesto, naturalmente, de que grupos de ciudadanos descontentos promuevan la formación de un tercer partido político. La perspectiva de un tercer partido es, además, algo real que actúa y que sirve de moderador, pues esa posibilidad existe siempre y puede ser efectiva. Cabe recordar que en Inglaterra, donde el régimen de los dos partidos es tradicional, el partido conservador y el liberal, creció, por circunstancias de este tipo, el Partido Laborista, y su crecimiento determinó la extinción práctica del Partido Liberal. En los Estados Unidos hemos visto connatos de formación de un tercer partido, actuando, como un dique, como un control de los ciudadanos frente a los grupos que monopolizan el ejercicio del poder, monopolio que no excluye una tercera alternativa. De esta manera la democracia constituye una cierta garantía de la libertad dentro de la organización del poder caracterizada por la división gobernantes-gobernados, dominados-dominadores, o como se quiera llamar a estos dos grupos sociológicamente diferenciados.

Pero el gobierno democrático, no lo olvidemos, es el gobierno de la mayoría. Y si nos adentramos en una visión realista de los hechos, la única libertad que garantiza ese gobierno es la libertad de la mayoría, pero no la libertad de la totalidad de los ciudadanos. Porque, ¿dónde está escrito que la mayoría tenga que proceder siempre de un modo justo? ¿Dónde está escrito que la mayoría no pueda ejercer la violencia, ser tiránica respecto de individuos particulares o de grupos minoritarios? No sólo no está escrito en ninguna parte sino que es este un hecho que la historia nos presenta con abrumadora frecuencia: el abuso de la mayoría, la injusticia de la mayoría, la opresión tiránica por parte de una mayoría sobre una minoría o sobre individuos particulares del grupo social. Y vamos a poner solamente dos ejemplos que me parece que son concluyentes, uno que pertenece al mundo antiguo y el otro a los años que corren.

El del mundo antiguo es el representado por el caso de Sócrates. La democracia ateniense, como es sabido, era una democracia bastante radical, por supuesto circunscrita a los ciudadanos, es decir, había la

masa de esclavos que no se consideraban ciudadanos ni propiamente seres humanos, pero en el grupo de los ciudadanos la democracia ateniense funcionaba como una democracia radical, tan radical que muchas de sus instituciones o algunas de las más importantes, para ser exactos, ni siquiera eran electivas sino que procedían del sorteo, y no hay cosa más impersonal, más igualitaria, que el sorteo. Pues bien, esa democracia tan radical, en la que todos los ciudadanos participaban por igual en la designación o por lo menos en el acceso a los cargos públicos, cometió una de las tremendas injusticias que la historia recuerda, por la personalidad que fue motivo de ella. Es sabido que Sócrates fue acusado de corruptor de la juventud por el hecho de enseñar un modo de pensamiento científico, un pensamiento crítico. Se le acusó también de impío, es decir, de no respetar a los dioses de la ciudad. Es conocido, por los escritos de Platón y de Xenofonte, este proceso, el más famoso de la historia universal, y es sabido cómo se defendió Sócrates y se negó a claudicar frente al tribunal, para obtener la absolución. Fue condenado a muerte y pudo entonces haber eludido la sentencia, escapando, pues tenía amigos que le procuraban la fuga, pero no quiso. Y aquí, en este acontecimiento tan notorio de la historia universal, hay dos hechos que queremos destacar: uno en conexión con lo que ya hablamos a propósito de *situaciones límite*, del caso en que un ser humano está arrinconado por las circunstancias hasta el extremo de verse obligado a elegir entre la muerte o la indignidad. Sócrates, por supuesto, eligió la muerte. Pero el segundo punto que nos interesa destacar es: ¿por qué un hombre de pensamiento tan extraordinario como era éste, un hombre que en filosofía produjo una revolución (vivimos filosóficamente hoy todavía de lo que pensó Sócrates), cómo es posible que reconociendo que la sentencia era injusta y teniendo la posibilidad de sustraerse a ella, es decir, de afirmar su independencia frente al Estado, creyera inmoral el hacerlo y aceptara el cumplimiento de la sentencia, aún reconociendo su injusticia? Esto significa algo que para nosotros es hoy totalmente inconcebible. Significa que el orden del Estado y la legitimidad democrática son superiores al individuo; que los valores vinculados al Estado deben prevalecer sobre los valores individuales. Esto nos parece hoy una aberración, pero es porque nosotros estamos dentro de otro curso de ideas y de pensamientos, al que nos referiremos más adelante, y que desembocan en el liberalismo.

El segundo caso, un caso contemporáneo, que queremos mencionar, de opresión y de injusticia de la mayoría, de opresión de individuos

y de minorías por la mayoría, es el que ha ofrecido recientemente en la República Argentina el gobierno de Perón. Se trata de un gobierno democrático, en el sentido de que recaba y obtiene la mayoría de los votos del cuerpo electoral del país. Podría discutirse si los medios de propaganda empleados eran legítimos o no, pero el hecho real es que la mayoría del país votó en favor de ese gobierno en sucesivas oportunidades. Ese gobierno democrático, sin embargo, se dedicó a oprimir y a tiranizar a la minoría, a diferentes sectores y a individuos particulares; a ejercer la injusticia inclusive contra los representantes elegidos por el pueblo para las Cámaras del Congreso. Este es un ejemplo actual que demuestra cómo la democracia puede ser tiránica, puede ejercer la violencia, oprimir la libertad de una parte de la población, sin por eso dejar de ser democrática. No hacemos alusión, con ello, a los regímenes totalitarios claramente detractores de las instituciones democráticas, instalados en el poder a través de una mayoría de votos, como ocurrió en Italia y de un modo más claro en Alemania. Por eso, la democracia supone una cierta garantía de libertad, pero no una garantía completa o total, porque en la democracia así entendida el Estado, que está apoyado en la mayoría de los votos, se considera con derechos omnímodos y, en un plano muy superior al de los individuos humanos.

En cambio, el liberalismo parte del supuesto contrario. Parte del supuesto de que la realidad primaria, el valor más digno de respeto, es el de la libertad de los hombres concretos, de los individuos humanos. Y toda la organización política y social debe estar fundada en el reconocimiento y en el respeto de esa libertad de los individuos humanos. Esto, que dicho así parece simple y hasta obvio y con lo cual está conforme la mayor parte de la gente hoy día dentro de nuestra civilización, significó algo extraordinario y único en la historia de la humanidad. No hay ninguna civilización, salvo la civilización occidental, donde este reconocimiento de la dignidad de la personalidad individual se haya llevado, como se ha llevado en la nuestra, al terreno de la organización social. En el terreno religioso, sí hay culturas que han respetado y realizado la dignidad del hombre individual; pero en el terreno político, en el terreno de la organización de las instituciones, la única que ha hecho ésto es la civilización occidental, de origen cristiano y precisamente en virtud de ese origen cristiano.

Tuvieron que concurrir, para que se formara esta noción, unas circunstancias históricas muy peculiares, que son las circunstancias dentro de las cuales surgió originariamente el cristianismo. Como es bien sabido, el cristianismo se desprende de la religión judaica, en cuya cons-

titución originaria estaba emplazada de cierta manera la idea de la dignidad humana particular, individual, puesto que el hombre era creación de Dios, hecho a semejanza de Dios, y esto le confería una dignidad superior a toda contingencia histórica, a todo hecho dado en la realidad práctica. Pero el judaísmo invalidó esa originaria concepción en que está fundada su religión, mediante la idea del pacto de Dios con el pueblo de Israel. Porque al hacer ese pacto se segregó el pueblo de Israel del resto de los seres humanos y se convirtió en el pueblo elegido. Ya su dignidad, la dignidad de los israelitas, procedió del pacto con Dios, más que de la condición originaria nacida del hecho de la creación. Pero el cristianismo redime aquella primitiva idea y rompe el círculo estrecho del judaísmo, y lanza la concepción de la superior dignidad de todo individuo humano a los cuatro vientos y lo hace particularmente, como bien sabemos, por obra del Apóstol San Pablo, el apóstol de los gentiles, un ciudadano romano, nacido y educado en la cultura griega, que propaga el cristianismo fuera de los círculos judíos y que expresa, en muy numerosas frases que hoy tienen valor sagrado, establece la doctrina de que no hay griegos ni judíos, varón ni mujer, que no hay más que hijos de Dios. Es decir, que por encima de todas las diferencias contenidas entre los seres humanos, se afirma la condición suprema de hijos de Dios.

Pero esto pudo tener el curso que tuvo y desplegarse como se desplegó en aquel momento, gracias a las circunstancias en que se encontraba la civilización greco-romana cuando apareció Cristo. Quien no tenga una fe dogmática sobre la divinidad de Cristo podría pensar sin gran dificultad que bien pudo no haber existido Cristo, sino otro reformador religioso de los muchos que hubo, u otra secta que hubiera consagrado el principio definitivo y extendido una nueva concepción por todo el mundo entonces civilizado, que se reducía al Imperio Romano; porque fueron las condiciones reales del Imperio Romano las que permitieron la gran difusión de una idea igualitaria, como es la que representa el cristianismo. No hubiera podido darse esto evidentemente en el mundo griego de las ciudades-estado. Cuando leemos en Aristóteles la defensa y el razonamiento convencido de que existen solamente como hombres los griegos y que los otros seres que tienen figura humana y son fisiológicamente hombres no son tales, sino bestias, los esclavos reales que sirven a las ciudades griegas y los esclavos potenciales que eran los bárbaros del mundo de entonces, tales afirmaciones y razonamientos nos producen hoy estupefacción. No podemos comprenderlas y tenemos que trasladarnos al mundo cerrado de las comunidades grie-

gas, con su frente al exterior, para siquiera intelectualmente aceptar lo que sentimentalmente nos repugna de un modo absoluto. Pero cuando nació Cristo el Imperio Romano se había extendido a todo el mundo conocido. Había dominado a Grecia, y Grecia, que tenía la superioridad de civilización, las tradiciones culturales e intelectuales, había perdido su autonomía política, se encontraba en una situación espiritual singularísima, en la situación espiritual de sumisión frente a los fenómenos del poder, puesto que el poder ya no era de los griegos sino del Imperio Romano, que englobaba al pueblo griego con otros tantos pueblos, y al mismo tiempo y por eso mismo era la afirmación de la condición humana como una condición ligada al individuo e independiente de toda comunidad. Es lo que representan las corrientes filosóficas traídas de Grecia: el hedonismo, el epicureísmo, el estoicismo, que tan cerca se encuentran en cierto modo de la doctrina cristiana, por lo que hace a su aspecto moral. Algunos pretenden que los filósofos de esas escuelas fueron precursores del cristianismo, pero se trata de una coincidencia de época, de estados de ánimo provocados por una situación general a aquellos tiempos.

Al extenderse el Imperio Romano, al quedar sin fronteras, al constituir un imperio universal como llega a ser con Octavio y de ahí en adelante, dentro de él viven todos esos pueblos que están políticamente ligados los unos con los otros. Todos ellos, en grados diferentes, tienen acceso a la ciudadanía romana; los esclavos mismos, que los seguía habiendo, debido al desarrollo del radio del Imperio Romano, se habían convertido en algo muy diferente de lo que habían sido los esclavos domésticos del mundo anterior; no eran esclavos de la casa, eran esclavos de una gran explotación, es decir proletarios y no propiamente esclavos; tanto así que el paso siguiente, el comienzo de la Edad Media, fue el ligarlos a la tierra, al trabajo, a la explotación. En estas condiciones encontramos que Cicerón, 40 años antes de Jesucristo, defiende la igualdad del esclavo en lo que se refiere a la libertad esencial a que antes nos referimos. En su tratado sobre las leyes, Cicerón dice que las leyes residen en la racionalidad y ésta es una cualidad que concurre por igual en todos los hombres; las diferencias son de grado o individuales, pero todo hombre es un ser razonable capaz de esforzarse por conocer la verdad y lo mismo el liberto que el esclavo son hombres y tienen esa cualidad, independientemente de su situación social. Después viene Séneca a oponerse directamente a la institución de la esclavitud alegando que la verdadera dignidad del ser humano consiste en la virtud y que la virtud es la condición de la libertad. Son ideas que

corresponden perfectamente a las concepciones cristianas. Por otra parte, el cristianismo, que comenzó siendo un movimiento religioso vuelto de espaldas a la organización social y a los poderes del mundo, como lo demuestra la célebre frase de Cristo: *Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César*, cuando es reconocido oficialmente y se convierte en parte del Estado, hace un pacto con los poderes de la tierra y adapta su ideología; y esa adaptación consiste en dividir el mundo en dos planos contrapuestos: el plano temporal en el cual prevalecen ciertas demarcaciones de valores y el plano ultraterreno en el cual las injusticias, las tiranías de la tierra, son compensadas por una inversión total de los valores: *Los últimos serán los primeros*, como ya se había dicho en los Evangelios, síntesis que es elevada a una doctrina consistente, articulada en el sentido de crear la compensación en la otra vida.

Como quiera que sea, a lo largo de toda la Edad Media nos encontramos con que esa especie de balanza, que pone la justicia terrenal frente a la otra vida, es algo que opera muy efectivamente en las conciencias de la gente. La sociedad medioeval no es ni mucho menos una sociedad igualitaria, es una sociedad jerarquizada; pero cada puesto en ella tiene sus responsabilidades y cuanto más alto el puesto hay más carga de responsabilidades. En ese sentido cristiano, al más poderoso en la tierra le será más difícil el acceso al reino de los cielos, aunque si lo consigue irá allá en una escala más elevada; pero para el pobre hombre sometido a una situación inferior en la tierra la salvación es mucho más fácil porque sus cargos y sus responsabilidades son menores puesto que su condición terrenal es más aflictiva.

Queremos decir con esto que la dignidad esencial del ser humano se mantenía dentro de la sociedad jerarquizada de la Edad Media a través de la creencia universal en esa compensación ultraterrena, en esa justicia de ultratumba por la cual se creaban unos valores que compensaban los del nivel de este mundo. Como eso era realmente creído y vivido por todos no era, como hoy, una manera de justificación del poder. En aquel tiempo lo creía todo el mundo y el más alto reconocía en el pobre una dignidad esencial por la cual lo valoraba y lo estimaba como individuo humano. No decimos con ésto que no hubiera brutalidades, tiranías e injusticias, todo lo cual es el lote del género humano en cualquier situación histórica y es de temerse que siempre lo será en el futuro, mientras exista el ser humano, pues esa es su condición; pero lo que nosotros modernamente hemos tratado de conseguir a través de un sistema institucional, se conseguía en la Edad Media a través de las convic-

ciones religiosas universalmente compartidas. La fe religiosa hizo que todo el mundo viera en el prójimo un valor absoluto que reclamaba un respeto incondicionado y los atentados contra la dignidad del prójimo, cualquiera que fuere su grado de elevación en la escala social, eran condenados por la conciencia pública y a veces condenados con sanciones muy sensibles. Entonces, la Iglesia tenía poder suficiente para imponer esas sanciones de un modo evidente, de modo que la concepción del valor absoluto del individuo humano que se inicia en el momento de apogeo del Imperio Romano y que toma sus formulaciones originales en la filosofía hedonista, epicúreo y estoico y sobre todo en la doctrina religiosa del cristianismo, se mantiene durante los siglos de la Edad Media de un modo muy positivo a través de la fe religiosa y de las sanciones, crea nuevas jerarquías y relaciona la individualidad en forma muy marcada y muy definida. Tenemos una galería de personajes que son todos ellos duros, con perfiles marcados y hasta la iconografía, los cuadros del Renacimiento, nos hablan de ellos. Muy distintos unos de otros, pero todos muy individuales, muy personales, de personalidades fuertes. Por supuesto personalidades solitarias, aunque numerosas. Y de esa afirmación de personalidad vamos a ver constituirse los grupos que formaron el liberalismo, no ya en el orden de la conciencia, ni en el orden del respeto religioso al prójimo, ni en el orden de la caridad, como en la Edad Media, ni tampoco en el orden de la violencia, como en el Renacimiento, sino en el orden de las instituciones sociales, que es la verdadera creación del liberalismo. El Estado liberal es la gran pieza de organización política que ha producido la civilización industrial, con esos orígenes con esa fuerza de rasgos muy característicos y muy propios. Ocurre, sin embargo, que los hechos históricos nunca son tan claros y tan definitivos ni tan inequívocos como pudieran parecernos cuando los consideramos en pura teoría. Dicho esto así y eliminando una cantidad de otros factores, pudiéramos inclinarnos a pensar que fueron un curso único y una conformación inequívoca los de la formación del Estado liberal. En la realidad no fue así. El Estado liberal vino combinado, como decíamos al comienzo, con expresiones democráticas que estaban vinculadas a los grados sociales que lo promovieron.

Veamos previamente de qué manera se produjo esto.

Esas personalidades del Renacimiento que particularmente florecen en Italia en los siglos xv y xvi, representan desde el punto de vista social la afloración de una clase nueva, que es la clase burguesa. No son guerreros ni descendientes de guerreros; no son caballeros feudales; son

comerciantes, son banqueros, son negociantes, consignatarios de barcos. El ejemplo más ilustre es el de la familia de los Médicis, en Florencia (originalmente se llamaban médicos), que eran grandes comerciantes que ascendieron al principado de Florencia, ascendieron al papado e infiltraron su sangre en todas las familias reales de Europa. Estos comerciantes locales que fueron los Médicis de Florencia, son un nuevo tipo social que aparece y que no está ligado como lo están los capitales de la Edad Media por convenciones testamentarias muy rígidas. No. Ellos están movidos por la racionalidad que ha llegado a través de su actividad económica, que se rige por principios racionales, y ellos, con esa moral de la eficacia de la racionalidad, pudieron desplegar tales actividades que llegaron a trascender y a imponerse en las viejas instituciones, entroncando con las antiguas familias reales de toda Europa. Pero estos fueron los siglos xv y xvi. En el siglo xvii las monarquías se han hecho lo bastante fuertes para cerrarse con un grupo de nobles que ya no son territoriales, que no viven en sus territorios, sino que son realmente funcionarios de la Casa Real. Y estos monarcas se cierran y refuerzan los privilegios de los nobles y niegan el paso a la clase social que había tenido su gran eclosión en el Renacimiento, a la burguesía que era la creadora del futuro. Entonces esta clase se hace revolucionaria, lucha contra el sistema de los privilegios, en definitiva atropella con la Casa Real, con la monarquía y logra el gobierno democrático, pero no el gobierno democrático a la manera antigua de aquellas ciudades-estados de Grecia, sino un gobierno democrático que no obstaculice en modo alguno las actividades de la clase burguesa, que eran actividades competitivas entre hombres independientes, entre personalidades muy sólidas, muy firmes y que querían afirmarse como tales personalidades. De esta manera es como en la práctica, en la realidad histórica, el Estado liberal nace ligado a experiencias democráticas.

Los propósitos de este Estado liberal son varios y los matices muy diferentes. Podrán, por ejemplo, tomar la línea anglosajona y seguir las aspiraciones democráticas de los colonos ingleses trasladados al Nuevo Mundo, que obedecen a inspiraciones más bien de orden religioso, son grupos religiosos disidentes; pero para nuestra finalidad bastará decir que en general las experiencias democráticas de la clase burguesa desembocan en una democracia que respeta la libertad de acción de aquellas personalidades que en el Renacimiento se habían afirmado de un modo tan marcado y que quedaron creadas en la libre iniciativa de los negocios, del comercio, de las actividades lucrativas. Es la revolución de los burgueses, una revolución al mismo tiempo democrática y liberal.

Podríamos comparar a dos tratadistas muy importantes, dos grandes figuras de la doctrina democrática liberal burguesa, que se inclinan respectivamente el uno al aspecto democrático y el otro al aspecto liberal, sin que ni el uno ni el otro prescindan del contrario aspecto. Me refiero al ginebrino Juan Jacobo Rousseau y al inglés John Locke. Rousseau desarrolla una teoría de la democracia que en cierto modo no desconsidera, aunque en el fondo estudia, el aspecto liberal; y es porque él era ciudadano de una república democrática de tipo antiguo, una pervivencia en pleno siglo XVIII de las democracias antiguas, que eso es justamente la república calvinista de Ginebra, la república radical y totalitaria. Concibe Rousseau la democracia en la forma que brevemente vamos a sintetizar. Como se verá, no es extraño que esa concepción haya permitido a ciertos autores contemporáneos sostener con razón, me refiero en particular a Maritain, sociólogo francés muy distinguido, que Juan Jacobo Rousseau es el padre del totalitarismo. En líneas más sencillas, la doctrina democrática de Rousseau consiste en esto: El Estado está fundado sobre las siguientes bases: los hombres que vivían originalmente en estado de naturaleza fueron corrompidos por el proceso histórico; el estado de naturaleza paradisíaca es un estado de bondad universal, pero el curso del tiempo, la historia, han hecho que se engendre la injusticia entre los hombres y para eliminar esa injusticia es necesario que los hombres pacten entre sí la constitución de un poder civil. De modo que tenemos estado de naturaleza, contrato social y poder civil. El pacto consiste en la entrega plena de la libertad individual de cada uno de los miembros de la sociedad, que a cambio de esa libertad natural reciben la libertad civil, la libertad de ciudadanos. De la misma manera que nosotros podríamos cierto día llevar oro en lingotes a la Casa de Moneda y nos lo devolvieran acuñado. Es decir, la garantía del Estado. Es el mismo oro y tiene el mismo valor, con la diferencia de que en un caso es oro acuñado y en el otro sin acuñar. Lo mismo se hace con la libertad. Yo entrego mi libertad al Estado y él me la devuelve en forma de libertad civil. Porque el Estado está constituido por un poder democrático y al obedecer al soberano nos obedecemos a nosotros mismos. Rousseau era un filósofo demasiado profundo para incurrir en el equívoco tan corriente hoy, de no distinguir entre la mayoría y la totalidad y de atribuir a la mayoría la razón y la justicia. El se planteó el problema de que la mayoría puede equivocarse y puede incurrir en injusticia. Se planteó claramente ese problema teórico y lo tuvo que resolver por la afirmativa. Claro que es posible que la mayoría se equivoque y recurra a la injusticia, pero no es probable, por el mecanismo de la formación

de la voluntad general. Distingue Rousseau entre lo que llamó la voluntad general y la voluntad particular, que podría ser la de todos. Es decir, que la diferencia es que no es una voluntad cuantitativa sino cualitativa. Voluntad general es la que incorpora la razón a la justicia, la que es digna de convertirse en la ley; mientras que la voluntad particular es la razón que atiende al interés privado, aún cuando ese interés privado pueda ser el de la mayoría, el de la totalidad incluso. A ese extremo llevó, pues, su regla filosófica extraordinaria el pensador ginebrino. ¿Por qué si no, cree, que es lo más probable que la voluntad de la mayoría coincida con la voluntad general? Porque la voluntad general se forma mediante la concurrencia de las voluntades individuales y todos los seres humanos como tales tienen mayor o menor cantidad de racionalidad. La racionalidad es la misma para todos. Un ser racional sabe que dos y dos son cuatro. Este es un valor igual para todos. En cambio lo que yo quiero puede estar en contradicción con lo que quiera otro. La frase que se atribuye a un Rey de Francia: *la Reina de Inglaterra y yo queremos lo mismo*, es decir, ambicionaban las mismas posesiones, no significa querer lo mismo. La gente por sus intereses particulares se contraponen y lucha, pero tiene que concurrir en los esenciales objetivos de la acción y dos y dos son cuatro para todos. Entonces, al formarse la voluntad general, los elementos particulares de la voluntad de cada uno concurren a formar la ley, mientras que los intereses particulares que van incorporados a esa manifestación de voluntad se contradirán entre sí, se destruirán y se anularán, quedando vivo lo que es raciocinio justo, lo que debe ser. Pero esto es una mera probabilidad para Rousseau.

Por lo pronto, en ese sistema democrático rousseauiano la libertad está garantizada exclusivamente a través de la democracia, pero con esta condición: que se acepte como base de la decisión humana la racionalidad. Es decir, que Rousseau está operando sobre el fondo filosófico de su época, el fondo filosófico del siglo XVIII, que era evidentemente racionalista.

Hoy, con las experiencias de propaganda y totalitarismo, ya sabemos que la gente no se mueve precisamente por motivos de razón, sino en gran parte por motivos emocionales, de interés y sugestión hasta hipnótica. Pero en el siglo XVIII se tenía una admirable fe en las virtudes de la racionalidad y se pensaba que todos los ciudadanos eran racionales y que el juego de la democracia podría ser garantía de la racionalidad. Era una idea de una sociedad en que predominaba el burgués, en la que no existían los medios de propaganda que hoy existen sino que

se trataba de una élite distinguida y cultivada, fiel al ejercicio del claro raciocinio, de modo que no era una fantasía lo que creían sino que era algo que correspondía a la realidad social de la época.

En cambio Locke, que procede de la tradición institucional británica, pone todo su empeño en distinguir los aspectos individuales de la libertad y en reducir y menoscabar el poder del Estado para convertirlo en un mero instrumento de la libertad de los individuos. En otro trabajo examinaremos esta posición.