

Francisco Piñón G.*

La libertad y el moderno Leviathán (una reflexión filosófico-política)* *

I

El tema de la libertad y el Moderno Leviathán trae a la mente, ineludiblemente, el tema del poder o la autoridad en la sociedad.

Partiendo de la antigua división platónico-aristotélica, entre gobernantes y gobernados, a lo largo de la historia se ha tratado de justificar el poder en orden de asegurar *la obediencia* del individuo a ciertas normas de conducta que postulan, de una manera o de otra, una cierta *exigencia natural* del hombre a la sumisión a un Poder o Autoridad; llámese Persona, Institución, Grupo, público o privado.

En el presente ensayo no intentamos proporcionar una génesis sobre aquellas teorías filosóficas o psicológicas sustentadoras de que el individuo se subordine a su "asociación" perteneciente por naturaleza, ya sea la Familia, el Pueblo o el Estado. Tampoco haremos recuento de teorías organicistas del Estado y de la Sociedad, que consideran a los individuos o a los grupos *como partes* de un organismo anterior o cuerpo social, al cual deban conformarse cumpliendo *sus funciones*, casi naturales o técnicas, para ese cuerpo social seguro viviendo.

Por lo tanto, en esta sede y en este renglón, no discutiremos a fondo aquellas corrientes biologistas o psicologistas del siglo XIX y principios del XX, aunque, sí tendremos en cuenta, en líneas generales, el pensamiento filosófico-político de un Hobbes, Comte, Spencer, Carl Schmitt, Frederick Taylor, Schaeffle, René Worms, etcétera.

* Profesor de la FCPyS (UNAM) y Profesor e Investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Ixtapalapa.

** Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Ciencia Política, auspiciado por la Universidad Nacional Autónoma de México y la Asociación Mexicana de Ciencia Política, del 19 al 22 de enero de 1982 en la Cd. de México.

El presente trabajo no pretende ser un estudio exhaustivo sobre el Poder. No entraremos en la discusión weberiana sobre poder y autoridad, ni indagaremos sobre la *naturaleza* del poder, sobre si éste es uno de los impulsos fundamentales del hombre —siguiendo a Hobbes o Nietzsche— o tiene que considerársele como una cosa casi extraña a los individuos (teoría del poder sustancial), tal y como apareció en la teoría primitiva de la organización o en aquella de las relaciones internacionales referente al “monopolio” del uso legítimo del poder, tal como lo han tratado un C. J. Friedrich o un Inis L. Claude. No nos preguntaremos sobre las diferentes tipologías del Poder, ni sobre la teoría de la lucha por conseguirlo, ni sobre la teoría de la influencia de un R. A. Dahl, un J. D. Singer, un E. C. Banfield. Tampoco aludiremos, directamente, a los teóricos de la política que consideran a ésta como aquella “actividad que crea, desenvuelve y ejerce poder” o como oposición o lucha, como Maquiavelo, Shaeffle, Berolzheimer, Oppenheimer, Ratzenhofer, Heller, o simplemente como la “actuación según intereses, definidos en conceptos de poder”, según la acepción de H. Morgenthau.

Nuestra intención, por lo tanto, no será ni una teoría sobre el Poder ni una conceptualización de los instrumentos del Poder.

Pretende ser una somera reflexión filosófico-política sobre los individuos frente al fenómeno del Poder. Ese Poder no sólo cristalizante en la fuerza bruta de los Estados totalitarios, de cualquier signo, y de los cuales Hannah Arendt ha escrito que “sin ellos no habríamos conocido la naturaleza del mal”,¹ sino también expresado en las modernas sociedades en la “tiranía de la opinión pública” de la cual habla J. Stuart Mill² o en aquella “tiranía de la mayoría”, para citar a Alexis de Tocqueville.³ Fenómeno de poder que si, antiguamente, casi exclusivamente se encarnaba en un poder despótico de un individuo o grupo, actualmente se manifiesta, inclusive, en la dependencia del poder judicial respecto del poder ejecutivo, propiciando que los ciudadanos se enfrenten sin defensa alguna ante el poder; también está en la propia debilidad de los órganos de gobierno para implementar la defensa y salvaguarda de los derechos individuales, como lo detecta el constitucionalista Charles H. McLlwain.⁴

Será una reflexión, por consiguiente, sobre la libertad frente al Po-

¹ Arendt, H., *Le origini del totalitarismo*, en “Totalitarismo e cultura”, Milano, 1957, p. XXXV.

² Mill, J. Stuart, “La libertà e altrai saggi”, Milano, 1946, p. 31.

³ Alexis de Tocqueville, “La Democrazia in America”, en “Scritti politici”, vol. II, Torino, 1969, p. 302.

⁴ Charles H. McLlwain, “Constitutionalism and the changing world”, Cambridge, Mass., 1939, p. 260.

der. Sobre todo de ese nuevo Poder o Leviathán encargado en la técnica y la burocracia del mundo moderno, capaz de generar mecanismos de presión y manipulación, que el Leviathán descrito por Hobbes parecería un simple animal doméstico. Un moderno Leviathán vislumbrado ya por Tocqueville en "La Democracia en América" y con su centralización de poderes convertía a los individuos en verdaderos átomos, totalmente pasivos, desprovistos de alma y de iniciativa.

II

La trama de la libertad frente al Poder ya no consiste en la simple disgregación de los viejos ideales —griegos o romanos— de la Polos o, posteriormente, en el deterioro de la afirmación de la subjetividad en términos cristianos, tampoco en la conciencia moderna del hombre solitario frente a la alineación universal, sino en una simbiosis mucho más compleja, porque es mucho más consciente. Digámoslo en lenguaje hegeliano: ¿Cómo integrar la inmanencia de la totalidad con el momento de la subjetividad? En otras palabras, ¿cómo conciliar, después de tantos caminos recorridos, los ideales de libertad individual con los esfuerzos de libertad social o comunitaria? ¿cómo encarnar los sueños de libertad, pensaba Rousseau, con una realidad concreta cargada de cadenas? Sobre todo si en la actualidad contemplamos un panorama de poder, de alienación social, de despotismo ilustrado, de cínica aplicación del poder desnudo...

Se ha escrito que la historia no es otra cosa sino una lucha por la libertad y la libertad no es sino la felicidad, pero llega a través sólo de la desdicha. Es el tema central de Holberling, de Goethe, de Hegel. La historia como hazaña de la libertad no es solamente el título de un libro famoso de uno de los liberales de principios de siglo, sino la relación de todos los tiempos en su cotidianidad dramáticamente desgarradora.

Si la *Historia* es una lucha de clases (Marx), de individuos entre sí como entre lobos (Hobbes), en donde las cadenas no son solamente materiales (Rousseau), y en donde los ideales de la "voluntad general" chocan de una manera siempre más clara y más tajante con los intereses privados (Hegel), el tema del Poder se torna actual, acuciante, salvajemente perseguido, aunque se revista con los oropeles de la seguridad nacional, seguridad social, la permanencia del sistema (político o social), el privilegio de la raza o la cultura.

Si pensar detenidamente sobre la política ha sido siempre una reflexión sobre el Poder, hacerlo hoy sobre el Poder es considerar, entre otras cosas, el fenómeno del totalitarismo.

Después de Hitler, Mussolini o Stalin; de los modernos dictadores al servicio de minorías privilegiadas; de la coacción, represión en todos los órdenes, manipulación de los centros de poder, en nuestras democracias occidentales, el fenómeno de la política cambia hoy más que antes, en el fenómeno del Poder. Y entiendo por Poder no solamente la práctica del poder absoluto a una sola dimensión sino su fenómeno, cuya trama se entrelaza con todos los tejidos de la sociedad civil y convierte a los ciudadanos en servidores, empleados, pensionados, de un poder político o económico.

Disentir hoy el Poder no es solamente hablar de ese *Otro* que nos aplasta o aprisiona *desde fuera*, con su fuerza física o material, sino también del *ego*, ese pequeño Leviathán que todos llevamos dentro y nos hace “aceptar” —el trámite de la manipulación llevada a cabo por las ideologías —esas cotidianas “obediencias” al Sistema. Un modo de gobierno que con su burocracia y tecnología y, sobre todo, con su “racionalidad” no proporciona ese nivel de inteligencia, individual o social requerido para ejercitar, de una manera mayoritaria, la facultad de crítica; es el *Robot Dócil* mencionado por Wrigth Mills.

Ese ciudadano-robot, amorfo, pasivo, antítesis de una sociedad libre o democrática, fruto de la “racionalidad” de la organización, productor de los medios no para aumentar la libertad de los individuos, sino para “tiranizar, para coartar, para eliminar toda probabilidad de poder razonar, de poder obrar como hombre libre”.⁵ Para Mills, por ejemplo, *la organización nacional*, al aumentar precisamente su racionalidad, su centro o control se desplaza del individuo a la gran organización, destruyéndose así la capacidad de razonar de la mayoría de los hombres. La imagen occidental del hombre libre sería, por consiguiente, uno de tantos mitos de la misma cultura occidental. Frente a la gran empresa industrial moderna, el individuo o ciudadano, aun el supuestamente libre desde el punto de vista político y con capacidad, inclusive, de decisión indirecta sobre los órganos gubernamentales, permanece a merced de toda una organización —o varias— creadora y modeladora de su existencia, el sistema hace o destruye valores, mitos, creencias, y convierte al individuo en un simple objeto, conformista, sin espíritu crítico, chato en horizontes, a no ser los de su propio grupo, en abierta oposición a los valores e ideales propugnados por una política de libertad.

La sociedad moderna, lo ha escrito C. Wrigth Mills, no ha hecho otra cosa sino ampliar y centralizar los medios del poder en las instituciones políticas, militares y, desde luego, en las económicas.⁶ El

⁵ Wrigth, Mills, “La immaginazione sociologica”, Milano, 1962, p. 179.

⁶ Wrigth, Mills, “Poder, Política, Pueblo”, F. C. E., México 1964, p. 4.

nacimiento de la Nación-Estado fue también el proceso de una centralización en todos los órdenes. Por otra parte, los modernos césares envidian nada, referente a la concentración de poder, a sus homólogos de la antigua Roma o de la Francia del siglo xviii y xix. Es una realidad que las *élites* del poder pueden reducir el mundo a cenizas sin tomar en cuenta los anhelos de paz de millones de hombres. Los individuos están indefensos frente al Poder. Es un poder ciego, no radicado, tal vez, en el gigante que, desde su grandeza, aplasta al más pequeño, sino, la mayoría de las veces, desde la mediocridad política e intelectual —o precisamente por tal mediocridad— de quienes no saben o no quieren entender que el uso irracional del Poder, en la época actual, liquidaría no sólo a las supuestas víctimas, sino también a los victimarios. No es el Estado-Leviathán impositor por su grandiosidad, por la racionalidad de su poder, sino, más bien, es la irracional o arracional dosis de poder, en todos los órdenes, colgantes de las manos de esos pequeños goliats, “representantes” —reales o formales— de los sueños de pueblos enteros. Esos mediocres dictadores por defender sus posiciones y por carecer de la racionalidad y de la verdad, sacan a relucir su único privilegio: la crítica de las armas. Temen a la razón y a las armas de la crítica. La batalla de las ideas no les pertenece, porque de antemano la ven perdida. Temen a la libertad verdadera, efectiva, real, aquella hecha de oposiciones concretas, porque ésta los derribaría de sus tronos o de la dirección de sus oficinas. Se construyen, por lo tanto, una clase de libertad *ad usum Delphini*. No han llegado, como escribe Fromm, a la libertad positiva, a la *libertad para*, aquella permisora de la realización integral.⁷ Por eso, por el miedo a la libertad, se refugian en remedos de libertad, en formalismos, rituales, liturgias, retóricas, expresiones no de la problemática de la construcción de un justo orden social, sino el pasatiempo que es opio, conciencia acrítica, marginación de intereses universales.

III

El pedestal sobre desde donde levantan los modernos dictadores está compuesto de muchos materiales. No consiste solamente en el *silencio* de aquellos intelectuales que debieran expresar, precisamente en nombre de la libertad, su refugio a todos los fascismos. No solamente es fruto de taras o legados históricos, de concatenaciones de hechos ligados, como escribiera Montesquieu la “naturaleza de las cosas”.

⁷ Fromm, E., *La fuga dalla libertà*, Milano, 1963.

Tampoco únicamente se debe a la “necesidad” de la que hablaba Hegel. O a los “modos de producción”, así, en general, afirmados por algunos “marxistas”. Son, muchas veces, causas inmediata y contemporáneamente detectables, o para citar una de ellas: la burguesía, ingenua y mazoquista, acrítica y conformista, el nivel de la libertad se mide por el número de bienes materiales atesorados. Para esa burguesía, el peso de la libertad no consiste en las condiciones socio-económicas de un pueblo en orden a la realización humana, sino en la cantidad de beneficios obtenidos por el desnudo poder económico.

Esa clase, moderna y aparentemente segura de sí misma, esconde, en su supuesta seguridad, la “huída de la libertad”. Ha conquistado, seguramente, la conciencia de la “individualidad”, pero ha sido una *individualidad solitaria*, aislada, impotente, que ha perdido —o no ha tenido nunca— la dimensión de la universalidad y, por consiguiente, está dispuesta a sumergirse en el primer Todo-Poder que se le presente. Es esa burguesía industrial donde el nuevo despotismo, ya previsto por Tocqueville, asienta sus reales, y no necesariamente se basa en cadenas, campos de concentración o en organizaciones policíacas.⁸ No es un poder externo a la sociedad civil, sino un Leviathán interior, inmerso en la misma sociedad, que puede ser hasta “paterno”, “tutelar”, que “margina el cuerpo, pero se centra en el alma”,⁹ y no presiona necesariamente con medios coercitivos en el aspecto físico, sino, se impone “a través de una especie de gigantesca presión del espíritu de todos sobre la inteligencia de cada uno”.¹⁰ Es ese despotismo, al interior de las sociedades industriales, que, como fenómeno nuevo en la historia, no blasona con la espada, aunque ésta, en su nombre, sea usada en los pueblos subalternos. Es un despotismo transmitido, más bien, por medio de una ideología conversora de los individuos en esa masa, de la que decía Tocqueville está compuesta por un conjunto “innumerable de hombres, semejantes e iguales, que no hacen otra cosa sino dar vuelta sobre sí mismos, para procurarse pequeños y vulgares placeres con los cuales sacian su alma. Individuos que viven unos al lado de otros, sin convivir; para quien sus hijos y sus amigos constituyen toda la raza humana y para quienes el destino de los demás ciudadanos no les incumbe”.¹¹

El despotismo de las sociedades industriales genera, por otra parte, ese *status psicologicus o forma mentis*, caldo de cultivo de todos los

⁸ Alexis de Tocqueville, *La Democracia in America*, vol. I, *loc. cit.*, p. 302.

⁹ *Idem.*, p. 303.

¹⁰ *Idem.*, p. 498.

¹¹ *Idem.*, p. 812.

fascismos y que Mario Missiroli describía, en 1923, en buena parte de la burguesía italiana, pero detectada también en las modernas burguesías: esa enorme multitud “que posee y no piensa; que vota siempre por el gobierno, aun hablando mal; que no tiene conciencia de Estado, ideales permanentes, pasiones nacionales. Insensible a los problemas de la religión y la cultura, de la política exterior y de la economía; paga los impuestos y critica, aplaude todas las retóricas, se inclina ante todas las banderas. Voluble e incierta, indiferente y cínica; un solo odio la anima y la mueve: el odio contra el socialismo”.¹² Burguesía, cuya cultura general está hecha de retórica, de fechas, de formalismos, de tradiciones al servicio de sus grupos, de credulidad al *Ipse dixit*, de elitismo tonto y superficial, cuyos anhelos secretos o manifiestos y sueños plebiscitarios la conducen al apoyo real a toda clase de dominadores, a los nazismos y fascismos de todos los tiempos. El pueblo, para esa burguesía, no existe como sujeto, solamente como escalón, como objeto de dádiva o de explotación, como trama de teatro o novela.

IV

Para los clásicos del liberalismo (Locke, Montesquieu, Humboldt, Constant, Tocqueville, Stuart Mill), la libertad es o debe ser una libertad concreta. Es cierto. Pero dentro de una concepción *individualista* en donde se parte *del* individuo: sus sueños, sus ideales, sus metas, sus intereses. La primacía la tiene el hombre, el individuo. “Si se expulsa al hombre, exclama D’Alambert, si se expulsa al ser pensante y contemplador de la superficie de la tierra... Si me abstraigo de mi existencia y de la felicidad de mis semejantes, ¿qué me importa todo el resto de la naturaleza?”.¹³ El nuevo orden social surgirá de lo mejor de la participación ciudadana. “Todo hombre, escribe Smith, hasta que no viola las leyes fundamentales de la justicia, debe ser dejado completamente libre para realizar su propio interés de la forma que desee”.¹⁴ Locke, al hablar sobre el estado de naturaleza dice que éste es “un estado de perfecta libertad para regular las propias acciones y disponer de las propias posesiones y de las propias personas como se crea mejor, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso o depender de la voluntad de ningún otro”.¹⁵ Y Montesquieu, al preguntarse precisamente “Qué cosa sea la

¹² Missiroli, Mario, *Una battaglia perduta*, Corbaccio, 1924, p. 376.

¹³ D’Alambert, en la voz “*Encyclopedie*”.

¹⁴ Adam Smith, “*The wealth of nations*”, II.

¹⁵ Locke, J., “*Due trattati sul governo*”, U. T. E. T., Torino, 1948, p. 235.

libertad”, se responde en el capítulo II, libro XII, de su famoso “*El espíritu de las leyes*”: “La libertad es el derecho de hacer todo aquello que las leyes permiten”.¹⁶

En el fondo, la libertad en el sentido liberal, respondería a la siguiente pregunta, también ya como una toma de posición: “¿qué cosa es la libertad para un individuo que es considerado como un todo en sí mismo?”. La libertad, en última instancia, no sería otra cosa sino una conquista en contra *del Otro*, aunque ese *Otro* sea el egoísmo radicado dentro de los mismos individuos. Pero esa lucha vista en términos individuales —aunque no conceptualmente egoístas— para ensanchar, a fin de cuentas, la esfera de la libertad individual. Es la libertad de los modernos, contemplada por B. Constant en 1819. Esa libertad individual que era la verdadera libertad moderna. La libertad política no es sino su garantía.¹⁷ En oposición, obviamente, a aquella otra dimensión de la libertad democrática en donde el individuo se considera *como parte de un todo* y que tiene en Rousseau su precursor. “La libertad, escribe el autor de *El Contrato Social*, es la obediencia a la ley que se nos ha prescrito”.¹⁸

Esta libertad, vista en términos liberales, es, en todo caso, la lucha del individuo en contra del Estado, ya porque ese Estado sea absoluto, totalitario o, simplemente, un mito, como opinan Spencer y Cassirer.¹⁹ O también, esa defensa a la libertad individual además de encerrar el dualismo “Estado-individuo” y ser *leit motiv* del pensamiento liberal, encerraría para muchos, como lo es para T. Paine, el conflicto entre la sociedad civil, que es un bien, y el gobierno, que es un mal.²⁰ Consideración maniquea que escondería, a su vez, un proceso de ideologización guardián de inconfesados y secretos intereses de clase. Por ejemplo, cuando esa esfera individual se quiere defender de *lo Otro*, llámese Estado o gobierno, se hace revestir de un ropaje del liberalismo, muy propio de B. Croce, para citar alguno, para quien el individuo es el portador de valores éticos o religiosos obligados salvaguardarse de esa concepción del Estado ético, un tanto gentiliana y hasta —para algunos hegeliana—, que permitiría arrastrar y aplastar a los individuos particulares.²¹ Por lo tanto, en dicha concepción liberal se criticaría esa otra visión o teoría política sobre

¹⁶ Montesquieu, “*Lo spirito delle leggi*”, U. T. E. T., Torino, 1952, p. 273.

¹⁷ “*Antología di scritti de Constant*”, Hoepli, Milano, 1946, p. 213, 223-224.

¹⁸ Rousseau, “*Contrat Social*”, Aubier, Paris, 1953, p. 115.

¹⁹ H. Spencer, “*The man versus the State*”, London, 1884, E. Cassirer, “*Il mito dello Stato*”, Milano, 1950.

²⁰ T. Paine, “*Common sense*”, New York, 1953, p. 4.

²¹ Croce, Benedetto, “Contributo alla critica di me stesso”, en “*Etica e Politica*”, Bari, 1945, p. 383.

el Estado como una *Persona* o *Substancia* o *Entidad* “que tuviese en sí su propia vida más allá o arriba de los individuos”.²²

Sin embargo, el Poder, entendido como monstruo de fuerza, como Leviathán, se ha metido, en nuestro mundo liberal, no en términos “individuales”, conscientemente evidentes, sino en términos “sociales”, matizados y mediatizados por varias ideologías, aún en contra de las denuncias y críticas de los propios pensadores liberales. Es decir, la centralización del poder económico y político es el “resultado” de esas “concretas” libertades individuales, dentro del marco histórico en el que se han realizado. Por más modernizada que pueda estar la vieja y clásica doctrina del “laissez faire”, el *ius in re*, de la doctrina lockiana, ha sido la expresión más acabada de la libertad individual. Acentuando la esfera individual y encontrando en la propiedad privada un elemento de poder, a partir de la segunda revolución inglesa de 1688, ese determinado pensamiento liberal se convirtió en el más fuerte defensor de la dominación burguesa. Poder económico y político que, si bien ha propiciado muchas “libertades” individuales de los pocos, ha originado estructuralmente la falta de libertad *efectiva* de los muchos. No se ha ensanchado la esfera real de la libertad individual. En realidad ha empequeñecido, contradiciendo los sueños que la ortodoxia liberal creía perseguir —y alcanzar— en sus albores. El fin de las ideologías ocurrió, en todo caso, no en la utopía, sino en el fortalecimiento del Estado-Leviathán, en esa vieja y racional “Razón de Estado”.

El análisis liberal, al insistir en las libertades políticas y marginar un tanto o un mucho la trama del desarrollo de la economía, en términos de conflicto de poder económico, olvidó, al mismo tiempo, cortar una de las principales cabezas del monstruo. A pesar de tumbar reyes y déspotas, se queda, en mucho, en un *hecho ideológico*, incapaz de transformar radicalmente y estructuralmente las relaciones sociales de injusticia. Se queda idealista, hermanado a la filosofía abstracta, a la cultura retóricamente humanística, al terreno formalístico de la ley y de la ciudadanía. Y eso a pesar a la afirmación de que la libertad es la meta de la historia, de su paso por el reino de la necesidad o de la desdicha, de tener no sólo el porvenir por delante, sino la misma eternidad.²³ De hecho, ese viejo liberalismo, al refugiarse en una mentalidad pragmática y utilitarista, renunció, realmente, a la razón. Entró de lleno en una ideología ajena a la auto-crítica, fomentando los diosencillos del placer, del honor nacional,

²² *Idem*, p. 216.

²³ Croce, Benedetto, “*Storia d'Europa nel secolo decimonono*”, Bari, 1948, p. 352.

reduciendo su pequeña libertad a un cálculo pragmático de medios. Habiéndose casado tan bien con Locke y J. Stuart Mill, olvidaron la existencia de Saint-Simon, Proudhon y Marx. Entre ideología y utopía, se quedaron, en la primera, con los ropajes de un pragmatismo militarista. Aún siendo liberales críticos, por puritanos e idealistas blondenianos o voluntaristas, olvidaron que la libertad no es fruto inmediato de una reciente actividad humana individual; es un proceso histórico social, que implica, eso sí, la inmediata participación de los individuos en la historia. Creyeron —y muchos siguen haciéndolo— en una sociedad, pero sin conflictos de clase. En una *unidad social*, cuya problemática *no* se expresa en *conflicto civil*, sino en *formas de gobierno*. Analizaron la sociedad, no partiendo de su *división*, sino desde los conflictos del espíritu para quedarse en ahí. No fueron de su *unidad*. No de lo que *es*, sino de lo que *debería ser*, tampoco de los conflictos de clase para estudiar los conflictos del espíritu, suficientemente maquiavelianos al analizar su “tiempo”. Ni profundizaron, con seriedad, en las causas, en el ámbito de la filosofía de la historia, de su pensamiento liberal.

Esos viejos y nuevos liberales, por puritanos e idealistas, involucren efectivamente, la libertad, pero en sus propios molinos de viento. Claudicando de lo mejor de los clásicos, juzgan la libertad como don aparte, trascendente, como “cosa” ajena a la actividad del hombre, sustancializada, como otros lo han hecho en el concepto de poder. Han erigido un pedestal tan alto a la libertad, que finalmente la han sacado fuera del mundo, al margen de los pequeños leviathanes. Han olvidado que la libertad es una hazaña del espíritu, pero empieza en el dominio de una naturaleza no acabada y en una historia que debe forjarse aun en la crítica a los príncipes, porque sin el derecho a la oposición, en cualquier sistema o grupo, la libertad no tiene sentido. Defienden al *Hombre*, pero dejan aplastar a los hombres. Tal vez, hasta crean en el destino manifiesto de ciertos pueblos, donde antaño Hegel radicaba de vez en vez el recorrido del Espíritu Absoluto; sin embargo olvidaron que los gigantes tienen su talón de Aquiles y la historia de los pueblos no es sólo la biografía de sus intelectuales. Envueltos con los ropajes de los filósofos de la historia, esconden sus secretas pasiones y devaneos ante sus ensayos y tratados, pero los descubren ante los poderes inmediatos. No quieren tratos ni arreglos con los príncipes, pero aceptan dádivas de los cortesanos. Tal vez no se arrodillen ante el trono, pero sí ante sus halagos. Condenan al Leviathán político dueño de sus conciencias, pero dejan libre a aquel otro Leviathán del dinero comprador de sus mentes y forma sus pequeños hombrecillos con la sangre de la bestia con-

sumista. Al viejo y antiguo Leviathán le buscaron sustituto: el moderno Estado nacional, que en nombre de la seguridad, del destino manifestó, de la cultura occidental, de la misma libertad, de la técnica, sacrifica la organización ciudadana en el altar del nuevo Moloch. Este nuevo dios, reprime en las provincias, lo permitido en las metrópolis. Deja hablar a los sabios, pero manda callar a los supuestamente ignorantes. Su nuevo dios, cambió de nombre. Hoy es el Progreso, el Desarrollo industrial, la Vida urbana. Aun llegando a la afirmación de la determinación del individuo, argumentando la racionalidad, y del principio de la autogestión, en muchos ámbitos, se siguen hincando, repetidamente, ante los poderes dictatoriales, aduciendo una *realpolitik*, en donde no tiene lugar ninguna forma de Utopía.

Ante esta anterior y determinada mentalidad, conviene rescatar los antiguos y más vivos ideales de lo mejor del pensamiento liberal: su aspiración siempre creciente hacia una sociedad mejor a través de la crítica de las instituciones políticas, iniciadora inclusive de la caída de los reyes y el nacimiento de un nuevo ordenamiento jurídico. Sin la crítica a los déspotas y a los absolutistas —pues todo poder absoluto corrompe—, John Locke no hubiese escrito *El tratado sobre el gobierno civil*, ni Montesquieu hubiera podido ser autor de *“El espíritu de las leyes”* o Stuart Mill del célebre ensayo *“Sobre la libertad”*.

Sin esa aspiración y sin esa crítica no se hubiera podido hablar, en el pasado Estado liberal-democrático de la segunda mitad del siglo XIX, de una “tiranía” traducida en actividad legislativa que encarnó en forma de “leyes” la voluntad del gobernante y no del pueblo. Tiranía ejercida, además, a través del “yugo de la opinión pública” que, impidiendo el cambio de grupos en los gobiernos, ahoga la libertad de las minorías, negando ese modelo mismo de sociedad liberal semejante a “árbol que tiene necesidad de crecer y desarrollarse en todos los sentidos, escribe Mill, según la tendencia de sus fuerzas más íntimas, que le hacen una realidad viviente”.²⁴ En este sentido, debe estar presente la advertencia de Spencer, sobre si en el pasado “la función del liberalismo era poner un límite a los poderes de los monarcas; en el futuro, la función del verdadero liberalismo será la de limitar los poderes de los parlamentos”.²⁵ Es necesario rescatar, y poner al día, la “apertura” posterior del “nuevo liberalismo” de un Thomas Hill Green (1836-1882) o de un Leonard T. Hobhouse (1864-1929), empeñados en encontrar un punto de conciliación entre los nuevos principios del nascente socialismo y los viejos ideales liberales.

²⁴ J. Stuart Mill, *“On Liberty”*, II.

²⁵ Spencer, H., *“The man versus the State”*, 1884, II.

Si estamos conscientes de que no todo el pasado fue glorioso, ni todo el presente está de por sí dentro de lo mejor del espíritu humano, empecemos por recobrar la idea *optimista* de la humanidad, no aquella prisionera del mito del progreso, sino esa que reconociendo las tragedias sabe, con su creatividad, recoger los frutos donde estén. Sabiendo que no se trata de crear de la nada las libertades modernas. Teniendo presente la necesidad de no caer en ese maniqueísmo de quien afirma que “la libertad es antigua, mientras el despotismo es moderno”.²⁶ Y si estamos de acuerdo con Tocqueville, en restablecer las *libertades locales* como el único remedio en contra del monstruo de la centralización del poder²⁷ y en construir un nuevo orden social desde sus cimientos, no debemos olvidar, por realista, el consejo de un viejo liberal, B. Constant: el intento de *renovar* las libertades de los predecesores, acomodándolas a los tiempos actuales, porque, según el autor del célebre discurso “sobre la libertad de los antiguos confrontada con la de los modernos”, innovar es una manera nueva de restaurar.²⁸ Porque no hay peor cosa que caer en brazos del fetiche: todo cambio social queda para los tiempos del cataclismo universal. Aquellos que, enamorados del poder, sin tenerlo, soñándolo, se olvidan en construir, desde sus cimientos, ese orden por venir. Y éste se les torna mito, idea alienante, expediente burocrático.

Con relación a los regímenes inspirados por las ideas socialistas, podemos afirmar, con esa dosis de objetividad exigida por todo análisis social que, hasta la fecha, en lo que nos ofrece su “socialismo real”, no han pasado, en terminología marxista, y de una manera perentoria, de la “pre-historia” a la “historia”, del “reino de la necesidad”, al “reino de la libertad”.²⁹

Tal vez no hayan resuelto el antagonismo “entre el hombre y la naturaleza”, entre la existencia y la esencia, entre el individuo y la especie.³⁰ Tal vez no irán por el recto camino hacia “la misión histórica de la clase trabajadora”. No habrán visto, o tampoco estarán por ver una sociedad sin antagonismos, sin laceraciones internas, sin conflictos radicales. Tal vez incluso el marxismo sea la gran Utopía del siglo XIX. Pero aunque sufren el Estado-burocracia o una nueva forma de Estado-Leviathán, les queda el peso de la historia obligándolos a construir ese proyecto de sociedad liberada. Nada más ajeno

²⁶ Signora di Stael, “*Considerazioni sui principali avvenimenti della Rivoluzione Francese*”, Milano, 1943, p. 70.

²⁷ A. de Tocqueville, “Lántico Regime e la Rivoluzione”, en “*Scritti politici*”, vol. I, Torino, 1969, p. 648.

²⁸ B. Constan, “*Conquista e usurpazione*”, Torino, 1944, p. 185.

²⁹ K. Marx, “*Manoscritti economico-filosofici*”, Torino, 1949, p. 124.

³⁰ *Idem*, p. 122.

al verdadero socialismo que una burocracia política convertida en una “Cosa-Aparato” aplastante, en mucho, de la libertad personal e individual. Nada más ajeno al socialismo que cultivar los sueños milenarios, sacrificando, en el presente, las conquistas, no sólo de la cultura occidental, sino aquellas de las mejores luchas socialistas. De ninguna manera se puede aceptar un “colectivismo” generador, en la historia real, y a pesar de tantos logros, de un proceso teórico-práctico en el cual no se pueden realizar los sueños e ideales de Marx: afirmar una nueva *comunidad*, donde sea posible la libertad personal,³¹ el libre desarrollo de cada uno sea la condición del desarrollo de todos³² y la “sociedad” no sea una nueva entidad “contrapuesta al individuo”.³³

Con respecto al marxismo. Tal vez la doctrina marxista —tal y como aparece en los trabajos de Lukács, Korsch, Bloch, I. Fetscher, H. Fleischer y otros— no trascienda una *sociología* de la sociedad burguesa e industrial, y sea, simplemente, una filosofía de la praxis histórica, en clave humanística e inofensiva, con relación al cambio social, como piensan algunos, por ejemplo N. Matteucci.³⁴ O tal vez, también, diversos trabajos de otros marxistas no pasan más allá del cientificismo, economicismo, camuflaje del rostro del viejo positivismo, y, por lo tanto, encerrándose en los claustros de la “Academia” no anima los procesos sociales de nuestro tiempo, ni puede enfrentarse con efectividad a los nuevos monstruos del poder.

Sin embargo, no podemos dejar de reconocer el nacimiento de otro lenguaje, de inspiración marxista y contenido cristiano, no suficientemente conocido; éste empieza a permear ciertas capas populares y últimamente se ha mostrado peligroso para los *status quo* de Nicaragua y El Salvador, y ha demostrado, por lo menos, la capacidad de *ruptura* con los viejos estilos dictatoriales de gobernar la sociedad latinoamericana.

Tal vez, la crítica social de nuestro tiempo sea tildada de Utopía. Quizá, la Utopía no haya dado los mejores resultados. Posiblemente se haya dejado dominar por el mito del tiempo por venir y no haya trascendido las situaciones alienantes, quedándose en la crítica-crítica y no en la transformación.

Sin embargo, conviene precisar que la ideología y la utopía de nuestro tiempo, mencionadas ya por Mannheim,³⁵ tuvieron el siguiente

³¹ F. Engels-K. Marx, “*L’ideologia tedesca*”, Ed. Riuniti, Roma, 1956, p. 72 y ss.

³² “*Il Manifesto del Partito comunista*”, Einaudi Torino, 1967, p. 158.

³³ “*Manoscritti economico-filosofici del 1884*”, *Loc. cit.*, p. 228.

³⁴ Matteucci, Nicola, “*Il liberalismo in un mondo in trasformazione*”, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 58.

³⁵ K. Mannheim, “*Ideologia e utopia*”, Bologna, 1975.

resultado: la ideología, más que la utopía, fue perdiendo la propia capacidad de entender la realidad y dejó endiosar la Fuerza y el Poder, pero ya no como mitos, sino como crueles realidades cotidianas.

La deficiencia del análisis de Mannheim fue que, si bien la utopía de acuerdo a su comprensión, se mostró incapaz de entender el orden existente, por lo menos orientó —o ha intentado— el desarrollo histórico a partir de caminos nacidos del pasado y del presente. Y si en mucho ha hipotecado el presente y sacralizado el poder, no ha condenado el futuro.

VI

De la ideología tecnocrática, inspirada en Saint-Simon y Comte, no podemos esperar los instrumentos teóricos que permitían a los individuos una conceptualización que les comparte un enfrentamiento con ideas-fuerza frente al Poder.

Con relación a Saint-Simon, aun cuando exigía una crítica en contra del capitalismo y una lucha en contra de la naturaleza, encadenaba el conocimiento a las “observaciones” y los “asuntos espirituales” al “poder de la ciencia positiva”,³⁶ originando así esa “ciencia del hombre” que *debería ser tratada* por las ramas de la *física*.³⁷ Por este motivo, Saint-Simon, en una sociedad organizada “científicamente”, no dejaba lugar “al arbitrio de los hombres” en la consecución del incremento de la prosperidad, que debería ser el resultado de “demostraciones científicas del todo independientes de la voluntad humana”.³⁸

Peor todavía aparece la concepción de Comte. Al reconocer a los fenómenos sociales como *hechos naturales*, se dio cuenta, al mismo tiempo, como lo proclamara Durkheim,³⁹ que no son más que *cosas*. Por tanto, Comte no admira, ni maldice los hechos políticos. Son “simples objetos de observación”.⁴⁰ De aquí la posición sumamente conservadora de Comte. Inclusive, llegaba a afirmar que el positivismo tendía “por su índole a consolidar el orden público con el desarrollo de una sabia resignación”.⁴¹ El orden social, regido por leyes

³⁶ “*Oeuvres de Saint-Simon*”, Ed. Infantin, Paris, 1968, vol. IV, p. 83.

³⁷ *Idem*, p. 187.

³⁸ Saint-Simon, en “*L'Organisateur*”, en “*Oeuvres de Saint-Simon et d'Infantin*”, Paris, 1865-1878, vol. XX, p. 199-200.

³⁹ Durkheim, “*Les règles de la méthode sociologique*”, P. U. F., Paris, 1965, p. 15.

⁴⁰ Comte, “*Cours de philosophie positive*”, Schneider, Frerés, Paris, 1908, t. IV, p. 124.

⁴¹ *Idem*, p. 100.

invariables, se convertía, por consiguiente, en su filosofía, en *inmutable*, en nada sujeto “por algún tipo de voluntad”.⁴²

Por esa razón, Comte consideraba a la filosofía positiva como la única que podía combatir con éxito “la fuerza anárquica de principios puramente revolucionarios” y la única posible de “absorber la doctrina revolucionaria actual”.⁴³ Reconoce, por otra parte, el deber ayudar a las clases más necesitadas; pero —*O tempora, O mores!*, dirían algunos modernos— sin “perturbar el indispensable orden económico”, denunciando las teorías contrarias al derecho de propiedad.⁴⁴

Esta determinada visión social, maravillosa justificación de los *status quo*, es compartida por Comte y los filósofos de la contrarrevolución, quienes tienen en Bonald y en De Maistre sus dignos representantes.⁴⁵

Como claramente se ve, con esta ideología “científica” y “positiva”, que ata la razón y prohíbe la crítica, mal podrían los individuos y los movimientos sociales inspirarse para levantar su voz en contra de las dictaduras de todos los tiempos; estos fácilmente podrían argüir la decantada “racionalidad” para minar e impedir los primeros brotes de disidencia. Siempre cabría el recurso hacia ese “sacerdote interior”, el honor debido a la “Ciencia”, para exigir el acatamiento de normas, criterios, ordenamientos jurídicos, derivados del Poder y nada favorables a la Comunidad en su totalidad. La represión ya no sería en nombre de la fuerza, externa a los individuos, sino en nombre de los sacrosantos ideales “científicos”. El dios ya no sería el becerro de oro o el trascendente “Logos” cristiano, sino la “conciencia científica”. Sería como un *Nous* dentro del mismo hombre en una especie de auto-adoración. Con esta ideología hasta los tiranos saldrían sobrando, desde el momento que uno llegaría a ser su propio tirano; porque los “*idola*”, mencionados por Bacon, estarían ya anticipadamente dentro de los individuos.

Esta es pues, la ideología base, esencial, del pensamiento tecnócrata. Aun del moderno. Al postular un encadenamiento a los hechos, a lo dado, se subordina la imaginación; esa loca señora e inspiradora de todos los movimientos sociales. Ciertamente no se niega el cambio, la reforma, o el progreso, pero éste debe darse siempre dentro del orden. Se elige una dialéctica, ni hegeliana, ni la marxista, y en donde

⁴² *Idem*, p. 267.

⁴³ *Idem*, p. 140.

⁴⁴ *Idem*, p. 151.

⁴⁵ Bonald, “Théorie su pouvoir”, en “*Oeuvres*”, vol. I, París, 1984, p. 101. De Maistre, “Étude sur la souveraineté”, en “*Oeuvres complètes*”, Lyon, 1844, vol. I, p. 367.

obviamente no hay puntos antagónicos que deban, en determinado momento, negarse. Entre el orden y el progreso como avance social, se refiere el orden y en éste se subraya la unidad, la autoridad, la tradición. La armonía social se debe corregir. No crear. El progreso para el orden, éste por otra parte, no se establece por sí mismo. Se exige una "disciplina industrial". Recordemos a Mussolini al cambiar conceptos de Libertad, Fraternidad e Igualdad por los de Orden y Justicia. Nada de anarquía, la crítica social, a lo sumo, es tolerada o se hace sentir dádiva, concesión, magnanimidad. Se ensalsan los héroes del pasado. Nunca a los del presente. La vida pública la convierten en Partenón o Capitolio, en donde fabrican sus propios mitos. Se glorifica el nacionalismo, la estirpe, la raza, hasta la misma religión nacional.

Ejemplos vivos, recientes, de dicha ideológica, nacionalista y marcadamente conservadora, la tuvimos en el *pensamiento nacionalista* en tiempos del fascismo italiano, cuando G. Papini y G. Prezzolini, para citar algunos, nos hablaban de la burguesía "como casta dominante que posee y gobierna" en un proyecto de política "nacional".⁴⁶ Fueron aquellos tiempos cuando Corradini, Maraviglia, Federzoni y Rocco, exigían un nacionalismo antiliberal, antidemocrático y antiparlamental⁴⁷ y donde, obviamente, la buena política era celebrar *la moral del hombre soldado* con su culto respectivo a la moral guerrera.⁴⁸ El recurso no era al *Parlamento*, sino al *Ejército*.⁴⁹ Ideología nacionalista, que además no se quedó en una reflexión teórica, sino desembocó en el totalitarismo fascista.⁵⁰ Para hablar del nacionalismo y fascismo italiano, como binomio histórico, un ejemplo basta: la legislación, supresora del Estado liberal y democrático y edificadora del Estado fascista, fue elaborada por uno de los mayores representantes del nacionalismo italiano: A. Rocco. Sin el nacionalismo, el fascismo hubiese sido, tal vez, un episodio violento, pero efímero, de la posguerra de 1919. Sin embargo, con el nacionalismo el fascismo llegó hasta 1943.

Esta filosofía tecnocrática, este positivismo antiliberal, es lo que constituye ese "catolicismo sin católicos" mencionado por Huxley,

⁴⁶ G. Papini, G. Prezzolini, "*Vecchio e nuovo nazionalismo*", Studio Editoriale Lombardo, Milano, 1914, p. 23-24.

⁴⁷ E. Corradini, "State liberale e State nazionale", en "*Il nazionalismo italiano*", Milano, Treves 1914, A. Rocco, "*Scritti e discorsi politici*", Giuffrè, Milano, 1928, vol. I, p. 95.

⁴⁸ "*Il libro d'Italia*", Ist. Fascista di Cultura, Milano, 1929, pp. 10, 16.

⁴⁹ Maraviglia, M., "*Momenti di vita italiana*", Pinciana, Roma, 1930, p. 94.

⁵⁰ C. Schmitt, "*Principi politici del nazionalismo*", Firenze, 1935. A. Rocco, "La trasformazione dello Stato", - "*Dallo Stato liberale allo Stato fascista*", Roma, 1927, p. 5.

esa concepción del mundo mesquinamente filistea, pero liberada de todo misticismo, racionalista y jerárquica, a modo de una religión, según Engels. Enemiga de esa “vaga y metafísica idea de libertad”, que considera a la libertad de conciencia como un obstáculo para la reorganización de la sociedad, como Hobbes lo pensaba para la Inglaterra del siglo xvii y Comte en su siglo xix francés.

Esta ideología tecnocrática, antiliberal en su esencia, científicista, porque equipara proceso social con proceso natural, cree, sin más, que los sistemas políticos deben funcionar como máquinas. Para ella, el cerebro, o sea, la élite intelectual y política, es la única, *ex decreto*, con capacidad de legislar, ordenar, orientar. Se presenta como *la razón* de la Historia, mientras los hombrecillos del cuerpo social o gran Leviathán tienen sólo la obligación de acatar, sin derecho alguno para “apelar al cielo”. A esta ideología le interesa únicamente una cosa: la eficiencia del sistema. No le interesan los valores de los hombres sino su comportamiento. Tampoco la conciencia histórico-política, sino el control técnico de los procesos sociales. No importa el sentido de la existencia, sino únicamente la técnica, la lógica administrativa o económica. En esta ideología, la sociología suplanta a la filosofía; la lógica a la ética; la administración a la política; el ingeniero social al filósofo social. El análisis se torna esquema, porque el hombre se ha reducido a un número, a una unidad.

Recurriendo a los hechos, a lo supuestamente “científico” y “objetivo”, esta ideología pretendía liberarse de la metafísica y de la especulación. Y si bien es cierto que, en ciertos países y en determinados momentos históricos, al afirmar su combate a las construcciones abstractas del idealismo, pues emprender una lucha efectiva en contra del clericalismo, religioso y político, y del idealismo, intelectualismo y angelismo social,⁵¹ no puede negarse su influencia para formar esa mentalidad en donde la libertad se toma como rémora del progreso, disquisición sin sentido o, por lo menos, una pasión inútil.

Conclusión

La libertad frente al Poder es un dilema insoluble si se le toma como dos puntos inconciliables.

Lo sería solamente si se quiere encontrar el lugar de encuentro

⁵¹ Togliatti, P., “Desarrollo y crisis del pensamiento italiano en el siglo xix”, “Voprosci Filosofii”, núm. 5, 1955, p. 69.

únicamente en el terreno donde Hegel quería conciliar a Marco Aurelio y Epicteto. O cuando la libertad se pretende absoluta, ajena a la historia, a la cultura, a la totalidad, como si fuera personaje sin trama, sin racionalidad.

El Poder, por otra parte, perennemente perseguido o deseado, como decía Hobbes, permanecerá despótico o dictatorial, cuando no se respeten a los hombres concretos e individuales. Seguirá aun cuando se ejerza en nombre de un Estado que, para no caer en la anarquía, pretenda una fuerza obligatoria, “conciencia colectiva” la llamaría Durkheim.⁵² O la ejerza en nombre de un Estado-bienestar (Welfare State) bajo la “idea de nación” o “Estado nacional”, olvidando que el siglo xx no debe repetir los errores del siglo xix, so pena de caer en el anacronismo social o en la barbarie, donde el grupo gobernante es el primer lobo de una sociedad donde campea el *homo homini lupus*.

El Poder es y será despótico, aun cuando se practique en nombre de una supuesta “verdad cristiana” o “credo religioso” o “valores eternos”, como en el célebre *evangelio de conquistadores de 1514*, cuando se amenazó a los indios con la privación de la libertad y el despojo si no aceptaban al Rey de España como a su señor y a la Iglesia como señora y dueña del mundo.⁵³

Seguirá despótico, mientras mantenga la idea de que su interlocutor es *únicamente* la burguesía o ésta siga practicando la idea típica del siglo xix de que es “el pueblo” y al pueblo, en todo caso, “representa” y que es ella, y no la “cuarta clase”, o sea, los trabajadores, quien se entienda con los poderes seculares o religiosos. Porque también la burguesía cree *que representa* todavía el acceso a *las tres fuentes de la organización política*, propuestas por Justiniano, en sus “*Instituciones*”, hace más de mil años: o sea, *Potestas, Ratio, Revelatio*.

El Poder continuará siendo despótico, aun el iluminado, si se sigue impidiendo, dentro de la sociedad civil, lo que Goetz Briefs llamó “la marcha triunfal de la organización”, único impedimento a “la dominación de los funcionarios”, estén donde estén: gobierno, partido, iglesia, corporación económica o sindicato.

El Poder es y proseguirá despótico, cuando el *Imperium* se sobreponga a la *Lex* o ésta no sea fruto de la *virtus* o ésta, no precisamente la espartana o la romana, sea suplantada por la injusticia. O se piense, como Frederick Taylor, que la forma de vida industrial impone a la

⁵² E. Durkheim, “*De la división du travail social*”, París, 1960, p. 46.

⁵³ Joseph Hoffner, “*La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana*”, Madrid, 1957, p. 275.

sociedad una forma jerárquica donde la técnica y la dirección empresarial deberían ser la máxima autoridad.

El Poder es y seguirá despótico, mientras los ciudadanos vean en el poder un ser extraño, intocable, sagrado, como un *deus ex machina* al cual tengan que someterse, como si fuese un *hecho social* o una *organización colectiva*, de los que hablaba Durkheim⁵⁴ y en el cual las naturalezas individuales no sean sino la materia indeterminada en donde el poder determina y transforma.

Cuando un Poder pretende homogeneidad, unidad, identidad, se transforma en dictadura.

Recordemos la existencia de un Estado-Leviathán cuando le corresponde una determinada situación de "obediencia" a su "poder general", aunque sea por ese otro sentido de la *seguridad*. Así lo pensaba Hobbes.

Recordemos que ya Montesquieu señalaba en el *miedo*, el principio del despotismo.

Perder el miedo a los déspotas es, como contrapartido, el principio de la liberación.

⁵⁴ E. Durkheim, "*Les règles de la méthode sociologique*", París, P. U. F., 1956, pp. 130-132.