



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

EL HOMBRE EN LA PUGNA DE DOS CONCEPCIONES DE LA LIBERTAD

Carlos Astrada¹

A la libertad de un régimen social declinante -libertad que alumbró tras arduas luchas y logró afirmarse juntamente con la clase que, desde la Revolución Francesa, le dio vida y vigencia jurídica- se enfrenta la libertad que hoy es expresión de la suprema necesidad histórica de un mundo en gestación, de un nuevo tipo de sociedad, basada en otro sistema de producción.

¹ Publicado originalmente en *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Editorial Dédalo, Buenos Aires, 1960.

La posibilidad de este avatar transformador de la libertad reside en su esencia dialéctica misma. El despliegue de aquella necesidad, entrañada por el nuevo orden social cuyo soporte es el ascenso; el poder político y económico del proletariado, engendra su correspondiente concepción y realización de la libertad, la que sólo es concebible en su universalidad concreta. Fue Hegel, precisamente, quien nos explicó la génesis de la sociedad burguesa y de su idea de libertad mediante el concepto de oposición dialéctica. Respecto al carácter de ésta, nos dice, en su *Filosofía del Derecho*: "La más alta dialéctica del concepto es la determinación no como mero límite y oposición, sino a partir de ella producir y comprender el contenido positivo y el resaltado, y comprender cómo sólo mediante éstos hay evolución y progreso inmanente"².

La idea central hegeliana es que la evolución universal del mundo histórico tiene un carácter dialéctico. Por oposición dialéctica ha surgido de la sociedad feudal la sociedad burguesa y su concepción propia de la libertad. Pero este concepto de oposición dialéctica es bifronte. La Revolución Francesa, como primera revolución política, entraña internas contradicciones de la sociedad burguesa, a la que aquélla trajo a la vida, contradicciones que de resolverse darían origen a una ulterior revolución, pero de carácter social. El agente de este movimiento es un estamento portador de una idea de libertad que es expresión de su necesidad histórica, y que aparece en oposición dialéctica a la clase burguesa. Si situamos y explicamos históricamente los acontecimientos que se desarrollan desde la Revolución Francesa comprobamos que la oposición dialéctica está ya contenida en ellos explícita y efectivamente con relación a la sociedad feudal, y germinalmente en lo que atañe al proletariado naciente con respecto a la sociedad burguesa, que había insurgido y se consolidaba.

Hegel, al concebir la sociedad civil como la diferencia o eslabón intermedio entre la familia y el Estado, "aunque el desarrollo completo de la misma ha tenido lugar más tarde que el del Estado"¹, la define como "fundada en un sistema de completa dependencia"³, como "la realización de un fin egoísta". Nos dice que "cuando el Estado es representado como una unidad de diferentes personas, como una unidad que es sólo colectividad, entonces, por consiguiente sólo es mentada la sociedad burguesa"⁴. Teniendo en cuenta esta concepción de Hegel. Marx -en el Prólogo de la *Critica de la Economía Política*-, va a subrayar críticamente que las relaciones jurídicas, así como las formas del Estado no pueden explicarse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano", sino que más bien se originan en las condiciones materiales de la existencia, cuya totalidad, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, Hegel

² *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Sämtliche Werke, Bd. VII, pág. 81, parág. 31, ed. H. Glockmer, Verlag Fromann, Stuttgart.

³ Op. cit., págs. 262 y 263, parág. 182 y 183.

⁴ Op. cit., págs. 262 y 263, parág. 182 y 183.

comprendía bajo el nombre de sociedad civil⁵. De ahí que el Estado configurado por la sociedad burguesa sea, en concepto de Hegel, el *Estado de la Necesidad* o el Estado forjado por el entendimiento como *Estado externo*.

Los individuos, como ciudadanos de este Estado, son personas privadas que tienen su propio interés y su propio fin. El comportamiento del ciudadano, movido por el interés -de cuya idea no tiene conciencia- se inserta y expresa en el proceso que lo lleva a afirmar la *libertad formal* y su particularidad subjetiva⁶.

Esta libertad formal, abstracta por definición, afirmada como una conquista, como un bien por la sociedad burguesa, ha cuajado, sin duda, en ciertas libertades concretas sobre las cuales se ha asentado la civilización política moderna. Tales libertades, efectivas, aunque no siempre, son la libertad de pensamiento, la libertad de expresión (con la anexa libertad de prensa y la de emisión, por medio de ésta, de las ideas) y la libertad del ciudadano para emitir el voto, en los regímenes liberales democráticos. En los países europeos occidentales, aquellas libertades han sido y son, en la mayoría de ellos, respetadas, algo ya consustanciado con la vida social de sus pueblos. En una de las cunas de la democracia (en U. S. A.), en la que cobraron realidad, intangible, en teoría, la libertad de expresión experimentó un eclipse, y, debido a una psicosis bélica, contra ella se ha inventado, -en lo atinente a la discusión de las ideas sociales y económicas avanzadas, como así también en lo que se refiere a la lucha por la paz, un "crimen de brujería". En los países latinoamericanos, dichas libertades son reconocidas, pero en algunos llevan una existencia precaria. Incluso en el nuestro la libertad de expresión es coartada y el pensamiento y la prensa de izquierda perseguidos. La iniciativa de esta persecución la tiene en gran parte la Iglesia Católica, poseída por el pánico que le causa el ritmo acelerado del proceso social.

El prestigio de aquellas libertades -y de la Libertad, con mayúscula-, las que han constituido el fundamento de la civilización política moderna y contemporánea, ha tendido durante mucho tiempo un velo sobre los últimos entresijos del desarrollo del sistema capitalista de producción, sobre lo que Marx llamó el "misterio social del capitalismo", dificultando el esclarecimiento del mecanismo interno de su proceso. Por lo demás, la libertad formal no ha sido nunca una libertad puramente abstracta, sino que a su forma le corresponde un contenido, y en este caso el contenido clasista que le dio el capitalismo. Es la libertad económica de una clase que tuvo en sus manos el poder político y que en un gran sector del mundo -del "mundo libre"- aún lo tiene, aunque a título harto precario. Marx parte del planteamiento hegeliano del problema de la libertad para proponer una solución concreta del mismo en el terreno de la *praxis* social. De lo que se trata, viene a decirnos es nada menos que de la efectiva liberación de los hombres. Tal es su exigencia. Los hombres, para realizar históricamente su libertad, tienen que comenzar

⁵ Ed. cast., Buenos Aires, 1946.

⁶ Op. cit., pág. 267, parág. 187.

por establecer un orden social justo⁷. Como éste ha de ser su propia obra, queda excluida la acción de cualquier potencia trascendente así como también la de una supuesta inexorable necesidad dialéctica. Es que el proceso histórico universal no obedece a un determinismo de tipo mecánico; hay en él un margen muy apreciable para la libertad de la acción en el sentido de que contingencia y necesidad se adunan en ella. La acción del Estado revolucionario, que es el agente instaurador de un orden justo, debe, si este fin ha de ser alcanzado, lograr eficacia: pero puede darse el caso -como la historia nos enseña- que las situaciones que aquella acción crea, ofrezcan una dualidad, esto es, el carácter de ambigüedad dialéctica. Dijimos ya que del proceso dialéctico están excluidos la necesidad inexorable, el fatalismo. Atribuir infundadamente estas notas a la concepción de Marx es lo corriente en el lenguaje simplista del marxismo vulgar y de los sólitos manuales que imparten un marxismo de cartilla. La concepción dialéctica del devenir social se mantiene equidistante de dos extremos igualmente falsos: el progresismo finalista y el fatalismo. No hay, en virtud de supuestas leyes históricas preexistentes, un avance constante hacia una meta última predeterminada, como pretende el progresismo, ni tampoco un tránsito absolutamente necesario, regulado por una especie de determinismo mecánico, de una etapa inferior a otra superior, como supone el fatalismo. Tales expresiones -etapa inferior, etapa superior, tránsito de una a otra- son históricamente relativas a situaciones concretas, cambiantes, fluidas. En el proceso dialéctico de la historia caben, pues, retrocesos circunstanciales y hasta una regresión profunda hasta estados que se creía ya superados. Cabe, pues, que el desarrollo dialéctico de la sociedad signifique un avance y que éste se consolide a través de la acción revolucionaria. Pero no es fatalmente necesario que esto ocurra con un alcance universal, puesto que pueden presentarse situaciones y momentos frustráneos. De ahí que para mantener el rumbo positivo del devenir se requiera tener plena conciencia en la acción y, a la par, conocimiento de los factores operantes en la estructura social. Para Marx, la voluntad de los hombres y su acción concertadas con el fin de instaurar un orden social justo constituyen un factor decisivo. Sólo en un régimen social justo puede el hombre lograr su efectiva emancipación; pero sólo una praxis revolucionaria puede establecer ese orden social justo, en el que el hombre, rescatado de la alienación, advenga a su libertad y, mediante ésta, vaya absolviendo la tarea de ser "hombre total".

El humanismo práctico o dialéctico de la libertad tiende, pues, al rescate del hombre de todas las estructuras fetichizadas en que él se ha alienado, incluso de su alienación en la "libertad" objetivada y congelada, que es un producto muerto del espíritu histórico. Es esta libertad del pasado, ya perimida en gran parte del planeta, la que hoy inspira todos los embates liberticidas provenientes de un mundo y un estilo de vida en trance de caducidad. En nombre de esta libertad congelada y yerta se pretende contener el avance y el incremento de la libertad que, como expresión de su ideal histórico, una nueva sociedad está gestando en su entraña.

⁷ Acerca del problema crucial que plantea la instauración de un orden social justo, véase nuestro ensayo "Marx y Hegel, Trabajo y Alienación...", Apéndice II (Ediciones Siglo Veinte), 1958.

Fue a mediados del siglo pasado que el filósofo y revolucionario ruso Alejandro Herzen afirmó con un dejo de escepticismo (entonces quizá justificado): "El hombre está dispuesto a aceptar cualquier título, pero aún no se ha acostumbrado al título de hombre". Hoy, la vocación humana del hombre, despierta en todas las latitudes, está evidenciando que él no sólo se halla dispuesto a habituarse a tal título, sino que exige y exigirá, en forma cada vez más premiosa, asumirlo plenamente y preparar, así, la epifanía de la libertad viviente. Nuestra época es la primera de la historia en que los hombres han acometido la tarea de su propia y total liberación, instrumentándola mediante el advenimiento y consolidación del Estado revolucionario, el que, en términos dialécticos, implica, en la instancia política y social, la negación de la negación de la libertad por parte de los intereses que la desconocen y rechazan.

No porque hayan fracasado los humanismos históricos -interpretaciones parciales de lo humano- el hombre, hoy más amenazado que nunca en vastos sectores del mundo, ha de renunciar a todo humanismo, es decir, a centrarse en su propio ser y a convivir con los demás hombres dentro de un régimen social justo. Sólo que, para perseverar en el esfuerzo de acceder a su humanidad, tiene que andar otros caminos -y seguramente los andará- haciéndose cargo de la situación histórica en que él está implicado. Para ello ha de recoger y acendrar en una nueva forma, la de un humanismo universal de la libertad, de la libertad concreta y viviente, lo valioso y superviviente de los ideales humanistas del pasado. Las decisiones y tomas de posición a que lo mueven las mutables situaciones en el ámbito en que él tiene que realizarse históricamente, encuentran su fundamentación en la dialéctica de la libertad y en una praxis humanista universal, es decir, en la renovada decisión con que el hombre afirmará su destino humano y telúrico. Si antes, en el humanismo de diferentes cuños e inspiración, o sea, en las precursiones históricas y ya superadas del humanismo, se decía "el hombre", y a éste se lo pensaba abstracta y aisladamente, y no en su universalidad concreta; y tales humanismos eran para pocos hombres, para una minoría, hoy, con el humanismo dialéctico de la libertad o humanismo marxista, debemos decir el hombre, en el sentido de "todos los hombres" y de su plenaria accesión a la humanidad y a la libertad.