

Los hombres libres no pierden en cada día la conciencia que en la muerte, y en realidad es una conciencia que no surge de la muerte, sino de la vida... (Sobre los hombres libres son plenamente útiles, útiles a sí mismos y están ligados entre sí por una amistad de más estrecha...) ; sólo ellos se espantan en favor de instantáneamente bien con un magno celo amigable.

SPINOZA, I.

## SUMARIO

A. La libertad como ser social.

B. La libertad como ser temporal.

## DIALECTICA DE LA LIBERTAD

C. La libertad en su ser personal.

### —La libertad en su ser histórico—

La libertad es la esencia del hombre. El hombre puede estar en su ser histórico ganando o perdiendo en mayor o menor medida, o comportarse como tal frente a determinada existencia suya. La libertad se da o se niega al hombre históricamente. No es ella algo "dado" que se impone al hombre según su naturaleza o "caer" sobre ésta. Es algo que debe conquistarse y luchar que ser siempre conquistado en algún grado. El ámbito de esta batalla es la sociedad, su proceso la historia y su vehículo el trabajo. Con su principio comienza y con su fin terminará la historia humana.

JUAN FERNANDEZ CARRASQUILLA

1. La libertad consiste en una gama inabundante de posibilidades humanas. Su realización histórico-social depende de lo que el hombre mismo haga. Ella es por tanto la medida de todo lo humano: de lo que "humanamente es" en cuanto que es tal y de lo que "no es humanamente" en cuanto que no es humanamente. El hombre no es la medida de todas las cosas, pero sí la medida de su propio ser. El ser del hombre "es" en la medida efectiva de posibilidades antropológicas históricamente abiertas en cada sociedad y en

Doctor en Derecho de la U. de M.

Profesor de Derecho Penal, U. de M.

Magistrado del Tribunal Superior de Medellín.

Presidente de la Consiliatura de la Universidad de Medellín.

*Un hombre libre no piensa en cosa alguna menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no acerca de la muerte, sino de la vida. . . . Sólo los hombres libres son plenamente útiles unos a otros y están ligados entre sí por una amistad de todo estrecha (. . .); sólo ellos se esfuerzan en hacerse mutuamente bien con un mismo celo amigable. . .*

SPINOZA (1).

## SUMARIO

- A. La libertad como ser social.
- B. La libertad como ser temporal.
- C. La libertad en su ser personal.

La libertad es la esencia del hombre. Y por serlo, puede éste en su ser histórico ganarla o perderla en mayor o menor medida, o comportarse como iluso frente a determinada apariencia suya. La libertad se da o se niega al hombre históricamente. No es ella algo "dado" que misteriosamente viene a agregarse a su naturaleza o "cae" sobre ésta. Es algo que debe conquistarse y tiene que ser siempre conquistado en algún grado. El ámbito de esta batalla es la sociedad, su proceso la historia y su vehículo el trabajo. Con su principio comenzó y con su fin terminará la historia humana.

1. La libertad consiste en una gama indefinida de posibilidades humanas. Su realización histórico-social depende de lo que el hombre mismo haga. Ella es por tanto la medida de todo lo humano: de lo que "humanamente es" en cuanto que es tal y de lo que "no es humanamente" en cuanto que no es humanamente. El hombre no es la medida de todas las cosas, pero sí la medida de su propio ser. El ser del hombre "es" en la medida efectiva de posibilidades antropológicas históricamente abiertas en cada sociedad y en

1. Espinoza, *Ética*. Garnier Hnos., París. (sin año de edición), págs. 304 y 308. (Parte IV, Proposiciones 68 y 71). Traducción de Manuel Machado.



cada estadio de cada sociedad. Cada estadio del desarrollo social reclama una cierta forma y un cierto grado de libertad inmediata y abre en el horizonte un panorama de libertad mediata, con rumbo al cual debe el hombre transitar para que pueda decirse que transita por los caminos de la libertad. En la medida en que sean esos el sendero y la meta, puede afirmarse que anda el hombre en la verdad de su ser y en la vía ejecutiva de su "totalización". Libertad y totalidad humanas son una y la misma cosa. El hombre es inseparable de su libertad y es al modo de ésta. Por ello la libertad está siempre de algún modo presente en el hombre, aunque no siempre en relación sincónica con el grado de desarrollo social(2).

Por su esencia misma, la libertad admite también el presentarse históricamente como ilusión o apariencia, renuncia o pérdida, abstracción o negación. Todas estas son formas de su presencia histórico-social, en todas ellas la libertad está presente humanamente de algún modo y en cierta medida. La falta más o menos total de libertad es una forma histórica y social de la libertad misma y en cuanto tal pone al hombre a ser de un modo histórico y social más o menos mutilado o parcial.

El "también" que en letras destacadas hace parte del encabezamiento del párrafo precedente, indica que hay otras formas en que la libertad se da(3). Tales formas pueden resumirse bajo el nombre de realización. La libertad se da entonces a veces realmente, pero en otras "no se da realmente" o tan sólo "parece que se da" al hacerlo de un modo irreal. No siempre la libertad se realiza al "darse" históricamente. Puede en apariencia darse y a la postre no en la realidad. Pero en último término, la libertad como realidad no depende de una elección individual sino de una decisión social-práctica. Todo esto conviene al modo de su ser, pero no indica que el hombre deba o tenga que conformarse con la primera forma de libertad que la sociedad le ofrece. El hombre necesita esencialmente y de todas maneras la libertad, pero sólo le sirve aquella que corresponda a la estructura social de su tiempo.

2. Parodiando a Marx, podríamos decir que *la libertad ha existido siempre, pero no siempre en forma "liberal"*.

3. En adelante emplearemos el verbo *dar-se*, con relación a la libertad u otros momentos de la existencia, para significar que éstos aparecen y operan en cierta sociedad o en un tiempo determinado.

2. Como ser histórico-social la libertad es algo en incesante devenir. Puede por tanto una determinada forma suya en un momento dado resultar anacrónica e inútil y, por ende, perjudicial, con relación al modo como las condiciones sociales exigen que se dé.

En cuanto ser histórico-social debe la libertad responder y corresponder al paso de la historia, vale decir al modo de desenvolvimiento de la estructura social. La estructura social se muestra así como condición de la libertad que el hombre necesita. La esencia del hombre, por ende, puede y aun debe ser mirada y apreciada objetivamente. La libertad se desarrolla con la historia y ésta no es más que el movimiento social, la sociedad en marcha hacia la libertad. La historia es como tal la historia de la superación constante de la libertad humana, el proceso dialéctico de la liberación del hombre por el hombre. En cuanto movimiento gestacional, la historia es hecha por el hombre. La historia es lo que el hombre hace y lo que el hombre hace es su historia. Este hacer histórico tiene la sociedad como sujeto y el tiempo como escenario. La historia es hecha socialmente en el tiempo y temporalmente en la sociedad por los hombres que la conforman. Este hacer histórico-social es el trabajo(4). La historia es y muestra el trabajo de la libertad, la liberación progresiva del hombre por el trabajo, la humanización progresiva del hombre por la libertad. El trabajo es lo que el hombre hace en sociedad para superarse históricamente, avanzando por la senda tortuosa de la libertad.

En consecuencia, el trabajo es "también" condición de la libertad, al tiempo que ésta aparece como *leit motiv* de aquél. La libertad depende fundamental y totalitariamente, en síntesis, de las condiciones sociales del trabajo, o sea de la estructura y la dinámica sociales.

3. El señalado sentido del trabajo indica al par su consistencia y resultado. El trabajo como práctica social se mueve temporalmente realizando unas posibilidades y abriendo otras nuevas. La realización actual de pasadas posibilidades funda e inspira el futuro "poder ser" del hombre. Este es, pues, lo que hace. Su hacer no se reduce, empero, a un activismo intrascendente.

4. Engels entiende el socialismo científico como "heredero de la filosofía clásica alemana" y como la "nueva tendencia que ha descubierto en la historia de la evolución del trabajo la clave para comprender toda la historia de la sociedad. . ." (*Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana*, en "Obras Escogidas de Marx y Engels", op. cit., pág. 396, Vol. II).



te y mecánico. En cuanto hacer histórico-social a la vez hace, re-hace, des-hace y pre-hace. En tanto que praxis, denota el trabajo su constitución dialéctica y trascendental. "Dialéctica" porque supera: hace, niega y re-niega y al re-negar, re-hace cualitativamente. "Trascendental" porque abre perspectivas superiores para un nuevo proceso dialéctico de la conducta laboral. Al construir, con la herencia de su pasado, el presente mundánico, se lanza asaz el hombre a la aventura fundada de su porvenir. Y por cuanto es la superación liberatoria el objetivo de la mirada, es el futuro el tiempo determinante de la historicidad. El futuro es el sentido de la historia y, por ende, de la libertad, del trabajo y del hombre. El ser del hombre se define entonces por la posibilidad histórica de la libertad. El hombre es siempre su posibilidad. Pero esta posibilidad ontológicamente definitiva no es la muerte biológica del individuo, sino el progreso histórico de la especie en el tránsito de la libertad.

4. La libertad es el "poder ser" dialéctico fundado sobre la actualidad de lo social. Como "poder ser" tiene la libertad un doble sentido en el orden de la temporalidad: "poder ser"-ya-en lo que se puede ser y se es llamado a ser por la estructura de la sociedad y el contenido de la libertad concreta (poder hacer "para sí" lo que es "en sí") (5), y "poder ser" ya-hacia la posibilidad abierta por el "poder ser"-ya-en el cual se encuentra el hombre en un caso dado (marchar hacia el "para sí" del nuevo "en sí") (6). En la dialéctica de la libertad, el "para sí" alcanzado sobre la base de un "en sí" superado, comporta un nuevo "en sí" en el cual germina un "para sí" superior. Es la rueda sinfín de la dialéctica histórica (7).

Si la realidad social deniega en alguna forma uno de los señalados sentidos de la libertad como "poder ser", en esa misma forma deniega la libertad real en el presente y obsta la liberación verdadera en el futuro. No tiene sentido hablar de "libertad" allí donde ésta es imposible en su ejercicio, esto es, como realización ("poder ser" ya-en) de aquello a lo que invita. Y tampoco lo tiene allí donde lo realizado constriñe a permanecer en él, negando u obscureciendo la posibilidad de superarlo ("poder ser" ya-hacia).

5. Por ejemplo: Semilla - Arbol.

6. Por ejemplo: Arbol - Frutos (Semillas).

7. "Nuestros compromisos sostienen nuestro poder y no hay libertad sin algo de poder. . . Lo mismo sucede con toda toma de conciencia: es efectiva si está soportada por un nuevo compromiso" (M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, op. cit., págs. 497 y 498).

Sobre el ser "en sí" aún no "para sí", se expresa Hegel:

"Pero, en cuanto que el niño sólo posee la capacidad o la posibilidad real de la razón, es lo mismo que si no tuviera razón alguna; ésta no existe aún en él, puesto que no puede hacer aún nada racional ni posee una conciencia racional. Sólo a partir del momento en que lo que el hombre es en sí deviene para él, en que, por tanto, la razón pasa a ser una razón para sí; sólo a partir de entonces puede decirse que el hombre cobra realidad en una dirección cualquiera, que es un ser realmente racional, que vive para la razón" (8).

Sobre el segundo aspecto del problema, el propio Hegel manifiesta:

"El tercer término, el fruto de la evolución, es un resultado del movimiento; pero, en cuanto resultado de una fase, al mismo tiempo, el punto inicial y primero de otra fase de la evolución" (9).

En la negación de la negación, el fenómeno vuelve en sí dialécticamente en plano superior. El movimiento dialéctico se opera en el sentido de una espiral infinita, ni en el plano de un círculo vicioso. En tratándose de la historia, detener, mediante determinados dispositivos socio-políticos, el desarrollo hacia fases superiores de las que es un germen el statu quo, significa estropear la libertad humana. Detenerse para el hombre es perderse y por lo tanto le urge a éste romper los obstáculos de la evolución social, revolucionando las condiciones sociales de existencia en que ese obstáculo consiste. La libertad incumbe a la esencia del hombre y no puede ser titulada o monopolizada como un privilegio minoritario, ni en sí misma ni en sus supuestos materiales.

5. Abierta como es por la constitución misma de su ser, no es nunca la libertad algo acabado históricamente. En cada momento tiene que ser recabada como suprema necesidad del hombre y al par como condición de posibilidad de dominio de la necesidad misma. La libertad es el dominio de la necesidad, su negación dialéctica, no su negación lógica. Pero es al tiempo ella misma la máxima necesidad y por cuanto se ejerce como dominio de la necesidad presupone la vigente existencia de ésta. La libertad le sirve al hom-

8. Hegel, *Historia de la Filosofía*. F. C. E., 1955, Vol. I, pág. 26.

9. *Ibidem*, pág. 31.



bre para el dominio de la necesidad que en otras condiciones la excluye o limita. Ello tanto quiere decir como: *la libertad le sirve al hombre para la satisfacción suficiente de sus necesidades existenciales y la realización plena de sus potencialidades humanas*. En uno y otro caso la libertad se da en el doble juego (“en” y “hacia”) de su “poder ser”, o no se da verdaderamente. A ello se reduce la existencia. Pero debe tenerse en cuenta, cómo “En qué es la Dialéctica?” enseña Lefebvre, que “el hombre total no existe de antemano metafísicamente; se conquista. La praxis adapta la naturaleza de las necesidades humanas y, por una acción recíproca incesante, crea nuevas necesidades que enriquecen a la naturaleza humana” (Ed. Dédalo, 1964, pág. 57).

Para insistir en Hegel, citaremos de nuevo sus palabras:

“Vista la cosa en un plano superior, comprendemos que el espíritu es libre dentro de su necesidad y sólo en ella encuentra su libertad, del mismo modo que su necesidad descansa en su libertad. . . Puede también ocurrir que la libertad sea una libertad abstracta, al margen de la necesidad; esta libertad falsa es la arbitrariedad y, por tanto, cabalmente lo contrario de sí misma, una sujeción inconsciente, una vacua figuración de libertad, la libertad puramente formal”(10).

Son las condiciones sociales de existencia y no el “espíritu absoluto” ni la metafísica “esencia humana”, las que al determinar las necesidades del momento suministran el criterio de la libertad que se necesita para ella. Frente a la necesidad, el hombre ha menester del “poder ser” en que la libertad consiste. En frente de la libertad, el hombre necesita de la necesidad. La necesidad señala el sentido de la libertad y ésta el de aquella. Tales “señalamientos” revisten el carácter de la determinación constrictiva. Sin necesidad, la libertad no sirve para nada, es simple “libertad de”. Sin libertad, la necesidad se enseñoorea del hombre. La necesidad, pues, se humaniza por la libertad y enriquece el ser del hombre.

En la medida en que el hombre es hijo de la “necesidad sin libertad” no es hombre, no es libre, sino esclavo, siervo o instrumento. En el momento en que el hombre es hijo de la “libertad sin necesidad”, degenera en el desfreno o la inocuidad de su conducta. Si la sociedad no depara la libertad

10. *Ibidem.*

requerida por la necesidad que impone, somete en lugar de liberar; si ofrece, en cambio, libertades innecesarias, sujeta aún más con la ilusión de la libertad. En determinadas condiciones la libertad misma deviene instrumento de dominación del hombre por el hombre, mientras que en otras condiciones sociales sirve como instrumento de liberación del hombre por el hombre. La libertad material siempre libera, la formal no lo hace jamás. Por eso Hegel y Marx niegan a esta última el carácter de verdadera libertad. La libertad formal no es más que un arma política de la dominación de una clase social por otra y como libertad es una mentira. En la sociedad de clases, de consiguiente, la libertad formal y real es dada o denegada políticamente conforme a los intereses de la clase dominante, que será siempre también la “obsecuente”. En este orden de cosas no tiene el hombre allí libertad para la libertad, pues no depende de él adquirir ésta. En el régimen de explotación, el trabajo crea las condiciones para la actual libertad de la clase dominante, mientras que a las clases trabajadoras sólo les es concedida, reconocida o efectiva da por el Estado en proporciones reales insuficientes y formales en abundancia. De allí que en tal medio social no posea el hombre la libertad para ser hombre, pues carece del poder para satisfacer suficientemente sus necesidades y desarrollar satisfactoriamente sus capacidades antropológicas. En la sociedad de clases no hay posibilidad humana abierta de totalización. En ella el trabajo no se define y orienta por la antropología de la libertad, sino en términos económicos; no es ni puede ser el trabajo del hombre ni tiende a posibilitarlo, sino que por el contrario inhibe este objetivo y se determina teleológicamente por la ganancia. Esta, no la libertad, es el motor laboral en la sociedad clasista. De suyo, entonces, en este tipo de sociedad el trabajo no es liberatorio y, antes bien, tiene que ser liberado históricamente. Tal liberación se entiende como la reconducción del trabajo social a los caminos de la libertad, es decir, hacia la creación de las condiciones sociales en las que sea posible la realización del hombre como ser total, en la totalidad existencial de su “poder ser” dialéctico. Sólo el trabajo así elevado y comprendido es asumido por el hombre en cuanto trabajo que tiene tiempo para la libertad que lo totaliza como la universalidad concreta que es. Los presupuestos estructurales de dicho modo de la historicidad sólo se dan en la sociedad sin clases, en la que por definición cada hombre es y todos los hombres son su “poder ser total”.

6. La última constelación social mentada, en tanto que es modo abierto de existencia de la sociedad, postula una libertad totalitaria en y para sí y una radical igualdad de oportunidades al punto de partida. Los privilegios de clase quedan abolidos y todos los hombres nacen objetivamente con la mis-



ma heredad social y las mismas posibilidades de desarrollo de esa heredad por medio de la capacidad y el esfuerzo propios. Más aún: la estructura y la funcionalidad de la sociedad sin clases impone como necesidad y nueva dimensión de la libertad la de que el progreso personal depende esencialmente del progreso social, la libertad del individuo de la libertad de la sociedad. El "poder ser" retoma en esta forma su plenario sentido social en la solidaridad. Sin ésta no hay totalización humana posible. Es la sociedad la que libera o encadena al hombre y es el modo del trabajo social el factor determinante de tales hechos. Los hombres son según lo que hacen y la forma en que lo hacen. La producción de las condiciones sociales de existencia es a la vez producción de la existencia social misma. A cada modo y grado de la existencia social corresponde además un modo y grado de conciencia. El ser social determina la conciencia social; ésta refleja, aunque no mecánicamente, las condiciones específicas de aquel. Por lo mismo, la actitud existencial del hombre y su concepción del mundo dependen predominantemente de su social modo de existencia. Mas como a estas condiciones materiales y concretas de la sociedad es propia también la abertura de un panorama, como tal futuro, la ideología socialmente predominante puede ser vencida y superada por mor de esa perspectiva y sólo de esa suerte. El "por mor de" esa superación no remite exclusivamente a una polémica ideológica, sino principalmente a una lucha social práctica. La ideología dominante puede ser dominada y superada sólo a condición de derrocar la clase social dominante que de hecho la impone en cada momento y le confiere el potente "pre" de su pre-dominio. Vencer y superar la ideología dominante, que tiende a obnubilar, con arreglo a ciertos intereses de clase, el panorama de la libertad colectiva, es algo que sólo puede hacerse históricamente a fuerza de romper las condiciones sociales que la inspiran. El tránsito de la libertad es por tanto en este momento una batalla social en el seno de la lucha de clases, no una actitud teórica del sujeto particular. La libertad total es el objetivo estratégico del movimiento social de liberación. La lucha por la libertad es eminentemente política(11).

11 "Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocar por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, y argumento y demuestra *ad hominem* cuando se hace radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre es el hombre mismo" (Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *La Sagrada Familia*, Grijalbo, 1960, págs. 9-10).

7. La libertad, por lo tanto la esencia de la existencia, es lo que la sociedad da al hombre. Sin cierto grado de libertad, por mínima y distorsionada que ésta sea, no hay sociedad posible. La sociedad conforma al hombre y por los hombres es ella misma conformada, pero siempre relativamente a la libertad.

La constitución social de la esencia de la existencia humana no es metafísica, sino precisamente socio-temporal. La libertad constituye socialmente la esencia del hombre, pero ella misma tiene que ser constituida históricamente.

El ser-en-sociedad es necesariamente de algún modo ser en libertad, pero no necesariamente para sí en la plenitud de su potencialidad. Empero, la sociedad no es un atributo que venga secundariamente a sumarse al individuo humano, porque éste no es humano sino en sociedad. La sociedad no se agrega a lo que el individuo tiene ya, —pues éste no tiene nada sin ella—, sino que el individuo como ser social está siempre ya en ella. El individuo no es "sociable" por naturaleza en cuanto deba fácticamente entrar en relación con "los otros" en el curso de su vida. El individuo es social en la esencia misma de su ser; todas las estructuras de su esencia son apodécticamente socializadas, sociales en y por sí mismas, inmersas en lo social como la gota de agua en el océano(12).

Como ser-en-sociedad, única forma posible para el hombre de "ser-en-el-mundo", el individuo nace ya inscrito e inferido en la sociedad, más concretamente en un sector determinado de una clase social. Aun antes de su nacimiento, entraña ya el individuo la conformación social de su peculiar estructura psicofísica. Pero aquellas inscripción e inferencia del individuo en la sociedad no son una facticidad mecánica, sino un fenómeno histórico en el que se implica la dialéctica de la necesidad y la libertad del dar, recibir y re-crear. Desde el más remoto y profundo principio de su ser, recibe el hombre el ser social que lo conforma y seguirá siempre recibiendo de la sociedad el soporte, el motor y el sentido de su existencia. Pero en el curso de ésta está también llamado a recrear lo que recibe para darlo de nuevo al núcleo generador de la misma.

12. "El hombre no es más que un nudo de relaciones, sólo las relaciones cuentan para el hombre" (Antoine de Saint-Exupery, *Piloto de Guerra*, Ed. Suramericana, 1958, pág. 147).



8. La inscripción inicial en un sector y una clase sociales determinados, empero, predetermina siempre ya en cierta forma el destino individual y con ello el concreto "poder ser total" del individuo. Nunca puede el individuo ir más allá del "poder ser" que constituye su social dotación, al menos mientras no destruya socialmente las condiciones sociales de existencia que de antemano señalan su destino vital más o menos restringido e irrisorio. El señalamiento del destino particular puede ser más o menos determinativo, según la rigidez que para el movimiento horizontal y vertical presente la organización social de que se trata. Una sociedad rígidamente consolidada sólo abre al individuo panoramas mínimos o ilusorios. La rigidez de la estructura social no es inmanente a la sociedad como tal, sino un efecto de la represión socialmente organizada que ejercen las clases dominantes. Es la represión política y social lo que hay que sobrepasar para reconstruir la libertad que corresponde al hombre en cada momento histórico. Si la estructura social impide al individuo su totalización como destino peculiar, la estructura social tiene que ser entonces radicalmente transformada en el sentido que convenga a ese objetivo. La libertad, pues, no se mide tanto en cantidad política, cuanto se aprecia en calidad antropógena, general y particular.

9. La solidaridad es propia de lo social y se entiende como una cohesión interna de sus elementos. Siempre es ella de algún modo en el seno social, pero no siempre desarrollada plenamente (para sí). Para que nazca la solidaridad, que como todo lo humano tiene que ser creado históricamente por el trabajo, no son suficientes las prédicas sobre la fáctica dependencia mutua del género humano. Ni es suficiente, para que aparezca como tal, con crear la conciencia sobre la necesidad que cada hombre tiene de los otros. Es menester crear las condiciones sociales para que esa necesidad se manifieste y con su potencia florezca la conciencia de la solidaridad: *todos para uno y uno para todos*, pero no de palabra ni sólo de hecho, sino a la vez práctica y racionalmente. La solidaridad confiere al individuo la razón social que lo configura. Su medida real es por lo tanto la medida de la conciencia humana. Ella ensancha el ser del hombre al patentizarle socialmente la necesidad también social de la libertad histórica. Por ella se hace patente asimismo que la libertad se da para todos o no se da en verdad para nadie y que el "ser en sociedad" incumbe propiamente al género humano y no a cada hombre aisladamente considerado.

Como ser histórico, no puede el hombre ser-en-sociedad sino trabajando. El trabajo se manifiesta entonces como condición humana fundamental y cons-

titutiva. El hombre es lo que hace y como lo hace. Sin trabajo o agitado en el torbellino de una labor alienada, pierde el hombre la libertad "en" y "hacia" que esencializa su existencia, se pierde en el mismo ámbito de su posible encuentro.

En el trabajo encuentra el hombre la libertad y por lo tanto la humanidad que busca. La afectividad que corresponde a ese encuentro es el amor, no la angustia, porque la perspectiva de su "poder ser" no es la inminencia irrevocable, extrema e irreferente de la muerte, sino la superación de la libertad en el abierto horizonte de la historia universal. El trabajo de la libertad afecta al hombre amorosamente. El encuentro, en sí mismo social, se constituye y manifiesta entonces como amorosa solidaridad de la libertad.

Por el contrario, si teórica o prácticamente pierde el hombre el enfoque dialéctico de su situación, se impone en la teoría el punto de vista y en la práctica la actitud del solipsismo, en el que cada hombre es cada hombre y todos son separadamente a manera de moléculas yuxtapuestas (aunque "semejantes") que flotan en el ubicuo, engorroso y farragoso mar de lo social. El "poder ser" del individuo así tomado es la muerte, su encuentro lo angustia y su perspectiva el absurdo angustiígeno en que consiste la anonadante posibilidad de la propia imposibilidad existencial, para decirlo ciñendonos en lo posible a la severa terminología de Heidegger, padre y maestro de tal concepción.

10. Al ente que existe como ser-en-sociedad le es inherente ser de algún modo siempre-ya-en ésta y por ende en la libertad<sup>(13)</sup>. Pero importa por sobre todo a ese ente construir las condiciones sociales que conllevan al tiempo para el hombre la de ser éste siempre-ya-hacia la libertad plenaria. De otra suerte no es su perspectiva abierta al infinito de la historia, sino retraída a la finitud de la existencia individual. El hombre que se encuentra en camino hacia la libertad, participa del infinito de la historia en la amorosa solidaridad del trabajo liberatorio, sin que por ello escape a la fatalidad o distorsione la conciencia de su particular destino biológico. La posibilidad irrefragable e ineluctable de la muerte afecta máximamente al individuo colocado existencialmente en plano y condiciones sociales solipsistas, y mínimamente al que se integra en la dialéctica de la solidaridad comunitaria.

13. La existencia, como afirma Merleau-Ponty, no tiene "atributos" sino modalidades. La existencia es siempre modal porque no puede ser sino concreta y no admite calificaciones *aliunde*.



De este mínimo a ese máximo va una diferencia cuantitativa que comporta una distinción cualitativa. Este salto dialéctico en la naturaleza del encuentro sustituye la angustia por el amor, la soledad por la solidaridad y la fatalidad por la libertad en la necesidad.

El ser-en-sociedad es para el hombre la única forma posible de "ser-en-el-mundo". Como ser social es siempre ya el hombre colocado en un mundo social. El mundo no es una configuración subjetiva y autónoma dentro de la cual encuentra el hombre, secundariamente en relación a su mismidad, las cosas, las ideas, y los "otros" hombres. El mundo en el que nace el individuo y en que radica su perspectiva vital, es desde sus raíces y en la plenaria totalidad de su ser un mundo social. Pero lo "social" no es un mero agregado que califica "el mundo" en sí mismo, sino la constitución misma de éste. En el más amplio sentido y, si acaso, por relación a Heidegger, fuese conveniente emplear esta terminología, el mundo es la totalidad del ser social del hombre y, por lo tanto, la totalidad de las relaciones sociales de estructura y superestructura. Ese "mundo", esa sociedad es sin duda para el individuo la condición previa a todo conocimiento, más aún a la existencia humana como tal. El "mundo" que confiere humanidad al existente es dado por la sociedad al individuo, no es algo debido a una constitución metafísica y solipsista de éste.

11. Desconectado de lo social, el concepto de "mundo" se determina subjetivamente como la conciencia (visión del mundo) y objetivamente como el conjunto de los contenidos de la conciencia. Ambos planteos son erróneos, sea que se los examine uno a uno o en correlación. Su error proviene de que el punto de vista que los define prescinde arbitrariamente del enfoque histórico-social. Pero la conciencia no es comprensible sino como razón social y el "mundo" humano como sociedad. En el mundo hay algo más que cosas y en la sociedad hay algo más que una pluralidad de individuos. Y, en fin, la conciencia es siempre conciencia de algo y para algo. "Los otros" pueden ser un contenido de la conciencia en el plano de las relaciones interpersonales, pero la sociedad misma no puede ser reducida al conglomerado mecánico que con tal expresión se significa. La sociedad no es un contenido u objeto de la conciencia, sino la posibilidad constituyente de esta misma. Su calidad de "objeto de la conciencia" es en la sociedad secundaria, pues al fundar la racionalidad puede también ella ser pensada. Pero el pensamiento no puede marginarse del ámbito social que lo constituye y determina histórica y dialécticamente. Tal abstracción incurre forzosamente en idealismo

metafísico. La sociedad no es una "asociación de individuos", sino la forma esencial como ab initio existe la especie humana.

De otra parte, definir el mundo en los términos de los criterios objetivista y subjetivista antes indicados, equivale a incurrir en un materialismo pedestre e ingenuo, o en el más crudo idealismo apriorístico, o en una mezcla deshonesta de ambos. En los tres eventos se olvida lo social como forma y contenido eminentes y esenciales del mundo humano.

No es que lo que se llama, por ejemplo, "el mundo físico" se componga de relaciones sociales. Ese mundo no es otra cosa que la naturaleza, asiento material, natural y forzado de la sociedad. La sociedad existe en la naturaleza y el hombre en la sociedad. La naturaleza, en consecuencia, sólo puede ser comprendida y manejada por los hombres concretos con los instrumentos de la dotación social, reducibles todos en último término a la conciencia, sus medios operativos y sus efectos prácticos. La comprensión y el dominio de la naturaleza se produce, pues, socialmente, dependen del mundo social.

El mundo social es la sociedad constituida en mundo para el individuo. El mundo como mundo (mundiformidad) es una síntesis de la conciencia operada por el ser-en-sociedad. El individuo no existe y piensa en y por mor de una abstrusa generalidad mundánica, sino en y por mor de la sociedad que temporariamente nutre su existencia. El hombre no habita genéricamente un mundo ubicuo, formal y apriorísticamente configurado para él, sino concretamente un mundo social, una sociedad que deviene mundo para él gracias a la dialéctica de su integración constitutiva como ser-en-sociedad y razón social. Pero esa sociedad en la que el individuo existe necesariamente y que él recibe sintéticamente como medio y heredad mundánica, no es tampoco para él una vacua y evanescente generalidad metafísica o teórica. Es la concreción determinativa de su existencia en un sector determinado y cierto de la sociedad. El individuo aflora como existente en una "familia" dada, la cual se halla a su turno ubicada en un sector preciso de la sociedad. En la sociedad de clases ese sector pertenece también necesariamente a una clase social determinada.

Hay dos formas históricas posibles de sociedad y nada más que dos: sociedad dividida en clases y sociedad sin clases. En la primera, la clase es la mayor generalidad mundánica permisible. En la segunda, por el contrario, el mundo es la misma sociedad en su integridad histórica.



Objetiva y subjetivamente, la posición social del individuo define perentoriamente su totalidad mundánica. El mundo concreto del sujeto particular varía, pues, según la sociedad en que nace, el tiempo en que adviene a ella y la concreta incrustación que lo pone de hecho a ocupar en ella cierto puesto, en un sector dado de una clase social también dada. El mundo del hombre primitivo es muy distinto al del hombre moderno y el del burgués muy distinto al del proletario, pero en todos los casos se trata de mundos socialmente constituidos e históricamente mutables. En cuanto adscritos a la misma "sociedad de clases" en igualdad temporal, el burgués y el proletario participan del mismo mundo, o mejor, participa éste del mundo de aquél por ser el dominante en la colectividad. Sin embargo, salvo la participación que la ideología dominante y la organización clasista como tal impone por igual a todos los individuos, el burgués y el proletario habitan mundos por completo diferentes. La preocupación subsistencial y el sufrimiento de la necesidad, por ejemplo, no tienen la misma importancia e igual sentido en ambos mundos. Sus perspectivas y preocupaciones son antagónicas, al par que sus específicas condiciones materiales. Las aberturas mundánicas o gamas de posibilidades existenciales son cuantitativa y cualitativamente disímiles en una y otra hipótesis. Empero, entre el mundo abierto al burgués por su sociedad de clases y la abertura existencial correspondiente al mundo del sujeto en la sociedad sin clases, va asimismo una distancia abismal. Por "superior" que sea el mundo del burgués con respecto al del proletario, no le abre la posibilidad de totalización antropológica que es definitivamente propia de la sociedad sin clases. De este mundo no se habla aquí, dicho sea de paso, a título especulativo, sino sobre la base experimental del campo socialista, en marcha hacia él, y de la perspectiva que se anuncia ya en el enfoque crítico y revolucionario de la actual encrucijada histórica del Occidente.

La complejidad existencial del mundo social se ofrece al existente ser-en-sociedad como una abertura históricamente determinada en orden al panorama de la solidaridad, la libertad y el amor, ingredientes éstos que a su vez dependen de la concreta forma histórico-social que el trabajo invista. No obstante, como abertura de posibilidades puede el mundo social del sujeto ser más o menos abierto. La abertura puede también ser una cerrazón, la posibilidad una imposibilidad. Es que la negación implica la afirmación y refiere a ella.

12. La sociedad se organiza y mueve necesaria y fundamentalmente como un mundo de trabajo y tras éste necesaria y fundamentalmente como

un mundo de libertad, solidaridad y amor históricamente variables. Ni en todas las sociedades ni en todos los tiempos, ni aun en todas las clases y sectores sociales es igual en forma, grado y dirección el complejo social que se señala como "solidaridad-amor-libertad" -en-el-trabajo. La magnitud y desarrollo de ese complejo determinan la abertura dimensional (horizontal y vertical) del mundo que en cada caso la sociedad otorga. Las variaciones históricas van desde el alfa mínimo (abierto en el pasado) de la sociedad primitiva hasta el omega máximo (abierto hacia el futuro) de la sociedad advenidera, pasando por el término medio histórico de la sociedad actual (así entendida como transitoria). En todos los casos y matices, el trabajo social juega un papel fundamental en la constitución y determinación modales de la abertura mundánica. El trabajo social es el motor fundamental de la historia, el primordial vehículo antropógeno, la condición fundamental común de todos los hombres. Sin trabajo no hay hombre, así como tampoco puede darse aquél sin éste. El trabajo es la más humana intermediación mediadora del hombre. "Intermediación", decimos, porque entre él y el hombre se da un vínculo directo en la historia social. "Mediadora", agregamos, porque es vehículo indispensable en la corriente historiogenética. Trabajo, debemos recordarlo, es todo lo que el hombre hace; no tiene necesariamente composición material y dolorosa sino que, por el contrario, es tanto más humanizante cuanto más se entrega históricamente a la solidaria libertad del amor, la amorosa solidaridad de la libertad y la libre amorosidad de la solidaridad, vale decir, a la concreción universal del hombre total (14).

Empero, si el ser total es una señalada posibilidad del hombre, una forma hacia la cual se encumbra históricamente la libertad, se exhibe a la exégesis como posibilidad de las humanas posibilidades y suprema aspiración del "poder ser". Como posibilidad antropológica el "ser total" es siempre-ya-en el hombre. La totalidad pertenece a la estructura unitaria de la condición fundamental del hombre. Este es siempre-ya la totalidad de su ser, relativamen-

14. "... el hombre, cuanto más gana en libertad, en el sentido de su emergencia de la primitiva unidad indistinta con los demás y la naturaleza, y cuanto más se transforma en "individuo", tanto más se ve en la disyuntiva de unirse al mundo en la espontaneidad del amor y el trabajo creador o bien de buscar alguna forma de seguridad que acuda a vínculos tales que destruirán su libertad y la integridad de su yo individual. ... Hay tan sólo una solución creadora posible que pueda fundamentar las relaciones entre el hombre individualizado y el mundo: su solidaridad activa con los otros hombres, y su actividad, trabajo y amor espontáneos, capaces de volverlo a unir con el mundo, no ya por medio de vínculos primarios, sino salvando su carácter de individuo libre e independiente" (Erich Fromm, *El Miedo a la Libertad*. Paidós, 1963, págs. 49 y 63).



te a un statu quo social. Mas como éste no en todos los casos se halla en sintonía con la perspectiva histórica, en todos los casos en que esa situación no medie la totalidad deviene como tal frustránea. Es la misma frustración de que adolece la libertad ante la pérdida de la abertura panorámica de la historia, pues la libertad históricamente dada representa la consistencia del ser total en la dialéctica del “poder ser”, que es-en-y-hacia o se mutila en la intrascendencia ciega de una actualidad social reprimida. Con arreglo a las relaciones que lo conforman y constriñen, puede el hombre en su ser en un momento dado aspirar a la superación de su totalización existencial, o resignarse en la oclusión mundánica que su concreto modo de ser-en-sociedad le brinda, comportándose en cada caso en armonía con su actitud histórica. La aspiración, salvo que sea inconsecuente e impostora, no se queda en el modo de la contemplación y las hablaturías, sino que se eleva socialmente a su realización práctica. Lo propio acontece con la actitud resignada. Ambas actitudes imponen pautas antagónicas de conducta social y asumen puntos de vista contrarios en la concepción del mundo.

Fácticamente, el hombre es siempre “total” como existente. Pero esa totalidad se nutre en la historicidad y no tiene por ello el sentido metafísico del permamente acabamiento, de la esencia estática de la tradición filosófica idealista. Dialécticamente, la actualidad del “ser-en-la-totalidad” del momento revela que la momentánea totalidad que el hombre siempre es en sí, se conduce como relativa al ser histórico-social y por lo tanto puede en la realidad reducirse a una negación más o menos amplia de la totalidad que puede el hombre ser para sí. El “ser parcial”, el hombre mutilado de Marx, es entonces una forma histórico-social del hombre-total, una totalidad dada como negación de sí misma en los planos social y temporal. Si el hombre total tiene para el hombre alienado de nuestros días el sentido antropológico de la suprema posibilidad existencial, es necesario entonces que de alguna manera se encuentre ya-en éste, pues el hombre no puede dejar de ser su “poder ser”, aunque en la práctica no quiera o no pueda aspirar al devenir para sí de sus posibilidades. El “aspirar” se emplea aquí de nuevo técnicamente como el tomar la actitud histórica del “hacia” que mira al abierto futuro del ser-en-sociedad. Mientras el aspirar es temporariamente determinado por el porvenir, la resignación se determina, en última instancia, por “otros tiempos”. La aspiración refiere necesariamente a la libertad y por ende a los demás ingredientes de la condición humana. La aspiración “aspira a” la totalidad real de la libertad comunitaria, y la resignación, como modo frustrado de la aspiración, renuncia más o menos a ella — “aspirado a” la

quietud, la regresión o la nada; su futuro determinante es una prolongación o continuada extensión del presente, no la superación de éste.

La existencia se totaliza siempre como tal. Pero de hecho la totalidad existencial puede en el fondo darse y operar como todo lo contrario a sí misma, o como la totalización de una existencia mutilada. El criterio de la totalidad humana en y para sí no es, empero, simplemente axiológico, sino que a la vez y principalmente finca sus raíces en la temporalidad. En cuanto histórica, la actitud existencial dice al par relación a la sociedad y al tiempo. Si mira hacia el futuro fundado y abierto de la historia, la totalidad va en la perspectiva de su propio enriquecimiento y se mueve hacia la realización plenaria del progresivo “poder ser” integral. Si, por el contrario, posa su mirada en “otros tiempos”, justamente por eso no se “futuriza” y supera, justamente por eso se realiza con respecto al tiempo parcialmente. Sólo el futuro es el tiempo para sí, el que abiertamente desarrolla la heredad presente, el que desde el ahora mira siempre más allá de sí mismo, pero en todo caso en el orden de la historicidad. En cuanto enfocado en su ser hacia el futuro que lo determina históricamente, es el hombre esencial y conscientemente siempre su “aún no”, su proyecto. En éste es el hombre lanzado socialmente y por mor de sí mismo en la totalidad de sus posibilidades históricas y puesto en camino hacia ellas.

El futuro es la trascendencia de la historia en cuanto panorama de la libertad. La libertad no es nada si no se trasciende (15). La libertad es la trascenden-

15. La palabra *trascendencia* indica, en general, un fenómeno cuya pretensión es la de ser “solución al problema de la muerte”. Sólo en Heidegger, fundado en Kant, tiene ella un sentido taxativamente ontológico (iluminación del ser), como un simple “más allá” del hermetismo de la subjetividad y del ente mismo. En la generalidad de los casos, el vocablo señala la presunta supervivencia directa del hombre, ya bajo formas más o menos larvadas de metempsicosis, ora como inmortalidad propiamente dicha, como consistencia del fenómeno. Y regularmente también la “trascendencia” recibe un estricto sentido metafísico, de “más allá”, de “topos uranos”, de comunicación con la “eternidad” o lo “infinito”.

No es nuestra intención discutir una a una semejantes tesis, ni sería provechoso para nadie hacerlo. Pero sí queremos recordar que desde las páginas iniciales de la Segunda Sección hicimos cifrar en la proyectante solidaridad del trabajo liberatorio la solución al problema individual de la muerte. Allí pudo quizás quedar la impresión inicial de que la solución propuesta consistía en una simple fusión de solidaridad del “yo” con “los otros”. Pero no es sólo eso y ni siquiera es eso en primer lugar, pues no hay punto alguno de referencia que permita hacer la escisión ontológica entre “yo” y “los otros”. Si mi ser es social en lo más primario de su estructura, entonces la verdad es que yo soy los otros y los otros son yo y nos hacemos recíprocamente. De tal



cia, la libertad es el futuro del hombre. En el panorama de la libertad le va al hombre el porvenir de su propia esencia. Si, en cambio, se comporta éste relativamente a su ser-en-sociedad como un hombre sin-porvenir, es porque arraiga su mirada en la actualidad cerrada de su estado y destroza de esta suerte su ser contra la intrascendencia de su propia desgracia existencial. El acápite siguiente tratará de explorar la forma como la libertad adviene al hombre en el tiempo.

Desde luego, la totalidad no es tomada existencialmente como un ingrediente nuevo en la condición humana, sino en cuanto resume y supera dialécticamente la conjugación histórica del amor en la comunidad laboral para la libertad. La totalidad es el modo fácticamente concreto y a la vez posiblemente supremo de tal concurrencia. La totalidad es en todo caso y siempre una "totalidad de" solidaridad-comunidad-libertad-amor, pero simultáneamente corresponde a su estructura la posibilidad de devenir "para sí" -hacia-formas superiores de esa misma constelación fundamental. Se implica en lo anterior que la señalada totalidad varía históricamente de forma y contenido, de acuerdo con la variable consistencia de cada uno de sus "elementos" (palabra ésta que no debe llevar a la idea de un "compuesto" me-

suerte que es una aporía ontológica que todo lo mío muera conmigo, es decir, que "yo" deje de ser absolutamente al desaparecer la entidad corpórea y consciente de mi existencia particular. Yo me trasciendo, pues, necesariamente, en los otros, en la historia, porque hago parte de la constitución de la sociedad y del movimiento de la historia. Y mi vida, expresada justamente en mi trabajo, no sólo se transmite biológicamente a mis hijos, sino que permanece en la estructura específica de lo social como asiento herencial de las generaciones venideras ("espíritu objetivado"). También yo heube de levantar-me sobre la construcción legada por las generaciones que me antecedieron, construcción social realizada precisamente a costa de su vida y trabajo, *para mí*, de buen o mal grado de parte y parte. Yo resumo maravillosamente toda la esforzada y milenaria historia de la humanidad y contribuyo en el proyecto de la futura. Este es mi ser social. La "trascendencia", por tanto, no tiene sentido alguno de "tras-historicidad". Por el contrario, ella es la historicidad misma de mi existencia, realizada en el trabajo como acción y como vehículo. Consiste ella en tener que participar en la fundamentación de la sociedad presente y futura, quiéralo o no, por el solo hecho de existir fundado en la totalidad histórica de lo social. La forma e intensidad con que realice mi transitoria tarea existencial serán precisamente inspiradas en mis conexiones reales de solidaridad y responsabilidad y en el sentimiento o la conciencia de solidaridad y responsabilidad que de esas conexiones nacen. Lo cierto es que ni para mí ni para los otros, sean éstos presentes o futuros, son indiferentes tales forma e intensidad, pues ellas hacen parte del condicionamiento de mi existencia y por ende del condicionamiento de toda otra existencia.

"Yo" seré en la medida, naturaleza y forma en que trabaje. Si lo hago con egoísta ánimo de lucro, seré un solitario amargado, mezquino y desconfiado. Si lo hago animosamente en compañía de los otros y con verdadero espíritu social, ensancharé mi ser en el trabajo social y en el

cánico más o menos sólido, sino a la de una unidad dialéctica compleja). La fuerza motriz es siempre el trabajo y la totalidad humana es, en consecuencia, en cada momento histórico, la resultante del trabajo social que la precede y de su entronque temporario (mirada). Definida, en fin, en último término, por la libertad, esencia y fundamento de la existencia socio-histórica, la totalidad puede en ocasiones darse —y de hecho casi siempre ha sido así— justamente como totalización existencial de la parcialidad antropológica. Puede la totalidad del momento en el fondo ser precisamente una no-totalidad humana.

13. La libertad es la respuesta quiditativa a la pregunta por el ser del hombre. Como ser-en-sociedad está el hombre también siempre-ya-en-ella de algún modo histórico-social. Y en cuanto la libertad responde a la estructura del ser-en-sociedad, es de algún modo siempre conformada por los demás ingredientes constitutivos de tal estructura dialéctica. La solidaridad y el amor no faltan nunca por completo en las formas históricas de la libertad, pero hasta ahora tampoco se ha registrado su completa realización. Son las condiciones sociales de esta realización las que huelga crear hoy. Este el trabajo de la época actual: conducir el aplanamiento histórico que hoy sufre el hombre hacia su totalidad liberatoria.

panorama histórico que él abre. El hombre más grande, ha dicho Makarenko, es el que se determina en razón de más amplias perspectivas. También es cierto, en razón de la solidaridad, que "mi desconfianza —como dice Montaigne— estimula la deshonestidad de los otros". Todo esto porque, en el bello decir de Ponge, "el hombre es el porvenir del hombre" y por lo tanto "el hombre para el hombre es Dios" como expresa Espinoza. El hombre, pues, "se trasciende" en el hombre. La praxis es el "en", "por" y "para" de esa trascendencia hacia la libertad y en ella le va al hombre su ser mismo. La ampliación o restricción de la praxis o su alienación, amplía, reduce o aliena al hombre mismo. Es lo que Marx significa al insistir en la mutilación de la esencia humana por la división social del trabajo. Ningún obrar es o permanece impune, indiferente, inefectivo. El trabajo afecta de raíz nuestra existencia, hecho que no podemos eludir. Por el trabajo se hizo el hombre como es y por él se supera constantemente.

La tendencia del hombre moderno a interpretarse fácticamente a partir de los útiles del mundo circundante y su familiaridad con ellos, descrita por Heidegger como atinente a la esencia de la existencia, no es más que el resultado del pragmatismo "intrascendente" del trabajo enajenado. Heidegger se negó a practicar la reducción fenomenológica del "mundo", pero se apresuró socarronamente a reducir el trabajo, encontrando luego únicamente los utensilios de que el hombre se sirve mecánicamente y un mundo subrepticio, vacío y delicuescente que debe "descubrirse" en no se sabe qué trasfondo del mitológico "inconsciente colectivo" de Jung o del enigmático "inconsciente individual" de Freud. Es posible que la experiencia del mundo heideggeriano sólo pueda realmente encontrarse tras la cortina de humo de lo que el psicoanálisis onírico conoce como "fenómeno de Isakower", prácticamente rayano en la esquizofrenia, o que se trate propiamente de un "sueño-pantalla", por cierto no menos morboso y escatológico (17).



Cada hombre es ser-en-sociedad y todos los hombres lo son idénticamente. No se trata de ésta o aquella sociedad ni de éste o aquel sector o clase sociales, sino de la sociedad en cuanto tal, de toda y cualquiera sociedad. En todos sus modos históricos y sociales, la libertad se da en-la-solidaridad o no se da en absoluto. Pero esto no significa que la solidaridad sea en todos los casos en el modo existencial del para sí-hacia.

La inherencia de la libertad en la solidaridad revela que cada hombre es ser-en-sociedad sólo porque todos los son. El ser-en-sociedad "todos los hombres" determina el ser-en-sociedad "un hombre". Esa primacía determinativa de lo social remite la libertad al plano del "nosotros", pues "todos los hombres" son la sociedad y cada cual es "en" ésta. La libertad es, en todo caso, la nuestra, la social, y sólo por y para ese modo puede darse como "en cada caso la mía". "Ser-en-sociedad" somos, en todo caso, todos nosotros, y sin relación al conjunto no lo es nadie. "Yo" no soy en la amorosa y solidaria libertad del trabajo social sino en cuanto participo de la sociedad misma, en cuanto ésta es para mí de hecho y apodóticamente el todo existencial de referencias constitutivas de mi ser. Es la indisolubilidad de los ingredientes estructurales de la condición humana la que impone a la libertad este carácter. La libertad no se refiere propia y primariamente al individuo, sino que apunta directamente a la sociedad que la inspira. Sólo como ser-en-sociedad al tiempo e idénticamente todos los hombres, es en sí fácticamente y potencialmente para sí el individuo ser-en-sociedad. En cuanto ser-en-sociedad no hay mediación entre la sociedad y el individuo humano. Pero la sociedad no solamente es la totalidad de los individuos, vale decir que no puede ser reducida al "ser unos con otros", sino también lo que esos individuos hacen y han hecho y lo que miran. La heredad histórica, la red institucional e ideológica y el panorama de futuro desarrollo, hacen parte constitutiva de aquello que se llama sociedad. La sociedad es por lo tanto algo más, muchísimo más que "los otros". "Los otros" como tales "otros" no entran en juego sino en el plano secundario de las relaciones intersubjetivas, las que necesariamente se fundan en las relaciones sociales generales. "Los otros" sólo aparecen existencialmente sobre la base de la distinción de los individuos fundada en su identidad (comunidad) básica dialéctica. "Yo" y "los otros" sólo son posibles relativamente a todos los hombres y por mor de esa totalidad histórica. Lo que identifica es la solidaridad. Esta se muestra así como el elemento que funda e inspira la comunidad humana, la que, desde luego, nunca es una plena ausencia, pero nunca ha sido tampoco, que se sepa, la total presencia. Sólo ahora se abre para la

comunidad humana el panorama histórico hacia su plenaria y abierta realización.

La existencia del individuo no puede ser sino en comunidad. Pero el "en" de la relación es histórico-social y no especulativo, dialéctico y no metafísico. El ser-en-sociedad es de alguna manera y grado siempre comunitariamente. Así las cosas, el individualismo aparece como una forma histórica del comunismo, aunque minimizada. El individualismo ejerce su imperio desgarrador necesariamente en la comunidad humana, la que no siempre es a tono con la estructura social y la abertura histórica. El individualismo es como tal e históricamente germen y antesala del comunismo propiamente tal, de la comunidad para sí-hacia la libertad.

14. Si el amor entra en la constitución existencial del ser-en-sociedad, huelga concluir que también él se da de alguna manera siempre, expresión que denota su concreta historicidad y patentiza que su manera concreta no es siempre una y la misma ni siempre la superior. Como todo lo histórico y social, el amor es también un movimiento dialéctico, en constante superación. Pero al integrarse unitariamente en el complejo esencial de la condición humana, se muestra el amor como la irremediable afección del ser-en sociedad. El amor es la voz de nuestra condición, la forma históricamente variable de nuestro encuentro en la solidaria comunidad del trabajo de la libertad. Mas como en relación a la libertad puede el trabajo históricamente ser "en" y "hacia" la libertad misma, se sigue de ello que el amor inviste igual modalidad. El odio, la rivalidad y la angustia son formas históricamente dadas del amor y responden a concretas condiciones sociales de existencia. El amor es según la sociedad en que se dé, pero se da en toda sociedad, aunque no en todas abre su totalidad histórica. La angustia, pues, no es la voz afectiva de la condición humana, sino el tono afectivo del encuentro individual en la sociedad de clases. Como forma histórica minimizada del amor, la angustia responde a una forma histórica determinada del ser-en-sociedad. Empero, ella no es propia de todo ser-en-sociedad, sino únicamente del inmerso en el individualismo antagónico de la sociedad clasista, siendo palmario que varía con el modo y grado de desarrollo de la misma sociedad de clases (16). Cuando se dice, por tanto, con Lukacs, que Hei-

16. "El cuidado" no es otra cosa que el estado de ánimo angustiado y abatido que, bajo la burguesía, acompaña necesariamente al trabajo, a la miserable actividad de ganarse la vida a duras penas". (Marx y Engels. *La Ideología Alemana*, op. cit., págs. 238-9).



degger hace la apología indirecta del capitalismo, no se hace demagogia, sino que se señala justamente esa operación de convertir en universales e inmutables los componentes de la sociedad burguesa, tal como lo hemos venido evidenciando.

En tanto que estado de ánimo correspondiente al encuentro de los fundamentos, el amor es el fundamento de todo estado de ánimo posible. Todas las formas de la afectividad refieren esencial y determinativamente al amor, o sea que no pueden ser sin éste y son al modo de su relación con él. Como afección fundamental, el amor y sólo él abre la posibilidad de la inmensa riqueza afectiva del ser-en-sociedad. Al fondo de todo estado de ánimo brilla el amor, pero bien puede ser que determinados afectos secundarios obnubilen su brillo, o lo oculten y aun lo combatan. Correspondiendo a la libertad, el amor permite siempre que se lo admita o no como tal, o bien que se lo altere anímicamente o se lo disfrace o distorsione. Desde que se encuentra es el hombre apto para perderse y desde que se pierde es también ya idóneo para encontrarse. No es propio de la libertad encadenar ni del amor fijar afectivamente al hombre.

No entendemos el amor idealmente, a la manera de una esencia en el sentido tradicional de la palabra, como lo hiciera, por ejemplo, Scheler con la simpatía (17). En cuanto humano, aquél es para nosotros algo puramente fenoménico y desde luego en constante movimiento histórico. De consiguiente, vemos diferencias substanciales y al tiempo continuidad dialéctica, entre las formas rudimentarias del "amor" en las agrupaciones animales, sus manifestaciones incipientes en las sociedades primitivas y sus más desarrollados modos en la sociedad moderna. Asimismo, estamos plena y fundamentalmente de acuerdo con el siguiente pensamiento de Mao Tse Tung:

"En el mundo no existe en absoluto amor ni odio que no tenga su razón o causa. En cuanto al "amor a la humanidad", no ha habido tal amor que todo lo abarca desde que la humanidad se dividió en clases. A todas las clases dominantes del pasado les gustaba predicar este amor, y también a muchos de los llamados santos y sabios, pero nadie lo practicó jamás, porque es imposible hacerlo en una sociedad de clases. El verdadero amor a la humanidad na-

17. Cfr. Angel Garma, *Psicoanálisis de los sueños*. Ed. Nova, 1956, pág. 387 y siguientes.

cerá cuando hayan sido eliminadas las clases en todo el mundo. . (Intervenciones en el foro de Yenán sobre literatura y arte, Cap. IV).

15. La dialéctica existencial nos ha mostrado a cada paso cómo se relacionan históricamente el "poder-ser-ya-en" y el "poder-ser-ya-hacia", en cuyo juego histórico se constituye la libertad y de consiguiente la condición humana. Nos ha señalado también cómo en cada momento las formas históricas de los fenómenos humanos que anclan en el en sí, cerrando más o menos la abertura del para sí, distorsionan de tal manera los fenómenos mismos que los truecan, fenomenológicamente, en fenómenos diferentes. La dialéctica existencial pone entonces de suyo sobre la advertencia del peligro que representa la reducción de la ontología a la fenomenología, aunque sólo sea a título metodológico. Afirma Heidegger que la ontología sólo es posible como fenomenología, consignando así la renuncia del existencialismo al poderoso instrumento analítico de la primera, en aras de la descripción pura, ontológica pero no axiológicamente intrascendente, de las primeras apariencias fenoménicas, tras las cuales no se descubre así nada fundamental. Este método es por tanto inseparable de la transmutación ontológica antes señalada y opera precisamente por mor de la aceptación axiológica de la ideología burguesa.

El mérito indiscutible de Heidegger estriba en haber demostrado por primera vez que el "estudio del ser" sólo es posible sobre la base de un previo y exhaustivo "estudio del hombre". Es así como la "analítica existencial" deviene "ontología fundamental", siendo ésta entendida por nosotros como "antropología preliminar".

16. Pese a lo anterior, la dialéctica existencial (estudio dialéctico de la existencia humana) revela que la "ontología fundamental" sólo es posible como antropología (lo que en Heidegger no es muy claro) y que ésta deviene así, en cuanto antropología de la libertad, "fundamental" con respecto a los métodos, la validez y los objetivos de todas las ciencias humanas y sociales. "*Antropología fundamental*" quiere decir: fundamentación antropológica de la filosofía y las ciencias sociales. Que éstas se fundan en aquélla significa que deben necesariamente contar con ella, inspirarse en ella y retornar continuamente a ella para verificar la validez histórica de sus hallazgos y la exactitud general de sus métodos y orientaciones. La antropología dialéctica es, pues, fundamento general de la filosofía y las ciencias sociales y a la vez



criterio general de la filosofía y las ciencias sociales y criterio deontológico y objetivo teleológico de las mismas. Y por cuanto mira esencialmente a la libertad y el ser social, opera también como una filosofía política.

17. La antropología fundamental sólo es posible como antropología de la libertad porque ésta es el fundamento de la existencia humana. Su método dialéctico viene impuesto por la naturaleza misma de la historia, no por la ideología personal. En cuanto enfocada hacia el "estudio de la libertad", la antropología dialéctica cuenta necesariamente con el ser-en-sociedad y por ende con la sociología. Esta última es, en cuanto estudio de la sociedad como tal, la ciencia de las ciencias sociales, la que cuenta con todas éstas y al par las resume y supera en nuevo enfoque sintético. Pero como ciencia social fundada, tenía que ser la sociología la última en aparecer y desarrollarse históricamente. Todavía hoy se halla en estado embrionario, pero aun así retoma ya su justa pretensión de volver sobre las demás ciencias filosóficas y sociales, para a su vez fundamentarlas y reorientarlas hacia el componente determinativo del ser-en-sociedad. Fundada sobre la antropología, se desarrolla la sociología y ya desarrollada vuelve sobre sus fundamentos para refundarlos en escala superior. Este es el enfoque histórico-genético de las ciencias sociales. Con tal acuñamiento terminológico, en sí mismo un poco literalmente repetitivo, remitimos expresamente los planteamientos al origen de los orígenes y al fundamento de los fundamentos, pero siempre en la reciprocidad evolutiva de su movimiento dialéctico.

18. La antropología fundamental sabe del Derecho en cuanto éste es, inmediata y propiamente, *ordo* de libertad social. La libertad aparece en su ser social en todo caso y siempre ya regulada. La libertad (social) es la materia de la regla jurídica. El orden jurídico configura coercitivamente las libertades fácticas para arreglar la vida social a la concepción de la libertad que él mismo encarna. El derecho es entonces esa libertad hecha norma, el "poder" que deviene "deber" y también "tener que". La libertad entronca como meollo de toda Ética: de la Moral, en cuanto poder de decisión y del Derecho en cuanto poder de actuación. La libertad regulada es precisamente la libertad en acto, el acto de la libertad que se trasciende en el campo social. El Derecho entroniza un cierto orden libertario, que es el modo primordial de realización de la libertad en su ser social. Lo que de libertad es dado en una sociedad, esto lo ofrece y muestra sin duda el derecho.

En el imperio de la libertad como relación social, el Derecho introduce regulaciones ordenadoras con miras a cierto status social, en el que se inte-

gran desde luego cierto poder, cierta paz y cierta solidaridad. El Derecho busca ante todo regular y controlar (prefigurar) las libertades convivientes como paz coexistencial en orden al poder y la solidaridad de cierto orden societario. Cierta orden social significa: el escogido, esto es, el es escogido por el poder jusfaciente. El Derecho busca también prefigurar las libertades convivientes como actuaciones de solidaridad en orden a la poderosa paz y el pacífico poder del señalado orden social. Y busca asimismo el Derecho instalar esas libertades en el sentido de superar (instaurar, conservar e incrementar valiosamente) el orden del poder para el poder del orden en la solidaria y pacífica convivencia dentro del establecimiento regulado. Mas como los valores fundamentales de que la comunidad se nutre son susceptibles de recibir antagónicas polarizaciones de sentido, las libertades jurídicas pueden alguna vez e incluso regularmente cobrar sentido socialmente opresivo, según el sentido del poder en que se inspire el orden establecido.

Esta polarización alcanza al orden mismo y tras él a la solidaridad y al amor, la seguridad y la paz y el propio ser-total. Pero cualquiera que sea su sentido, e incluso si se ufana de no tener ninguno, las manipulaciones de la libertad por el derecho aparecerán como la libertad misma. Y de todas maneras el derecho pretenderá, en todos los casos, cualquiera que sea el sentido y el alcance de sus libertades, entronizar la justicia de un cierto orden social con el rango de orden de la justicia. Al tomar sus posiciones, el individuo debe decidir, si aún conserva libertad para ello, si el Derecho lo engaña o no en esta pretensión. De la cristalización de la opinión nacional en torno a ello, dependerá la fuerza de validez del Derecho como orden normativo. Pero la pretensión encuentra en sí misma también limitaciones irremediables, dado que justicia para la libertad quiere decir, si quiere decir algo, tan sólo: libertad para los justos. Los no-justos quedan, pues, de antemano arrancados del ámbito fundamental de la libertad societaria, en aras de la ordenada justicia que apareja el orden del poder, la paz del orden y la solidaridad de la ordenada paz coexistencial. Quiénes sean los justos y quiénes los no justos lo decide, a través de la ordenadora y discriminadora libertad de su justicia, el Derecho mismo.

El Derecho es por tanto para la libertad la "espada de Damocles": al regularla, la constriñe ya, pero sólo regulándola la salva de la arbitraria y desordenada fuerza de la convivencia impacífica e insolidaria. En la medida en que la constriñe, la cercena, estorba, destruye; en la medida en que la salva, la inaugura, garantiza, consolida, incrementa y posibilita. En esta dimensión



ónica, el Derecho y la Libertad juegan en parte al “todo-o-nada” y en parte al “tú-y-yo”. De pronto el Derecho es todo libertad o no contiene de ésta nada; de pronto ambos van inseparablemente emparejados, donándose sentido el uno a la otra, o bien negándose. Cuando el Derecho oprime, la libertad es un contrasentido y la justicia un absurdo, mas no por esto son menos invocadas ni se cree menos en ellas, pero en ese momento la solidaridad se torna más imperiosa y la paz no vale la pena. Metafísicamente el peligro de la libertad social proviene del Derecho y el peligro del Derecho proviene de la libertad social. Ambos pueden mutuamente avivarse o anularse. El Derecho se justifica por la libertad y sólo por ella. Pero la libertad, sin embargo, parece solicitar al Derecho desde su más íntima estructura social, pues la libertad sin el orden no es más que un sueño del “estado de naturaleza” y la dación del orden es lo peculiar del Derecho. “El orden no es la pesada armadura que nos inmoviliza con sus artificios acaso hasta anularnos. El orden es la plenitud de movimientos que reclama la respuesta a un riesgo previsto, habida cuenta de que siempre subsiste un residuo imprevisto en todo riesgo”, escribe Cossio (La Teoría Ecológica del Derecho y el Concepto Jurídico de Libertad, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1964, pág. 575). Lo que nos asfixia, según Cossio, no es el orden sino el ritualismo, no es el poder sino la opresión, no es la solidaridad sino la masificación. Pero también el defecto de esos valores —desorden, impotencia, aislamiento— impide que la libertad florezca con justicia. Sólo una axiología que, en cuanto cuantitativa, no deja el valor librado a la extrema estimativa individualista, podría rescatarnos ideológicamente de la fosquedad de este círculo vicioso en que Derecho y Libertad parecen esfumarse. Relativismo axiológico sí, pero no subjetivismo valorativo. Pero aquí yacemos justamente en el vórtice, porque no hay modo racional de acreditar la validez de los valores absolutos, extremos o incondicionados, debido a la “cesura lógica” entre ser y deber ser. “Por eso el “deber” ser no podrá nunca inferirse de un modo puramente deductivo (analítico) partiendo de premisas cuyo sentido se limite al “ser”, sino sólo partiendo de premisas una de las cuales al menos contenga la noción de “deber”, enseña con propiedad Arnold Brecht (Teoría Política, Ariel, Barcelona, 1959, pág. 131).

En ese ámbito, el Derecho introduce la aspiración justa y es él mismo justo en la medida en que libere. Y el Derecho libera cuando permite armónico desarrollo al ser-en-sociedad, garantiza el progreso solidario de la civilización, impulsa el desenvolvimiento reflexivo de la cultura y estimula el amoroso encuentro de los fundamentos en la misión universitaria de la verdad. En el

supuesto contrario, reprime e inhibe y, en lugar de regular, coarta y cohesta, es decir, estrangula. Pero en el plexo social, la justicia jurídica, esto es, el Derecho que aspira a ser justo y pretende identificarse con la justicia, comporta igualmente un tratamiento discriminatorio para libertades justas e injustas, favoreciendo las primeras y sancionando las últimas. Los criterios con arreglo a los cuales se determina por las normas del derecho lo que es justo o injusto en orden a la actuación de la libertad, son ciertamente políticos, cualquiera que sea su inspiración. De donde resulta que “la filosofía del Derecho es necesariamente filosofía política, y a la inversa” (A. Brecht, op. cit., 144). De esos parámetros políticos de la libertad y la justicia puede disentirse, o bien asentirse en ellos. Pero no hay modo racional absoluto de fomentarlos ni de combatirlos porque todo lo que poseen es eficacia. Y si bien el problema del derecho justo remite al del derecho libertario (liberatorio) o se reduce a éste, la libertad no es para el Derecho nada parecido a un “derecho natural”: la libertad no da al Derecho normas, sino que, antes bien, las recibe de él. Y el Derecho no da a la libertad poder, sino que, antes bien, lo recibe de ella. El derecho es el poder de la libertad políticamente organizada (como justa). El “como justa”, colocado deliberadamente entre paréntesis, indica que no se trata en verdad de algo substancial o, en todo caso, que todo Derecho mostrará esa cara, con mayor vehemencia si no es la suya.

Jurídicamente, la libertad aparece en este contexto, primordialmente, como el poder político ordenado que a cada cual se reconoce, permite o tolera. Es, en primer término, el poder de intervenir en los asuntos estatales del Derecho, esto es, en el orden jusfaciente. Pero a nivel personal la libertad ostenta frente al Derecho un fundamental aspecto negativo, o cumple frente al mismo una irrebasable función-límite: la reserva del poder libertario donde no se reconoce, tolera o permite la intervención reguladora del Derecho, sea ella justa o injusta, porque en su ámbito la justicia escamotea su sentido y el derecho deviene despotismo: la intimidación de la conciencia, el nido del pensamiento, el núcleo de la individualidad.

La libertad, que es el *leit motiv* del impulso histórico, constituye también el motor del Derecho. En el juego social, la libertad pertenece a la dinámica y el Derecho a la estática. Por eso aquella arrastra (y a veces despeña) y éste contiene (y a veces frena). El Derecho es además la fuerza configuradora del sentido social de la libertad en cada comunidad nacional y en las relaciones de cada una de éstas con las demás. Ese sentido es político y en torno a él



no cabe neutralidad alguna. Esto es también así a nivel individual. Las convicciones y más aún las prácticas jurídicas prefiguran políticamente el ámbito de la libertad social y su sentido, de la misma manera que lo hacen las normas del derecho como sistema normativo universal.

Toda mutación en el fondo de la libertad engarza un cambio en el sentido del orden jurídico. La inversa también es válida, mas no parece, como camino, practicable. De otra parte, lo que legitima la fuerza estatal del Derecho es el reconocimiento de la libertad y por la libertad, que es al tiempo la liberación del reconocimiento y por el reconocimiento. Sin esa legitimación no hay en verdad poder que se mantenga, o no hay en realidad poder porque sólo ella constituye su eficacia. Detrás de todo poder triunfante tiene que hallarse un sedimento de opinión, que como se sabe, casi nunca es activo y expreso, sino, por lo general, pasivo y tácito, mas no por esto menos poderoso. El poder es una relación en que también la libertad, y no sólo el Derecho, está comprometida. Y es sin duda el mayor compromiso. Todo examen crítico de la libertad, tiene que comenzar con el examen de las relaciones sociales del poder. El poder socio-político, que confiere a la libertad su sentido histórico, representa la contra-cara de la misma, y suele aparecer con la faz y también con el antifaz del Derecho, pero con éste siempre. El poder sin el Derecho es agresión y el poder disfrazado de Derecho es represión. En uno y otro caso, violencia, que es negación de libertad. La libertad, que no es el reino de los violentos, no es tampoco la casa de los pusilánimes. La libertad, como el Derecho, no escamotea la guerra de auto-defensa. La libertad jurídica no es extraña al poder sino a la fuerza.

Todo ello es consecuencia de que en la contradicción dialéctica entre libertad, de un lado, y Derecho y/o justicia, del otro, la prioridad lógica y ontológica corresponde a la primera. De aquí que incluso en las decisiones individuales dotadas de sentido, toda vacilación (política) deba resolverse a favor de la libertad, si es que se quiere, en la duda, una decisión con valor claro, que es al tiempo la de valor político. "Una persona es libre —según Cristian Bay— en la medida en que tiene la oportunidad, la capacidad y los incentivos para dar expresión a lo que tiene dentro de sí y desarrollar sus potencialidades". (La Estructura de la Libertad, Tecnos, Madrid, 1961, pág. 30). Pero todo ello no puede venirle al individuo sino del medio social y jurídico y representa, en suma, una dotación del poder político. Como decía Marcuse, ya no hay escisión entre las categorías psicológicas y las categorías políticas. O, como diría poco más o menos Heidegger, no hay "yo" y "afuera"

sino que el "yo" está siempre ya "afuera", ahí en el mundo, que para nosotros es el mundo social, en el que hace eclosión cualquier concepción monadal del individuo y se politizan las más profundas fibras de la intimidad libertaria.

Metafísicamente, es decir, pensada como una abstracción, la libertad no ha menester de regulación jurídica, porque ella sólo obedece a las "leyes" dialécticas de su propio desenvolvimiento, las cuales la proyectan del presente —cargado de pasado— al advenir y la retroyectan del advenir al pretérito, en cuanto campo universal de inteligibilidad de "la" historia. Pero en la realidad ella nunca se da de esa manera, sino como fenómeno en movimiento en la estructura social, uno de cuyos factores de pulsión es la instancia jurídica. Por ello históricamente aparece y opera, en cuanto ser-en-sociedad, como una "estructura con predominio" en la que en todo caso el Derecho aparece y opera también en igual forma. Derecho sin libertad es servidumbre; libertad sin Derecho es anarquía (o, en todo caso, utopía, a menos que por Derecho no se entienda todo derecho posible, sino una determinada forma histórica del mismo). Derecho en libertad es, en cambio, libertad en el Derecho para el ser de la libertad, que es el hombre-total. El Derecho es fenomenológicamente —y tan sólo— condición de posibilidad (empírica) del ejercicio de la libertad en el campo social de la historia. Pero la libertad es ontológicamente la condición de posibilidad (esencial) que se constituye en campo único del Derecho como acción y como concepto. Desde el punto de vista axiológico, libertad y Derecho se corresponde modalmente: la primera es campo óntico y la segunda es forma histórica. Su armonía entraña la justicia en su fundamental sentido antropológico.

El Derecho sin la justicia axiológicamente no puede ser, porque a la esencia del mismo es propia la pretensión de vinculación motivadora de las instancias individuales para la conducta deseada. Pero que el Derecho pretenda ser justo no implica que en todo caso se dé con él la justicia, pues a veces se dan formas sociales de justicia que son propiamente negación de ésta. Por el contrario, el Derecho sin la libertad no puede ser ontológicamente, porque no es posible pretender la motivación valorativa de conductas por introyección de imperativos que se pretenden justos sino dirigiéndose al ser libre. En las sociedades actuales, la libertad sin derecho tampoco puede ser realidad. En su ámbito tal aleación se presenta como una estructura cuyo sentido de predominio puede a veces corresponder al uno o a la otra. Sólo si la libertad predomina, empero, el Derecho libera y al tiempo y por ello justifica el



orden de la peregrinación social en la paz de la coexistencia para el amor del trabajo comunitario hacia el hombre-total. En caso contrario el Derecho es injusto y debe ser abatido. Pero dado que el Derecho se da lógicamente como una "plenitud hermética" de carácter formal, ese abatimiento tiene que ser político y social. Esto no impide —ni puede hacerlo— que la lucha se libre también jurídicamente con la prevalencia de la "justicia material" sobre el tecnicismo legal, lo cual es ya una lucha política que no por insuficiente debe ser desechada o infravalorada. Es ella, en efecto, una importante arma conceptual contra el sometimiento incondicional que se desprende del estricto positivismo jurídico y que minimiza en lugar de magnificar las letales consecuencias individuales y sociales de éste. En la lucha socio-política el individuo no puede ser descartado, abandonado, despreciado ni desarmado. De todas maneras, sólo podemos y debemos querer, como principio de valor que debe superarse, el orden jurídico del poder en cuanto forma ordenada de la libertad que socialmente se ejercita y en verdad se da. Otra cosa sería apolojar el despotismo y autorizar su intromisión incluso en el intocable tabernáculo del pensamiento con que se forjan la ciencia, el arte y la política.

19. La dialéctica como método de investigación, refleja la dialéctica como movimiento real del universo. Ella consta lógicamente de análisis y síntesis, pero en gracia del enfoque histórico-social va más allá del método que en la lógica formal recibe el nombre de "analítico-sintético". Desde luego, como "dialéctica existencial", la dialéctica se aplica solamente a las ciencias sociales. Es que el materialismo histórico dice relación a la sociedad, así como, de otro lado, el materialismo dialéctico se refiere a la naturaleza, a la materia en general. Así las cosas, la antropología social, existencial, dialéctica y fundamental se refiere especialmente a las llamadas "ciencias del hombre" y sólo indirectamente a las "ciencias de la naturaleza".

La antropología dialéctica guarda con las demás ciencias filosóficas y sociales una relación historiogenética de interacción y mutua dependencia, relación que se concreta y concibe como el movimiento de lo fundante-fundado-fundante. Pero, además, entre una y otras ciencias se observa una relación de igual naturaleza que se señala como el movimiento de lo general-especial-general. Las ciencias sociales estudian también al hombre, pero desde puntos de vista más o menos circunscritos y especializados. Y para que el enfoque especializado (el psicológico, por ejemplo) no se extravíe en su propia especialidad, perdiendo el bosque por mor de los árboles, como diría Hegel, es necesario que retorne continuamente al manantial vivificador de lo general

y lo retome cada vez como tal. La generalidad de la mirada filosófica y científica la proporciona únicamente la antropología que, como social toma al hombre en su ser-en-sociedad, como dialéctica en su historicidad, como fundamental en el fondo de su ser, como trascendental en sus posibilidades y como existencial en su concreción suprema. La antropología dialéctica se muestra así finalmente como "antropología general". / No obstante, y en cuanto apunta a la libertad, que constituye el ser del hombre, la antropología se manifiesta también como "ontología especial del hombre".

## B

20. Por cuanto la libertad se realiza históricamente como una liberación conquistada por el hombre, se implica en ello:

- a) Que la libertad se adquiere progresivamente en lucha contra todas las dimensiones de la esclavitud y la opresión. En esta lucha va empeñado el ser mismo del hombre: la libertad;
- b) La libertad así entendida comporta la liberación del tiempo, pasando históricamente del "tiempo de" que acompaña y nutre la planificación totalitaria de la vida cotidiana en la sociedad alienada, al "tiempo para" que distingue la sociedad liberada. Desde luego no hay un momento en que pueda netamente señalarse la línea divisoria entre una y otra forma de la temporalidad, sino todo un proceso o vía de liberación cuyo resultado final es éste y se alcanza paulatina y dialécticamente.

El "tiempo para" es esencialmente "tiempo para la libertad". Sólo en su ámbito tiene el hombre "tiempo para" ocuparse de sí mismo y de su destino individual y colectivo, "para" construirse históricamente en la medida justa de sus capacidades, para totalizarse, en una palabra.

21. En la alienación el hombre no dispone de "tiempo para" nada (de ahí que sólo "la nada" se anuncie en su perspectiva fenomenológica), justamente porque cada minuto es, en su vida, con arreglo a un "programa" agobiante y anónimo, "tiempo de" trabajar o de comer, de dormir o divertirse, leer la prensa, oír la radio, ver la televisión, ir al cinematógrafo, o simplemente tiempo de estudiar o de "amar". Lo que en tal medio se llama "tiempo libre" son precisamente aquellos lapsos de tiempo, cada vez más



reducidos, que tienen una disponibilidad absoluta y vacía, en blanco en el "programa" ubicuo de las horas. Es el tiempo de nada, el tiempo inútil, "le temps perdu". Acostumbrado a "perder el tiempo" y carente de todo proyecto propio para aprovecharlo vitalmente, el hombre alienado no puede menos que perderlo cuando a la sazón dispone de un breve período (y precisamente "para que lo pierda" se lo dejan a veces "libre", para que el aburrimiento y la apatía lo lancen nuevamente al maremágnum, al torbellino de la menuda, absorbente y soterrada planificación omnicomprendensiva de la vida cotidiana de las masas). Obviamente, los interesados en tal planificación no lo hacen solamente y ni aun directamente en todos los casos con el fin expreso de "entretener" el arrebato revolucionario de los pueblos, sino con el propósito específico de que las gentes "invieran su dinero" en las "actividades" por ellos propuestas para cada ocasión. No es del caso discutir las causas y efectos económicos de esta política, pero sí puede afirmarse que psicológicamente es causa y efecto de la concepción enunciada en el diabólico apotegma de "time is money". Es así como en los países capitalistas llega a ser la vida un problema exclusivo o preponderantemente patrimonial, pues ni siquiera es en ellos posible vivir sin dinero. En efecto, siendo la vida una secuencia temporaria y estando socialmente equiparados el tiempo y el dinero, se hace imposible pasar el tiempo sin invertir dinero. Y sucede que la gran mayoría de los hombres no tiene a cada momento el dinero suficiente para vivirlo ni en cada circunstancia puede efectuar los egresos que ésta le exige. En esta forma, "no tener dinero" es "no poder vivir". La falta de dinero deviene causa del "no tener nada que hacer" y "no poder hacer nada" con el tiempo de que "se dispone". A la postre, entonces, el pobre no tiene tiempo porque no tiene dinero suficiente (a pesar de que trabaja todo "su tiempo"). La vida del trabajador transcurre como un verdadero juego de abalorios. En efecto, debe dedicar todo "su tiempo" al esfuerzo fatigante necesario para "ganarse la vida", sin que a la postre le quede tiempo para esa vida que quiere "ganarse", cuyo contenido en realidad no barrunta siquiera en muchos casos, y adivina otras veces con intenso rictus de amargura. Para compensar tal frustración real tienen que darle y le dan la ilusión de "la otra vida", la "eterna y perdurable", "esa" que "se está ganando" con el diario sudor y la permanente mutilación de su ser, mientras sus explotadores y predicadores se ganan toda la vida terrenal. Para distraerlo también de sus perspectivas históricas, le es inoculada permanentemente la artificiosa necesidad de diversiones simbólicas.

Sólo cuando el trabajo material que se requiere para la construcción y mantenimiento de los medios externos de subsistencia absorbe, con ayuda de la técnica, el menor tiempo posible, y cuando, de otra parte, cada minuto no exige necesariamente gastos dinerarios ni está planificado en ese sentido, sólo entonces y a la postre tiene el hombre tiempo para la construcción de sí mismo. Es entonces cuando la estética entra al panorama vivo de la libertad.

22. Lo anterior indica que nuestro entendimiento del trabajo dista mucho del concepto vigente: desgaste de energías en favor de alguien y por cierta remuneración. El trabajo tiene que ser concebido inversamente, es decir, como inversión del tiempo disponible en el mejoramiento humano. La máquina está llamada a aumentar crecientemente el margen de "tiempo disponible" para dicha labor, pero sólo a condición de que sea puesta efectiva e inequívocamente al servicio del hombre mismo como ser social. Ese margen temporal, ahora apenas sí marginal, debe convertirse en el futuro en el tiempo pura y simplemente, acaso sí con un "margen" decreciente para el trabajo de manutención (18).

Pero con ese contenido, podrá preguntarse, ¿qué sentido le queda ahora al trabajo de la libertad? ¿Acaso no es esa una bella frase de más, y tan sólo una bella frase?

El lector atento, sin embargo, tendría razón en detenerse y preguntar si acaso no nos estamos moviendo, como Heidegger, en un terrible y arrollador "círculo vicioso" terminológico. En verdad, hemos dicho, la libertad es la esencia del hombre y el hombre es tal en la medida de su libertad. Pero al tiempo hemos sostenido que el ser del hombre es el trabajo, el hacer, al par que el objeto de éste es el hombre mismo. ¿Cómo pueden entonces el trabajo y la libertad constituir ambos la estructura óntico-ontológica de lo humano? ¿Cuál de esos ingredientes tiene en definitiva la primacía? ¿No es la libertad misma un trabajo en estricto sentido, algo que tiene que ser continuamente "hecho" en la constancia de la laboriosidad?

Sin duda la libertad es el sentido del trabajo. ¿Pero cómo hacer que el trabajo marche por los senderos de la libertad, si es justamente el "trabajo" el actual obstáculo histórico de la misma? ¿Acaso no dijo Marx que el "trabajo" tenía que ser eliminado? ¿Y acaso no se ha dicho eso mismo aquí hace un momento?

18. Véase el párrafo "C" del capítulo sobre "El Encuentro".



Las tinieblas, no obstante, comienzan a horadarse luminosamente con el replanteamiento de las dos acepciones fundamentales de la palabra "trabajo", o mejor de sus dos modalidades esenciales (a las que aquéllas corresponden). El trabajo tiene sentidos absolutamente diferentes en la alienación y fuera de ella. Sólo el trabajo alienado, innecesario y doloroso debe ser eliminado y tiene que serlo para liberar el tiempo. Las posibilidades y modalidades en ese tránsito revolucionario corresponden en mejor forma a la economía y la sociología.

23. La liberación del tiempo tiene el sentido de la creación de la disponibilidad temporal para la libertad como trabajo y presupone un estadio más o menos avanzado de prosperidad económica de la sociedad, en el que la prosperidad beneficie a la totalidad de los hombres y no tan sólo a unos cuantos. En ese momento el "trabajo" doloroso habrá sido más o menos radicalmente eliminado para el hombre, mas como sus resultados seguirán siendo necesarios para el florecimiento económico-social y la abundancia subsistencial que es el soporte material del tiempo liberado para el trabajo de la libertad, seguirá siendo ejecutado, en proporciones crecientemente significativas, por las máquinas. Pero siempre el esfuerzo de control, dirección y responsabilidad recaerá en el hombre, aunque como esfuerzo doloroso será reducido a límites cada vez más estrechos. El hombre no tiene sucedáneo, pero las máquinas sí pueden ser "humanizadas" y contribuir al proceso de humanización. Y por cierto es larga, indefinida, difícil la tarea, pues una vez superadas las cadenas sociales será replanteado, esta vez sí con sentido plenario, el problema de la felicidad individual, para la cual tendrá ya entonces tiempo el hombre. El campo es indefinido y como fin no representa el anti-histórico "fin del infinito" de la historia, porque a cada nuevo paso se abrirán para el hombre más amplias y hermosas perspectivas de superación en las esferas cultural, estética, erótica, científica, etc. ¿Quién podría prematuramente vislumbrar tales panoramas y demarcar así por anticipado y para siempre la humana capacidad?

La libertad no significa ausencia de condicionamientos y determinismos. La libertad se afirma justamente en la inmediata presencia de la necesidad como el poder inmediato y efectivo que la domina. Ella no toca en realidad con el metafísico "estado de soltura" del "libre albedrío". No es, repetimos, la ausencia de condicionamientos y determinismos, sino la posibilidad actual y cierta de influir efectivamente sobre esos condicionamientos y determinismos. Si el hombre es necesariamente el futuro de su situación y el hijo de su

circunstancia mundánica, será libre si puede y en tanto que pueda a su querer y con su acción conformar la situación y la circunstancia que a su vez lo conforman. El hombre será así y al fin libremente el resultado de su resultado, el trabajo de su trabajo, el padre y el hijo de sí mismo. Es de esta suerte como se compaginan en la dialéctica de la historia la necesidad y la libertad.

Pero la libertad no es, como la asume Heidegger, una posibilidad abstracta, genérica y vacía. Si es algo tiene que ser concreta y específica, actual y cierta, inmediata y efectiva. La libertad no es una "posibilidad genérica" sino un poder específico. No es la "posibilidad" de esto o aquello, sino el insobornable poder para lo uno o lo otro. ¿Para qué le sirve al rudo campesino o al abrumado proletario "su" "posibilidad-libertad-de" mandar su hijo a la escuela secundaria, o "de" visitar Moscú o París? ¿No es estrictamente eso para él una ilusión o un sueño? ¿Tiene algún sentido y valor la "abstracta libertad" de "hacer" algo que no se puede en realidad hacer? ¿De qué sirven, en contra de la imposibilidad real, todas las prédicas de la "libertad"? ¿No es preferible de momento renunciar a esas posibilidades ilusorias para entregarse al trabajo de crear otras, mejores y reales? ¿Para qué ha de querer y precisar el trabajador de todas las libertades democrático-burguesas, si a la postre no puede en verdad ser libre sino para morir en la indigencia? (19).

24. Empero, si la libertad es un poder tiene que ser mostrado qué es "lo que" puede. Si en definitiva resulta que "no puede nada" no es ninguna libertad, aunque se dé por tal. Podríamos decir que su misión es la de vencer el destino, superar la fatalidad, desterrar la ciega necesidad, despejar el horizonte de la historia. ¿Pero puede hacerlo realmente? ¿Y cómo?

Para responder es necesario confrontarla con el trabajo, pues si la libertad es para "hacer" algo, este algo no puede ser hecho sino en y por el trabajo, pues trabajo es lo único que, de uno u otro modo, puede hacer el hombre. Ese "algo" es, desde luego, el hombre mismo en la plenitud histórica de su ser. El trabajo, de consiguiente, responde a la pregunta de cómo hacer lo que el hombre tiene que hacer para ser libre y, por lo tanto, hombre. La libertad

19. "Refiriéndose al derecho burgués de propiedad, decía (N. Chernishevski) que cada uno tiene pleno derecho a comer cada día con un cubierto de oro, mas el obrero está dispuesto a vender este derecho por cincuenta centavos, ya que jamás en la vida tendrá la posibilidad de adquirir un cubierto de oro" (N. Kolesov, *La Propiedad Social de los Medios de Producción en la URSS*. Moscú, 1961, pág. 29).



es a la vez lo que el hombre tiene que hacer y el poder para hacerlo. Este poder lo otorga, a su vez, el trabajo, ya que no puede consistir sino en la ciencia, la técnica, la cultura y el arte. El trabajo y la libertad se imbrican, pues, en una endemoniada interacción dialéctica de la que el progreso histórico es la resultante. En tal virtud, el trabajo, para ser históricamente humanizante y definirse como el trabajo de la libertad, tiene que constituirse en una condición casi tautológica pero no por ello menos fundamental: ser liberatorio. Es que el trabajo, como iter que es, puede conducir a la libertad o a su negación histórico-social, y sólo se dirige hacia la primera cuando, en lugar de encadenar, libera. El trabajo que lleva de la mano a la pérdida, la disposición, el abuso o la alienación de la libertad, es todo lo contrario a un trabajo liberatorio y por lo mismo no es libre. "Sólo es libre lo que libera" (Marx), es un principio que no se puede abandonar. En la medida en que el trabajo no libera, aliena; y en esa misma medida se pasa de la libertad como realidad al fetichismo de la libertad (la libertad como fetiche).

El trabajo "libera" cuando efectivamente contribuye a la liberación histórico-social del hombre, a romper las cadenas que cada vez lo atan todavía en la naturaleza o en la sociedad. Una vez terminada la liberación social, deberá consolidarse el proceso científico de liberación natural. En esta forma modela el hombre, por medio del trabajo, un mundo, un mundo que lo hace a él forzosamente pero que es y será cada vez más suyo. Es así como, gracias a la libertad, puede el hombre, por medio del trabajo, hacerse a sí mismo según su deseo, haciendo su mundo. Si el hombre es por naturaleza reflejo del mundo, para mejorarse y superarse tiene que empezar por mejorar el mundo mismo en que habita y labora (20). Y en la medida en que

20. "... las condiciones del mundo, de las que en realidad depende la medida en que un individuo pueda desarrollarse. . . Es, en general, un (contrasentido) creer. . . que se puede satisfacer una pasión separada de todas las demás, que se le puede satisfacer sin darse satisfacción a sí, al individuo viviente en su totalidad. . . Si las circunstancias en las que este individuo vive sólo le consienten desarrollar una de sus cualidades a costa de todas las demás, (si) sólo le brindan material y tiempo para el desarrollo de esta cualidad solamente, el desarrollo de este individuo será necesariamente unilateral y desmedrado. . . Y el modo como se desarrolla esta cualidad sola, favorecida con preferencia sobre todas las demás, depende, a su vez, por una parte, del material de formación que se le ofrezca y, por otra, del grado y del modo en que sean reprimidas las otras cualidades. . . En un individuo, por ejemplo, cuya vida abarque un gran círculo de múltiples actividades y relaciones prácticas con el mundo, tendrá el pensamiento el mismo carácter de universalidad que toda otra manifestación de vida de ese individuo. . . La medida en que estas facultades se desarrollen de un modo universal o local, en que se sobrepongan a las limitaciones localistas o se dejan captar por ellas, no depende precisamente de él, sino del intercambio mundial y

su trabajo pueda influir sobre el efecto antropógeno de los condicionamientos y determinismos socio-físicos y psicológicos, encaminándolos en el sentido de su conveniencia, en esa medida es él libre y su trabajo liberatorio. Este es el sentido a que Engels aludía al decir que "en cierto sentido el hombre es hijo de su trabajo", y es también el sentido en que la libertad es el fruto del trabajo y la medida del dominio humano sobre la naturaleza.

Y cuando las máquinas ejecuten por el hombre el "trabajo" de esfuerzo material, el "trabajo" doloroso, privándolo de la fatiga subsiguiente, podrá éste dedicarse con entusiasmo y lozanía al trabajo de su libertad, es decir, de aumentar su poder real representado por la ciencia y la técnica, el arte y la cultura. Y tras esa labor va la de la propia felicidad, para la que habrá entonces tiempo y medios suficientes, al par que preparación educativa a lo largo de muchas generaciones. El trabajo político es el único medio para romper la estructura social que obsta tal desarrollo. El trabajo político-liberatorio es por tanto ahora y entre nosotros el único "trabajo de la libertad" y "para la libertad", en todos sus frentes. Como antes se dijo, la radical transformación de la sociedad en orden a la liberación del tiempo, deberá derrumbar también la represión sobrante e innecesaria de las pulsiones eróticas, dando así lugar al libre juego de las facultades estéticas y amorosas en el nuevo modo de existencia.

Nada mejor, entonces, que concluir con las siguientes palabras de El Capital, con las que, de una parte, se demuestra que en su época de madurez Marx no abandonó sino que antes bien presupuso el concepto de alienación, y se sintetiza, de otra, la idea central del humanismo marxista:

de la participación que en él tengan el individuo de que se trate y la localidad en que vive. Lo que permite a los individuos desembarazarse, en condiciones favorables, de su limitación no es, en modo alguno, el que ellos, en su reflexión, se imaginen o se propongan acabar con su limitación local, sino el hecho de que, en su realidad empírica y movidos por necesidades empíricas, logren realmente producir un intercambio universal" (Marx, *La Ideología Alemana*. Ed. Pueblos Unidos, 1959, págs. 288, 289, 290 y 291).

La lectura ligera de los anteriores textos podrá hacer creer que el marxismo interpreta al hombre como un resultado pasivo y por tanto no libre de la situación mundánica. Nada, en verdad, más lejos del acierto comprensivo. En una de las tesis sobre Feuerbach (la tercera), Marx afirma enfáticamente que la teoría mecanicista de que el hombre es el hijo receptivo de la circunstancia, olvida que la circunstancia es y tiene que ser activamente creada por el hombre mismo. Y en la misma obra antes citada puntualiza: "En la actividad revolucionaria, el cambiarse coincide con el hacer cambiar las circunstancias" (Ib., pág. 233). Semejante argumentación hace en "La Sagrada Familia" y en muchos otros pasajes de sus obras.



“La libertad sólo puede consistir, en este terreno, en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como el fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo”(21).

### C

## LA NECESIDAD COMO FORMA ESENCIAL DE LA LIBERTAD Y LA CIENCIA

### *Fenomenología de las sub-estructuras de la libertad*

Si se habla de la necesidad de la libertad, se señala la absoluta contingencia histórica de ésta. La libertad es necesariamente, pero no necesariamente así. Y como no hay “libertad pura” sino modos situacionales de la libertad como existencia (ser-en-libertad o “ser libre”), se revela el carácter radicalmente aleatorio y la naturaleza estelarmente claudicante de nuestra incrustación en ella. “Ser libre” es declinar en la finitud hacia la finitud estremecida de la conciencia encarnada, tambalearse constantemente ante un abismo inminente y abierto de sentido y posibilidad que tiende a escaparse como pompa de jabón y sin embargo permanece con la fijeza impenetrable y augusta del Everest. La libertad es el juego sin tregua al todo y nada, en el que uno no sabe realmente nunca si “hay” todo o nada y en el que a la postre ninguno de éstos gana.

En la vivencia de la libertad inmanente se muestra ésta como un panorama flotante de clandestinidades que nos inscribe. La conciencia de la libertad como un paisaje de posibles subrepticios la adquiere el niño empíricamente en la captación de su motilidad efervescente, su efectividad aloplástica y la

21. Citado por Erich Fromm en “Marx y su Concepto del Hombre”. F. C. E., 1964, págs. 70 y 86).

presencia evanescente de los contenidos del “mundo”. La constitución de este indeterminado hace posible la experiencia cognoscitiva, como quiera que ésta inmerge sobre un fondo sin fondo que le sirve de pantalla referencialmente operativa y sólo mediatamente perceptible. El sentimiento implícito de la libertad inmanente es entonces el fondo subjetivo del sentido y la pantalla del conocimiento. Pero ese sentimiento no es innato sino que justamente se genera en los primeros contactos con el mundo. El análisis quiditativo del mismo enseña la libertad como un ámbito caprichoso pero carnalmente adhesivo. A esta conciencia primaria de la libertad, en donde ésta “se da” como exterioridad indiscernible, la llamamos libertariedad en cuanto posibilidad de la libertad práctica. En ella es imposible discernir el “yo” del “otro” en razón de los entrecruzamientos en que la situación consiste. El campo es realmente común, quizás similar a la coparticipación indicada en la Figura 1 por el sector que forman las interferencias AB. Precisamente la movilidad de esas coparticipaciones interferenciales, debe ser la experiencia generatriz del sentimiento originario que llamamos “libertariedad”, antes del cual no es posible el funcionamiento de la racionalidad individual. La realidad inseparable y monstruosamente coherente de este sentimiento, fundamento afectivo de la lucidez mental en cuanto campo constitucional obtenido de nuestro permanente contacto primero e inmediato con el mundo, podría ser la culpable de que nos forjemos fácilmente tantas ilusiones acerca de la libertad y de que nos sintamos “libres” aun en el momento en que sufrimos el peso abrumador de los encadenamientos. Esta inmanencia indestructible del sentimiento de la libertad podría ser el factor que inspira nuestra constante intencionalidad de la misma, pero al tiempo también el caldo de cultivo de las más retardatarias ilusiones. Si, en efecto, nos resistimos a sentirnos no-libres porque nuestra conciencia se apoya y mueve precisamente en una estructura explosiva de libertad, nada entonces menos “notable” y peligroso que la supresión de las libertades en la praxis social, tanto menos si la movilidad corporal, la movilidad espacial y cierta esfera de efectividades aloplásticas no son recortadas notablemente. De otra parte, la imbricación socio-psicológica de los panoramas fundamentales respondería a su turno de que nos sea tan difícil, quizás imposible obtener una idea a la vez clara y distinta y no-corporal del “yo”. La realidad más que el concepto del “yo” se desdibuja siempre perceptivamente sobre y tras un “fondo sin fondo” en que los “otros” cunden confusa y anónimamente, pero de todos modos con perentoriedad irrecusable. Este hecho puede gráficamente apreciarse en la Figura 2. Cada círculo representaría un individuo, pero el cuerpo orgánico de cada uno de ellos estaría circunscrito a un punto



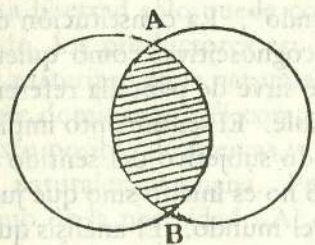


FIGURA 1

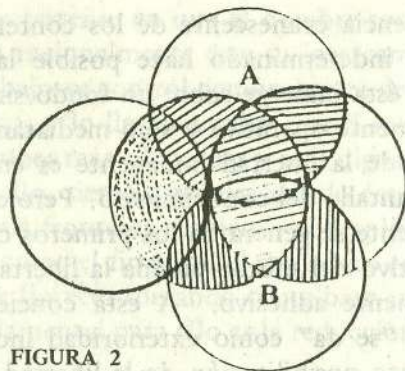


FIGURA 2

central. Las interferencias podrían multiplicarse indefinidamente y entonces se obtendría como resultado una red inescrutable en la que la "individualidad central" se conservaría intacta externamente y la "individualidad circunferencial" se perfilaría tímida y borrosamente en un fondo y con un contenido que no sería suyo pero tampoco del vecino. De la analogía se extrae, a pesar de su rudeza, una cierta noción de la forma en que lo social impregna nuestro ser y la "libertariedad" se constituye intersubjetivamente. La subjetividad, en cuanto en sí misma trascendental, es intersubjetividad, diría Husserl.

La libertad es la culpable de nuestra conciencia y ésta nos muestra como siempre ya implicados en aquélla. Flotamos en la libertad "como" el barco en el océano y es ella nuestro medio "como" el aire es el medio del ave o el agua el del pez. Estamos ligados a ella tan íntima y naturalmente que ni siquiera la sentimos expresamente, o mejor dicho ella funda e inspira nuestra actividad cogitante a condición de que no nos aleemos en su contemplación. Sin libertad no puede ser el hombre y si el esclavo sigue siendo "hombre" es porque toca y en tanto que toca todavía un fondo de "libertad", en tanto él es aún plasmado como ser consciente sobre un abismo libertario. La libertad es el ser del pensamiento. Pensamiento no lo hay sino en tanto que la objetividad del mundo no se impone a la percepción cual viento arrasador, sino que, antes bien, permite el constante milagro de su reconstitución. El mundo percibido y el mundo que se deja percibir son y al tiempo no son el mismo mundo. La verdad se funda en que "son" y la objetividad en que "no son" idénticos. Pero sólo la libertad permite a la conciencia trascender a lo real, porque sin ella el mundo es una determinación compacta e impene-

trable que se impone dictatorialmente e impide que haya un sujeto. Sólo porque la libertad es en esencia indeterminación, se da el sentido como lo que falta a las cosas cuando falta el hombre. Esa indeterminación rompe la impenetrabilidad continua y pétrea de la naturaleza y constituye un mundo de fisuras y soluciones de continuidad, de diferencias y deficiencias, ausencias y vacíos, contingencias y precariedades de cuyo caótico contraste emerge la luz simultáneamente unificante y distintiva del sentido.

"Tener sentido" es entonces mostrarse una cosa en la unitaria pero indeterminada finitud de un contraste de negatividades. De ahí el relieve panorámico que las cosas toman cuando "toman sentido". El golpe del sentido en el mundo surte un efecto orgánico poco más o menos similar al que se produce en la heteromorfa dispersión de las limaduras metálicas cuando de pronto son cruzadas por un campo magnético. A partir de esta concepción antropomórfica de la libertad, y solamente a partir y a través de ella, puede afirmarse, con Sartre, que "el hombre es el ser por el cual la nada vino al mundo". La refutación de esta idea por Garaudy supone precisamente el equívoco de esta noción y el concepto hegeliano de la negatividad como un ingrediente esencial en la dialéctica de la Idea. Pero ello no significa que Garaudy no tenga la razón, porque Sartre pretende un efecto anti-dialéctico con una negatividad antropomórfica llevada más allá de sus límites. Esta negatividad puede fundar exclusivamente una dialéctica del pensamiento constituyente, y no, como quisiera Sartre, también una dialéctica de la naturaleza. A partir de tal negatividad es muy fácil refutar escandalosamente la dialéctica natural; lo difícil consiste justamente en comprender su coexistencia y descubrir cómo y por qué la libertariedad se funda en la negatividad (hegeliana), cómo y por qué aquélla es producto de ésta, cómo y por qué puede ésta resultar influida por aquélla.

Siendo la libertad el ser del pensamiento, no se reduce sin embargo a éste. La libertad funda holísticamente toda praxis. La elección se funda precisamente en que la pluriclandestinidad de los posibles inaugura la esencia y funcionalidad del "poder-ser". Un "sí" se dice sobre y desde un fondo hirviente de indefinidos y velados "si" posibles y en contraste con una pluralidad idénticamente similar de posibles "no". Si decido ahora continuar escribiendo, ello lo hago sobre el "rachazo" de las posibilidades de leer, dormir, descansar, pasear... En lo que hago tomo conciencia, aunque no siempre temáticamente, de lo que justo por ello dejo de hacer y de lo que al tiempo hubiera podido también hacer u omitir. Pero esta gama de posibilidades de acción



sólo se determina mínimamente. El mayor contraste del ejercicio de mi libertad estriba, empero, en el contorno ilimitado de esa gama no inmediatamente perceptible pero implícita en toda percepción, y es precisamente este contorno indeterminado de subrepticias posibilidades lo que posibilita mi ejercicio; sin él estaría paralizado o me movería mecánicamente, es decir, sin elegir, a la manera en que en principio lo hacen los animales. Mas como ese panorama libertario no es estático sino transido de temporalidad, escribir ahora no representa para mí prescindir de todo lo demás de una vez por todas, sino tan sólo estar prescindiendo mientras quiera o pueda no elegir nuevamente, ya que la instalación en un acto elegido me sumerge a la vez en un nuevo horizonte de clandestinidades hormigueantes. Este conjunto heterogéneo de posibilidades clandestinas es lo que da sentido instantáneo a mi acto.

En el claroscuro mental de los primeros meses y gracias a sus primeras acciones y conatos (choques de los sentidos con el mundo exterior), adquiere el niño la configuración fundamental de sus posibilidades. A medida que esta configuración se ensancha, enriquece y solidifica, se instalan en el niño la comprensividad integral y la perceptibilidad discursiva. Nunca jamás, mientras la estructura mental no se perturbe, podrá este fondo de libertad ser cohonestado. La libertariedad es incohonestable en cuanto tal, pero ello no quiere decir que no pueda en su contenido y funcionalidad ser influida por el asalto de fuerzas exteriores, las que sin embargo tendrán que apelar siempre a subterfugios que conserven la ilusión de su identidad permanente. Por cuanto el pensamiento opera sobre un fondo de libertad, su contenido y concatenación obedecerán a la naturaleza, calidades y contenidos de ese fondo. La libertariedad no es nunca abstracta y justo por ello puede ser concretamente modificada según técnicas de violencia indirecta (propaganda, sugestión, superstición, chantaje, modos y grados de ignorancia mantenida, etc.). Si, entonces, logra el amo constituir en el esclavo una "libertariedad" acorde con los intereses del primero, las acciones y pensamientos del segundo se encaminarán siempre, espontánea e intencionalmente de un modo sumiso y servicial, y su libertad habrá sido domesticada. La dominación, por tanto, dejará de ser en este caso mera institución para devenir poder introyectado en el máximo nivel de profundidad. Las condiciones de vida del esclavo decidirán, no obstante y en último término, sobre su posibilidad de liberación, de conformidad con las posibilidades que le queden para los contactos por fuera del campo dominativo. La multiformidad de la vida moderna y el corte de las distancias por las vías de comunicación, ofrecen afortu-

nadamente una rica abertura de posibilidades de tales contactos, por más celosamente que sean vigiladas las buhardillas, y ello es sin duda uno de los mayores privilegios históricos del proletariado. Pero la penetración unidimensionalmente directiva de la libertad inmanente es hoy también más pesada y aguda que nunca.

Si el pensamiento aparece y opera necesaria y privativamente sobre un fondo de libertad, ello implica que los caminos de la libertad y de la ciencia coincidan. La ciencia es por tanto una consecuencia histórica de la libertad socialmente asumida en cada momento y sin desarrollo de la libertad no puede haber desarrollo científico. La ciencia, impulsada por la libertad, la refunda y amplía a su vez. La libertariedad posibilita la comprensión del mundo (y es ella misma ya una cierta e indeterminada comprensión del mundo) y orienta el desarrollo de la libertad, pues ella no es para ésta un fondo sino en tanto que panorama temporario. La libertariedad proyecta históricamente el desenvolvimiento de la libertad y la consistencia de esta última depende del estado alcanzado por la ciencia. Acción, libertariedad, conciencia, libertad, ciencia, acción... he ahí el itinerario dialéctico de la cultura. La libertad es el marco luminosamente definitivo de la ciencia y ésta la consistencia potencial y poderosamente efectiva de aquélla. La libertad es el fondo sin fondo de la conciencia en cuanto inmanencia intencional e hipertensión temporal de su operancia. Pero la libertad es asimismo el alma de la ciencia en cuanto encarnación del poder razonado. Este último quiere decir: poder que recibe de la ciencia su estructura de qué, cómo, dónde y cuándo y la concreta forma de su dinamicidad material. En su reciprocidad dialéctica (interacción y mutua dependencia), ciencia y libertad se constituyen la una a la otra hilemórficamente. La libertad sin la ciencia es un fetiche, la ciencia sin la libertad una superchería. En cualquier caso en que esta reciprocidad no opere dramáticamente, aparece la impotencia y por ende la angustia como afección ambital de la conciencia. En el evento contrario, la conducta es guiada luminariamente por un panorama abierto e histórico de potente y amorosa solidaridad. Sin el imperio de la libertad no hay desarrollo de la solidaridad ni valiente asunción de ésta. Sin ella los campos prácticos están por así decirlo en "estado de soltura" y no se produce su faciente y dinámica interferencia. El "yo" no aparece entonces como un interactivo *alter-ego*, sino como un proscrito *solus ipse*. La solidaridad no opera entonces, quizás porque las estructuras sociales constriñen demasiado endemoniadamente al y en el aislamiento. El pensamiento no funciona a la sazón cuerdamente y la pseudorracionalidad se instala en cuanto dicha situación es su-



perlativamente mantenida a la vista como el más natural "estado de libertad". Y justo aquí radica el mayor peligro de la constelación, pues se priva del contraste de las libertades negativas, que es el que ilumina los caminos de la libertad cuando ésta marcha, o bien se suministra un falso contraste con panoramas que en verdad no niegan la libertad. Y si esos panoramas invertidos resultan ser los potencialmente contentivos de la vera libertad, entonces se estará cerrando de antemano la perspectiva de desalienación. ¿Pero cómo distinguir la libertad de sus falsificaciones? Nada en verdad a la vez más sencillo y difícil. La afección ambital sería quizás el único indicio objetivamente fundado y cierto para juzgar acerca del encuentro que reconduce e impulsa y del "encuentro" que extravía y frena. Si la angustia se da, es entonces seguro que la percepción se engaña, porque la angustia se inspira justamente en el agónico compromiso de una libertariedad contrahecha y solitaria. Mas si se da el amor, como lo opuesto a la angustia (optimista y realista euforia vital que lanza a los otros) anuncia claramente que hay entrecruzamiento creador de solidaridades y estallido incesante de la racionalidad. Mientras en el primer caso el sentimiento de la absoluta derelicción es inminente y palmario, en el segundo la conciencia patentiza psicoafectivamente que no estamos solos ni hay abandono y que la constructiva presencia de los otros es ontológicamente indiscernible de la propia presencia en el paisaje histórico. Si en esta forma "yo" soy clarivamente los "otros" y los "otros" son patentemente "yo", entonces la solidaridad inexcusable funda e inspira el amor como acción y como respuesta. El amor es la afección de los "otros" cuando soy realmente en ellos y ellos son ellos evidentemente en mí. La libertad, en el abierto fondo siempre compartida, funda la solidaridad en tanto que pululante compartimiento de la libertad. La libertad no es a la postre una "condena" gratuita que yo purgo solo, sino una dulce carga que "entre" todos liamos y portamos. La libertad se lía y porta justamente en los "entre" multiformes del plexo de individualidades. No soy "yo" el bienaventurado pionero de la libertad, ni lo es tampoco el "otro". La libertad está entre el otro y yo, y sin que ninguno en particular la haga, sino haciéndose en plural en el "y" del "otro y yo". La relación, incomprensible de otro modo que como interferencia fáctica y real, es la eterna responsable de nuestra libertad inmanente y trascendente. Yo no dejo de ser realmente sino cuando me separo tajantemente de los otros. Y todo tajo es aquí definitivo y deletéreo: locura o muerte, muerte o libertad.

Dialécticamente hay y no hay agujeros en las redes históricas de la libertad y ello no es mas que un aspecto del misterio dramático de que hay cuerpo y

hay conciencia y sin embargo no es dable la aprehensión sino de un "cuerpo consciente" o de una "conciencia encarnada". Esos "agujeros" son los entre de los cuerpos, colmados por la libertariedad interferencial y circunstancial de las conciencias. Hay separación corpórea, pero conscientemente hay comunión y por ello los cuerpos tienden amorosamente a la fusión heterosexual como consumación de las distancias intersubjetivas. El misterio de la conciencia radica en su anclaje anatomo-fisiológico al par con la comprensividad trascendental del sentido. El sentido nos sitúa precisa y sin embargo ubicuamente en una harto determinada y abierta constelación histórico-social y ello no obstante no podemos recibirlo recreativamente sino por mor de la materialidad de nuestro sistema nervioso. Los entre de los cuerpos no son perceptibles sino por y en cuanto que la conciencia se da como despejo panorámico de interferencias pluri-subsistentes y por lo tanto como "entre" de las conciencias mismas. La separación corporal se constituye como distancia precisamente porque la separación es constantemente superada y mantenida. La libertad opera y se percibe diacríticamente. Desde el momento en que haya, si puede haber, un tajo absoluto, no hay ya comparación ni penetración posibles. El "con" es la base de la conciencia, que no por ello pierde su exuberante individuación. La libertariedad es tan indiscernible del fondo esencial de la conciencia como el contenido de la forma en cualquier ente. Pero la libertariedad no es el contenido sino tan sólo el fondo abierto de la conciencia y por tanto la condición de posibilidad de que ésta tenga un contenido. La conciencia no nacería, según esto, de la libertad misma en su modalidad trascendente (que es un producto histórico siempre inacabado), sino de la posibilidad inmanente de la libertad, que es una conformación predispositiva de nuestra estructura psicofísica. Pero tal predisposición pre-totalizante ha sido también históricamente ganada y mejorada por la praxis de la especie, aunque se la tiene ahora ya y en cierta forma como un "a priori" por los individuos que la heredan biológica y sociológicamente. De todas maneras, es esa sub-estructura mentalizante la que coloca a cada instante en el vórtice de la razón y la que un día fue colocando a la especie prehumana al borde mismo de la humanización. Cuando el pensamiento y el lenguaje se hicieron necesarios históricamente para comunicar con los otros y así salvar el progresivo dominio de la naturaleza en que la específica supervivencia está en todo momento comprometida, afloró simultáneamente y definitivamente se instaló la más precaria y contingente necesidad de la libertad. La posibilidad inmanente de la libertad no es otra cosa que su necesidad al tiempo apodíctica y huidiza. Y porque es necesaria, es para el hombre la libertad posible. Una necesaria posibilidad de ella misma, he ahí lo



que la libertad es. Desde este momento, toda negación de la libertad en el acontecer humano es un modo de referirse ontológicamente a ella y un modo de ser ónticamente con relación a ella. Esta libertariedad (posibilidad inmanente y como tal aleatoria de la libertad) se hace patente, pues, como el fondo sin fondo de nuestros fundamentos. La naturaleza y el grado de desarrollo de la libertad en la historia social no es indiferente, porque el edificio tiene cimientos que llegan "hasta" el fondo y de las peculiaridades estructurales del edificio dependerá que el fondo se hunda o permanezca, que levante permanentemente o deje perecer en la creciente oclusión de la totalidad arquitectónica. Si la libertad es como tal posible, es entonces coetáneamente posible que se dé o deje de darse. Ello no la priva en lo más mínimo de su necesidad existencial. Una posibilidad es tal y por ende contingente cuando puede advenir o no advenir y es necesaria cuando sigue siendo siempre posible que advenga o no advenga. Si la libertad se conserva en cuanto posibilidad, es porque se supera constantemente, porque se ejerce y desarrolla sin agotarse, porque realiza posibilitando y posibilita realizando. Y porque el hombre siente el flagelo de la necesidad o se hace capaz de sentirlo, experimenta al tiempo la libertad como única posibilidad racional de su dominio. La libertad se muestra, al crearse, por mor de la necesidad, como única y necesaria posibilidad. La necesidad es en y para el hombre la posibilidad de la libertad. En cuanto libre es la posibilidad abruptamente abierta y en cuanto posible es la libertad precariamente contingente. La contingencia histórica de la libertad significa: la libertariedad mora constantemente, aunque la libertad se niegue y, justo si se niega, en forma más pertinaz. La liberación no es jamás imposible, para la libertad nunca es demasiado tarde.

Todas las horas pueden ser para la libertad la "hora cero" y al par morosamente la "hora veinticinco". La libertad es absoluta interinidad histórica y social. La necesidad impone al hombre la libertad y ésta la ciencia. Entonces y aquí se exhibe la ciencia como la libertad de la necesidad inspirada en la necesidad de la libertad. La necesidad es por lo tanto forma esencial de la libertad y de la ciencia y sobre su fondo y a su impulso se procrean éstas recíprocamente.

Pero la necesidad no sería sentida si al par con ella no fuera abierto un panorama de posibles indeterminaciones a ella tocantes. Esta "visibilidad capacitativa" que el hombre adquiere para franquear y traspasar lo necesario, es el advenimiento de su propio poder libertario. "Libertario" significa: que fuerza a la libertad. Y como esta misma es la función antropológica de la

necesidad, libertariedad y necesidad coinciden, hasta el punto de que no es posible discernir claramente entre los sentimientos de la necesidad y la necesidad de esperarla. Comprender esa necesidad es algo que no puede hacerse sino bajo la forma de un anuncio global de posibles superaciones. Lo propio de la "necesidad humana" es la coetánea constitución de la contra-necesidad. No experimentada la necesidad, no puede el hombre ponerse en el arduo y rutilante tránsito de la liberación. La libertad, en tanto que proceso histórico, hace patente vehementemente la dinámica constancia de la necesidad. A la libertad es indispensable la necesidad como "forma esencial" que le confiere sentido, posibilidad y pulsión. Entendida la libertad en el modo de la contra-necesidad, se evidencia que "entre" la libertad y la necesidad no hay nada ni nadie distinto al hombre mismo, o sea que la libertad opera en la necesidad y ésta en aquélla. Una y otra no son más que los polos de una y la misma unidad dialéctica de contradicción, unidad en la que la primacía determinativa corresponde, no obstante, a la necesidad como "aquello sobre el fondo de lo cual" la libertad opera. El "sobre" no señala aquí una superposición cualquiera, sino precisamente un intrínseco contraste. El "en" y el "sobre" que define la libertad con relación a la necesidad son inequívocamente un "contra". Este "contraste" no tiene una existencia, por así decirlo, "estética", sino que, antes bien, responde en la exégesis al movimiento real de la libertad misma, en choque incesante con lo que no es ella. La libertad es continuamente atropellada y puesta en peligro, su morada existencial es la permanente exposición a la destrucción. Desde siempre y en el fondo esencialmente amagada sin remedio, mora la libertad en el hombre y por ello mismo se define el sentido de la existencia de este ente como lucha sin tregua "entre" el todo actualmente amenazado y el todo virtual y llamativamente aún no amenazado de su esencia. La libertad es agonía que voca y clama hacia la libertad. Siempre en peligro y siempre rescatada, pero rescatada nuevamente y siempre para el peligro, esto es lo que llamamos el carácter "claudicante" de la libertad, porque ésta "cojea" siempre peligrosamente de un abismo a otro abismo por mor de sí misma. Del peligro al peligro a través del peligro, podríamos decir, parafraseando a Hegel, para referirnos a los deseos y temibles "caminos de la libertad".

El peligro es la experiencia de la necesidad en lo que tiene de tal humanamente. Llamando siempre la libertad hacia su propio devenir, es sin embargo al tiempo la necesidad "aquello" que la requiere admonitoriamente al inminente naufragio. Pero existir al inminente y peligroso borde del naufragio quiere también decir: morar en la insalvable abocación a la salvación: "En-



tre" la cima de la constrictiva necesidad y la cima de la impulsora libertad, mora precisamente el hombre por mor de la "ciencia". No es una gracia la existencia del hombre sobre la tierra; tiene que ser ganada valiente y "amorosamente". La existencia no es propiamente la "aventura de su propia imposibilidad", sino la hipertensa aventura de sus propias posibilidad y reconquista. Existir es restaurar; "existencia" dice exactamente: palingenesia. El "ec" de la "ec-sistencia" no lanza a ninguna vacua y metafísica "iluminación del ser", sino a la implacable tarea histórica simbolizada por el mito del Ave Fénix: renacer eternamente de las propias cenizas. El progreso humano no es entonces acumulativo, pues el hombre no progresa "agregando" a lo que ya es cosas nuevas y buenas. Esta concepción parte del desplazamiento del verbo "ser" por la categoría sociológica del "tener". No es así como se hace el hombre "progresivamente", sino re-creándose dialécticamente. Sabido es que la dialéctica explica, y lo logra por no ser mecanicista, la posibilidad y la realidad de "saltos" adelante y atrás. En cuanto el progreso antropológico no es un ciclo mecánico, sino un proceso dialéctico, puede muy bien ser que en ciertos casos y circunstancialmente se incline la balanza del lado negativo. La responsabilidad directa del hombre no está, pues, en modo alguno excluida; antes bien, ella está siempre necesariamente incluida en la historia por la libertad y también por la ciencia. En todos los casos, "ser" y "existir" se dicen del hombre recreativamente. Por algo esclarecimos en otra oportunidad: ser es devenir.

La libertad arrebatada a la necesidad su carácter de inexorable. Si una cosa es "necesaria", sucede ello porque "hay" y en tanto que "hay" para ella contra-necesidad. Y si se ve que "no la hay", esto mismo es ya una manera de referirse a la libertad. Lo inexorable es una necesidad aún no liberada y en tanto ello es así no se da entonces como "necesidad". Empero, la contra-necesidad no es una encantadora y milagrosa panacea, sino una posibilidad de liberación. Puede ser que el esfuerzo resulte a la postre cabalmente "fallido", pero dilate o pueda dilatar el cumplimiento. Esta postergación es ya un principio de victoria y ciertamente no despreciable. La liberación puede no ser absoluta y no por ello deja de ser tal. "Un mientras tanto... todavía no" es a veces suficiente. De alguna manera tiene la necesidad que continuar en operación de verdad, porque de otra suerte no operaría la verdad de la libertad. La verdad de la libertad es justamente esta: la necesidad permanece "a pesar de todo". Una necesidad "dominada" es todavía "a pesar de todo" una necesidad. Si no, ¿qué sentido tendría y qué dominaría el "dominio"? El "dominio de la necesidad" sigue siendo en cierta forma y medida "dominado" e

indefectiblemente determinado por la necesidad de la cual se enseñorea. La efectividad de la libertad lleva históricamente consigo la operancia de la necesidad. Esto significa: la operante libertad no suprime, sino que solamente crea y señala los caminos y por ellos echa a rodar delante y por mor de sí misma la necesidad que acarrea. Sin muerte no habría ciencia médica y el hecho de que la muerte advenga "a pesar de todo" algún día, no apareja para aquélla ningún fracaso; sencillamente indica y crecientemente aclara las sendas a seguir, que no son en modo alguno "sendas perdidas" porque en ellas se implica que el "a pesar de todo algún día. . ." se aleje cada vez un poco más, hasta el máximo dintel biológico (si lo hay). En lo inexorable, en cambio, ni siquiera temporalmente puede decirse "a pesar de todo. . . todavía no", porque no hay "todo" a pesar del cual lo inexorable suceda o no suceda, ni "ahora" con relación al cual puede afirmarse de lo inexorable: "todavía no". . . La inexorabilidad se temporaría como un incondicional "ahora-ya-sin contratiempos".

Si libertad y ciencia invisten esencialmente la forma de la necesidad, es porque históricamente son aquellas con-formadas por ésta. "Forma" quiere decir aquí, objetivamente, campo inspirativo y fuerza generatriz y, subjetivamente, sub-estructura o configuración de comprensividad. La necesidad asume para el hombre la forma inmanente del peligro, pero del hombre depende si huye ante el peligro o se le enfrenta. De hecho, huir es sucumbir a la amenaza y enfrentarse a ella asir la posibilidad de sobrepasarla. Quien acomete al enemigo no tiene ya y por eso solamente asegurado el triunfo, pero quien lo rehúye ha perdido de facto la posibilidad de triunfar. La huída no es propia de la libertad: el prófugo sigue siendo preso, aún y especialmente en su evasión; en definitiva, el mismo presidiario puede y suele ser más "libre" que el fugitivo.

El "hombre total" no es un conjunto ocluso de realizaciones maravillosas, sino un efluvio rutilante de posibilidades. En él se invierte la luz del mundo y ésta deja por tanto de ser un haz eneguecedor que viene de "fuera", para operar como una emanación central que perfora las tinieblas "hacia" la periferia. Es así como la libertad abrumba con la reverberante visión de las necesidades. Ver la necesidad es ponerse en camino a través de ella hacia un panorama más rico aún y más vasto de necesidades insospechadas. Percibir la necesidad es no querer someterse a ella y por tanto querer traspasarla. Si uno no ve lo que amenaza, mal puede combatirlo. El carácter trascendental de la libertad consiste en que abre los ojos para el "abismo" y para el



“puente”, ensancha el campo perceptivo y muestra que el “puente” no conduce a ninguna parte, porque el “abismo” carece de “extremos” así como carece de “fondo”. Ni el “puente” llega ni el “abismo” se apoya. El panorama flota en la indeterminación de las clandestinidades siempre a punto de ser descubiertas. Esta infinita transparencia de la nebulosa no es “la nada”, sino la posibilidad objetiva de la percepción. La nada no puede entrar en el campo perceptivo porque justamente es desplazada por éste. La nada está ante la roca, pero ante los ojos del hombre está el ser. “Lo sensible no son únicamente las cosas, sino también todo lo que en ellas se dibuja, incluso en hueco, todo lo que en ellas deja su rastro, todo lo que figura en ellas, incluso a título de separación como una cierta ausencia” (M. Merleau-Ponty. *El Filósofo y su Sombra*, en “Signos”, Ed. Seix Barral, S. A., Barcelona, 1964, pág. 209). La nada ni siquiera sirve de fondo o marco a ese panorama esféricamente abierto a una finitud positivamente indeterminada, el cual ciertamente no es nada pero tampoco “el ser”. El ser aparece como figura sobre ese fondo que “no es nada” (como “no es nada” lo que ahora siento y que me perturba, pero no puedo definir porque su esencia es ésa), pero que está “ahí” con la indefectible impertinencia de lo inconducente y evanescente pero necesario. Ese “fondo abierto” es el oligofrénico de casa, el hueco sub-mental que necesariamente mienta la mente y sin embargo nunca está “en mente” en forma directa y “personal”. Su contumacia es la de “el cuervo” de Poe, pero hecho fantasma de fantasmas.

Esto que “no es nada” pero que empuja el ser hacia nosotros y nos sumerge a nosotros en el fondo del ser, aparece cuando “los otros” son constituidos al par con el “yo” y nos damos todos como sujetos anonadamente contingentes y perceptiblemente intercambiables. Si yo no veo que el otro puede ver “lo mismo”, entonces no hay nada, ni siquiera eso de lo que se dice que “no es nada”, pero que es aquello en lo que el hombre se en-lo-que-ce cuando lo toca y no hay refracción. Bien diría Husserl que todo esto “podría parecer” una locura, y esta aseveración no es por cierto una ocurrencia sobre-protectora. Pero si podemos “caer” en la locura es porque ella apunta siempre hacia nosotros desde el fondo de la razón. No enloqueceríamos si aquello en-lo-que “enloquecemos” no estuviera en nosotros como sub-estructura de todo posible locus. Montaigne hablaba de una locura esencial de la conciencia. ¿Se implica aquí un redescubrimiento vivo de la siempre naciente animalidad en lo más hondo, oscuro y sin límites de nuestro ser? Estaría por descubrirlo a través de la etología comparada. Es lo cierto que “pensar no es poseer objetos de pensamiento, es circunscribir mediante ellos un domi-

nio para pensar, que por lo tanto no pensamos todavía”, de la misma manera que “el mundo percibido no está ligado más que por los reflejos, las sombras, los niveles, los horizontes entre las cosas, que no son cosa y no son tampoco la nada, sino que por el contrario delimitan los campos de variación posible en la misma cosa y en el mismo mundo” (Ib., 196).

En esta misma perspectiva, el hombre total no es aquel que más tiene sino a quien más falta en la visible “invisibilidad” del panorama surcado por los caminos de la libertad. Lo real y lo necesario no son sino formas fenoménicas posibles de lo posible. La necesidad de lo real y la realidad de lo necesario se constituyen y mantienen como subyacente obsesión. Esta obsesión es el punto de partida de toda percepción y también el punto de llegada, razón por la cual cada percepción nos arroja a nuevos campos perceptivos. Pero sin ese sobresalto constante del espíritu, por el cual se hace constantemente patente a éste que lo real y lo necesario son para él puramente posibles, no saldría el espíritu de su autismo sub-hipotético y no nacería por lo tanto. La posibilidad es la relación fundamental del hombre con el mundo en cuanto tiene éste de realidad y de necesidad. El hombre asume históricamente la forma de sus posibilidades y al tenor de éstas comprende y manipula sus necesidades. Por su carácter antropomórfico ostenta la libertad una singular resistencia a su comprensión temática, tanto más cuanto que ella se forja en la paradoja de una esencia fatalmente contingente y aleatoria y fatalmente necesaria. El “sine qua non” de la libertad enseña a ésta justamente como la más precaria e inexorable condición: no es seguro que ella se dé y si se da no es tampoco seguro que se ejerza o mantenga; sin embargo, si ella no se da o en tanto no sea ejercida o mantenida, todo nos es negado, menos la porfía de su posibilidad. Quizás se deba este modo de ser a su inmanente futuridad. La libertad es en todo caso el “aún no - pero en el fondo siempre”. Esta contradicción abre de par en par las puertas del trasfondo, señalando y mostrando la libertad exactamente como algo que en todo caso es al mismo tiempo “*ahora ya - pero del todo nunca*”. En ambos momentos es la libertad irrefragable y perentoria.

Bien puede concluirse diciendo, con Merleau Ponty, que no hay una humanidad con una “causa ganada” y, con Sartre, que en la historia (y en el mundo) hay fines pero no finalidad. No estamos predestinados al bien ni al mal. El triunfo o el fracaso no son coronas que nos hayan sido ceñidas de antemano. Es la naturaleza claudicante de nuestra libertad y el carácter aleatorio y por ende peligroso de nuestra condición lo que posibilita, explica y justifica el mérito de nuestra virtud y la razón de nuestros compromisos. Contrariamen-



te a lo que manifiesta Merleau Ponty, no hay compromisos absolutos. Es verdad que "la idea de una humanidad fortuita y que no ha ganado ninguna causa es lo que da valor absoluto a nuestra virtud" (Ib., 274), pero no que "es la libertad sin condiciones lo que nos hace capaces de compromiso absoluto" (Ib., 261). Es que la libertad tampoco está prefijada en nuestro programa histórico y por ello no puede hablarse de "libertad sin condiciones". Si la libertad fuera incondicional no habría mérito, responsabilidad, virtud, valor, esfuerzo, ni en fin, ética. Las condiciones de la libertad son la razón de nuestros compromisos mundánicos y estos mismos compromisos, que en modo alguno pueden ser "absolutos" (como no hay tampoco "valor absoluto" de la virtud), son la antesala de una nueva y futura libertad o degeneran en encadenamiento (el cual excluye claramente hasta la noción de eticidad). Contra el existencialismo en general podemos y tenemos que decir que no "estamos perdidos", aunque tengamos que morir, porque podemos conferir históricamente un sentido a nuestra vida y, por tanto, a nuestra muerte.

Si ontológicamente se comprende al hombre como el ente que es naturalmente su posibilidad, este modo de ser no es predicable únicamente del individuo, sino también y especialmente de la sociedad. La dialéctica, pues, no somete la historia a "leyes" inexorables. Con mayor razón que en física, en la perspectiva histórica no puede hablarse sino de ondas de probabilidad. La manera como el hombre asuma su destino es la que directamente determina el rumbo de la historia, aunque ésta suela ser y en la alienación sea siempre la resultante de una correlación de fuerzas que, como dice poco más o menos Engels, nadie en particular quería. Con razón anota Merleau-Ponty que mientras los hombres hagan su historia sin saberlo, no hacen en realidad su verdadera historia. La concepción de la historia como una interacción de fuerzas materiales (estructura) e ideológicas (superestructura) ha caído con frecuencia en el monismo mecanicista (economismo o culturalismo), olvidando la superdeterminación de los procesos sociales y de un modo muy especial la acción responsable de los hombres. Si la libertad alumbra la totalidad del ser del hombre, no puede pretenderse que la historia marche según una dialéctica ciega e inexorable. La libertad, y no otra cosa, es la suprema "ley" de la historicidad. De seguro la alienación aumenta el grado de participación de lo "casual" y la contrafinalidad en la historia, pero ello no importa que la libertad no exista, sino que no es asumida en la textura de su poder contemporáneo. Si el proletariado existe como fuerza mundial es por la virtualidad infranqueable de su poder histórico. Otra cosa es que el proletariado tome conciencia de sus posibilidades y las haga valer como destino suyo. De

una vez por todas, el materialismo dialéctico tiene que ser despojado de sus contagios metafísicos. Un humanismo que se quiere a sí mismo como orgánico, no puede dejar de lado al hombre en cuanto sujeto activo y libre de la historia, ni convertirlo en juguete de irrebables fuerzas eternas. El paso del capitalismo al socialismo es una "ley dialéctica", vale decir una probabilidad histórica. Todo lo "probable" que se quiera, ese "paso", como anota Lefebvre, no es seguro. El depende de lo que el hombre haga. Después de Marx, la historia ha mostrado al capitalismo como un sistema capaz de sostenerse durante siglos y capaz de sostenerse precisamente por y a pesar de sus caracteres críticos, decadentes y viciosos. El marxismo es todo lo contrario a un mesianismo y una "ley dialéctica" no es una verdad metafísica sino un temblor de libertad. Contra este modo unilateral, dogmático y mecanicista del marxismo se pronunció Marx enfáticamente cuando dijo: "Afortunadamente yo no soy marxista" y también cuando respondió a uno de sus corresponsales, que le atribuía el mérito de haber descubierto una nueva concepción de la historia universal (en el sentido de un "sistema"): "Me honra y me avergüenza demasiado". Así las cosas, una "revisión" del marxismo apunta a la depuración de sus resabios y a un retorno a Marx, sobre la base, según dice Althusser, de "repensar los principios fundamentales del marxismo" a tono con nuestra circunstancia.

Aunque se colige de los pasos anteriores, bueno es dejar expresamente consignado que la libertad que mueve la historia no lo es tanto la libertad como valor ni como ideal, sino fundamentalmente la libertad en cuanto en esencia formada por y como necesidad. Al tomar la forma de la necesidad, la libertad confiere a ésta la apertura de indeterminaciones que constituye lo que se llama "probabilidad". Al asumir el modo de la libertad, la necesidad abandona su natural cerrazón en la fatalidad y adviene a la historia como "poder ser". Si una necesidad se da como algo en el modo del "tener que ser", no por ello pierde el hombre la perspectiva de su posibilidad, pues lo que confiere sentido a la historia no lo es tanto el hecho dado cuanto el proceso de su construcción. La necesidad que eventualmente vence al hombre no niega sino que, antes bien, afirma implícitamente la operancia de la libertad en la lucha contra ella. Es obvio que sin lucha no puede el hombre vencer ni ser vencido. La derrota es también posibilidad de toda libertad. Más aún: sin esta posibilidad de fracaso o hundimiento no habría libertad, porque a ésta es inherente objetivamente el peligro y subjetivamente el leit-motiv de la experiencia de la necesidad (comprensión del peligro). En otras palabras, ónticamente es la libertad un peligro por mor de la necesidad y ontológicamen-



te aparece y opera como algo peligroso, que pone "en peligro". Si Hemingway, en "El Viejo y el Mar", pudo enseñarnos dramáticamente que "un hombre puede ser destruido pero no derrotado", es porque sólo la capitulación aceptada excluye de raíz la pulsión libertaria. Sólo la renuncia a las propias posibilidades cierra el panorama de la libertad. Pero si el hombre no declara y formaliza definitivamente su propia derrota, ni arregla su programa vital en calidad de "derrotado" o movido por un proyecto según el cual "no hay nada que hacer", ¿dónde es precisamente más amplia y luminosa que en ella el panorama de lo posible? ¿No retrotrae el fracaso precisamente hasta el fondo de la libertad y nos ubica con ello en lo más esplendoroso y cálido de su munificencia? Sin embargo, la esencial y plenaria peligrosidad de la libertad, siempre a punto de perderse y ganarse, quiere ante todo decir: resurrección. Si existimos como entes en peligro "ante el abismo", ello significa primordialmente que aún-no hemos "caído" a éste, pero podemos "caer" en todo instante.