

Libertad: un estudio sobre la ilusión burguesa¹

CHRISTOPHER CAUDWELL

Traducción: Manuel Monleón



189

Muchos habrán podido escuchar una transmisión de H. G. Wells en la que, comentando acerca de la Unión Soviética, la describía como «un gran experimento que no ha cumplido más que a medias su promesa», que sigue siendo un «lugar sin libertad mental». Hay también varios ensayos de Bertrand Russell donde este filósofo explica la importancia de la libertad, de cómo el disfrute de la libertad es la meta más alta e importante del hombre. Fisher afirma que la historia de Europa de los últimos dos o tres siglos es simplemente la de la lucha por la libertad. De manera continua y variada, artistas, científicos y filósofos por igual elogian la libertad, y afirman el derecho de la humanidad a su disfrute de manera categórica.

Estoy de acuerdo con esto. Me parece que la libertad es el más importante de los bienes comunes —tales como la justicia, la belleza, la verdad— que nos vienen inmediatamente a la cabeza. Con todo, cuando se discute acerca de la libertad se percibe algo muy extraño. Estos hombres —artistas, cuidadosos son sus palabras; científicos, indagadores de entidades denotadas con palabras; filósofos, escrupulosos sobre la relación entre las palabras y las entidades— nunca definen con precisión lo que quieren significar por *libertad*. Parecen suponer que se trata de un concepto suficientemente claro, en cuya definición todo el mundo coincidiría.

Sin embargo, ¿quién ignora que *libertad* es un concepto sobre el que los hombres han discutido quizás más que sobre cualquier otro? Las disputas históricas concernientes a la predestinación, el karma, el libre albedrío, Moira, la salvación por la fe o por las acciones, el determinismo, el destino, *kismet*, el

¹ Escrito probablemente en 1936; publicado póstumamente en: C. Caudwell, *Studies in a Dying Culture* (Estudios sobre una cultura moribunda), The Bodley Head, London 1938, págs. 193-228.

imperativo categórico, la gracia suficiente, el ocasionalismo, la Divina Providencia, el castigo y la responsabilidad han girado todas en torno a la naturaleza de la libertad del hombre para escoger y actuar. Los griegos, los romanos, los budistas, los mahometanos, los católicos, los jansenistas y los calvinistas han tenido todos ellos diferentes ideas sobre la libertad. ¿Por qué entonces todos estos intelectuales burgueses presuponen que la libertad es un concepto claro, que entienden de la misma manera quienes escuchan y, por tanto, no necesita de definición? Russell se ha pasado la vida tratando de encontrar una definición satisfactoria de *número*, y aún hoy se discute si ha tenido éxito, por ejemplo. En sus escritos, sin embargo, no puedo encontrar una definición clara de lo que quiere decir por *libertad*. Y, sin embargo, la mayoría de la gente supondría más fácil el acuerdo en torno al significado de *número* que al de *libertad*.

Este uso indefinido de la palabra solamente puede significar, o bien que piensan que el significado de la palabra es invariante en la historia, o bien que la usan en el sentido burgués contemporáneo. Si creen que el significado ha sido invariante, resulta extraño que se haya discutido tanto sobre libertad. Es seguro que estos intelectuales son incapaces de una falta tal de apreciación. Deben entender *libertad* en la forma en que los hombres en su situación la experimentan. Es decir, deben entender por *libertad* el no tener más restricciones impuestas sobre ellos que las que ellos experimentan en su tiempo. Por ejemplo, no quieren —estos profesores de Oxford o escritores de éxito— las restricciones del fascismo, esto está claro. Eso no sería libertad. Pero en el presente, gracias a Dios, ellos son razonablemente libres.

Ahora bien, esta concepción de libertad es superficial, ya que no todos sus compatriotas están en la misma situación. A, un intelectual de buena educación, con un ingreso modesto, con amigos no muy antitéticos, que no puede permitirse comprar un yate, como desearía, pero que es al menos capaz de practicar deportes de invierno, considera que esto es (más o menos) libertad. Le gustaría aquel yate, pero puede escribir en contra del fascismo o del comunismo o del sistema existente. Acordemos por el momento que A es libre. Me propongo analizar esta afirmación con más profundidad más adelante, y demostrar que es parcial. Mas por el momento admitamos que A goza de libertad.

¿Es B libre? B es el explotado dependiente de Houndsditch no sindicalizado que trabaja siete días a la semana. No sabe nada de arte, ciencias o filosofía. No tiene más cultura que algunos prejuicios absurdos que su educación primaria se ha asegurado de inculcarle. Cree en la superioridad de la raza inglesa, en la sabiduría del rey y en su amor hacia sus súbditos, en la existencia verdadera de Dios, del infierno y del pecado, en la naturaleza pecaminosa del acto sexual no amparado por el matrimonio. Su conocimiento de los hechos mundiales deriva de *News of the World*,² otros días no tiene tiempo para

² *N. del E.* Semanario sensacionalista inglés publicado entre 1843 y 2011.



leer periódicos. Cree que cuando muera (con suerte) entrará en la dicha eterna. Pero ahora su mayor temor es poder perder el empleo por no contentar al jefe en alguna nimiedad.

El problema de B es, llanamente, no tener tiempo disponible de ocio para cultivar la libertad. C no padece esto. Es un hombre de mediana edad desempleado. Está libre 24 horas al día. Puede ir donde quiera, por las calles o al parque y a los museos. Le está permitido pensar en lo que quiera —en la teoría de Einstein, la definición de clases de Frege³ o en la doctrina de la immaculada concepción—. Muy lamentablemente, no hace ninguna de estas cosas. Se pelea con su mujer, que lo llama *inútil bueno-para-nada*; con sus hijos, que, debido al test de medios, deben pagar su alquiler; y con sus examigos, porque ellos pueden disfrutar placeres que él no puede permitirse. Afortunadamente, es libre para desembarazarse de su propia existencia y esta tarde, cuando su mujer haya salido, lo hará.

A es libre. ¿Lo son B y C? Supongo que A dirá que ni B ni C no son libres. Si A afirmase que B y C gozan de libertad real, la mayoría de nosotros, sin necesidad mayor de definición, sabremos qué pensar sobre la idea de libertad de A. Pero un Wells, un Forster o un Russell sin duda que estarán de acuerdo tan vehementemente como nosotros en que esto no es libertad, sino una degradante esclavización por el entorno. Dirían que, para que puedan ser libres, debemos elevar a B y C al nivel de, pongamos, el profesor de Oxford. Como en su caso, B y C también deben disfrutar de tiempo libre y de un modesto ingreso con los que poder gozar de las cosas buenas y las ideas buenas del mundo.

¿Pero cómo se logra esto? Las relaciones sociales burguesas son las que tenemos vigentes hoy. Nadie niega que el motor dinámico de tales relaciones es la ganancia privada. En esto los economistas burgueses y los marxistas están de acuerdo. Es más, si la causalidad tiene algún sentido, y si no queremos tirar por la borda todo el método científico, las relaciones económicas actuales y la falta de libertad de B y C deben estar interrelacionados causalmente entre sí.

Por tanto, tenemos las relaciones sociales burguesas por una parte, y estos varios grados de falta de libertad —A, B y C— por la otra, interconectadas como causa y efecto. Por el momento, cualquiera puede ser la causa, porque no hemos decidido aún si los estados mentales nacen de las relaciones sociales o viceversa. Pero en el momento en que nos preguntemos cómo la acción puede resolver el problema, veremos cuál prima. Es inútil dar a B, por medio de charlas o galerías de arte, la oportunidad de entender la filosofía o contemplar las obras maestras del arte. No tiene el tiempo para adquirir, antes de empezar su trabajo, el gusto por ellas, o tras comenzar su trabajo, el tiempo para satisfacerlo. Tampoco C es libre de gozar las riquezas de la cultura burguesa

³ N. del E. Gottlob Frege (1848-1925), lógico-matemático alemán.



mientras toda su existencia está nublada por su situación económica. Son las circunstancias las que aprisionan la conciencia, y no al revés. No es porque B y C no sean suficientemente ilustrados por lo que son miembros de la clase obrera, sino que no son ilustrados porque son miembros de la clase obrera. Y Russell, que escribe *Elogio de la ociosidad (In praise of idleness)*, elogia con propiedad porque es inteligente debido a que es burgués y ocioso, y no ocioso y burgués porque es inteligente.

Ahora ya vemos la causa y el efecto de la situación. Vemos que no es esta libertad y la falta de ella quienes producen las relaciones sociales burguesas, sino que las relaciones burguesas mismas hacen surgir estos dos extremos, la libertad del burgués ocioso y la falta de libertad del proletario trabajador. Está claro que este efecto, si es indeseable, solamente se puede cambiar cambiando la causa.

Así el intelectual se ve enfrentado a otro problema, similar al que tuvo cuando hubo que definir con más precisión quién disfruta de la libertad que él entiende por contemporánea. ¿Desea que estos dos estados de cautividad y libertad, de miseria y felicidad existan para siempre? ¿Puede él disfrutar de una libertad basada sobre las mismas causas que la falta de libertad del trabajador? Si no es así, debe ir más allá y decir «las relaciones burguesas deben ser cambiadas». Cambiar lo harán, precisamente por esa falta de libertad que constantemente generan; pero el intelectual debe decidir si formará parte de las fuerzas del cambio, o seguirá enfrentado a ellas.

¿Pero cómo cambiar las relaciones sociales burguesas? No por un mero esfuerzo de la voluntad, porque ya vimos que la mente es conformada por las relaciones sociales, no al revés. Es la materia, el fundamento cuantitativo de la ideología cualitativa, la que debe ser cambiada. No es suficiente argumentar y convencer. Hay que hacer trabajo. El entorno debe ser transformado.

La ciencia nos muestra cómo. Logramos nuestros deseos no por la mera voluntad, no por meramente desear que se conviertan en realidad, sino con acciones asistidas por el conocimiento, al usar las leyes físicas de la realidad. Movemos montañas no por el mero movimiento del deseo sino porque entendemos la rigidez de determinadas leyes de la cinética, la hidráulica y la ingeniería eléctrica, y ellas pueden guiar nuestras acciones. Logramos la libertad —es decir, la satisfacción de nuestra voluntad— obedeciendo las leyes de la realidad. La observancia de estas leyes es algo sencillo; lo difícil es su descubrimiento, y esta es la tarea de la ciencia.

Por tanto, la tarea de definir la libertad se torna aún más difícil. Al fin y al cabo, ni siquiera resulta fácil una definición contemporánea de *libertad*. No solamente ha tenido el intelectual que decidir cambiar las relaciones sociales burguesas, sino que ahora debe hallar las leyes del movimiento de la sociedad, y encajar las relaciones sociales en un esquema causal. No basta con desear ser libre; se necesita también saber.



Solamente existe un análisis científico de las leyes de movimiento de las relaciones sociales, y es el del marxismo. Para entender cómo, físicamente, en el nivel material del ser social, los movimientos cuantitativos de capital, de la materia, de las cosas, proporcionan una base causal predictiva de la sociedad y se convierten, por medio de las relaciones sociales, en cambios cualitativos de la mente, la voluntad y la ideología, se hace necesario referir al intelectual burgués a Marx, Engels, Plejánov, Lenin y Bujarin. Supongamos ahora que ha hecho esto, y regresa de nuevo a la difícil tarea de perseguir la libertad.

Su concepción causal de la sociedad le permitirá ahora comprender que la tarea de hacer que las relaciones sociales produzcan libertad está tan rígidamente condicionada por la realidad como lo está la tarea de hacer que la materia cumpla sus deseos en forma de máquinas. Toda materia —maquinaria, capital, personas, y las relaciones que exhiben en la sociedad— solo puede moverse de acuerdo a las leyes causales. Lo primero que esto implica es que las viejas relaciones deben ser demolidas, al igual que habría que demoler una casa si deseáramos reconstruirla completamente, y la transición, construir y destruir, debe seguir ciertas leyes. No podemos destruir los cimientos primero, ni construir el techo antes que las paredes.

Este estado transitorio implica la alteración de todas las dependencias entre los humanos y el capital, la maquinaria y los materiales que mediatizan las relaciones sociales. Estas no deben seguir asociadas a personas individuales —la clase burguesa—, sino a todos los miembros de la sociedad. No se trata de un mero cambio de propiedad, porque también implica que ninguna persona obtenga beneficio de la propiedad sin que trabaje. No se destinan los bienes al ciclo del mercado —el movimiento de la ganancia—, sino directamente al uso, al movimiento del uso. Además, esto implica que todas las instituciones que dependen de las relaciones privadas del beneficio —leyes, Iglesia, burocracia, poder judicial, Ejército, policía, educación— deben ser demolidas y reconstruidas. La *burguesía* no puede hacer esto, ya que es a través de estas mismas instituciones —propiedad privada (el modesto ingreso), la ley, la Universidad, el servicio civil, la posición privilegiada, etc.— como consigue su libertad. Esperar de ellos que destruyan estas relaciones de las cuales, como ya vimos, depende su libertad y la falta de libertad de los trabajadores, sería pedirles que vayan en busca de su cautiverio, cosa que no harán puesto que libertad es lo que toda persona persigue. Pero el caso de aquellos a los que les falta la libertad, el proletariado, es el opuesto. El día que vayan en busca de la libertad, se rebelarán. La burguesía, luchando por su libertad, necesariamente se encuentra en antagonismo con la *no burguesía*, que también lucha por su libertad. El desenlace de esta lucha se basa en el hecho de que la economía capitalista, al desarrollarse, disminuye aún más la clase que realmente es dueña de la libertad, hasta que llega el día en que el intelectual, el médico, el pequeño burgués, el oficinista y el



campesino ven que ellos tampoco son libres. Y ven que la lucha del proletariado es su lucha.

Lo que para el proletariado es libertad —la aniquilación de aquellas instituciones y relaciones burguesas que lo mantienen cautivo— es necesariamente coerción y constreñimiento para la burguesía, tal como la vieja libertad burguesa generó la falta de libertad para el trabajador. Las dos nociones de la libertad son irreconciliables. Una vez el proletariado está en el poder, todos los intentos de reestablecer las relaciones sociales burguesas serán ataques a la libertad proletaria, y por tanto serán rechazadas tan ferozmente como los hombres rechazan los ataques a su libertad. Este es el significado de la dictadura del proletariado, y la razón por la que con ella hay censura, acritud ideológica, y todos los demás procedimientos desarrollados por la burguesía en el desarrollo del Estado coercitivo que asegura su libertad.

Sin embargo, existe una diferencia vital. Las relaciones sociales burguesas, al generar la libertad de la burguesía y la falta de libertad del proletariado, dependen para su continuidad de la existencia tanto de la libertad como de la falta de libertad. La burguesía no disfrutaría de su ocio sin el trabajo del obrero, ni el trabajador se mantendría en una relación burguesa sin la coerción y la dirección de la burguesía. Así, la libertad de los pocos, en las relaciones sociales burguesas, se construye sobre la falta de libertad de los muchos. Las dos naciones viven en antagonismo perpetuo. Pero, tras la expropiación de la burguesía, el antagonismo entre el burgués despojado —y por ello ya no libre— y el proletariado ahora libre es solamente temporal. Pues los dueños de los medios de producción, siendo ahora también los que trabajan esos medios, no necesitan ya de una clase expropiada. Cuando, por tanto, la transición está completa y la burguesía ha sido absorbida o se ha extinguido, ya no existe una clase no libre por obligación. Eso es lo que significa la *extinción* del Estado en el proceso hacia una sociedad sin clases, tras un periodo transitorio como el que se está dando en Rusia hoy.

Este, dicho en términos sencillos, es el proceso causal por el que las relaciones sociales burguesas pueden transformarse en nuevas relaciones sociales que no generen una masiva falta de libertad como el polo opuesto a un poco de libertad. Lo hemos hecho fácil a conciencia. Una discusión más completa, tal como la que hace Marx, habría aclarado más la naturaleza fluida e interrelacionada del proceso; cómo la economía capitalista misma la origina causalmente; que no puede permanecer estacionaria, sino que da lugar a cada vez mayores concentraciones, que dan lugar a guerras imperialistas que el hombre no tolerará siempre, y a relaciones monetarias cada vez más viles que llenan a los hombres de odio, que algún día se convertirá en odio al sistema. Y a medida que el capitalismo perpetra estas enormidades, que son la causa de la revuelta, proporciona al proletariado los medios para la revuelta, al unirlos y volverlos más consciente y organizado, de modo que, cuando el momento de la revuelta llega,



cuenta tanto con la solidaridad como con la habilidad ejecutiva necesaria para hacerse cargo de la administración de la propiedad burguesa. Al mismo tiempo, las relaciones sociales burguesas revelan que ni siquiera su libertad es una libertad real, que la libertad burguesa es casi tan aprisionante para quienes la disfrutan como la falta de libertad del obrero. Y así, la *burguesía* no se encuentra como una clase sólida, enfrentada al proletariado, sino que hay divisiones en sus propias filas, unas pocas al principio, y luego cada vez más. La revolución tiene lugar tan pronto como el proletariado está suficientemente organizado por su lucha contra las relaciones sociales burguesas para cooperar, suficientemente acosado por su creciente falta de libertad para exigir un mundo nuevo a toda costa; y cuando, por otro lado, como resultado de las contradicciones en desarrollo del capitalismo, los propios burgueses han perdido el control.

Profundicemos, pues, y examinemos más de cerca la verdadera naturaleza de la libertad burguesa. ¿Somos H. G. Wells, Bertrand Russell, E. M. Forster, usted, lector, y yo realmente libres? ¿Disfrutamos siquiera de libertad mental? Porque si no gozamos de ella, ciertamente no gozamos de libertad física.

Bertrand Russell es filósofo y matemático. Se toma en serio el método de la ciencia y lo aplica a diversos campos del pensamiento. Cree que los pensamientos no son más que configuraciones especiales de la materia, aunque la llame *materia mental*. Está de acuerdo en que a todo psiquismo corresponde un neurismo, que la vida es un fenómeno químico especial, al igual que el pensamiento es un fenómeno biológico especial. No se deja engañar por las tonterías de las entelequias y la memoria pura.

¿Por qué entonces rehúsa aplicar estas categorías, utilizadas en todas las demás circunstancias, al concepto de libertad? ¿En qué sentido puede creer que el hombre es completamente libre? ¿Qué significado puede atribuir a la palabra *libertad*? Detecta con razón el truco idealista de introducir a Dios en la ciencia como fuerza vital, entelequia o causa primera, como el juego de manos que es. Pero su libertad es una especie de Dios; algo que acepta por fe, interviniendo de algún modo en los asuntos del universo, y ajeno a la causalidad. La libertad de Russell y su filosofía viven en mundos diferentes. Ha confrontado a la teología con la ciencia, y ha visto que la teología es una reliquia caduca. Pero no ha realizado el último acto de integración; no ha pedido la opinión de la ciencia sobre esta creencia de que el graduado de una de las mejores universidades, con unos ingresos moderados, una inteligencia considerable y algo de ocio, es realmente libre.

No se trata de si el hombre tiene, de alguna manera misteriosa, libre albedrío. Porque si ese fuera el problema, todos los hombres o bien tendrían, o bien no tendrían libre albedrío. Si la libertad consiste en tener libre albedrío, y los hombres tienen libre albedrío, podemos ser tan libres bajo un gobierno fascista, o proletario, como bajo un gobierno burgués. Pero todo el mundo admite que hay grados de libertad. ¿En qué consiste, pues, esta diferencia de libertad?



Aunque la libertad no depende entonces del libre albedrío, nos ayudará a comprender la libertad considerar qué es el libre albedrío. El libre albedrío consiste en esto, en que el hombre es consciente del motivo que dicta su acción. Sin esta conciencia del motivo antecedente, no hay libre albedrío. Levanto la mano para evitar un golpe. El golpe dictó mi acción; sin embargo, yo era consciente de que quería evitar el golpe; quise hacerlo así. Mi voluntad era libre; era un acto de mi voluntad. Había una causa; pero yo era consciente de una volición libre. Y era consciente de la causa, del golpe.

Durante el sueño, un cosquilleo en la planta de los pies provoca el reflejo plantar. A esta acción la llamamos *involuntaria*. De igual modo que el movimiento de alejamiento fue provocado por un estímulo externo, también lo fue la flexión de la pierna. No obstante, consideramos que el segundo no es libre, es involuntario. No fue precedido por un motivo consciente. Tampoco éramos conscientes de la causa de nuestra acción. Vemos, pues, que el libre albedrío existe en la medida en que somos conscientes del motivo antecedente en nuestra mente, considerado como la causa inmediata de la acción. Si este motivo, o acto de voluntad, es en sí mismo libre, y no forzado, también debemos ser a su vez conscientes del motivo antecedente que lo produjo. El libre albedrío no es, pues, lo contrario de la causalidad, sino la *conciencia* de la causalidad. Por eso el hombre encuadra naturalmente todos los acontecimientos exteriores a él en un marco causal; porque es consciente de la causalidad en sí mismo. De lo contrario, sería un misterio que el hombre, experimentando solo la no causalidad en el libre albedrío, supusiera, como lo hace, que todas las demás cosas están ligadas por la causalidad. Por el contrario, si supone que los demás objetos obedecen las mismas leyes que él, la génesis y el éxito de la causalidad como marco cognitivo de la realidad son explicables.

Causalidad y libertad son, pues, aspectos el uno del otro. La libertad es la conciencia de la necesidad. El universo en su conjunto es completamente libre, porque lo que no es libre está determinado por algo exterior a él. Pero todas las cosas están, por definición, contenidas en el universo, por lo que el universo no está determinado por nada más que por sí mismo. Pero cada cosa individual del universo está determinada por otras cosas, porque el universo es material. Esta materialidad no está *dada* en la definición de universo, sino que es exactamente lo que la ciencia establece cuando explica el mundo activa y positivamente.

Así, la única libertad absoluta, como la única verdad absoluta, es el universo mismo. Pero las partes del universo tienen diversos grados de libertad, según sus grados de autodeterminación. En la autodeterminación, las causas están dentro de la cosa misma; así, en la sensación de libre albedrío, la causa antecedente de una acción es el pensamiento consciente de un individuo, y como la acción es también la del individuo, hablamos de libertad, porque hay autodeterminación.



La libertad del libre albedrío solo puede ser relativa. Es característico de las categorías de la evolución más reciente que contengan más libertad. La materia de la que se compone el hombre está en relación espacio-temporal con todas las demás materias del universo, y su posición en el espacio y en el tiempo solo está autodeterminada en un pequeño grado. La percepción del hombre, sin embargo, está en menor grado en relación con el resto del universo; es un tipo más exclusivo de percepción que ve poco que no esté en la vecindad inmediata del hombre, o en lo que no está interesado, y está en gran parte moldeada por la memoria, es decir, por causas internas. De ahí que sea más libre, más autodeterminada, que las relaciones espacio-temporales de la materia muerta. La conciencia del hombre es aún más autodeterminada, sobre todo en sus desarrollos posteriores, tales como la volición consciente.

El hombre supone constantemente que es más libre de lo que es. La investigación freudiana ha demostrado recientemente que los acontecimientos a nivel del ser —es decir, acontecimientos psicológicos inconscientes— pueden dar lugar a perturbaciones que usurpan las funciones conscientes. En tales circunstancias, un hombre puede no ser consciente de los motivos de sus actos, aunque crea serlo. Por lo tanto, no es libre, ya que la determinación de su voluntad surge de acontecimientos ajenos a la conciencia. Un ejemplo es el neurótico. El neurótico no es libre. Alcanza la libertad mediante la autodeterminación, es decir, haciendo conscientes motivos que antes eran inconscientes. Así se convierte en gobernante de su alma. No estoy discutiendo ahora la validez de los diversos métodos por los que se obtiene este conocimiento, o qué significado neurológico debemos dar al simbolismo freudiano. Estoy de acuerdo con este supuesto básico de la terapia freudiana, de que el hombre siempre obtiene más libertad, más autodeterminación, mediante una ampliación de la conciencia o, en otras palabras, mediante un aumento del conocimiento. En el caso de su propia mente, el hombre, al obtener un conocimiento de su causalidad, obtiene más libertad. También aquí se ve que la libertad es una forma especial de determinismo, a saber, la conciencia del mismo.

Pero el hombre no puede simplemente sentarse a contemplar su propia mente para comprender su causalidad. Su cuerpo, y también su mente, están en constante relación metabólica con el resto del universo. Como resultado, cuando queremos trazar cualquier secuencia mental causal, para ser conscientes de ella, la encontramos inextricablemente entremezclada con los acontecimientos del mundo exterior. En una etapa temprana descubrimos que debemos buscar la libertad tanto en el mundo exterior como en el interior. Debemos ser conscientes no solo de nuestras propias leyes, sino también de las de la realidad exterior. El hombre siempre se ha dado cuenta de que, independientemente de lo que signifique el libre albedrío, en la libertad no interviene solo la voluntad, sino también la acción. Por ejemplo, me encuentro escayolado hasta el punto de que no puedo pestañear. Sin embargo, mi voluntad es completamente libre.



¿Soy, pues, completamente libre? Solo los filósofos más idealistas podrían afirmarlo. Por lo tanto, no basta con tener libre albedrío para garantizar la libertad, sino que nuestras acciones también deben ser libres. Ahora bien, todo el mundo se da cuenta de que el entorno exterior limita continuamente nuestra libertad, y que el libre albedrío no es libertad a menos que pueda ejecutar lo que quiere. De ello se deduce que, para ser realmente libres, también debemos poder hacer lo que libremente queramos.

Pero también esta libertad nos lleva de nuevo al determinismo. Porque nos encontramos, y esto ningún filósofo lo ha cuestionado nunca, con que el entorno es completamente determinista. Es decir, cualquier movimiento o fenómeno que veamos, siempre tiene una causa, que a su vez es causada, y así sucesivamente. Y las mismas causas, en las mismas circunstancias, siempre aseguran los mismos efectos. Ahora bien, la comprensión de este determinismo férreo trae la libertad. Porque cuanto más comprendemos la causalidad del universo, más capaces somos de hacer lo que libremente queremos. Nuestro conocimiento de la causalidad del agua nos permite construir barcos y cruzar los mares; nuestro conocimiento de las leyes del aire nos permite volar; nuestro conocimiento de los movimientos necesarios de los planetas nos permite construir calendarios para sembrar, emprender viajes y salir al encuentro en los momentos más propicios para lograr lo que queremos hacer. Así, también en el mundo exterior, se ve que el determinismo produce libertad, se entiende que la libertad es una forma especial de necesidad, la *conciencia* de la necesidad. Vemos que alcanzamos la libertad por nuestra conciencia de la causalidad de los fenómenos mentales subjetivos junto con nuestra conciencia de la causalidad de los fenómenos externos. Y no nos sorprende que la característica del comportamiento de los objetos —la causalidad— sea también una característica de la conciencia, pues la conciencia misma es solo un aspecto de un objeto —el cuerpo—. Cuanto más adquirimos esta doble comprensión, más libres nos volvemos, poseyendo tanto el libre albedrío como la libre acción. No son dos cosas que se excluyan mutuamente, libre albedrío frente a determinismo, sino que, por el contrario, se complementan mutuamente.

De esto se deduce que los animales son menos libres que los hombres. Criaturas de impulso, que actúan sin saber por qué, sujetas a todos los azares de la naturaleza, de otros animales, de los accidentes geográficos y de los cambios climáticos, están a merced de la necesidad, precisamente porque son inconscientes de ella.

Esto no quiere decir que no tengan libertad, ya que poseen cierto grado de libertad. Tienen cierto conocimiento de la causalidad de su entorno, como demuestran sus manipulaciones del tiempo, el espacio y la materia: el vuelo del pájaro, el salto de la liebre, el nido de la hormiga. Tienen cierta autodeterminación interior, como demuestra su comportamiento. Pero, en comparación con el hombre, no son libres.



En la concepción de pensadores como Russell y Forster de que todas las relaciones sociales son restricciones a la libertad espontánea, está implícita la suposición de que el animal es la única criatura completamente libre. Nadie obliga al carnívoro solitario a hacer nada. Se trata, por supuesto, de una antigua falacia. Rousseau es el exponente. El hombre nace libre, pero está encadenado en todas partes. En la mente burguesa está siempre esta leyenda de la edad de oro, de un hombre perfectamente bueno corrompido por las instituciones. Desgraciadamente, el hombre no solo no es bueno sin instituciones, sino que tampoco es malo. No es hombre en absoluto; no es ni bueno ni malo; es un bruto inconsciente.

La idea de libertad de Russell es la idea no filosófica de la bestialidad. La Escuela Narkover no es tan mala ilustración de la libertad de Russell después de todo. El hombre solo, sin restricciones, responsable solo de sus instintos, es el hombre libre de Russell. Así, todo el doloroso progreso del hombre desde las bestias se considera inútil. Todo el trabajo, el sudor y las revoluciones de los hombres lo han alejado de la libertad. Si esto es cierto, y si un hombre cree, como la mayoría de nosotros, como Russell, que la libertad es el objetivo esencial del esfuerzo humano, entonces la civilización debería ser abandonada y deberíamos volver a los bosques. Soy comunista porque creo en la libertad. Critico a Russell, a Wells y a Forster porque creo que son los campeones de la falta de libertad.

Pero esto es ir demasiado lejos, se dirá. ¿Cómo pueden estos hombres, que han defendido la libertad de pensamiento, de acción y de moralidad, ser campeones de la falta de libertad? Prosigamos con nuestro análisis y veremos por qué.

La sociedad es la creación por la que el hombre alcanza una medida de libertad más plena que las bestias. Es la sociedad, y solo la sociedad, lo que diferencia cualitativamente al hombre de las bestias. La característica esencial de la sociedad es la producción económica. El hombre, el individuo, no puede hacer solo lo que quiere. Solo no es libre. Por lo tanto, alcanza la libertad mediante la cooperación con sus semejantes. La ciencia, mediante la cual toma conciencia de la realidad exterior, es social. El arte, mediante el cual toma conciencia de sus sentimientos, es social. La producción económica, mediante la cual el hombre hace que la realidad exterior se ajuste a sus sentimientos, es social y genera en sus intersticios la ciencia y el arte. Es, pues, la producción económica la que da libertad al hombre. Es gracias a la producción económica que el hombre es libre y las bestias no. Esto queda claro por el hecho de que la producción económica es la manipulación del medio ambiente, por medio de la agricultura, la doma de caballos, la construcción de carreteras, la construcción de automóviles, la luz, la calefacción y otros tipos de ingeniería, de acuerdo con la voluntad del hombre. Permite al hombre hacer lo que quiere; y solo puede hacer lo que quiere con la ayuda de otros. Sin carreteras, alimentos,



máquinas, casas y ropa, sería como el hombre escayolado, que puede hacer lo que quiera y, sin embargo, no es un hombre libre, sino cautivo. Pero incluso su libre albedrío depende de ello. Pues la conciencia se desarrolla mediante la evolución del lenguaje, la ciencia y el arte, y todos ellos nacen de la producción económica. Así, la libertad de acción del hombre depende de su nivel material, de su producción económica. Cuanto más avanzada es la producción económica, más libre es la civilización.

Pero, se argumentará, la producción económica es justo lo que produce todas las «constricciones» de la sociedad. El trabajo diario, la división del trabajo bajo superintendentes, todas las leyes de contrato y del capital, todas las regulaciones de la sociedad, surgen de este trabajo de producción económica. Precisamente, porque, como vimos, la libertad es la conciencia de la causalidad. Y por la producción económica, que hace posible que el hombre realice en acto su voluntad, el hombre toma conciencia de los medios *necesarios* para realizarla. Que una palanca *deba* tener una cierta longitud para mover la piedra que el hombre quiere mover es una consecuencia; la otra es que un cierto número de hombres *deben* cooperar de una manera determinada para manejar la palanca. De ahí a la complicada maquinaria de la vida moderna, con todas sus elaboradas relaciones sociales, solo es una cuestión de desarrollo.

Así, todas las «constricciones», «obligaciones», «coerciones» y «deberes» de la sociedad son los medios mismos por los que los hombres obtienen la libertad. La libertad es, pues, la conciencia social de la necesidad. La libertad no es solo necesidad, pues toda la realidad está unida por la necesidad. La libertad es la conciencia de la necesidad en la realidad exterior, en mí mismo y en las relaciones sociales que median entre la realidad exterior y el ser humano. La bestia es víctima de la mera necesidad, el hombre es en sociedad consciente y autodeterminado. Por supuesto, no de forma absoluta, pero sí más que la bestia.

Así se ve que la libertad de acción, la libertad de hacer lo que queramos, la parte vital de la libertad, deriva de la conciencia social de la necesidad, y se genera en el proceso de producción económica. El precio de la libertad no es la vigilancia eterna, sino el trabajo eterno.

Pero, ¿cuál es la relación de la sociedad con la otra cara de la libertad, la libertad de querer? La producción económica hace al hombre libre para hacer lo que quiere, pero ¿es libre para querer lo que quiere?

Hemos visto que solo es libre de hacer lo que quiere si alcanza la conciencia de la necesidad exterior. Es igualmente cierto que solo es libre de querer lo que quiere cuando alcanza la conciencia de la necesidad interior. Además, estas dos cosas no son antagónicas, sino que, como veremos a continuación, son una sola. La conciencia es el resultado de una forma específica y muy importante de producción económica.

Supongamos que alguien hubiera llevado a cabo el lamentable experimento de entregar a Bertrand Russell, a la edad de nueve meses, a una cabra madre



adoptiva, y dejarlo a su cuidado, en algún lugar remoto, no visitado por los seres humanos, para que creciera hasta la edad adulta. Cuando, digamos cuarenta años más tarde, los hombres visitaran por primera vez a Bertrand Russell, ¿le encontrarían con los manuscritos del *Análisis de la mente* y del *Análisis de la materia* en sus manos?⁴ ¿Le encontrarían incluso en posesión de su definición del número, como la clase de todas las clases? No. En contraste con su conducta actual, su comportamiento sería a la vez ilógico y descortés.

Parece, por tanto, que Russell, tal como lo conocemos y valoramos, es ante todo un producto social. Russell es un filósofo y no un animal porque no solo le enseñaron modales, sino también el lenguaje, y así tuvo acceso a la sabiduría social de siglos de esfuerzo. El lenguaje llenó su cabeza de ideas, le mostró qué observar, le enseñó lógica, puso a su disposición toda la sabiduría de los demás hombres y despertó en él afectivamente las normas elementales de la sociedad: moralidad, justicia y libertad. La conciencia de Russell, como todos los objetos sociales útiles, fue una creación. Es la conciencia de Russell lo que le distingue, lo que valoramos en él, en comparación con un simio antropoide. La sociedad lo hizo, como hace un sombrero.

Ni que decir tiene que las «dotes naturales» de Russell (o, como más propiamente decimos, su genotipo) tuvieron importancia en el resultado. Pero eso solo quiere decir que el material condiciona el producto acabado. La sociedad sabe muy bien que no puede hacer un monedero de seda de una oreja de cerda ni, salvo circunstancias especiales, un profesor de un idiota. Pero también es consciente de que del mineral de hierro se pueden hacer rocas, puentes, barcos o micrómetros y, de ese material plástico, el genotipo del hombre, se pueden hacer aztecas, antiguos egipcios, atenienses, prusianos, proletarios, párrocos o colegiales públicos.

Tampoco hace falta decir que el hombre no es un sombrero. Es un producto social único, el original de la fantasía de Butler de las máquinas que dan origen a máquinas.⁵ Él mismo es una de esas máquinas. La verdad esencial sobre el hombre, en comparación con los sombreros, es que no es un sombrero, sino el hombre que lo lleva. Y la verdad esencial sobre este proceso de modelado del hombre por la sociedad es que el modelado lo es principalmente de su conciencia, un proceso que no tiene lugar con ninguna otra cosa. Ahora bien, precisamente porque la sociedad elabora su conciencia, el hombre, aunque sea un producto social como un sombrero, es capaz de libre albedrío, mientras que un sombrero, al ser inconsciente, no es capaz de libre albedrío. El llegar-a-ser del hombre, su «crecimiento», es la sociedad modelándose *a sí misma*, un grupo de conciencias, a su vez hechas por conciencias anteriores, haciendo otra.

⁴ N. del E. Libros de Bertrand Russell.

⁵ N. del E. Samuel Butler (1835-1902), escritor victoriano, autor de *Erewhon*, la sátira futurista a que Caudwell hace referencia indirecta.



Así, la antorcha de la libertad se transmite y arde aún con más fuerza. Pero es en el vivir donde la conciencia del hombre adquiere su sello distintivo, y vivir es simplemente entrar en relaciones sociales.

Pero, se insistirá, el hombre —el individuo— ve el mundo por sí solo: montañas, cielo y mar. Solo en su estudio reflexiona sobre el destino y la muerte. Cierto. Pero las montañas y el mar tienen un significado para él, precisamente porque él posee el habla, es decir, porque tiene una conciencia moldeada socialmente. La muerte, el destino y el mar son conceptos sociales muy desarrollados. Cada individuo contribuye un poco a alterarlos y elaborarlos, pero ¡qué pequeña contribución comparada con el inmenso peso del pasado! El lenguaje, la ciencia y el arte no son más que el resultado de la unión social del hombre con sus semejantes para conocerse a sí mismo y a la realidad exterior, con el fin de imponerle sus deseos. Tanto el conocimiento como el esfuerzo solo son posibles en cooperación, y ambos se hacen necesarios por la lucha del hombre por ser más libre.

Así, la libertad interior del hombre, la voluntad consciente, actuando hacia fines conscientes, es un producto de la sociedad; es un producto económico. Es el más refinado de los productos que la sociedad alcanza en su búsqueda de la libertad. La conciencia social surge del esfuerzo social. En el esfuerzo damos rienda suelta a nuestros deseos instintivos. Aprendiendo a realizarlos aprendemos algo sobre la naturaleza de la realidad y a dominarla. Esta sabiduría modifica la naturaleza de nuestros deseos, que se vuelven más conscientes, más llenos de imágenes precisas de la realidad. Así enriquecidos, los deseos se vuelven más sutiles y, al trabajar para alcanzar metas más profundas, en una producción económica más elaborada, adquieren una comprensión aún más profunda de la realidad y, como consecuencia, ellos mismos se enriquecen aún más. Así, en un proceso dialéctico, el ser social genera la mente social, y esta interacción entre la profundización de la realidad interior y exterior es conservada y transmitida por la cultura. A medida que la sociedad avanza, la conciencia del hombre se compone cada vez menos de instintos no modificados y cada vez más de conocimientos y emociones socialmente elaborados. El hombre comprende cada vez más claramente las necesidades de su propio ser y de la realidad exterior. Cada vez es más libre.

La ilusión de que nuestras mentes son libres en la medida en que, como las bestias, somos no conscientes de la causalidad de nuestros estados mentales, es justo lo que produce nuestra falta de libertad. La sociedad burguesa actual muestra claramente en la práctica esta verdad, que aquí hemos establecido mediante el análisis de la teoría. El burgués cree que la libertad consiste en la ausencia de organización social; que la libertad es una cualidad negativa, una privación de los obstáculos existentes para ella; y no una cualidad positiva, la recompensa del esfuerzo y la sabiduría. Esta creencia es en sí misma el resultado de las relaciones sociales burguesas. Como resultado de ella, el intelectual



burgués no es consciente de la causalidad que hace que su conciencia sea lo que es. Como el neurótico que se niega a creer que su compulsión es el resultado de cierto complejo inconsciente, el burgués se niega a creer que su concepción de la libertad como mera abolición de las restricciones sociales surge de las propias relaciones sociales burguesas, y que es justo esta ilusión la que le constriñe por todos lados. Se niega a ver que su propia libertad limitada, el cautiverio del obrero y todas las contradicciones del desarrollo de las relaciones burguesas —pacifismo, fascismo, guerra, odio, crueldad, enfermedad— están ligados en una red de causalidad, que cada uno está influido por el otro, y que por lo tanto es falaz suponer que un simple esfuerzo de la voluntad del hombre libre, sin conocimiento de las causas, desterrará el fascismo, la guerra y las depresiones. Debido a su falacia básica, este tipo de intelectual siempre intenta curar los males sociales positivos, como las guerras, mediante acciones individuales negativas, como la no cooperación, la resistencia pasiva o la objeción de conciencia. Esto se debe a que no puede deshacerse de la suposición de que el individuo es libre. Pero hemos demostrado que el individuo nunca es libre. Solo puede alcanzar la libertad mediante la cooperación social. Solo puede hacer lo que quiere utilizando las fuerzas sociales. Por lo tanto, si desea acabar con la pobreza, la guerra y la miseria, debe hacerlo, no mediante la resistencia pasiva, sino utilizando las relaciones sociales. Pero para utilizar las relaciones sociales debe comprenderlas. Debe ser consciente de las leyes de la sociedad, del mismo modo que, si quiere levantar una roca, debe conocer las leyes de la palanca.

Una vez que el intelectual burgués ve que la sociedad es el único instrumento de libertad, ha avanzado un paso más en el camino hacia la libertad. Pero hasta entonces no es libre. Es cierto que es un lógico, que comprende la causalidad de la naturaleza, las teorías de Einstein, todo el espléndido aparato del descubrimiento social, pero sigue creyendo en un mundo mágico de relaciones sociales divorciado de estas teorías, en el que solo gobierna el dios de la libertad burguesa. Esto se demuestra, no solo en su teoría, en la forma en que su doctrina de la libertad es aceptada como un dogma teológico, y nunca se hace cuadrar con todo su conocimiento filosófico y científico; sino que también se demuestra en la acción, cuando el intelectual burgués es impotente para detener el desarrollo de la creciente falta de libertad en la sociedad burguesa. Todas las compulsiones del militarismo, del fascismo y de la penuria económica acosan a la sociedad contemporánea, y lo único que puede oponerles es la acción individualista, la objeción de conciencia y la resistencia pasiva. Esto es inevitable si no es libre. Como un hombre que cree que puede caminar sobre el agua y se ahoga en ella, el intelectual burgués afirma una medida de libertad que de hecho no existe, y por lo tanto no es libre mental ni físicamente. ¿Quién no ve la férrea compulsión que domina al mundo burgués de hoy? Somos libres cuando podemos hacer lo que queremos. La sociedad es



un instrumento de libertad en la medida en que asegura lo que los hombres quieren. Los miembros de la sociedad burguesa, todos ellos, obreros, capitalistas y capitalistas-intelectuales, quieren un aumento de la riqueza material, felicidad, ausencia de conflictos, del peligro de muerte, seguridad. Pero la sociedad burguesa actual produce una disminución de la riqueza material y también crea desempleo, infelicidad, conflictos, inseguridad, guerras constantes. Por lo tanto, todos los que viven en la sociedad burguesa —democrática, fascista o rooseveltiana— no son libres, porque la sociedad burguesa no les da lo que desean. El hecho de que tengan, o no, votos o «libertad de expresión» no altera, en absoluto, su falta de libertad.

¿Por qué la sociedad burguesa no satisface los deseos de sus miembros? Porque no entiende las leyes de la producción económica, no está organizada ni planificada. No es consciente de las necesidades de la producción económica y, por ello, no puede hacer que la producción económica satisfaga sus deseos. ¿Por qué no es consciente de las necesidades de la producción económica? Porque, por razones históricas, cree que la producción económica es mejor cuando se deja a cada hombre la libertad de producir por sí mismo lo que le parece más rentable producir. En otras palabras, cree que la libertad está asegurada por la falta de organización social del individuo en la función de la sociedad, la producción económica. Como vimos, esta libertad individual por inconsciencia es un engaño. Por lo tanto, la sociedad burguesa inconsciente e ilusoria no es libre. Incluso Russell no es libre; y en la próxima guerra, como en la anterior, será encarcelado.

Esta misma falta de libertad —expresada como individualismo— en la función básica de la sociedad, genera en última instancia toda forma de coacción externa. El revolucionario burgués afirmaba una libertad falaz: que el hombre nacía bueno y en todas partes estaba encadenado, que las instituciones lo hacían malo. Resultó que esta libertad que afirmaba era el individualismo de la producción privada. Esto revelaba su naturaleza falaz como libertad, al aparecer a la vez como una coerción. Pues solo se podía asegurar, era solo un nombre, para el derecho irrestricto a poseer los medios de producción, que es en sí mismo una coerción impuesta sobre aquellos que son así alienados de sus medios de vida. Obviamente, lo que yo poseo absolutamente le está vedado a mi vecino.

Todas las relaciones sociales basadas en el deber y el privilegio fueron transformadas por la revolución burguesa en derechos exclusivos y forzosos de propiedad de dinero. Produzco para mí mismo, para obtener beneficios. Por lo tanto, produzco necesariamente para el mercado, no para el uso. Trabajo por dinero, no por deber a mi señor o criado. Mis deberes para con el Estado pueden ser convalidados ahora por dinero. Todas mis obligaciones contractuales, ya sean matrimoniales o de organización social, se pueden convalidar por dinero. El dinero aparece como la única obligación entre hombres y hombres, que por lo demás son en apariencia completamente libres —amo libre, trabajador



libre, productor libre, consumidor libre, mercados libres, comercio libre, empresario libre, el libre flujo de capital de mano en mano y de tierra en tierra—. E incluso las obligaciones del hombre para con el dinero aparecen como una obligación del dinero para con él, la de ser poseído por él.

Esta disolución de las obligaciones sociales podría justificarse si el hombre fuera libre en sí mismo, y si, haciendo lo que le pareciera mejor, para su propio bien y provecho, obtuviese de hecho lo que desea, y se asegurase así la libertad. Es un retorno a la aparente libertad de la jungla, donde cada bestia lucha solo por sí misma y no debe obligaciones a nadie. Pero esta libertad, como vimos, es una ilusión. La bestia es menos libre que el hombre. Los deseos de la jungla se anulan mutuamente, y nadie consigue exactamente lo que quiere. Ninguna bestia es libre.

Esta falacia se reveló enseguida como tal de la siguiente manera. La libertad completa de poseer propiedad significaba que la sociedad se dividiese entre los que tienen y los que no tienen, como las bestias en la jungla. Los desposeídos, cada uno tratando de hacer lo que era mejor para él en las circunstancias dadas, de acuerdo con la doctrina burguesa de la libertad, se habrían apoderado por la fuerza de la propiedad de los poseedores. Pero esto habría sido la anarquía completa, y aunque la anarquía, según la teoría burguesa, es la libertad completa, en la práctica el burgués ve rápidamente que vivir en la jungla no es ser libre. La propiedad es la base de su modo de vida. En tales circunstancias, la producción social no podría llevarse a cabo y la sociedad se disolvería, el hombre volvería al salvajismo y la libertad perecería por completo. Así, el burgués contradujo su teoría en la práctica desde el principio. El Estado adoptó su forma distintiva moderna como imposición de los derechos burgueses mediante la coerción. La Policía, el ejército permanente y las leyes se crearon para proteger a los poseedores de los deseos «libres» de los desposeídos. La libertad burguesa da lugar inmediatamente a la coerción burguesa, a las prisiones, los ejércitos, los contratos, a todo el aparato untoso y restrictivo de la ley, a toda la ideología y la educación centrada en torno a la santidad de la propiedad privada, a todos los mandamientos burgueses. Así, la libertad burguesa se construyó sobre una mentira, destinada a revelar con el tiempo sus contradicciones.

Entre los desposeídos, la libertad burguesa dio lugar a nuevas coacciones. El trabajador libre, que no poseía nada, era libre de vender su trabajo en cualquier mercado. Pero esto se convirtió en una forma de esclavitud peor, en su forma irrestricta, que la esclavitud de propiedad, un horror que los Libros Azules del Gobierno que describen las condiciones anteriores a la Ley de Fábricas hacen vívido a pesar de toda su árida fraseología.⁶ Muestran cómo la

⁶ N. del E. Los Blue Books de los inspectores de trabajo que Marx empleó profusamente en *El capital* como testimonio de los estragos del sistema fabril.



industrialización sin restricciones de las fábricas convertía en bestias a hombres, mujeres y niños, cómo morían de vejez a los treinta años, cómo se levantaban temprano por la mañana agotados para trabajar y se iban tarde por la noche solo para hundirse exhaustos en el sueño, cómo los niños envejecían por el trabajo antes de haber dejado de ser niños. En condiciones aún peores que las del esclavo —pues seguía siendo libre de estar desempleado—, el obrero luchó por su libertad imponiendo límites sociales a sus empleadores. Uniéndose a otros en sindicatos, comenzó la larga lucha que dio lugar a las diversas leyes de fábrica, a los acuerdos salariales y a toda la elaborada legislación social que hoy constriñe al empresario burgués.

Y, después de todo, ni siquiera el propio burgués es libre. La persecución sin límites de su ilusión de libertad lo esclaviza. Su credo exige una competencia sin restricciones, y esta, por ser irrestricta, funciona tan salvaje y ciegamente como el clima. Le hace tan poco libre, tan a merced de un azar incomprensible, como a un corcho meciéndose en las olas. La industria está cada vez más protegida por fusiones, cárteles, aranceles, acuerdos de precios, cláusulas de «competencia desleal», subvenciones y protección gubernamental para la explotación de zonas coloniales. La libertad burguesa hace patentes sus autocontradicciones al convertirse en monopolio.

He aquí la paradoja secreta del desarrollo y el declive burgueses. El burgués abandonó las relaciones feudales en nombre de una libertad que visualizaba como la liberación de las restricciones sociales. Tal libertad habría conducido al salvajismo. Pero, de hecho, la libertad que reivindicaba —la propiedad privada «sin restricciones»— implicaba realmente restricciones, es decir, daba lugar a formas complejas de organización social, que eran más polifacéticas, más tenaces y más omnipresentes que las restricciones feudales. Así, la relación dineraria, que él concebía como el fin de todas las restricciones sociales, y, por lo tanto, como una fuente de libertad, le dio una mayor libertad que en el feudalismo, pero de forma opuesta a sus expectativas, al imponerle organizaciones mucho más complejas que las de la civilización feudal. Todas las formas elaboradas de los contratos burgueses, la organización del mercado, la estructura industrial, los Estados nacionales, los sindicatos, los aranceles, el imperialismo y el gobierno democrático burocrático, la presión férrea del consumidor y del mercado de trabajo, el subsidio, la subvención, las recompensas —todas estas formas multifacéticas de organización social— fueron creadas por una clase que exigía la disolución de la organización social. Y el hecho de que la civilización burguesa obtuviera un mayor grado de control sobre su entorno que la feudal —y fuera mucho más libre— se debe precisamente a que todas estas complejas organizaciones sociales fueron creadas. Pero fueron creadas a ciegas.

Traídas a la existencia ciegamente: este es el origen último de la falta de libertad de la civilización burguesa. Como no es consciente del hecho de que



la propiedad privada de los medios de producción, la competencia sin restricciones y el nexo del dinero, por su propia naturaleza, implican diversas formas de coerción —enajenación de la propiedad, cautividad por la depresión y la guerra, desempleo y miseria—, la sociedad burguesa es incapaz de controlarse a sí misma. Las diversas formas de organización social que ha erigido a ciegas, como un animal que arroja grandes montículos de tierra al excavar un túnel en busca de oro, son todas fortuitas y no se comprenden. Cree el burgués que ser plenamente consciente de ellas, manipularlas conscientemente para los fines de la voluntad, es ser partidario del determinismo, matar la libertad, hacer nacer un estado-colmena. Porque todavía, a pesar de todos los estragos que el burgués ve a su alrededor, cree que solo la bestia es libre, y que estar sometido a todos los vientos del azar, a merced de guerras y depresiones y luchas sociales es ser libre.

Cualquier definición de libertad que no signifique esto —libertad para hacer lo que uno quiere— es una patraña. Es libre un pueblo cuyos miembros tienen libertad para hacer lo que quieren: obtener los bienes que desean y evitar los males que detestan. ¿Qué quieren los hombres? Quieren ser felices, y no pasar hambre ni ser despreciados y privados de las decencias de la vida. Quieren tener seguridad y amistad con sus semejantes, y no ser reclutados para masacrar y ser masacrados. Quieren casarse, tener hijos y ayudarse, no oprimirse. ¿Quién es libre si no puede hacer estas cosas, aunque tenga voto y libertad de expresión? Entonces, ¿quién es libre en la sociedad burguesa, ya que no unos pocos hombres, sino millones, se ven obligados por las circunstancias a ser desempleados, miserables, despreciados e incapaces de disfrutar de las comodidades de la vida? Millones se ven obligados a salir y ser masacrados, o a matar, y a oprimir unos a otros. Millones se ven obligados a luchar con sus semejantes por unos pocos premios relucientes, y a verse privados del matrimonio, y de un hogar, y de hijos, porque la sociedad no puede proporcionarles estas cosas. Millones y millones de hombres no son libres. Estos son los elementos de la libertad, y, hasta que no se consigan, es una locura que una clase limitada crea que puede asegurar para sí las sutilezas de la libertad. Solo cuando estas necesidades se hayan cubierto, podrá el hombre elevarse más y, mediante la práctica del arte y de la ciencia, aprender más claramente lo que quiere y lo que puede obtener; solo entonces habrá pasado de la esfera de la necesidad a la de la libertad.

Cada paso hacia la conciencia superior se da activamente con lucha y dificultad. Es un error natural pero fatal del hombre suponer que el camino de la libertad es fácil, que la libertad es un mero negativo, una relajación o la eliminación de un obstáculo en su camino. Es más que eso. La verdadera libertad debe crearse con el mismo ahínco con que fabricamos los instrumentos de la libertad, las herramientas y las máquinas. Hay que arrancarla del corazón de la realidad, incluida la realidad interior de las mentes de los hombres.





Por eso, todos los amantes de la libertad que han comprendido la naturaleza de la libertad y han escapado de las categorías ignorantes del pensamiento burgués se vuelven hacia el comunismo. Pues eso es sencillamente el comunismo, la consecución de más libertad de la que puede alcanzar la sociedad burguesa. El comunismo tiene como base la comprensión de la causalidad de la sociedad, de modo que pueda ponerse fin a toda la falta de libertad que implica la sociedad burguesa, a la esclavitud de los desposeídos por los poseedores, y a la esclavitud tanto de los poseedores como de los desposeídos a las guerras, las depresiones y la superstición. Ser consciente de las leyes de la materia muerta: eso es algo; pero no es suficiente. El comunismo acomete un grado superior de autodeterminación para rescatar al hombre de la guerra, el hambre, el odio y la coerción, tomando conciencia de la causalidad de la sociedad. Es el comunismo el que hace que el libre albedrío sea real para el hombre, al hacer que la sociedad sea consciente de sí misma. Para cambiar la realidad debemos comprender sus leyes. Si queremos mover una roca, *debemos* aplicar la palanca en el lugar adecuado. Si queremos transformar las relaciones sociales burguesas en comunistas, *debemos* seguir un determinado camino. Los desposeídos, el proletariado, deben arrebatarse los medios de producción a los poseedores, la burguesía, y puesto que, como vimos, estas dos libertades son incompatibles, la restricción, en forma de Estado coercitivo, debe seguir existiendo mientras la burguesía intente recuperar su antigua propiedad. Pero a diferencia de la situación anterior, esta etapa es solo temporal. Esta etapa es lo que se conoce como dictadura del proletariado, el paso necesario de la dictadura de la burguesía —que es lo que es el Estado burgués— al Estado sin clases, que es lo que es el comunismo. Y como demuestra Rusia, incluso en la dictadura del proletariado, antes de que se haya creado el Estado sin clases, el hombre ya es más libre. Puede evitar el desempleo, la competencia con sus semejantes y la pobreza. Puede casarse y engendrar hijos, y alcanzar los dones de la vida. No se le pide que oprima a sus semejantes.

Para el obrero, sometido al desempleo, hambriento en medio de la abundancia, este camino acaba por hacerse evidente. A pesar de las garantías de la burguesía de que en un Estado democrático o nacional es completamente libre, se rebela. ¿Y quién, en esos días, estará a su lado? ¿La burguesía, a su vez aguijoneada y privada de derechos por la creciente concentración de capital, desalentada, pesimista, acosada en la guerra y la opresión por «fuerzas fuera de control», y aún así exigiendo libertad? De la respuesta a esa pregunta, que cada burgués individual debe dar, tarde o temprano, dependerá si en esos días se esfuerza por hacer libres a los hombres o por mantenerlos encadenados. Y esto también depende de si ha comprendido la naturaleza de la libertad. La clase para la que el capitalismo significa libertad se contrae constantemente, pero los que una vez pertenecieron a esa clase y ahora están esclavizados a la guerra, al imperialismo y a la pobreza, siguen aferrados a esa interpretación burguesa

de la libertad que ha demostrado sobradamente su falsedad. Solo pueden escapar y liberarse comprendiendo la naturaleza activa de la libertad y tomando conciencia del camino que deben seguir para alcanzarla. Su voluntad no es libre mientras desee la libertad, pero produzca la falta de libertad; solo es libre cuando quiere el comunismo y produce la libertad.

Este bien, la libertad, contiene todos los bienes. No solo en el simple nivel de las necesidades materiales reales; allí donde brotan las aspiraciones de los hombres, la libertad es el objetivo, perseguido de la misma manera. La ciencia es el medio por el que el hombre aprende lo que puede hacer, y por ello explora la necesidad de la realidad exterior. El arte es el medio por el cual el hombre aprende lo que quiere hacer, y por lo tanto explora la esencia del corazón humano. Y la burguesía, cerrando los ojos a la belleza, dando la espalda a la ciencia, solo persevera en su idiotez. Crucifica la libertad sobre una cruz de oro, y si se le pregunta en nombre de quién lo hace, responde: «En nombre de la libertad personal». ★

