

LIBERTAD Y VIOLENCIA*

Freedom and Violence

Oswaldo Plata Pineda

Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid

RESUMEN

El ensayo es un análisis crítico de la tesis *libertaria* que ofrece una justificación de la violencia. A lo largo del texto sostengo la tesis de que ni moral ni lógicamente el argumento *libertario*, que justifica el terror y la violencia, es válido y, mucho menos, persuasivo. En contra de él, defiendo una concepción de la libertad basada en la tolerancia de creencias, desprovista de contenidos doctrinarios o cosmovisivos.

Palabras clave: Libertad, violencia, terror, Hegel, Kant.

ABSTRACT

The essay is critic analysis of the libertarian thesis (*revolutionary*) that offers a justification of violence. Throughout the essay I sustain that nor morally nor logically the libertarian (*revolutionary*) argument justifies the terror and the violence is valid and let alone persuasive. In contrast, I defend a conception of freedom based on tolerance of others beliefs, unprovided of doctrinal contents.

Key words: Freedom, violence, terror, Hegel, Kant.

I. En la segunda mitad del siglo XVIII, Kant escribió el que suele ser considerado el lema de la Ilustración: “Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento”. Desde antes, pero sobre todo a partir de entonces, la idea según la cual el binomio razón (entendimiento)/acción (revolución) aseguraba el progreso del género humano se instaló en el centro de las reflexiones filosofías. Con base en dicha idea, la inacción, entendida como ausencia de compromiso vital (y en algunos casos, patriótico), comenzó a ser asimilada a la insensibilidad y empujada a los márgenes de la irracionalidad. Pues, contradecir el espíritu libertario de la Ilustración era algo así como ir en contra del género (o de la razón). En un período prolongado, no hubo autor que no comulgara con esta *idea libertaria* y que no expresara su confianza

* **Recibido** Abril de 2009; **aprobado** Julio de 2009.

en el *gran proyecto del hombre*. Autores tan disímiles como Kant, Fichte, Hegel, Burke, Marx, entre otros, construyeron sendos sistemas filosóficos sobre la base de esta sugestiva *idea*. A su modo, cada uno de ellos vinculó la suerte del *sujeto* a la suerte de todos los *sujetos* (el género): *yo* y *yoes* estaban indisolublemente vinculados por la razón. La razón, *qua* objetiva, era guía y horizonte de las acciones humanas, y frente a ella nada podía ser objetado. La razón era omnipotente y omnímoda. Como escribiera Fichte, “nadie [tenía]...derechos contra la razón”.

Curiosamente, consumado el entusiasmo provocado por las andanadas libertarias y las revoluciones sociales, la *idea* libertaria continuó ganando adeptos, procedentes de las más diversas orillas teóricas. De hecho, aún hoy, sigue peligrosamente de moda: todavía pasa por ser el comodín epistemológico de todas las teorías prácticas, el criterio validez de cuanta ocurrencia filosófica surge en la derecha y en la izquierda, en el liberalismo, en el marxismo, en el conservadurismo, y demás. Todos apelan a *ella* para corroborar y justificar su ideario político y sus consecuencias fácticas – *i. e.* violencia. En un intento por analizar las implicaciones de un proyecto de la razón de estas características, en el presente estudio nuestro la arbitrariedad de esta *idea* libertaria y la incompatibilidad existente entre ella y una *verdadera concepción de la libertad*.

144

En lo que sigue mostraré (II) cómo funciona la *idea libertaria* en el seno de un sistema filosófico. Tomaré aquí la concepción hegeliana de la libertad como ejemplo paradigmático. Luego, (III) pondré de manifiesto el salto lógico (*falacia naturalista*) que caracteriza a los sistemas filosóficos que pretenden llevar a cabo la *idea libertaria*. Posteriormente, (IV) defenderé idea de que la libertad, tal y como la concibo, no es subsidiaria de la violencia. Lo cual no significa que condene de suyo el acto violento; más bien, sostendré que la violencia tiene justificación si es reactiva y ataca el *mesianismo* que entraña el esquema razón-violencia.

II. Poco después de producirse el estallido de la *Revolución Francesa*, la pregunta por la justificación moral de las acciones revolucionarias adquirió una importancia significativa en el juicio del público europeo. Quien compartiera los principios libertarios que impulsaron el movimiento de 1789, se enfrentaba a la incómoda tarea de justificar el innumero de escenas de terror que allí tuvieron lugar, y que, en su conjunto, comprometían las formas prácticas y los principios de la revolución. El compromiso libertario tenía que ser refrendado ante la crudeza de unos acontecimientos que aparecían como la negación absoluta de la libertad. Diversos autores que se habían pronunciado a favor del proyecto revolucionario, se vieron obligados a aceptar este *<desafío teórico>* y, pese a lo ocurrido, continuaron insistiendo en la necesidad de llevar a cabo *en el mundo práctico* el proyecto de libertad,

más allá de las consecuencias fácticas negativas. De los autores citados, fue Hegel sin duda quien mejor elaboró un arreglo de defensa de la libertad y una <explicación> del terror/violencia. A primera vista contradictorias, las ideas de libertad y de terror fueron analizadas por él para poner de manifiesto el curso *racional* de la historia universal. Hegel elaboró así una teoría explicativa del terror en conexión con su filosofía de la historia¹.

El argumento más sólido que se puede hallar para sustentar esta tesis lo proporciona la manera como Hegel analiza todos los acontecimientos de que se compone la historia. Para él, la historia se encuentra regida por la razón y su desarrollo, dado en el terreno del espíritu, se produce gracias a la realización del concepto de libertad (o *conciencia de sí*). La realización de la libertad permite que la historia avance; la mera conciencia de la libertad no basta, es preciso hacerla práctica, *objetivarla*. Ahora, si se sigue hasta sus últimas consecuencias el argumento hegeliano -según el cual ningún acontecimiento se encuentra al margen de la razón (como no regido por ella) y según el cual la razón abarca tanto al sujeto como al objeto-, se llega a la conclusión de que tanto la libertad como el terror son partes constitutivas y fundamentales del curso racional de la historia. Ambas nociones detentarían el mismo estatuto de racionalidad y serían igualmente importantes para la andadura de la historia. En esta lógica de pensamiento, el estadio del terror constituye una etapa histórica en el que fuerzas dialécticas emergen, se confrontan y se diluyen en el tiempo y en el espacio para dar paso a otro estadio más vital y más potente, donde la libertad se hace realidad, *se objetiva*. Así, el terror no sólo es *racionalmente* posible sino *empíricamente* (*históricamente*) necesario.

145

Hegel pareciera estar legitimando de este modo la acción terrorista si entre ésta y la realización subjetiva de la libertad existe una relación directa: la *buena conciencia*. El terror se encuentra justificado porque el *espíritu* del mundo se encuentra presente en todos los acontecimientos de la historia, inclusive en aquellos en que *prima facie* se niega la libertad. Contra el iusnaturalismo, Hegel sostiene tajantemente que la “libertad como idealidad de lo inmediato y lo natural no es inmediata ni natural, sino que necesita ser adquirida y ganada mediante una disciplina infinita del saber y del querer”².

Ahora, de lo que va de una práctica concreta de terrorismo a otra, allende las contingencias históricas y geográficas, sólo existe un universal legiti-

¹ Es dable que esta reconstrucción conceptual despierte todo tipo de objeciones. Me permito aclarar anticipadamente que lo que intento hacer aquí no es reconstruir lo que Hegel *dijo* sino recoger la esencia de cómo es interpretado.

² G. W. Hegel, *Principios de Filosofía de derecho*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983, p.66.

mante: la conciencia trascendental. Es decir, aquella instancia, superior y creadora, en la que el terrorista “ejecuta de manera absoluta y abstracta las normas cuya validez apriorística constituye la humanidad como comunidad de todos los seres capaces de hablar y de actuar”³. La visión hegeliana del asunto considera que el acto que es expresión de la conciencia trascendental es, ante todo, la <universalidad llevada al acto>: “junta en él lo uno de la individualidad”⁴ con lo universal de la libertad⁵. El acto de terror “no es más que la liquidación de la cruda facticidad en la medida en que aquel ideal puede ser contrafáctico”⁶. El terror, llevado a cabo bajo la égida de la subjetividad de la *buena conciencia*, encuentra su justificación en la “objetividad del fin absoluto de la libertad”⁷ y en los principios que se invoca⁸.

III. Son, al menos, tres las críticas que pueden esgrimirse en contra de una teoría del terror/libertad (libertad/terror)⁹. La primera crítica consiste en cuestionar la legitimidad del fin absoluto y la necesidad de los medios de los que se sirven los terroristas para llevar a cabo su causa. Esta vía crítica no puede, sin embargo, ofrecer un futuro promisorio, porque, para el terrorista, la validez de los principios (así como la crudeza de los resultados subsiguientes) está fuera de duda. El terrorista verdadero se define por su negación a todo razonamiento casuístico en torno a los principios supremos. El terrorista da por sentado su autoridad y su incontrovertibilidad, de suerte que esta crítica se desvanece en el escrutinio metafísico de los principios libertarios. La segunda crítica, por su parte, estriba en determinar si el terrorista es el encarnamiento de los principios de base, es decir, en esclarecer

³ H. Lübbe, “Libertad y Terror”, *Filosofía práctica y teoría de la historia*, Editorial Alfa, Barcelona, 1983, p. 70.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 69.

⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁸ En esta analítica del terror, falta subrayar todavía que, en cuanto que es derivado de la *buena conciencia*, el terror expresa, a la vez, lo malo del estado de cosas y la “fuerza infinita de justificación” de los principios. La práctica del terror incrementa la *conciencia* (tanto en el sujeto que acomete el acto como en los que lo rodean, simpatizantes o no), en la medida en que niega el dominio existente y expande el temor entre en sus afiliados. Pero, una instancia de terror no puede prologarse indefinidamente. Aunque el terror hace desaparecer la ilusión de protección del dominio existente, obligando a sus afiliados a buscar protección en él, el terror como praxis de gobierno no alcanza a ser duradera. De otro lado, hace también parte de la práctica terrorista la aspiración fundamental de que la víctima comprenda la necesidad de su liquidación, que comprenda que el terror es la punta de lanza del *ideal libertario*, ideal del cual él es traidor.

⁹ El arreglo de crítica a la idea libertaria que presento aquí puede perfectamente extenderse a otras teorías y/o a otros sistemas de creencias que consideran que el uso de la fuerza (el terror) puede ser convalidado a la luz de principios morales.

si existe identidad entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental. Puesto que, para el terrorista, la validez de los principios escapa a todo arreglo de crítica, corresponde ahora poner en cuestión al terrorista como agente de la *conciencia trascendental*. Pero, al igual que la anterior, esta crítica es fallida, no tanto porque su *objeto* se encuentre libre cuestionamiento, sino porque *él* es imposible de verificar.

En vista de este doble esfuerzo fallido, cómo enjuiciar la acción terrorista, es decir, cómo determinar la validez de una acción terrorista. No conviene, como se ha visto, cuestionar la relación entre los medios y el fin absoluto ni la correspondencia entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental; conviene, según creo, poner en evidencia *la arbitrariedad del proceso que da lugar al curso de acción adoptado por el terrorista*.

Si se analizan en detalle los supuestos que subyacen a la teoría hegeliana del terror se encontrará en ellos el rastro de lo que, después de Hume y de Moore, se denomina en filosofía moral *falacia naturalista*: pasar impropriamente de emplear la cópula *es* a emplear la fórmula *debe*. Precisamente, Hume sostiene que las conclusiones morales no pueden derivarse de la razón. De ahí que ninguna verdad fáctica pueda proporcionar un fundamento para la moralidad. En el *Tratado sobre la naturaleza humana*, Hume escribe:

147

En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes (...) estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertirá todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objeto, ni es percibida por la razón¹⁰.

Ahora es claro que detrás de conceptos como *conciencia absoluta, praxis de la virtud y promoción de la humanidad* se halla la no poco controvertible idea de que el estado de cosas, el mundo *debe* ser modificado. Este ha solido

¹⁰ La discusión sobre la falacia naturalista es harto conocida en filosofía moral. Searle y Mackie han consagrado sendos tratados a analizar la índole de este paso inapropiado del *es* al *debe*. Mackie, por ejemplo, diferencia dos usos de la fórmula *debe*. En una diferenciación de cuño kantiano, Mackie sugiere que existe un uso en que se plantea una relación instrumental y otro en el que se plantea una relación moral. La acepción referida aquí corresponde al segundo tipo.

ser (y continúa siéndolo) el punto de partida terrorista: existe un Estado que trata injustamente a los miembros de una cierta comunidad política, étnica o religiosa, existe una nación que lucha por recuperar el territorio que le pertenecía años ha, existe una mala distribución de la riqueza, los cargos y los beneficios de la sociedad, existe una clase dirigente que se apropia descaradamente de los recursos del erario público, existe... Así, a pesar de sus diferencias intrínsecas, las andanadas terroristas responden a un patrón común: (1) se realiza una lectura del estado cosas y (2) se llega a la conclusión de que es imperativa una modificación, un cambio sustancial del orden. Tras esto, (3) se incorpora un curso de acción, sobre la arquitectónica de un conjunto incontrovertible de principios, y, posteriormente, el grupo que realizó la lectura inicial, (4) se auto-designa doliente de la causa revolucionaria. Finalmente, las consecuencias fácticas del movimiento revolucionario (5) se justifican a la luz de los principios de base.

El patrón de conducta descrito arriba plantea la *inevitabilidad* del cambio sustancial del orden, pero no suministra una explicación de él. Del *resentimiento* o la *indignación*¹¹ que causa (1) se pasa a (2) y a (3) sin esclarecer el nuevo tipo de relación que se establece entre el sujeto y el mundo. Esta pretensión debe ser *explicada*, “debe darse una razón [para ella], ya que parece del todo inconcebible cómo puede esta nueva relación deducirse de otras por completo distintas de ella”¹². El terrorista (el que efectúa un acto de violencia movido por un ideal racional) debe explicar a-) por qué (2) se sigue de (1) y, más aún, b-) por qué hacer (2), es decir, (3), es un imperativo moral. Desde luego, esta razón que Hume exige no puede provenir de los contenidos sustantivos de los principios revolucionarios. Y si no es de allí, ¿de dónde? Veamos. Para efectos del análisis, consideraré la siguiente cita de Brecht como la *esencia* del imperativo terrorista:

¹¹ Para ahondar en esta diferenciación Cfr. J. Butler, “Sermons VIII-XIX: Upon Resentment and Forgiveness of Injuries”, en *Fifteen Sermons, Lincoln- Rembrandt Publishing*, Virginia, 1993, pp.92-113.

¹² D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana* (trad. Feliz Duque), Editora Nacional, Madrid, 1981, 456. Cfr. D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral* (trad. Carlos Mellizo), Alianza, Madrid, 2006. En las críticas que presenté, quedó claro que la teoría del terror no podrá ser atacada desde su interior, poniendo en cuestión sus principios, pues éstos son incontrovertibles. Ahora, como se ve, la crítica es una muy otra. En lugar de someter a crítica sus principios, de lo que se trata es de poner en evidencia la arbitrariedad del proceso lógico y psicológico del acto libertario/terrorista.

¿Qué bajeza no cometerías para
compensar la bajeza?
Si no pudieras modificar el mundo,
¿para qué servirías?
¿Quién eres?
Húndete en la suciedad
abrazas al carnicero, pero
cambia al mundo, lo necesita!

En la cita, se ve que el terrorista concentra *dentro de sí* a toda la humanidad. En lugar de estar fundado en la capacidad legislativa del hombre, como es el caso del imperativo kantiano, el imperativo terrorista se funda en *la capacidad de indignación* de los hombres. Ser un *ser humano* pleno (“*que sirve para algo*”, como diría Artaud) consiste, primero, en ser lo suficientemente sensible como para indignarse por las injusticias del mundo y, segundo, en intentar “modificar el mundo” oponiendo una fuerza equivalente. La indignación por la bajeza presenciada se apropia del hombre y lo *compele a compensar la bajeza*, a cambiar el mundo por medio de la andanada violenta. Pero, si se miran de cerca las premisas del argumento terrorista, se echará de ver que la conclusión extraída por el terrorista no es menos arbitraria que la que extrae un misionero, un médico, un abogado o el mismísimo indiferente, puesto que, entre la *bajeza (1)* y la *bajeza (2)*, la que surge como respuesta, no existe enlace causal alguno. Y si este enlace causal no existe, entonces, los principios de base del accionar terrorista se afectan en su constitución lógica. Lo impropio de la reflexión hegeliana¹³ (y no sólo ésta; también cabe incluir en este grupo reflexiones como la marxista y la cristiana) estriba en interpretar que es un imperativo moral de la razón el *hacer algo*.

La definición kantiana de imperativo categórico, recordemos, sugiere que no hay acción moral posible distinta a la que emana de los principios *a priori* del deber¹⁴. Todo ser racional, en cuanto tal, adopta, merced al imperativo categórico y a la exclusión de sus intereses, un punto de vista moral universal. Esta suerte de universalización de la máxima de conducta configura un conjunto sistemático unido por leyes denominado *reino de los fines*, en el que todos los fines son compatibles. En este esquema, es la razón práctica la

¹³ Si se acepta que hacer algo es imperativo, y se hace de paso la constricción de este imperativo, entonces, se tiene que aceptar que el terror es justificable. El argumento hegeliano parece ser que la justificación procede de la libertad, aun cuando con el terror arremeta en contra de la libertad. Resulta -cuando menos- extraño que se pueda defender, al propio tiempo, (i) la aceptación de lo real como manifestación de lo racional y (ii) la modificación del estado de cosas (mediante la realización subjetiva de la libertad) en virtud de la razón.

¹⁴ Cfr. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo), Alianza, Madrid, 2002.

que obliga. El caso del imperativo terrorista una guarda cierta semejanza: el *yo* se diluye en un todo ético (el *fin absoluto*) y sus actos pretenden encajar los diferentes *yos* en una única ley armónica. La diferencia sustantiva es que aquí la que obliga no es la razón sino la fuerza.

Caso de aceptarse la identidad entre el imperativo terrorista y un auténtico imperativo moral, se tendría que aceptar sin más las consecuencias que de él se siguen. Sin embargo, en la lógica terrorista, la inevitabilidad histórica del terror no se encuentra más que débilmente sustentada en el argumento de *que todos los hombres tienen un fin racional y que, con el objeto de hacer posible y universal ese fin, todo está permitido*. Pero, ¿no es este un argumento inadmisibles?

La presuposición común a estos pensadores (y a otros muchos pensadores, así como a los jacobinos y comunistas a ellos) es que los fines racionales de nuestras verdaderas <<naturalezas>> tienen que coincidir, o hay que hacerles coincidir, por muy violentamente que griten en contra de este proceso nuestros pobres yos, empíricos, ignorantes, apasionados y guiados por los deseos. La libertad no es libertad para hacer lo que es irracional, estúpido o erróneo. Forzar a los yos empíricos a acomodarse a la norma correcta no es tiranía, sino liberación¹⁵.

150

Es evidente que la coincidencia de <nuestras naturalezas> es, el mejor de los casos, voluntaria y, en el peor, violenta. Sin embargo, ¿cómo es posible que la libertad sea tributaria del terror, de la violencia? La base vinculante de este imperativo terror/libertad deviene inmediata de la fuerza, pero ello mina su carácter moral. Esta libertad pierde legitimidad porque que los medios con las que se alcanzó fueron esencialmente inmorales¹⁶. Visto así, la continuación del terror no es la libertad, sino la dominación totalitaria. El final del terror y la instauración de la libertad política, aquella que “consiste especialmente en el hecho de que nuestro reconocimiento de la validez política de [las prescripciones estatales] no necesita ser idéntico con la aprobación de su contenido”¹⁷, es impronosticable, pues, allí donde subsiste la amenaza del terror, no puede haber libertad en sentido pleno. El argumento libertario, como una *causa objetiva* que convalida contingentemente la violencia y el terror, es el mismo argumento que “emplean todos los dictadores, inquisidores y matones que pretenden alguna justificación

¹⁵ I. Berlin, “Dos conceptos de libertad”, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 2002, p.251.

¹⁶ En la lógica hegeliana, marxista y sartriana, este reproche no tiene lugar, tanto por el concepto de moralidad intrínseco a ellas como por la prioridad que le otorgan al colectivo sobre el individuo.

¹⁷ H. Lübbe, “Libertad y Terror”, p.78.

moral, o incluso ascética, de su conducta”¹⁸. De hecho, la tiranía de la libertad, también es tiranía: *asesinar a un hombre en nombre de los más elevados valores morales es simplemente asesinar a un hombre*. Como los tiranos, los filósofos partidarios de la *idea libertaria* creen que “aunque los hombres sufran y mueran en este proceso, mediante él son elevados a una altura a la que nunca hubieran podido ascender sin [la] violación coactiva, pero creadora de sus vidas”¹⁹.

IV. Según se aprecia, la crítica adelantada hasta esta altura en contra de los defensores de la *idea libertaria* tiene que ver con lo que he denominado la *arbitrariedad lógica* del acto violento (o terrorista) y, específicamente, con la indebida significación moral que le atribuyen a su proyecto. Líneas atrás, sostuve que esta libertad perdía legitimidad en la medida en que era subsidiaria del acto violento. Semejante afirmación podría dar pié para que se entendiera que estoy argumentando a favor de una concepción cándida (por no decir que ingenua) de la política. Pero, eso no es lo que quiero defender. Por el contrario, mi opinión es que *fácticamente* la política es un campo objetual autónomo que no acepta imposiciones morales²⁰. Lo cual quiere decir, en términos claros, que en la *política real* todo comportamiento es hasta cierto punto *válido*, menos el que se autodenomina mesiánico (que pasa, como expuse, impropiamente del *es* al *debe*).

Ciertamente, sobre esta relación entre filosofía política y filosofía moral es harto lo que se ha escrito. Entre otras cosas, se ha dicho (i) que existe una *conducción* de la moral a la política y una *subordinación* de ésta respecto a aquella; o (ii) que, aun cuando existe entre una y otra una estrecha relación, no existe, de ningún modo, algo así como una *subordinación*; o (iii) que la moral y la política caminan por senderos diferentes, que tal escisión no sólo es prácticamente evidente sino filosóficamente necesaria y que, en consecuencia, no hay ni conducción, ni subordinación. Quienes piensan como sugiere (iii) se apoyan, para objetar la *conducción* y la *subordinación* de (i), en esa línea de la filosofía política denominada *realismo político*,

151

¹⁸ I. Berlin, “Dos conceptos de libertad”, p.254.

¹⁹ *Ibid.* Si esto fuera cierto, las víctimas del terror, que no puede finiquitar este ascenso, deberían estar agradecidas por los vejámenes a los que los somete su generoso victimario.

²⁰ Creo que este *factum* es congruente con la idea de una libertad en el sentido más negativo del término y con una concepción específica de la política. En su ensayo “Dos conceptos de libertad”, Isaiah Berlin define así los dos sentidos del concepto de libertad: “En [el sentido negativo], la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”. Por su lado, “el sentido «positivo» de la palabra libertad se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño”. I. Berlin, “Dos conceptos de libertad”, pp. 220, 231.

relacionada convencionalmente con Maquiavelo y Hobbes²¹. Claro está, el realismo político no afirma exactamente que la moral y política no tengan nada que ver entre sí, sino, más bien, que la política *no está* y *no debe estar* enlazada a un proyecto moral.

152 Creo que las diversas manifestaciones de la *idea libertaria* tienen en su base los presupuestos de (i) y, en algunos casos específicos, los de (ii). La posición que defiendo aquí no es compatible con ninguna de las dos posturas. Y es incompatible porque no existe un criterio racional incontrovertible que lleve a cabo la continuidad entre la moral y la política, y que no atente en contra de la libertad de los hombres (ciudadanos), entendida ésta como la posibilidad de desarrollar cualquier propósito vital sin el peligro de ser obstruido en el camino por las instituciones, los credos o las ideologías. Esto es lo que hace la *idea libertaria* y por ello es su principal amenaza. Aunque suene contradictorio, la *idea libertaria* es el fin de la auténtica libertad. Cuando el proyecto de la *idea libertaria* se pone en práctica quienes lo abanderan, *qua* elegidos, piensan por los miembros de su *ghetto* o por la humanidad en general. Ellos tienen la convicción firme e irrevocable de que saben qué es lo mejor para los hombres (aun cuando éstos no lo sepan), pues, la razón les ha hablado (a ellos única y exclusivamente) y trazado el camino libertario. Ingenuamente, piensan a los hombres de otro modo a como ellos *son*; toman elecciones vitales por ellos o, lo que es peor, los obligan a elegir lo que ellos quieren que elijan. Pues, en efecto, no es lo mismo “decir que yo sé lo que es bueno para X, mientras él no lo sabe, e incluso ignorar sus deseos por el bien mismo y por su bien, [que decir] que *eo ipso* lo ha elegido”²². Ellos modelan a los hombres a imagen y semejanza del arquetipo que ellos mismos han visto en la *epifánica ceremonia de la razón*. Así, el individuo, aquél que Marx denominaba en *Sobre la cuestión judía* una <monada atendida a sí misma>, no puede sino perderse en el *todo* oscuro (yoes o conciencia absoluta) de la razón. En la lógica de *idea libertaria*, la libertad no es “libertad para hacer lo que es irracional, estúpido o erróneo”²³, de suerte que toda acción que esté orientada a reencauzar la existencia vacía e irracional de los hombres está convalidada. Forzar a los yos - reza la proclama libertaria- a acomodarse a la norma no es violencia tiránica, sino liberación.

²¹ Para exponer mi idea de libertad y el concepto de política que configura, entenderé básicamente por *realismo político* la corriente filosófico-política que es indiferente con la moral y que sostiene que la *constitución* del Estado no se efectúa con arreglo a ningún presupuesto moral.

²² I. Berlin, “Dos conceptos de libertad”, p.234.

²³ *Ibid.*, p. 251.

Ahora, si estuviera, de algún modo, argumentando a favor de una visión cándida de la política, seguramente estaría tan en desacuerdo con una violencia reactiva a la tiranía como con la violencia ejercida con fines emancipatorios. Sin embargo, mi tesis es que, contra el absolutismo del *mesianismo*, la violencia sí es válida. De hecho, lo único que queda es la violencia: mientras dure la violencia mesiánica, la legitimidad de la violencia reactiva será incuestionable, pues sólo ella garantiza el ejercicio pleno de la libertad, ejercicio éste que no consiste en nada en específico. Esta libertad no es, esencialmente, positiva. Es, debo reconocerlo, de querencia negativa, pues no está identificada con la búsqueda de ningún ideal, ni condicionada a instancias superiores, ni emparentada con gregarismos en donde el yo se *invisibiliza*. Esta libertad de la que hablo, *prima facie* liberal, es la libertad de la no imposición, de toda trascendencia, de toda inmanencia y de toda imposición moral. Es, en suma, la absoluta libertad del individuo.

En las consideraciones precedentes he obviado otros tipos de violencia, en especial, aquella a que se realiza mediante el lenguaje *desde y por fuera de* las instancias de poder. Este tipo de violencia es, creo, consecuencia de la que aquí he descrito. Nadie que crea que no tiene la razón, que no se sienta amparado y avalado por una instancia superior, efectuará un acto violento. La violencia surge de la convicción que aparece como irrefutable en las mentes de los Mesías y de sus partidarios. Más que elucubrar un mundo modificado, la filosofía política debe hacer lo posible por desterrar de sí la idea de que existe una *conciencia absoluta* que traza y justifica las acciones violentas de los hombres. Pues, la razón no es omnipotente del todo, contra ella sí tenemos derechos, incluido, principalmente, el de tener la posibilidad de hacer lo contrario a lo que ella prescribe. En eso consiste la verdadera libertad.

