

IMPULSO –Y MIEDO– A LA LIBERTAD: UNA REIVINDICACIÓN CRÍTICA DE LA TESIS DE FROMM

NORBERTO ÁLVAREZ GONZÁLEZ*

1. DETERMINISMO Y LIBERTAD

Que el ser humano es libre parece indiscutible, pues el que, estando sentado, pueda levantarse, o si pasea, pueda quedarse quieto, hace intuir, en el mismo, cierta, al menos, capacidad de decisión. Pero, en realidad, quien pasea lo hace sólo, si ello le apetece más que la quietud, y si permanece sentado, es que le apetece más que levantarse. Sin embargo, tan evanescente es, a veces, la diferencia en el grado de atractivo entre cualquier alternativa, y tan fácilmente cambia, cuando la hay, su preferencia, que parece que el sujeto decide sin determinación exterior alguna¹.

* Profesor Titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Alcalá de Henares.

¹ Escribe SPINOZA, expresando esto: «Así el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado, que quiere libremente la venganza, y el tímido la fuga. También el ebrio cree decir por libre decisión de su alma, lo que, ya sobrio, quisiera haber callado, y asimismo el que delira, la charlatana, el niño y otros muchos de esta laya, creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace hablar. De modo que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres, sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición

La libertad, sin embargo –y como veremos después– no es tanto un poder decidir como un poder hacer. Me expresaré mejor: Negar que la libertad es poder hacer lo que quiero es contradictorio: Sólo hay libertad, si la voluntad puede realizarse. Y eso de que, queriendo más hacer algo, puedo hacer lo contrario, responde sólo a una observación externa y superficial del acto libre, pues, cuando me comporto, aparentemente, contra mi deseo, es porque, al decidir, el contenido de mi deseo cambia.

El primer elemento, pues, de la libertad es la voluntad: Sin voluntad no hay libertad ². Pero, sin voluntad, tampoco hay opresión ³. El oprimido lo es porque antes es –al menos psicológicamente– libre. Libertad y opresión, pues, presuponen así capacidad para desear: Voluntad ⁴. Apuntando esto escribe Castilla del Pino: «La persona

del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto, y quienes padecen conflicto entre afectos contrarios no saben lo que quieren, y quienes carecen de afecto son impulsados acá y allá por cosas sin importancia». SPINOZA. *Ética*. Alianza Editorial, p. 177 y 178.

² Bien es verdad que me refiero a la voluntad real. La cual puede ser contradicha por una realización de la voluntad aparente, como es el caso del ejercicio desordenado –y como tal no realmente deseado– de los instintos. Lo cual el individuo, si conociera bien sus efectos nocivos, rechazaría. Escribe JENOFONTE: «Dime, Eutidemo, ¿crees que la libertad sea un bien noble y magnífico, tanto si se trata de un particular como de un estado? –Es el más bello que se pueda tener, respondió Eutidemo–. Pero aquél que se deja dominar por los placeres del cuerpo y que, por consiguiente, es impotente de practicar el bien, ¿es un hombre libre para tí? De ninguna manera, dijo». JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*. IV, 5, 2-3. Citado por MICHEL FOUCAULT, *Histoire de la Sexualité*. 2.L usage des Plaisirs, I, 4: Libertad y Verdad.

³ Para una mejor comprensión de la represión desde la perspectiva psicológica, vid. WILHELM REICH, *Materialismo Dialéctico y Psicoanálisis*, edit. Siglo XXI, 1971, especialmente pp. 19 y ss.

⁴ La voluntad la entienden algunos como como una manifestación de nuestra vida animal. Leamos esta fase de SCHOPENHAUER: «Un hombre.. puede a veces quitarse la vida en un momento de locura o desesperación, pero la voluntad que se encuentra en cada célula de su cuerpo protesta de todos modos, instando a la vida hasta tanto sea posible alentar una pizca de la misma». SCHOPENHAUER, tomado de la obra dirigida por D.J. O'CONNOR, *A Critical History of Western Philosophy*, tomo III, cap. III. Por el contrario HUME escribe: «Pasamos ahora a explicar las pasiones directas o impresiones surgidas inmediatamente del bien o del mal, el dolor o el placer. De esta clase son el deseo y la aversión, la tristeza y la alegría, la esperanza y el miedo». DAVID HUME, *A Treatise of Human Nature*, traducción castellana, edit. Tecnos, 1988, p. 399. Y añade que

puede –o no puede– ser libre, y puede –o no puede– estar libre. Hay que estar liberado de (algo que es realidad) para poder ser libre para (algo en la realidad). Esta circunstancia favorable hace posible que la decisión adoptada, aunque originariamente promovida por fuera de la persona, se plantea desde dentro de la persona misma como actitud deliberada»⁵. Pero Castilla acepta, como se ve, que el sujeto libre puede, incluso determinar el objeto de su realización; su decisión no está determinada, pues, según este autor, por lo más deseado: «La situación propia del hombre –continúa– es la que, en todo momento, está determinada por la asunción consciente de sus responsabilidades sobre la realidad, en tanto es, de alguna manera y en alguna cuantía, libre, para jugar con ellas. Allí donde ese ejercicio de la libertad no es posible para ese hombre, y sea, o no, consciente de ello, su hacer es impropio de él, y a este hacer impropio, se le denomina praxis alienada»⁶.

Retomo el hilo de la argumentación y me aparto de la conclusión final a la que llega Castilla del Pino: El hombre es libre, si puede elegir, y su elección no la determina el mayor atractivo de una alternativa. A mi juicio, sin embargo –dije ya– esto es sólo una apariencia, debida a que el sujeto pasa, fácilmente, de un estado anímico a otro. ¿No resulta incomprensible que, a quien atrae más, y pueda, hacer algo, haga lo contrario? Sólo por una apuesta a favor de la libertad entiendo que es posible proceder así: Para demostrarme que soy libre, hago lo contrario de lo que deseo (mejor que lo que creo desear). Pero, incluso en este caso, la conducta del sujeto se orienta hacia lo que más me atrae: Demostrarme que soy libre.

Con mayor coherencia que Castilla, afirma Schopenhauer: Sólo es libre quien puede hacer lo que desea. Lo que no le lleva a considerarse determinista, pues, aunque considera a la voluntad orientada, necesariamente, hacia lo que más le atrae, no la considera determinada por algo exterior, sino por ella misma, en cuanto que es voluntad

«De todos los efectos inmediatos producidos por el dolor y el placer no hay ninguno más notable que la VOLUNTAD, y aunque en rigor no pueda ser incluida entre las pasiones, dado que el completo entendimiento de su naturaleza y propiedades resulta necesario para explicar aquellas pasiones deberá ser ahora objeto de nuestra investigación». Ibidem.

⁵ CARLOS CASTILLA DEL PINO, *La Incomunicación*, edit. Península.

⁶ Ibidem.

de un sujeto que, comprendidas las alternativas, se orienta, necesariamente, por la más complaciente: «La libertad del hombre –escribe– pertenece a su esse, esto es, a su naturaleza o carácter, y no a sus actos»⁷.

Comprendemos ya por qué «el tema de la libertad –como escribe Zaragüeta– es uno de los rompecabezas de la filosofía. Indeterministas y deterministas luchan en pro o en contra de ella, los primeros, alegando la absoluta evidencia de la libertad que nos acusa la experiencia interna, los segundos, encontrándola ilusoria y apelando a la existencia externa de uniformidades de conducta y hasta al principio de causalidad para desmentirla»⁸.

Aunque la intuición elemental nos incita a admitir la existencia de libertad –entendida como capacidad de autodeterminación–, una reflexión más profunda sobre el tema nos lleva, más bien, a negarla. Es por lo que Kant busca una segunda vía, diferente de la estrictamente racional (propia de las ciencias naturales), para demostrar la existencia de aquélla. A esta segunda vía la llamó Kant «Razón Práctica». ¿Qué diferencias encuentra el filósofo entre ambas vías?: Mientras que a la verdad científica se la conoce desde su comprensión, por lo que la forma de razonarla se la llama «razón pura», a la verdad trascendente –Ley moral, libertad, Dios, e inmortalidad del alma– la razón sólo demuestra (sin hacérsola comprender en sí misma) que tales verdades existen, por lo que, a la forma de razonarla, se la llama «razón práctica». De ahí que Kant, al referirse la razón práctica, afirma que es una «cierta fe».

Situémonos aquí: Admitimos que el hombre tiene voluntad (lo que se vive). Por lo que prefiere –y necesariamente decide– hacer lo que más le atrae. ¿Mantengo, por esto, una concepción determinista del comportamiento? Vimos que Schopenhauer lo niega, y expusimos ya sus razones, añadiendo alguna más. Expongo ahora otras: Si *determinación* supone un comportamiento determinado, necesariamente,

⁷ Estudio presentado en la *A Critical History of Western Philosophy*, cap. III, dirigida por D.J. O'CONNOR. Sobre los motivos que influyen en la voluntad vid. DAVID HUME, obra citada.

⁸ JUAN ZARAGÜETA, *Los Veinte Temas que he cultivado en los cincuenta años de mi labor filosófica*, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1958, p. 79.

por algo exterior al sujeto, –de forma análoga a como el imán determina el del hierro, o la tierra, al de los cuerpos sólidos, o una situación dramática, a la compasión– concluiré que el comportamiento humano es efecto de la determinación y no de la libertad. Pero pensemos que quien se compadece quiere –y es lo que más quiere– ayudar al compadecido. Entonces el sujeto que desea ayudarle será libre, con sólo no padecer trabas para hacerlo. Y, si éstas no existieran, y sabe que hacer aquello es su mayor deseo, es metafísicamente imposible que decida no ayudarle. Sin embargo –y aunque con una incidencia manifiesta, en la decisión, de factores externos– no se trataría éste de un comportamiento *determinado*, sino de un comportamiento libre, pues es el propio *yo* del sujeto, su voluntad, quien decide –porque es lo que más desea– hacerlo ⁹. Con lo que el objeto exterior aludido –más que determinar su conducta– contribuye a aumentar su libertad, al facilitarle una alternativa más de comportamiento.

Lo expuesto permite entender que la publicidad, si no engaña, coadyuva a la libertad. Pero la publicidad engaña, aunque no mienta, cuando despierta necesidades que incitan a un consumo menos complaciente que el que vive el sujeto sin necesidad de consumir lo que la publicidad le propone. Ejemplo: El caso de la publicidad que me incita a beber refresco, cuando me gusta tanto beber agua. La publicidad aquí me crearía una nueva necesidad, para saciar la cual he de gastar el dinero de otra cosa. La publicidad, así, no sólo no habría aumentado mi libertad, facilitándome nuevas alternativas de consumo complaciente, sino que, incluso, la habría limitado, al condicionarme a sufrir una de las dos necesidades.

Pensemos, por el contrario, en quien, con sus necesidades cubiertas, ahorra porque el ahorro se trata del mejor motivo de placer que su dinero sobrante puede darle. En este caso, si el mercado

⁹ La decisión no consiste más que en que, a partir de determinado momento, al sujeto le queda claro cuál es la alternativa que más le conviene.

Quizás el sentido de la frase de NIETZSCHE que trascribo, sea el mismo que el expresado en este párrafo: «Todos los viejos monstruos morales concuerdan en esto: «il faut tuer les passions». Pero estas pasiones «deben ser estimuladas para que aparezca la vida», obra cit. (*A Critical History of Western Philosophy..* dirigida por O'CONNOR..), cap. IV. Sobre los motivos que influyen en la voluntad y así en la decisión, vid. DAVID HUME, obra citada, pp. 558 y ss.

lanzara un nuevo producto, capaz de reportarle más placer que el ahorro, y la publicidad se lo mostrara así, aunque le creara, incluso, la necesidad de consumirlo, la publicidad (al darle un nuevo motivo de deseo y una nueva alternativa de actuación) le habrá hecho más libre. «Por eso Schopenhauer pensó que los hombres no constituían una excepción al principio escolástico *operari sequitur esse*, que significa que todas las cosas actúan en conformidad con lo que son. El hierro actúa en cierta forma, en determinadas condiciones y no puede actuar de otro modo, simplemente porque tiene la naturaleza del hierro y no la del cobre o la del cinc. Del mismo modo, un halcón o un ratón no pueden actuar en forma diferente de en la que actúan en las situaciones en que se encuentran simplemente porque uno posee el carácter de un halcón y el otro, el de un ratón. Y lo mismo ocurre con los hombres; cada uno actúa como un hombre; y lo que es más importante, como la clase de hombre que es. El hombre codicioso actúa con codicia cuando se le presenta una oportunidad para la codicia, mientras que hombre desinteresado, dulce y compasivo, actúa desinteresadamente, dulce y compasivamente, pues posee, precisamente, el carácter de esa clase de hombre»¹⁰. Y, después de tan explícita exposición a favor de la tesis de que el hombre sigue *necesariamente* la alternativa que más le atrae, concluye: «Suponer, por otra parte de acuerdo con un simple determinismo, que el comportamiento humano consiste sólo en movimientos corporales que son los efectos de hechos que ocurren dentro, o fuera, del agente, que son, por ejemplo, los efectos mecánicos de estímulos o elecciones, voliciones, impulsos nerviosos, etc., resulta del todo superficial y no hace justicia al conocimiento que tiene cada hombre de que su comportamiento se origina en él mismo»¹¹. E, insistiendo una vez más, en el carácter personal –y por ende libre– de la decisión determinada por algo exterior al sujeto, finaliza: «Schopenhauer no consideró a los hombres, ni tampoco a las otras criaturas como autómatas ni muñecos fenomenales, movidos de acá para allá, por hechos que ocurren, casualmente alrededor de ellos. Los consideró como seres vivientes, todas cuyas vidas extraen su ímpetu de una voluntad que constituye la esencia de su ser»¹².

¹⁰ Tomado de la obra de D.J. O'CONNOR ya citada.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

Nos hemos referido, hasta aquí, al indeterminismo del comportamiento humano. Hemos hecho explícito, también, que el sujeto, al actuar, busca, necesariamente, conseguir el mayor placer o evitar el mayor dolor. La Libertad, pues, para mí, es *poder* hacer lo que *quiero*, poder realizar mi voluntad. Pero, y pese a lo que parece, a primera vista, no equiparo así «voluntad» y «deseo», pues es, incluso, frecuente que la voluntad –como deseo decidido– supone, también, el sacrificio de otro, u otros, deseos. Voluntad, pues, es la volición posterior a la decisión (voluntad en acto). La voluntad, en potencia, en cambio, es sólo la posibilidad de *querer* en acto. En tal sentido, la decisión supone nada más que la inclinación clara, del sujeto, por el comportamiento que más desea ¹³. Lo que, a su vez, conlleva sacrificar otros deseos. Ejemplo: Yo ejerzo mi libertad ahora, escribiendo, porque hago lo que, en este contexto en que me encuentro, deseo más. Pero una tal decisión me ha supuesto renunciar a otros deseos de menor fuerza (pasear, leer,..) ¹⁴.

2. LIBERTAD EN SENTIDO ESTRICTO

Aunque cualquier derecho –por consistir en un poder hacer– es una libertad, sólo a determinados derechos –las «libertades públicas»–

¹³ Esta caracterización de la libertad no es contraria al psicoanálisis, pues cuando el psicoanálisis la niega, se refiere a la libertad metafísica. En este contexto tienen que entenderse las siguientes palabras de REICH: «En sus acciones el yo no es libre sino que depende del ello y del superyó, es decir de lo biológico y de lo social. En consecuencia el psicoanálisis rechaza la idea de libre albedrío y su posición ante la libertad coincide con la de Engels». W. REICH. Obra citada, pp. 23 y 24. Es, a mi juicio, sintomático que REICH no afirma que el psicoanálisis niega la libertad, sino el libre albedrío.

¹⁴ Esta manera de entender la libertad como la ausencia de trabas y la presencia de medios para hacer lo que deseo desde la existencia de una capacidad anímica de desear –vida– nos hace sospechar que el estado de libertad de los distintos sujetos es difícilmente equiparable: «La expresión –escribe W. REICH– puede variar sobremanera en cuanto a sus pormenores de un individuo a otro. No existen dos individuos que presenten exactamente la misma manera de hablar, el mismo bloque respiratorio o la misma manera de caminar». W. REICH, *Chararter-Analysis*, publicado por Ogone Institute, Press, Nueva York, 1949.

se las llama, estrictamente, «libertades». Este fue el caso también –insisto que, además de las libertades públicas– de la libertad frente al señor, reivindicada por los esclavos; de la libertad frente a los padres, reivindicada por los hijos; de la libertad frente al marido, reivindicada por la mujer; de la libertad colonial, reivindicada frente a la metrópoli. ¿Por qué, a veces, al derecho, lo llamamos libertad, y otras veces, en cambio, simplemente, derecho? ¿Por qué es una libertad el derecho a expresarse, y, en cambio, es sólo un derecho poder reclamar del deudor el pago de la cosa vendida? Entre otras razones: Porque el derecho supone una regulación más precisa de lo que es su contenido. El concepto de libertad, por el contrario, exige que su contenido no se halle tan precisamente regulado ¹⁵.

Pero sigamos caracterizando la libertad: No hace falta advertirlo: Sin medios materiales, el sujeto –incluso el independiente, el «libre de», según la terminología de Fromm– no se realiza. Pero yo diría más: Ni aun su «libertad de» la veo clara: ¿Con qué rigor decimos, por ejemplo, que es «libre de» un niño abandonado o un mendigo, sólo porque no dependen de nadie?: Sin medios para realizar mi deseo –ya dije– no hay libertad. Hablar de «libertad de» es, a mi juicio, impreciso, cuando los aludidos medios no existen. Lo exacto, en tal caso (de independencia sin medios), es hablar sólo de «independencia de». La «independencia de», pues, constituye, a mi juicio, el primer elemento de la libertad. El segundo son los medios.

Advertiremos, también, al respecto, que el progreso de la justicia merma, a veces, la «libertad de», (en mi opinión, mejor «independencia de»). Ejemplo: Dejar la situación de parado para convertirse en trabajador, o dejar el bohemiaje para convertirse en negociante, supone cambiar la absoluta independencia por una situación, preferible, pero con mayor dependencia: En el primer caso, respecto a la empresa; en el segundo, respecto al mercado. Lo que indica que la mera independencia del Poder no es siempre buena. Es por lo que aniquilar, de la praxis política, la solución de una dictadura para ciertas emergencias, no es posible, sin admitir que, con tal intransigente doctrina, se contribuye a mantener situaciones de grave injusticia.

¹⁵ Para una mejor comprensión del problema vid. ALF ROSS, *Sobre el Derecho y la Justicia*, EUDEBA.

Esta es otra razón operativa en la diferencia entre justicia y libertad, que explica, además, el que muchas revoluciones se llamen de la justicia, y no, de la libertad. Pues, tan desprestigiada queda la libertad en algunos períodos, en que fue «utilizada», que nombrarla desmoviliza e irrita.

En síntesis: La libertad supone voluntad (volición posterior a la decisión). Decisión que postcede siempre a una elección de alternativas. Y «lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos»¹⁶. Y es que el hombre tiende siempre al bien, incluso cuando decide mal –moralmente mal, por ejemplo–. Pues entonces lo hace impulsado por el aspecto positivo (la utilidad, por ejemplo) del acto; y ciego a los intereses, y valores superiores, que con el mismo conculca.

3. LA LIBERTAD COMO CONCIENCIA DE LA NECESIDAD

Junto a la «independencia de», la libertad –según dije– conlleva también la existencia, y dominio, de medios adecuados para realizar los deseos. Supone esto: el conocimiento de las leyes naturales, que pongan a la naturaleza al servicio de la voluntad del hombre: «Libertad –dijo Hegel– es la conciencia de la necesidad»¹⁷. Pero es más exacto decir: La «libertad conlleva la conciencia de la necesidad». Pues hay quien, conociendo las leyes naturales, no es libre, sino sabio. Sería también libre, si, junto al conocimiento, también dispusiera de lo conocido: De lo directamente necesario para que la voluntad se realice –sin libros, por ejemplo, no hay libertad de leer–, y de los medios de defensa de tal posesión y ejercicio. Tener conciencia de la necesidad, pues, como elemento de la libertad, no

¹⁶ SARTRE, *El Existencialismo es un Humanismo*, ediciones 80, 1985, p. 8.

¹⁷ Curiosamente WILHELM REICH, que mantiene esta idea de libertad atribuye la paternidad de la frase trascrita a ENGELS, siendo en realidad de HEGEL. Transcribimos textualmente: «En consecuencia el psicoanálisis rechaza la idea de libre albedrío y su posición ante la libertad coincide con la de ENGELS: Libertad no quiere decir otra cosa que reconocimiento de la necesidad». Vid. WILHELM REICH, obra citada (*Materialismo..*), p. 24.

consiste sólo en saber hacer, a la naturaleza, fértil, útil, agradable,... sino, también, en conocer –y tener– los medios de protección de esa actividad agradable que es siempre la realización libre: Construir el armamento adecuado, tener una estrategia y una legislación eficaces,..., son algunos de estos medios necesarios para la libertad. Además –recuerdo algo que Hegel elude decir– de la «conciencia de la necesidad» deriva no sólo la libertad, sino también la opresión, pues el conocimiento de la naturaleza que, a veces, hace al hombre más libre, otras, en cambio, aumenta su opresión¹⁸. El continuo aumento de necesidades, consecuencia del incontenible avance técnico, ayuda a entender lo, últimamente, expuesto: Que el dominio de la naturaleza hace más libres a unos, y más oprimidos a otros.

La interpretación literal –y no infrecuente– de la frase de Hegel, llevaría a entender que, si libertad es la «conciencia de la necesidad», sólo los sabios son libres, y los demás, meros partícipes de la libertad, en la medida en que saben. Choca esta interpretación, empero, con la más nítida enseñanza de la realidad, al haber zoquetes, con fortuna, más libres que muchos sabios: Aunque saben poco, se benefician, del avance técnico, más que aquéllos. Obviamente, hay aspectos de la libertad que el zoquete –incluso el rico– no puede disfrutar. Ejemplo: Nunca disfrutará del ejercicio de la inteligencia ni del de la sensibilidad. No es libre así de valorar una pintura, ni a la arquitectura, ni a la música. Y carecerá también, siempre, de la posibilidad de disfrutar, reflexionando. Por el contrario, podrá aprovechar, mejor que muchos sabios, los descubrimientos técnicos de éstos, y podrá ejercer así también una libertad, con frecuencia, difícil, o imposible, para aquéllos. ¿Qué quisimos decir, entonces, cuando afirmamos que «la libertad es la conciencia de la necesidad»? Ha de entenderse la frase –y pienso que Hegel la expresó en este sentido–: El sujeto de esa conciencia, y libertad, no es tanto un individuo como una etapa histórica: Un pueblo que sabe, como tal, es más libre. Lo que no equivale a afirmar que en cada individuo de ese pueblo exista una relación directa entre su grado de conocimiento y el de su libertad.

¹⁸ Sobre lo determinante del saber en la libertad, vid. también SPINOZA, *Ética*, especialmente parte quinta.

4. LOS ANIMALES Y LA LIBERTAD

Desde este concepto de Libertad, nos preguntamos ahora: ¿Son libres también los animales? Sospecho que participan, también, –aunque ignoro el grado– de la Libertad. Razonémoslo: Los animales participan –obviamente– de nuestra sensibilidad física, y es posible que tengan cierta capacidad de relación lógica: Por ejemplo, que relacionen el comer lo que el amo no quiere que coman, con el sufrir un azote; o que conecten determinados ruidos, y olores, con la proximidad de algo, grato o desagradable. Su conocido «olfato» no es más que el desarrollo –por el ejercicio– de sus sentidos, estimulado por la necesidad de conocer. En suma, una cierta inteligencia ¹⁹.

Esta hipotética capacidad del animal se observa con más dificultad en unas especies que en otras: ¿Quién puede saber, por ejemplo, si los peces y serpientes viven el amor? Pues los signos externos de su posible afectividad, al no coincidir con los del hombre, dificultan saberlo. En la indagación de si los animales son libres, encontramos, por idénticos motivos, la misma dificultad. Y la explicación corriente de que el comportamiento del animal es instintivo, y el del hombre, libre, es mero tópic. Pues el comportamiento humano lo motiva un deseo con raíz, también instintiva, y la duda al decidir –sospecho– la vive también el animal: Inclinarsé, pues, por una alternativa entre dos, muy parecidas, y arrepentirse después, crea en el hombre –vimos– la falsa conciencia de su libre albedrío. Y esta evanescencia, al valorar las alternativas, sospecho que la viven también los animales.

Desde lo expuesto, afirmamos que, aunque el animal participase de la Libertad, sólo, del hombre, decimos, con rigor, que es libre. Pues, el primero, en tal caso, tendría –y como tal podría realizar– una voluntad, sólo instintiva y, limitadamente, consciente. Es decir, podría desear lo instintivo –el acto sexual o comer, por ejemplo– pero no –o muy limitadamente– el objeto cultural (la relación sexual enriquecida por la lencería o la música, o el alimento bien guisado).

¹⁹ Sobre el sorprendente comportamiento de las distintas especies animales vid. la obra de RICHARD DAWKINS, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1976.

El hombre, en cambio, puede desear, no sólo lo instintivo, sino también lo cultural. Y, al poder querer más, es también potencialmente más libre, pero quizás padezca también determinadas formas de opresión que el animal no puede padecer.

5. LIBERTAD Y PROGRESO HISTÓRICO

Lo expuesto sugiere que la libertad es –más que fruto de un sistema político determinado– patrimonio –bien o mal distribuido– de los pueblos, directamente proporcional al desarrollo de aquéllos. En la España de los setenta, por ejemplo, el patrimonio de libertad –aunque lo disfrutaban menos– era el mismo que en los primeros años de democracia. Hablar, pues, de régimen de libertades no supone tanto que haya más libertad (patrimonio), como que se halle mejor repartida (Justicia).

Lo expuesto no equivale a decir que cada ciudadano tenga un grado de libertad, directamente proporcional al patrimonio de su pueblo. Pues el progreso –que no tiene el mismo ritmo en lo material que en lo axiológico– a la vez que crea riquezas y refuerza a las masas, facilita, también, a las élites nuevas técnicas de represión y dominio²⁰. El progreso, además, crea nuevas necesidades, y no da, a todos, los mismos medios de saciarlas, motivando así el mantenimiento de una voluntad, continuamente, irrealizada. Lo que hace comprensible la frase de Reich: «En su especificidad el amor es algo tan utópico como la promesa de libertad para toda la sociedad»²¹.

Es ya un tópico afirmar que el hombre no es más feliz en los umbrales del siglo XXI, que en el XIV: Hoy dispone de adelantos que entonces no tenía, pero tampoco deseaba. Hoy, en cambio, al conocer y desear otras cosas de difícil alcance, se siente también reprimido. Estas necesidades aparecen en el hombre actual, no sólo porque

²⁰ Sobre lo que supone el dominio concretamente a través de los Aparatos Ideológicos del Estado, vid. la clásica obra de ALTHUSSER, *Escritos*.

²¹ WILHELM REICH «La Represión Sexual», en la obra colectiva *sexualidad y erotismo*, Monte Avila Editores, segunda edición, p. 74.

la técnica permite imaginarlas, sino también porque son alcanzables. Si así no fuera, al hombre actual, ni le ilusionaría el avance, ni le frustraría el fracaso ²². A partir de lo expuesto procede esta pregunta: ¿Se compensa lo que el progreso quita con lo que da? Comoquiera que sea, el hombre lucha por progresar, consiguiendo así avanzar, técnica y culturalmente, y, logrando incluso, a veces, una sociedad más justa. Lo que no supone el logro de una mayor felicidad. Comprendemos, así, la frase de Sartre: «La libertad es una pasión inútil». ¿Porqué no olvidarnos, entonces, del progreso? Porque tampoco así conseguiríamos la felicidad, pues el hombre –con progreso o sin él, con justicia o sin justicia– desearía lo que no tiene: Ya lo que tiene otro. Ya lo que nadie tiene, pero que es imaginable conseguir ²³.

Sin embargo, aunque la libertad motiva felicidad, ésta no siempre presupone la libertad: El ciudadano actual es más libre que el súbdito medieval; pero los medievales eran, en principio, tan felices como los hombres de hoy. Incluso es discutible que «el actual ciudadano es más libre», pues el progreso creó medios, inventó técnicas, acumuló riqueza y reforzó poderes, con lo que contribuyó a aumentar la libertad patrimonial del presente. Pero el progreso, también, resta hoy libertad, a las masas ²⁴, no sólo porque les crea necesidades, al no darles medios para saciarlas, sino porque permite a las minorías que las subyugan, hacerlo más eficaz y encubiertamente.

²² En relación con la imposibilidad de ser feliz FREUD entiende a la felicidad como la «subsiguiente realización de un deseo prehistórico. Por eso la riqueza trae tan poca felicidad: el dinero no era un deseo en la niñez». Y añade MARCUSE, glosando esto: «Pero, si la felicidad humana depende de los deseos de la infancia, entonces la civilización, de acuerdo con FREUD, depende de la supresión del más fuerte de todos los deseos de la infancia: el deseo de Edipo». HERBERT MARCUSE, «Eros Reprimido», en la obra colectiva *sexualidad y erotismo*, Monte Avila Editores, segunda edición, p. 104.

²³ Véase sobre este punto la obra de J.J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres*; así como la de ENGELS, *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*; y la de MORGAN, en la que se basa en parte la de ENGELS recomendada, *La Sociedad Primitiva*.

²⁴ Escribe SÉNECA: «¿No echas de ver en cuan mala y perniciosa esclavitud servirá aquél a quien alternadamente poseyeren, o ya los deleites, o ya los dolores? Conviene, pues, buscar la libertad y ninguna otra cosa la da, sino el desprecio de la fortuna, de que nace un inestimable, que es la quietud de ánimo..» Séneca, *Tratados Morales*, Libro II, cap.V.

Debido, al armamento y estrategia represiva más modernos, pero también a una ideología e ideólogos al servicio del Poder, más actualizados. Escribió, en este sentido, Althusser: «la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría»²⁵. E insiste: «La lucha de clases en la teoría no es una palabra, sino una realidad, una terrible realidad»²⁶. Y, refiriéndose al camuflaje de la ideologización burguesa a través de la exposición doctrinal formalmente de izquierdas, acaba: «sin ella no se puede comprender ni la dramática historia de la formación del pensamiento de MARX, ni las graves amenazas que penden incluso hoy, en 1972, sobre la ortodoxia que defiende un buen número de comunistas»²⁷.

Lo expuesto se comprende: El hombre no es libre. Y en su carencia de libertad inciden factores jurídico-políticos, sociales y económicos. Pero ahora digo más: El hombre, que es limitadamente libre, tampoco quiere serlo mucho más. Es ésta una postura parecida a la de Fromm en «El Miedo a la Libertad»: Lo que el hombre quiere, en realidad, es lo que, normalmente, se llama «libertad». Y lo quiere, además, obedeciendo al Poder. Por lo que, cuando aquél le dicte –o dictó– lo contrario, lo aceptará (o aceptó), también, con similar disciplina.

Lo dicho puede parecer una soflama izquierdista e irreal. Pero, cuando digo que el pueblo no quiere la libertad, me refiero a la *Libertad* en rigor, tener que decidir: El pueblo prefiere la tolerancia a la libertad. Esta conlleva responsabilidad. Por lo que aquél la teme. La tolerancia, en cambio, conlleva hacer lo que se quiere, bajo la responsabilidad del Poder. Por eso la desea. Lo normal, en la sociedad liberal, es vivir en tolerancia, más que en libertad. En esta sociedad, permisiva y pluralista, no decide el individuo, sino los cuerpos intermedios (partidos, sindicatos, asociaciones culturales, etc.). En una dictadura son otros cuerpos intermedios –con menor autonomía– en los que el Estado se apoya, los que deciden junto al Estado.

Un tal gregarismo hizo, históricamente, posible el sufragio universal, permitiendo así que una élite –convencida la masa de que lo

²⁵ ALTHUSSER, *Reponse a John Lewis*, François Maspero, 1973, VI.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

elegido, participando todos, conviene a todos- gobierne sobre la masa. Hay acierto en ello, pero si el sufragio universal constituyera una verdadera manifestación de libertad de las masas, y así un medio de cambio real de las élites económicas, el Poder no lo habría tolerado.

El control de las masas por parte de las élites, pues, existe siempre: En las democracias y en las dictaduras, con sufragio universal y con el censitario. Y un tal control afecta a cualquier aspecto de la vida social, pues, incluso cuando el «legislador» social tolera, en esencia constriñe. Ejemplo: Una sociedad, restrictiva moralmente, concede un margen de tolerancia sexual para disimular la sustancial represión. En tal sentido, desde los clásicos prostíbulos, hasta los postmodernos teléfonos eróticos, son manifestaciones de libertad, pero también de dependencia del poder económico, que crea la necesidad y se aprovecha de ella. Por otro lado las diversiones báquicas de un final de año son ejemplo, también, de lo mismo: Esa noche conductas, normalmente prohibidas, se toleran y comprenden. Se manifiesta, así, tolerancia -¿qué duda hay?-, pero esta diversión desordenada beneficia económicamente a minorías, por lo que sospechamos que la necesidad de tales diversiones ha sido -si no inculcada- mantenida por éstas. Además, -de ahí la similitud de este comportamiento (¿libre?) con el obligatorio- muchos acuden a divertirse como cumpliendo una obligación de hacerlo, para no ser menos que los demás. Y, al carecer del estado anímico adecuado, acuden a la bebida para lograrlo.

Este control del ciudadano por el poder es algo que desea aquél: El ciudadano desea un tal control: por el aparato represivo, y por los medios de comunicación; por el Estado y por el gran comercio. Lo que le da seguridad, desde para ejercer el sufragio, hasta para comprar en el mercado: Observé, en tal sentido, que la gente -al fiarse poco de su criterio- compra con más tranquilidad, en el gran comercio (al que concede autoridad) que en el pequeño (del que se fía menos). Y tanto necesita el «hombre-masa» sentirse controlado, que, incluso para sus relaciones amistosas, prefiere, con frecuencia, las personas dominantes. A lo que contribuye la pervivencia, en él, de fijaciones infantiles, alusivas a sus relación con sus padres y mayores. Por eso, también, a muchos jóvenes, les atrae la mujer autoritaria, y toleran mejor el autoritarismo del hombre de la edad de su padre, que el del joven de su edad.

Ya en el plano político, –e influyendo, también, las referidas experiencias– los jóvenes y adultos repelen, con frecuencia, a la autoridad tolerante, y admiran, en el gobernante, su carácter autoritario y despótico ²⁸.

La masa, pues, simpatiza con el gobernante, también por su fuerza; y admira su fuerza porque ella es débil ²⁹. Pero, ¿por qué es débil la masa? Entre otras razones, porque es consciente de la complejidad de gobernar. Además –y aunque, a la masa, le disguste la represión– como ésta perjudica a muchos, le resta irritabilidad. ¿Cómo se explican entonces las insurrecciones y solidaridad que despiertan las tiranías? Sólo porque el daño que aquéllas producen, en el sujeto, es mayor que el placer que le produce saber que tal política daña también a otros muchos.

En síntesis: Ni a todos complace igual la libertad, ni todos sufren igual con la represión. ¿Quiénes disfrutan más con la libertad y quienes sufren más con la represión? Los mismos: Los que son libres por naturaleza y sienten, como tales, el impulso de ejercerla: El hijo, si tiene medios, desea emanciparse. Los pueblos desean la independencia, cuando tienen medios. Por el contrario, el esclavo temía ser libre, y al niño le horroriza la independencia.

¿En qué medida el hombre teme –y desea– la libertad? Escribe Fromm este texto carente de cualquier atisbo de optimismo: «En los siglos XVIII y XIX, el carácter social de la clase media mostraba fuertes tendencias a la explotación y acumulación. Este carácter estaba determinado por el deseo de explotar a otros, de reservarse las propias ganancias y de obtener mayor provecho» ³⁰. Y, a continuación,

²⁸ No en este mismo tono ni con este contenido, pero a los determinantes del amor, se refiere FREUD en *El Malestar de la Cultura*, Alianza Editorial, pp. 147 y ss.

²⁹ Debe tenerse presente también que la simpatía de la masa hacia el gobernante autoritario nace de que la masa imagina a la autoridad, ejerciendo la represión sobre otros. Ejemplo la gente madura simpatiza, con frecuencia, con un gobernante que reprime las libertades sexuales, por envidia a la juventud. Incluso muchos ciudadanos pueden sentirse reprimidos políticamente, con satisfacción, porque así lo serán, en mayor medida, aquéllos a quien la democracia sirvió para más.

³⁰ ERICH FROMM, *La Condición Humana Actual*, edit. Paidós, 1984, p. 8.

dice que hoy, al contrario, al hombre le caracteriza la falta de iniciativa, la pasividad, la receptividad acrítica, y, en consecuencia, lo que constituye casi una, como libertad dirigida. «En el presente siglo el carácter del hombre se orienta más hacia la pasividad considerable y una orientación con los valores del mercado. El hombre contemporáneo es, ciertamente, pasivo en gran parte de sus momentos de ocio. Es el consumidor eterno; se traga bebidas, alimentos, cigarrillos, conferencias, cuadros, libros, películas; consume todo, engulle todo. El mundo no es más que un enorme objeto para su apetito: Una gran mamadera, una gran manzana, un pecho opulento. El hombre se ha convertido en lactante, eternamente expectante y eternamente frustrado»³¹. Y concluye, más explícitamente: «¿Qué clase de hombres requiere por lo tanto nuestra sociedad para poder funcionar bien? Necesita hombres que cooperen dócilmente en grupos numerosos, que deseen consumir más y más, y cuyos gustos estén, más y más, estandarizados y puedan ser fácilmente influídos y anticipados»³².

Los textos transcritos ratifican mi postura: La masa no quiere libertad –tener que decidir– sino sólo tolerancia: Poder hacer lo que quiere, bajo la responsabilidad del poder. Pero, aunque muchos prefieren no ser libres, sino sólo tolerados, cualquiera valora, positivamente, la libertad: Esta –como el poder– tiene valor para todos, aunque la actitud ante él/ella del sujeto depende del carácter, activo o pasivo, del mismo: El sujeto activo quiere ejercer el poder (o la libertad), el pasivo quiere someterse a él (o vivir bajo las decisiones de la persona libre). Pero –cualquiera que sea la sicología del sujeto– tanto el poder como la libertad despiertan siempre atractivo, salvo que con la incidencia de otros factores –la rivalidad por ejemplo– susciten la envidia.

Dije que la libertad la valora, incluso quien no desea ejercerla. Lo que exige una mejor explicación, pues que quien quiere ser libre valora la libertad, se entiende, pero que quien no quiere serlo la valora también, se entiende peor. Aclaro que la libertad, en rigor, es un interés, y no un valor, pues el valor, en rigor, se predica de personas, no de sus cualidades positivas, ni de las cosas: Se predica, por ejemplo, de la persona bella, la filantrópica, o la justa. Y sólo por extensión se dice,

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 9.

también, de la belleza, la filantropía y la justicia. En tal sentido quienes afirman que un cuadro bello tiene valor, lo dudan, por lo menos, al referirse a la belleza de un paisaje ³³, pues así como aquél es una obra humana y, como tal, se le concede valor por extensión del valor, propiamente dicho, del artista, en el caso del paisaje no se da tal proyección.

Del mismo modo, «ser libre» dignifica –da valor al sujeto– porque despierta el afecto de los demás; pero la libertad, como tal, no es un valor, sino un interés. Del que, sólo por extensión, –porque es una manifestación del sujeto valioso– decimos que tiene valor.

Reanudemos el problema inicial: ¿Cómo se entiende –preguntá- bamos– que quienes temen ser libres, admitan, también, que tiene valor el serlo? Porque lo que temen no es la libertad, sino su mala administración: La libertad la teme el niño ³⁴, porque no sabe organizarse, el esclavo por análoga razón, el pueblo-masa también necesita ser guiado. Pero todos –de saber ejercerla– preferirían ser libres. Por eso el adolescente, aunque contrario a la actitud paternalista, teme valérselas por sí sólo ³⁵. Por eso, también, la colonia que repugna la actitud proteccionista de su metrópoli, teme, con frecuencia, también, su absoluta independencia.

Me he referido a la relación paterno-filial y colonial, como manifestaciones del miedo a la libertad. Me he referido, así, sólo, a un

³³ Para una mejor comprensión de esto vid. mi libro *Hacia una Teoría Psicoanalítica de la Justicia*, Universidad de Alcalá de Henares, 1995.

³⁴ Entiéndase que el miedo del niño a la libertad es relativo, pues, a medida que se desarrolla –y es así capaz de ejercerla– ama, progresivamente, la libertad. Tal celo progresivo por la misma lo determina su progresivo desarrollo, también físico. Escribe M. FOUCAULT expresando esto: «Con la dentición y el desarrollo de la musculatura, el niño organiza un sistema de defensa agresiva que señala los primeros momentos de su independencia. Pero es también el momento en que se imponen al niño las disciplinas –y especialmente la disciplina esfinteriana– haciéndole presente la instancia parental bajo su aspecto represivo». M. FOUCAULT. *Enfermedad Mental y Personalidad*. Paidós Studio. 1979, p. 34.

³⁵ En la comprensión de este punto, así como en la de cuestiones similares puede ser útil la lectura de el libro de WALTER TRÖGER, *La Juventud se Rebeló*, edit. Marfil, 1972., así como el libro de ENRIQUE TIERNO GALVÁN, *La Rebelión de la Juventud y el Problema de la Universidad*, hora h, 1972.

motivo del miedo a aquélla: la inexistencia de medios, sobre todo económicos, para ejercerla. A veces, sin embargo, incluso con medios, se teme la libertad: Quien se crió, por ejemplo, bajo una actitud paternalista, sin acostumbrarse a al riesgo de decidir, es, con frecuencia, incapaz de decidir. Tal es así que, incluso al buscar pareja, encuentran la persona ideal en quien tiene autoridad. Y se da, también, el caso opuesto: Quien, acostumbrado a afrontar riesgos desde niño, busca su pareja en personas manejables.

Esta capacidad –e impulso de decidir–, más la posesión de medios, y la ley, hacen al hombre libre. Pero el impulso de decidir es una premisa no sólo de la libertad, sino también de la represión.

El impulso de decidir, pues, no es algo natural y congénito. Depende de los factores hasta aquí expuestos. Por lo que tal impulso se forja, en el hombre, en una etapa posterior al nacimiento. Muchos llegamos a sentirlo antes; otros después; otros, nunca. Motivado, siempre, por factores biológicos, históricos y económicos.

6. FUERZA-LIBERTAD-VALOR

Un ser libre es un ser fuerte. La realización de una voluntad pusilánime –vimos– no es un ejercicio de libertad, sino de tolerancia –si el Poder lo consiente– o de algo próximo a la libertad ³⁶.

Pero la fuerza, no sólo contribuye a configurar la libertad, sino también la virtud: Desde el guerrero que no muere, ni teme a la muerte, hasta la enfermera de leprosos que ni enferma, ni teme a la enfermedad, manifiestan una fuerza –moral y física– que contribuye a configurar una virtud. Expresiones como «invicto caudillo», «heroico guerrero», «temible soldado», aluden a virtudes, vinculadas a la fuerza física y moral. ¿Pero no tienen virtudes, también, los débiles? Más aún, ¿no es la debilidad, incluso, elemento de alguna

³⁶ De como la fuerza es determinante de la voluntad de hacer, incluso en los animales, aunque el autor, curiosamente, de esta ley excluye al hombre, vid. DAVID HUME, obra citada, pp. 652 y ss.

virtud? A veces, encontramos conductas virtuosas que parecen no conllevar fuerza, sólo porque un noble impulso –el amor por ejemplo– incita al comportamiento *filantrópico*. Dudo, sin embargo, que, sin cierto grado de fuerza, al menos moral, podamos hablar de virtud en sentido estricto, incluso en esos casos.

En el párrafo anterior no me refiero –claro está– a los hábitos de hacer el bien, sin que conlleve un esfuerzo: Impulsados aquéllos por el amor u otra noble potencia, el entendimiento, por ejemplo. Me he referido así también a las, quizás mal llamadas, «virtudes intelectuales». En las que –con que el sujeto sea capaz, y esté dispuesto (aunque sea sin esfuerzo) a ejercer la función socialmente apetecible, es virtuoso. En tal sentido, cualquier científico, pensador o artista, suscitan un atractivo motivado por una manera de ser que, a mi juicio, sólo por extensión podemos llamar «virtud». No siempre, además, el suscitar atractivo es indicio de que se tienen cualidades positivas. A veces, incluso, lo que despierta el atractivo es lo contrario: Hay, por ejemplo, simpáticos, desde su ingenio para lo cómico. Pero los hay, también, cuya «simpatía» es el efecto, en el observador, de alguna carencia en el «simpático». ¿Quién es «simpático»? Con frecuencia, un incapaz que resulta agradable, así, a un inseguro de sí mismo. Al cual –quemado de relacionarse con quien le hace competencia– encontrar a un incapaz le hace sentirse más y le relaja. Pienso, ahora, en un personajillo, intelectualmente nulo, que trepa sueltamente en la Administración, con una complaciente sonrisa. La explicación de su éxito es clara: Su encanto no existiría sin darse, en él, esa aparente afectividad en un contexto personal de imbecilidad e incompetencia. Por lo que es, precisamente a los prepotentes, a quienes el personajillo atrae más.

Un fenómeno análogo lo encontramos en el atractivo hacia la mujer suave –la clásica mujer «femenina»– del hombre varonil. ¿Por qué? Aparte de porque encuentra en ella otros valores, porque el sentirse admirado por su hombría, cuando sale de un ambiente varonil que le hace una tensa competencia, le satisface.

Estas manifestaciones de atractivo, sin embargo, no constituyen virtudes, sino que son, simplemente, cualidades que suscitan simpatía. Nace ésta, como dije, de que un ser –capaz de amarme– no compite conmigo y, además, me admira. La virtud, sin embargo, no lo es sólo porque se tengan cualidades que agraden a los demás, sino que conlleva otros elementos –entre ellos quizás la fuerza– que aquí no

puedo analizar. Y, en esa misma línea, la libertad es una virtud, entre otras razones, porque conlleva fuerza ³⁷.

La libertad –se observará– es una manifestación de Poder. Y, aunque históricamente se la entiende como arrancada al Poder, en la medida en que somos libres, participamos, también, del Poder. La historia del hombre es la historia de su lucha por la Libertad: Por su concentración o por su reparto. Es, a veces, una lucha solidaria: cuando cada uno de los que luchan necesitan de los demás. Se manifiesta, en cambio, a veces, como mera opresión: Como cuando el que lucha por su libertad es fuerte frente al todo, y su lucha se encamina a privar a los demás de la posibilidad de decidir. Y, aunque –según vimos– no todos quieren ser libres, incluso éstos (pues lo que temen, en realidad, es administrar la libertad) valoran positivamente la misma y a quien la tiene, deseando con frecuencia sufrir –¿gozar?– la sumisión a aquéllos. Por eso, no siempre la realidad confirma esta hipótesis de Nietzsche: «La vida no es una lucha para sobrevivir, sino para prevalecer» ³⁸, pues muchos de los que luchan, no luchan por su prevalencia –ellos quieren la subordinación– sino por la de su propio bando, o lo que es igual: por la primacía de sus dirigentes.

La masa, pues, –aunque no quiere ser libre– admira a las élites porque son poderosas y, así, libres. Contentándose –más no pueden– con participar de la libertad desde la subordinación a ellas. Pero, aunque la masa valora a las élites por su Poder, no lo es menos que las élites también valoran su poder de forma refleja: porque ser poderosas les atrae la admiración de las masas. Y, aunque se valora más el amor de los poderosos que el de los pobres, se debe –más que al valor, en sí, del amor del rico– a que conlleva, además, ser querido, también, por la masa. Pocos –y no sé si alguno– de los, socialmente, admirados por figurar en los escenarios de élite, cambiaría el afecto recibido, así, de la masa, por el de las selectas minorías. Y el día que lo uno no conlleve lo otro, la grandeza de lo primero disminuirá sustancialmente.

³⁷ Tal es así que incluso etimológicamente influyó una tal concepción en la formación del término *virtud*. Escribe UNAMUNO, exponiendo esto: «Virilidad deriva de *vir*, varón, el macho de la especie humana. La misma raíz ha tomado *virtud*...» MIGUEL DE UNAMUNO, *La Agonía del Cristianismo*, edit. LOSADA, 1975, pp. 60 y ss.

Para entender la relación entre fuerza y virtud véase también SPINOZA, *Ética*, parte cuarta.

³⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Mas Allá del Bien y del Mal*, PPP, 1990.