

Isaiah Berlin, *La traición de la libertad, Seis enemigos de la libertad humana*, México, F.C.E., 2004, 235 pp.

POR M. L. GABRIELA SOTO JIMÉNEZ
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El presente libro reúne seis conferencias pronunciadas en la radio, de una hora cada una. Éstas confirmaron que Isaiah Berlin, entonces de 43 años, era un hombre capaz de tratar los asuntos intelectuales y los temas filosóficos de una manera accesible y apasionante. Los primeros capítulos originales se titulaban: “La política como ciencia descriptiva”, “La idea de libertad”, “Dos conceptos de libertad”, “El romántico y el liberal” y “La marcha de la historia”.

Al editarse en forma de texto, se enfocaron las principales figuras nombradas en los títulos de esos capítulos: Helvétius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon y Maistre. Ellos trataron los remas de la filosofía moral y la política en épocas cercanas entre sí, entre 1771 Y 1831, manifestándose de acuerdo o con la Ilustración y la Revolución Francesa. Tienen en común que expresaron ideas que todavía nos resultan familiares, al grado que parecería que están analizando nuestra época con asombrosa predicción y capacidad.

El autor encuentra aún más sorprendente el hecho de que todos los autores analizaron el problema de la libertad, afirmando que estaban a favor de ella, siendo que sus doctrinas resultaron ala postre contradictorias y adversas para lo que históricamente se ha entendido por libertad individual o libertad política. Es desde el enfoque crítico, propio de Isaiah Berlín, que expondré las principales ideas de estos pensadores.

Helvétius

Claude-Adrien Helvétius nació en Francia, en 1715. Fue recaudador de impuestos y llegó a ser uno de los di-rigentes de la Ilustración. Escribió dos obras: *Del 'esprit* (“Del espíritu”), quemada y condenada por considerársele

herética; y *Del 'homme* (“Del hombre”), publicada póstumamente, en 1777, con similares doctrinas a la obra anterior.

Con el mismo afán e iguales pretensiones de los hombres de ciencias, durante su vida Helvétius buscó una sola cosa: definir la base de una moral que indicara cómo debía fundarse la sociedad y cómo debían vivir los hombres. Se consideró a sí mismo una autoridad científica en la materia —el Newton de la política—, y supuso que era el fundador de una gran ciencia nueva —la cual pondría orden al caso moral reinante hasta entonces— porque creyó haber encontrado las respuestas en su formulación del principio del utilitarismo. Según éste, análogamente a la forma como la gravitación y otros principios físicos actúan sobre los cuerpos inanimados, los únicos motivos que mueven a los hombres son el deseo de obtener el placer y el deseo de evitar el dolor. En esto consisten los fines propios del hombre; a ello se reduce la búsqueda consciente o inconsciente de la humanidad; tal es la clave de toda la vida social.

Ahora bien, la causa de que aún exista infelicidad, miseria, injusticia, incompetencia, ineficacia, brutalidad, tiranía, por una parte se debe a que los hombres no han sabido cómo obtener el placer o evitar el dolor. Por otra parte, con frecuencia los hombres son atemorizados porque a sus gobernantes les interesa mantenerlos en la ignorancia para poder someterlos. Asimismo, el derecho a la felicidad, la virtud y la verdad, que tienen todos los hombres, se ha visto imposibilitado por la maldad de los otros, la debilidad de la propia naturaleza humana, la ignorancia y hasta las “enfermedades intelectuales”. Por tanto, el deber del filósofo o del experto es curar estos males, creando un universo en que los fines se consigan con el menor dolor, la mayor eficiencia, la mayor rapidez, la mayor economía. El plano para edificar la nueva humanidad ya está allí: es la búsqueda del placer y la evitación del dolor.

De esta manera, la ética se convierte en una forma de tecnología: debemos hacer lo que hacemos porque fuimos hechos para hacerlo; no podemos funcionar de otra manera. Dios hizo al hombre para cumplir sus propósitos insondables, advirtiéndole: “Sobre ti pongo el placer y el dolor; uno y otro vigilarán tus pensamientos y tus acciones, excitarán tus aversiones, amistades, sentimientos tiernos, alegrías, encenderán tus deseos, temores, esperanzas, te revelarán verdades, te harán en errores y después de causar que generes un millón

de sistemas absurdos de moral y de legislación, un día te descubrirán los simples principios de desarrollo del que dependen el orden y la felicidad del mundo moral”.¹

Aquí es importante recordar el pensamiento de los filósofos “fisiócratas” — principales economistas del siglo XVIII—, para quienes la legislación consistía en la traducción a términos jurídicos de algo que ya se encontraba en la naturaleza: los fines y propósitos. En este sentido, puesto que los verdaderos fines del hombre estaban dados, se les podía descubrir de forma semejante a como se descubrían las leyes de la física. Entonces podría aplicarse la simple regla de la verdad: si talo cual acción conduce a una mayor felicidad es buena, pues está de acuerdo con los fines que nos ha fijado la naturaleza; si nos aparta de la felicidad es mala.

Difiriendo de otros pensadores del siglo XVIII, Helvétius no tenía una opinión muy elevada de la naturaleza humana. No consideraba al hombre benévolo ni malévolo, sino infinitamente flexible y plegable; una materia natural que la naturaleza, las circunstancias y, ante todo, la educación formaban a su capricho. En el pasado, los hombres se habrían convertido en inválidos naturales por las circunstancias, una educación errónea, la pobreza, los temores, la debilidad y la ignorancia que los desviaron de su verdadero propósito. De ahí la importancia de establecer nuevas instituciones que en adelante permitirán maximizar el placer y minimizar el dolor. También, se necesitará que muchos hombres, ilustrados y desinteresados, conviertan a los gobernantes y les enseñan el arte de gobernar. Para ello, inicialmente, los filósofos deberán legislar a través de la manipulación artificial, creando un sistema de premios y escarmientos. Sólo así habrá progreso, cuando la educación y las leyes hagan todo.

Lo novedoso de estas ideas consiste en que pasa a ser indiferente la motivación para actuar: se recompensará a los individuos cuando hagan lo que conduce a una mayor felicidad; se les castigará cuando hagan aquello que la disminuye. Incluso se contempla el uso de las propensiones naturales de los hombres —sin preocuparse por la calidad moral o espiritual de sus motivaciones— con tal de que éstos hagan lo debido. “El legislador debe aprovechar los vicios y las flaquezas y halagar tanto las vanidades como los mejores sentimientos y los más dignos atributos de los hombres. Para lograr una acción

eficaz, deberá hacer dignas de los hombres las cosas que desee que ellos hagan, no explicar por qué las hace; lograr que las hagan, ya sea que lo deseen o no; y entonces, cuando (como resultado del condicionamiento social efectuado por las leyes establecidas por los filósofos ilustrados) un número suficiente de hombres durante un periodo suficiente no haya hecho nada sino lo que contribuya a la felicidad, entonces de hecho, insensiblemente adquirirán costumbres nuevas y benéficas {...} Hoy día no es necesario hacer nada de lo que no pueda darse por la razón, y debe haber una razón para hacer todo lo que se haga. La razón es la busca de la felicidad”.² Aquí se observa una alianza con el racionalismo, el materialismo, el hedonismo, la fe ilimitada en la ciencia y en la razón, así como una visión muy particular del individualismo.

Algunas consecuencias directas, derivadas de la doctrina de Helvétius, son:

1) Mientras la tradición cristiana sostenía que el hombre tiene un alma inmortal y no debe ser pisoteado por otros hombres, y los filósofos del siglo XVIII creyeron en la persistencia de unos derechos humanos que son absolutos —nada puede abolirse, están allí, les guste o no a los demás—, el legislador helvetiano intenta planear el mundo eliminando el obstáculo de que no se le permita quitarme algo que él necesite para producir una sociedad uniforme, armoniosa, completamente libre de fricciones. Por tanto, los derechos humanos son otros tantos vestigios irracionales.

2) Puesto que sólo el “interés” rige a la humanidad y es siempre la principal fuerza condicionante, hay que transformar a los seres humanos de modo que su interés coincida, en realidad, con lo que ellos piensen que es su interés: la búsqueda del placer y la evitación del dolor. En este tipo de sistema se valida la manipulación exacerbada mediante la educación y la legislación.

3) Si los fines están dados y el hombre es moldeable, el problema se vuelve tecnológico: cómo adaptar a los hombres de tal manera que vivan en paz, prosperidad y armonía. De nuevo, en el caso de que no coincidan los intereses de todos, habrá que adaptar a los hombres.

4) El nuevo Mundo Feliz presupone que todas las cuestiones de valor son fácticas; las respuestas son descubribles por observación y razonamiento. Así, la ética y la política se convierten en ciencias naturales.

5) Puesto que algunas personas son mejores que otras para descubrir las leyes de esta moral específica, adquiriendo con ello la habilidad y los conoci-

mientos políticos, tales especialistas deben ejercer el poder supremo. Esto presupone además que todo aquel que conoce completamente la verdad es virtuoso y feliz. Los científicos, los filósofos, los expertos conocen la verdad; son virtuosos; son felices y pueden hacernos felices; por tanto, pongamos al frente de todo.

Para Isaiah Berlin, Helvétius habló con toda claridad sobre lo que creyó que le había enseñado la Naturaleza; a su modo supo que la naturaleza le decía que lo único que los hombres podían y debían hacer era buscar el placer y evitar el dolor. Sobre esto edificó un sistema utilitario que, armado con la mejor voluntad del mundo e inspirado en motivos puros, dirigió contra la injusticia, la ignorancia, el gobierno arbitrario, y todos los horrores de los que aún estaba lleno el siglo XVIII. Pero terminó proponiendo una tiranía tecnocrática, una tiranía tecnológica, una tiranía de la razón, y fue en contra de la libertad. Su error consistió en querer seccionar y modelar la sociedad humana hasta convertirla en un todo único continuo y armonioso. Señala Isaiah Berlin: “Es un sistema muy estricto y bien construido; en él, no hay espacio para moverse. Acaso pueda producir la felicidad; pero no es claro —no fue claro ni siquiera en el siglo XVIII y, ciertamente, después no se ha vuelto más claro— que la felicidad sea el único valor que buscan los hombres”.³

Rousseau

Para algunos pensadores, Jean -Jacques Rousseau no dijo nada nuevo, sólo de manera diferente, con un estilo hipnótico —patente, por ejemplo, en la prosa de las Confesiones— y una maravillosa elocuencia. Tal sería el caso de su idea de que los hombres, para subsistir en sociedad, tuvieron que establecer algún tipo de acuerdo; crearon instituciones mediante las cuales la débil mayoría logra impedir que la fuerte minoría la pisotee; esto viene desde los griegos. La originalidad de Rousseau estaría en el enfoque que dio a los conceptos centrales de su enseñanza —las nociones de libertad, contrato, naturaleza—, así como en el hecho de que glorificó las pasiones, mientras que otros pensadores previos destacaron principalmente la razón.

Sin embargo, Rousseau jamás se manifestó a favor del sentimiento desenfrenado. Consideraba que los sentimientos separan a las personas —mientras que la razón las une—, son subjetivos, individuales, y varían de una persona a otra. Por el contrario, la razón es una misma, en todos los hombres, siendo siempre correcta. Por eso, si queremos encontrar verdaderas respuestas a las preguntas ¿cómo vivir?, ¿qué hacer?, ¿a quién obedecer?, ¿cómo reconciliar el deseo de libertad del hombre con la necesidad de autoridad?, debemos plantearlas en tales términos que tengan respuestas por medio de la razón. La respuesta racional será la respuesta co-rrecta y verdadera, tanto en la ética como en la política

Antes de continuar, conviene destacar dos supuestos presentes en el desarrollo de la obra rousseautiana. 1) La naturaleza es armonía y 2) Ser natural es ser bueno. Según Rousseau, cada individuo es potencialmente bondadoso: si se permitiera que su bondad natural brotara, sólo desearía lo que es justo. Así, a medida que se recupere el original estado inocente de naturaleza, la armonía natural, la felicidad y la bondad serán el destino de la sociedad humana. De esto se deriva que cuando los hombres vuelvan a ser naturales, serán buenos; y buscarán lo único que satisface las demandas racionales de cualquiera, aquello que los satisface a todos y a cada uno, en conjunto, como un todo armónico: el bien. Por lo mismo, cualquier cosa que satisfaga a un hombre racional debe ser de tal índole que sea compatible con cualquier cosa que satisfaga a otro hombre racional. En realidad, lo que una determinada persona desea no puede chocar con lo que otra persona realmente desee.

En tal contexto, ni los artistas, ni los hombres de ciencias deberán guiar a la sociedad. Ésta deberá ser conducida por los hombres que estén en contacto con la verdad, intrínseca a la naturaleza; es decir, por aquellos que vivan la vida simple. Y es que sólo el hombre “natural” tiene una profunda sabiduría instintiva

Prosiguiendo, para la mayoría de los pensadores políticos, parece claro que los individuos desean ser libres, es decir, desean hacer lo que se les antoje hacer, sin que se los impida otra persona, o sin ser obligados a hacer algo que no desean hacer. Esta libertad de toda coerción es uno de los principales fines o valores por los cuales los hombres están dispuestos a luchar; y resulta indispensable alcanzada para llevar el tipo de vida que desea la mayoría.

En el pensamiento de Rousseau, la libertad también es un valor absoluto que identifica al propio individuo: ser humano equivale a ser libre. Más que un atributo sagrado, la libertad es la esencia de lo que es ser hombre. Por lo mismo, un hombre es alguien responsable de sus actos —capaz de hacer el bien y el mal—, en tanto pueda elegir libremente entre varias alternativas, es decir, sin ninguna coacción. A quien es coaccionado no es posible exigirle responsabilidad. De igual manera, la acción consiste en elegir; y la elección implica poder seleccionar entre metas alternativas. Aquel que no puede elegir porque así lo obligan, no es humano sino esclavo.

Esta capacidad de elegir entre fines, de manera independiente y autónoma —la libertad—, para Rousseau representaba un valor absoluto: no se le podía comprometer para nada ni con nada. “Renunciar a la libertad es renunciar a ser hombre, es ceder a los derechos de la humanidad y hasta sus deberes {...} Semejante renuncia no es compatible con la naturaleza del hombre”.⁴ A partir de ello, se entenderá porqué la mayor creencia, defendida y sostenida por Rousseau, fue la idea de la integridad humana. Para él, lo imperdonable, el crimen último, era la deshumanización del hombre, la degradación y explotación del hombre.

Ahora bien, por el hecho de que los hombres viven en sociedad, tienen que crear reglas para portarse de modo que no se estorben demasiado entre sí. Rousseau comparte, con la mayoría de los pensadores del siglo XVIII, la creencia de que en la sociedad hay ciertos modos de vida que son debidos, en tanto que otros son indebidos. Asimismo, cree que la pregunta “¿Cómo debo vivir?” es una verdadera pregunta. Y en la medida que se obtiene, o se cree obtener, una respuesta, ésta toma la forma de reglas de vida que dicen: ‘Haz esto, no hagas aquello’.

La paradoja surge cuando Rousseau tras toca estas reglas de vida; de ser convenciones sociales se convierte en “la ley de la naturaleza, la ley sagrada imprescriptible que habla al corazón del hombre y a su razón”.⁵ Ahora se trata de reglas sagradas que no son obra humana, sino que son eternas y universales. De tal manera que las leyes morales que obedecen los hombres son absolutas, y ellos saben que no deben apartarse de las mismas. Entonces surge el problema de cómo conciliar el valor absoluto de la libertad y el valor absoluto de las reglas justas —recordemos que un valor absoluto significa que no pue-

de entrar en componendas, no es posible modificarla—; hacia dónde inclinar la balanza. La solución rousseauiana consistirá en encontrar una forma de asociación en la cual cada quien, uniéndose con todos, sin embargo sólo se obedezca a sí mismo y siga siendo tan libre como antes.

Si por un lado aparece la libertad y, por otro, la autoridad, parece difícil llegar a un compromiso. A menos que —en este punto, la respuesta de Rousseau es sumamente sencilla, pero terrible— coincidan como el anverso y el reverso de la misma medalla: “Libertad y autoridad no pueden entrar en conflicto pues son sólo una {...} Hay una libertad que es idéntica a la autoridad, tener una libertad personal que es la misma como un completo dominio por parte de la autoridad. Cuánto más libre se es, más autoridad se tiene y también más se obedece; cuanta más libertad, más dominio”.⁶ Tan misteriosa igualdad entre la autoridad y la libertad, confiesa que se le presentó a través de una visión.

Debido a su inquietud de que los hombres fueran libres, capaces de vivir juntos en sociedad y de obedecer a la ley moral, Rousseau considera indispensable lograr que los individuos quieran sólo aquello que les ordena la ley moral; inclusive que amen las reglas porque entonces las desearán. De ahí que vaya todavía más allá, preguntando: “¿Y si las cadenas no nos fueron impuestas? ¿Y si las cadenas no son algo con que él (hombre) está sometido como por alguna fuerza externa? ¿Y si las cadenas son algo que él mismo elige porque tal elección es una expresión de su naturaleza, algo que genera dentro de él como un ideal interno? Si esto es lo que él desea más en el mundo, entonces las cadenas dejan de ser cadenas”.⁷ Cuando las cadenas son una creación propia —las reglas que nosotros forjamos, cuya obediencia es la expresión más libre de nuestra naturaleza interna— dejan de sujetarnos. Ya no estamos encadenados pues el dominio de sí mismo no es esclavitud; el dominio de sí mismo es la libertad.

El siguiente paso hasta parece lógico: desarrollar el concepto de la voluntad general. De nueva cuenta, Rousseau pasa misteriosamente de la concepción de un grupo de individuos que mantienen relaciones libres y voluntarias entre sí, buscando el propio bien, a la noción de sumisión a “algo” que es más grande que el yo mismo; esto es el todo, el grupo. Así, propone una rendición voluntaria y sumisa de cada individuo, con todos sus derechos, a la comunidad entera. Lo grave radica en que la libertad inicial —pregonada como total-

mente libre de obstáculos— al final se traduce en el sometimiento ciego a la autoridad, de manera rigurosa y esclavizante.

Así, por una parte, para Rousseau las asambleas tendrán la razón, serán válidas y libres, en la medida que elijan hacer aquello que auténticamente desean, a su vez, la razón que habita dentro de cada miembro. Puesto que existe una sola alternativa, que es la alternativa buena, si alguien elige la errónea será evidente que no es su verdadero yo el que está en acción. Esa persona no sabe lo que es su verdadero yo, ni sabe lo que quiere, ni es libre; si no desea un fin racional, lo que desea no es la libertad auténtica sino una falsa libertad. Como a veces habrá quienes ignoren lo que en realidad desean, entonces se deberá desear en lugar de ellos; corresponderá la comunidad elegir, en nombre de esto, lo que sin saberlo por sí mismos desean. El sabio, natural y racional, el gran legislador benévolo, la asamblea sí lo sabe lo que se debe desear. Por lo cual, “obligar a un hombre a ser libre es obligarlo a comportarse de manera racional. Un hombre es libre cuando obtiene lo que desea; lo que en realidad desea es un fin racional. Si no desea un fin racional, entonces en realidad no desea: si no desea un fin racional, lo que desea no es la auténtica libertad sino una falsa libertad. Yo lo obligo a hacer ciertas cosas que lo harán feliz”.⁸

Esta es la doctrina central de Rousseau. Una doctrina que, para Isaiah Berlin, conduce a la auténtica servidumbre. Desde la deificación del concepto de libertad absoluta, alcanzamos gradualmente la noción de despotismo absoluto. Su bien estuvo en subrayar el hecho de que sin libertad, sin espontaneidad, no vale la pena formar ninguna sociedad. El mal fue crear la mitología del verdadero yo —e naturaleza bondadosa y racional— en nombre del cual se pudiera coaccionar a la gente. Isaiah Berlin lo resume así: “Tú puedes creer que eres libre, tú puedes creer que eres feliz, tú puedes creer que deseas esto o aquello, pero yo sé mejor lo que eres, lo que deseas, lo que te liberará”.⁹

Fichte

Hay algo que llama la atención al inicio de la obra del pensador alemán Johann Gottlieb Fichte: la advertencia de que su doctrina resultará oscura y su lenguaje incomprensible para los hombres ordinarios —quienes carecen de la

facultad metafísica de los elegidos para adentrarse en la naturaleza del universo. Afirma que: “Para los hombres de educación ordinaria, nuestra teoría filosófica deberá ser absolutamente ininteligible, pues el objeto de que habla no existe para ellos; no poseen esa facultad especial para la cual, y sólo para la cual, tiene existencia este objeto. Es como si alguien estuviese hablando a ciegos de nacimiento; a hombres que sólo por el tacto conocen las cosas y sus relaciones, y se les hablara acerca de los colores y las relaciones de colores”.¹⁰ En cuanto al tema de la libertad —y pese a enfatizar su dedicación exclusiva a su análisis— lo cierto es que Fichte sostuvo un concepto muy contrastante al de los demás pensadores de finales del siglo XVIII.

Entre los intelectuales franceses e ingleses, libertad significaba no intervenir ni entrometerse demasiado en la vida de las personas. La preocupación recaía en cómo preservar la libertad del individuo contra la intrusión accidental o deliberada de los demás. Hablaban de crear una especie de espacio o vacío alrededor del sujeto, en el cual se le permitiera realizar sus deseos razonables, sin criticados. La función del Estado sería velar porque las personas no chocaran demasiado entre sí, en la búsqueda de esos deseos personales.

Los alemanes acuñaron una idea diferente de lo que significa ser libre, debido quizás a que vivían en circunstancias políticas y económicas difíciles. La libertad tenía que ver más con las leyes rigurosas del mundo exterior, las férreas necesidades presentes en el mundo, que con lo social. De alguna manera creyeron que cuando se vive limitado en exceso por lo exterior, en realidad quedan muy pocas cosas posibles que hacer; la libertad se tornó algo irrealizable. Sin embargo, por un extraño mecanismo de compensación, al mismo tiempo, consideraron que la libertad era profunda y apasionadamente deseable, en tanto ideal.

El sujeto alemán empieza a pensar de la siguiente manera. Frente a las adversidades del universo exterior, lo único que puedo hacer es protegerme. Debo defenderme reduciendo las áreas en que soy vulnerable. Hay muchas cosas que deseo y que las circunstancias no me permitirán poseerlas; pero todavía soy libre de renunciar a ellas. “Si no puedo conseguir lo que deseo, entonces tal vez privándome del deseo mismo haré más feliz mi vida. Evidentemente no seré feliz si me empeño en conseguir lo que personas poderosas o circunstancias adversas no me permitirán tener. Pero si acaso logro sofocar

dentro de mí el afán de obtener estas cosas, conseguiré esa calma y esa serenidad que son un sustituto tan bueno de conseguir las cosas como el mejor que pueda encontrarse en este valle de lágrimas”.¹¹

Entonces se sustituye lo de afuera por lo de adentro. El yo empírico — externo físico y material, víctima de todo infortunio, sometido a las rígidas leyes del mundo material de las que nadie puede escapar— y el yo espiritual —interno, inmaterial y eterno, residencia del alma, contenedor de los valores— se separan. La balanza se inclina ahora hacia el idealista, que se despoja de todo lo que puede atraer a naturalezas más bajas —riquezas, poder, éxito, popularidad—, con el objeto de crear y seguir lo que le dicta su yo interno. En tal contexto, por un lado encontramos la doctrina de Kant y, por otro, la de Fichte.

Para Kant, en todo el universo lo único valioso que hay es el auténtico yo espiritual interno. El ideal verdadero dependerá, pues, de un ideal interno, y de vivir en la práctica a altura de ese mismo ideal. El hombre debe cumplir lo que su verdadero yo le ordena hacer; y obedecer las leyes de la moral. Cada persona tiene que reconocer a los otros seres humanos como los únicos entes en el universo a quienes debe un respeto absoluto, porque son los únicos autores de valores, los crean y los cumplen. Por esto, la vida es digna de ser vivida y, en caso necesario, digna hasta de ser sacrificada. De ahí la prohibición de utilizar a los demás como medios y no como fines en sí mismos. “Engañar a alguien, esclavizado, emplear a otro ser humano como medio para alcanzar mis propios fines: equivale a decir que los fines de este otro ser humano no son tan racionales y tan sagrados como los míos; y esto es falso, porque decir de una cosa que es valiosa, consiste en decir que es un fin, el fin de cualquier ser humano racional”.¹²

Fichte también contribuye, psicológica y sociológicamente, al establecimiento de la doctrina de la inexpugnable vida interior, aunque transita por una vía diferente. Sólo soy libre si hago cosas que nadie me puede impedir hacerlas y sólo hago esto si es mi yo interno el que está activo, y no es invadido por nadie más. La autonomía, la libertad verdadera, consiste en darme órdenes a mí mismo. Siendo libre de hacer lo que quiera, obedezco órdenes auto impuestas. Y para saber qué debo hacer, debo escuchar la voz interna; lo que justificará mi conducta, es la visión interna.

Ahora bien, así como el artista obedece a cierta clase de una exigencia interna, para hacer una obra, la realización de un ideal dependerá de la obediencia del individuo al impulso interno. Y el ideal es aquello por lo cual el héroe —o el artista— vive, a lo que se dedica, lo que considera su misión y vocación. La vida se convierte entonces en arte; en un moldear; en la creación de algo. Para Fichte, lo único que hace la existencia digna de vivirse es la creación de valores; a éstos se le inventa, se les hace. La moral se vuelve aquello que no es descubierto sino creado. No existe una colección de hechos morales que puedan ser encontrados por facultades especiales, puesto que no hay un conjunto de proposiciones morales correspondientes a ciertos hechos de la naturaleza.

Partiendo de la autodeterminación individual, Fichte plantea la autorrealización común. De manera que la nación será una comunidad de voluntades unificadas en busca de la verdad moral. Pero paulatinamente continúa, y del grupo pasa a la noción de que la persona auténtica, el verdadero individuo, no es ni siquiera el ser humano cuando cobra mayor conciencia de sí, sino una colectividad. Emerge un tipo de ego que no eres tú, ni soy yo, ni un individuo en especial, ni algún grupo particular de individuos. Este ego es un principio personificado; es la sociedad auténtica encarnada en la tierra, concebida como una colección de personas unidas metafísicamente. Tal resulta la concepción teológica del ego fichteano; un ego que es común a todos los cuerpos pero que los trasciende: superego mayor y divino.

Enseguida, la libertad individual se convertirá en una elección hecha por algo suprapersonal, pues me elige, yo no la elijo. Hecho que es un privilegio, pero a la vez implica un compromiso de obediencia. Para Fichte, en última instancia, la libertad y la moral deben someterse al superego: el cosmos dinámico. Gracias a todo esto se originará la elevación, mediante una especie de ascenso auto trascendente, hacia un nivel espiritual superior.

Desde la noción originaria de una persona autónoma, deseosa de que no se metiera nadie con sus derechos, anhelante de una vida de libertad absoluta, y obediente tan sólo al funcionamiento interno de su propia conciencia, Fichte llega hasta la fatal identificación de un individuo con una nación, una sociedad con un cosmos.

En el recorrido crítico que hace Isaiah Berlin, bastante lejos queda el ser libre fichteano de aquella otra noción, anglo-francesa, de libertad que concedía a cada hombre su propio círculo —se vació pequeño pero indispensable dentro del cual pudiera hacer lo que deseara—, en el que el valor de la persona y de la elección como tal se consideraban sagrados.

Hegel

Hegel inicia su reflexión sobre el hombre, afirmando que si podemos preguntarnos acerca de otros seres humanos y podemos comprenderlos, es porque nosotros mismos somos seres humanos. En cierto sentido participamos en este único “espíritu” general del que todos los seres humanos son centros finitos. Por tanto, hay una sola vasta y omnipresente razón, cuyo desarrollo es todo lo que ocurre. A semeja el espíritu del mundo a un espíritu individual, pero que abarca y es idéntico a todo el universo. Cabe entonces imaginar el universo como una especie de identidad animada, poseedora de un alma en un sentido más o menos similar al de los individuos que poseen almas, intenciones, propósitos, voluntades.

Si la libertad consiste en hacer lo que deseo hacer, obtener lo que deseo obtener, sacar de la vida lo que estoy buscando, entonces siempre desearé aquello que de todos modos estoy obligado a ser; y tener lo que se desea es ser libre. Para Hegel, comprender por fin que las cosas no pueden ser diferentes es desear que no sean de otro modo, pues comprender las cosas es comprender las razones de ellas.

Del individuo prosigue con el concepto de historia. “Comprender la historia es realmente comprender la naturaleza de las cosas en general, y por ello es automáticamente una especie de autoidentificación consciente con su pauta, de modo que ser libre y ser racional son lo mismo; ser racional es comprender: comprender es asimilar en nuestro propio ser; no ser libre significa tropezar con obstáculos externos. Cuando se ha salvado el obstáculo, se vuelve nuestro, así como cuando una parte de propiedades externa a nosotros, y luego, al adquirida o al invadida la hacemos nuestra y ya no está fuera de nuestro alcance, y somos libres”.¹³ El mundo en su conjunto es totalmente libre, y somos

libres en la medida en que nos identificamos con los principios racionales del mundo.

Ser feliz, ser libre, es comprender dónde se está y cuándo se está espacial y temporalmente, y actuar en consecuencia. Soy lo que soy porque me encuentro situado exclusivamente en el medio social de mi tiempo y lugar. Soy una especie de punto nodal, el foco de un número infinito de hilos que se centran en mí. Y puesto que soy un sujeto histórico, lo único malo es si me resisto al desarrollo del proceso universal, que encarna a la razón misma, que constantemente se perfecciona.

Ahora bien, la historia tampoco es un progreso uniforme, sino que procede a saltos cualitativos a través de los grandes hombres —interconectados en alguna forma metafísica, ininteligible. Hegel está convencido que la historia la hacen los pocos, las más elevadas criaturas racionales; aunque no necesariamente la hacen con sus deseos y anhelos concientes. Acaso ellos piensen que simplemente van en busca de sus propios fines particulares, pero la historia es más sabia que ellos; la historia los aprovecha como armas suyas, los utiliza semiconcientemente. “El progreso es la obra de héroes, que se elevan por encima de la moral convencional, porque encarnan lo más elevado del espíritu humano, a tan alto nivel, a tan ingente pináculo, que los seres humanos ordinarios apenas pueden discernir lo que ocurre a esas alturas”.¹⁴

La historia hegeliana es una gran marcha objetiva y cataclísmica del espíritu, y quienes no la obedecen son borrados por ella. De igual manera, la única fuente objetiva de justicia es la dirección de los propios hechos, el imperativo de la historia misma, las exigencias de la historia. Oponerse, pretender que las cosas sean diferentes, resulta entonces irracional e inmoral. Por eso las existencias de los mártires son patéticas, débiles, despreciables; en cierto sentido, también son viciosas. Aquí hay una curiosa identificación de lo que es bueno y de lo que triunfa

La fuerza histórica, concebida por Hegel como el propio proceso divino, pasará aplastando lo que no le sea esencial, lo que no le sirva. Aquí encierran las imágenes del poder y el culto al poder: el valor de la fuerza por la fuerza misma. Tal es la fuente de los héroes de Carlyle o del super-hombre de Nietzsche, que rinden culto al poder como lo máximo. Se deriva así una moral a partir de triunfos históricos: los grandes hombres —poyándose en los hombres ordina-

rios, son los luchadores que se abren paso violentamente y elevan a la humanidad hacia un nuevo nivel; las personas comunes y corrientes son como las simples hormigas del hormiguero, que cumplen con su tarea sin cuestionar en realidad si es necesario soportar tales cargas.

Para Isaiah Berlin, el problema del sistema hegeliano es que no puede haber libertad donde no existe la posibilidad de actuar dentro de algún tipo de vacío, por muy pequeño que sea, que deje opción a la elección personal, en que no intervienen otros. La esencia de la libertad siempre ha estado en la capacidad de elegir como deseamos elegir, sin coacciones, sin amenazas, no devorados por algún vasto sistema; y en el derecho a resistir, a ser impopular, a defender las propias convicciones simplemente porque son nuestras.

Saint-Simon

Nació en 1760 y murió en 1825. Durante toda su vida le obsesionó la idea de que era el nuevo gran Mesías, que salvaría el mundo en el siglo XVIII. A fin de reformar a la humanidad, quiso estudiar todas las ciencias y las artes, aprender de la experiencia, conocer la naturaleza auténtica de las virtudes y del vicio. Fue discípulo del matemático D' Alembert.

Saint-Simon, por una parte, observa que la historia la hacen los hombres que buscan desarrollar sus facultades lo más rica y polifacéticamente posible; pues al tratar de explotar la naturaleza inventan herramientas. Por eso, destaca el papel del genio en la historia: “a menos que haya hombres de genio en la historia y a menos que se les dé la oportunidad de actuar, en suma, a menos que se les dé un espacio a las grandes ideas de los grandes hombres que con mayor profundidad y mayor imaginación perciben y comprenden las circunstancias de su propia época, se retardará el progreso”.¹⁵

Por otra parte, concluye que la invención y los avances tecnológicos crean las diversas clases sociales. Saint-Simon es el primero en definir a las clases en el sentido moderno, como entidades socio-económicas dependientes de manera directa del progreso de la tecnología. No le preocupa la diferencia de clases, sino que la sociedad sea progresista: que ofrezca los máximos medios para satisfacer el mayor número de necesidades de los seres humanos que la integran.

Para él son deseables las épocas progresistas, en las que el mayor número de personas pueden hacer, tanto como sea posible, aquello que desean en ese momento en particular. Esto dará la oportunidad de llegar a la cima a los mejores, los más talentosos, imaginativos, sagaces, profundos, activos.

A fin de explicar la historia, Saint-Simon la divide entre periodos orgánicos y periodos críticos; ambos necesarios y complementarios. Los periodos orgánicos son aquellos en que la humanidad está unificada, cuando se desarrolla armoniosamente, cuando quienes están al frente de ella fomentan, en general, el progreso: el progreso en el sentido de dar al máximo posible de oportunidades para satisfacer la mayoría de sus necesidades, sean éstas cuales fueren.

Los periodos críticos son aquellos en que estas disposiciones van volviéndose caducas, cuando las instituciones mismas se vuelven obstáculos al progreso, cuando los seres humanos sienten que lo que desean es distinto de lo que están recibiendo, cuando hay un nuevo espíritu que está a punto de romper con lo viejo. De ahí la importancia de la flexibilidad, el perpetuo cambio, el avance sostenido. No hay lugar para los principios absolutos: nada debe ser estable ni absoluto; todo debe evolucionar para responder al avance de los tiempos y al progreso de la humanidad.

Saint-Simon ataca muchos de los lemas de sus contemporáneos —libertad civil, derechos humanos, derechos naturales, democracia— aunque se manifiesta a favor de las inquietudes por un buen gobierno, pues para él significan la posibilidad del autogobierno. Sin embargo, propone que la sociedad no sea gobernada democráticamente, sino por élites (creadores, científicos, banqueros) que comprendan las necesidades y posibilidades tecnológicas, y que consoliden un vasto sistema industrial autónomo, donde al final todos tendrán lo suficiente, nadie será miserable y desaparecerán los males humanos. A su vez, las religiones seculares estimularán los sentimientos, las emociones y los instintos religiosos, necesarios para el desarrollo de la humanidad.

Libertad, democracia, individualismo: todas éstas son nociones metafísicas, lemas, palabras que no significan mucho y que deben desaparecer dejando el lugar para algo más claro, más audaz, más nuevo: las grandes empresas, el capitalismo de Estado, la organización científica, una organización de la paz mundial, un parlamento mundial, una federación mundial.

“Lo que la gente desea no es parlamento, libertad y derechos. Estos son anhelos de la burguesía. Lo que quieren son botas” .¹⁶ Isaiah Berlin señala que este grito en demanda de pan y botas —y no de mucha libertad ni de muchas ideas— de pronto se convirtió en el estribillo común de muchos, incluidos Lenin y Stalin. Tal nota un tanto siniestra puede remontarse hasta el benigno, humanitario y noble Saint-Simon

Maestre

En este punto, considero necesario esquematizar brevemente las ideas en boga del siglo XVIII, para enseguida contrastarlas con las de Maistre.

1) Los pensadores racionales del siglo XVIII, tuvieron en común varias ideas.

- La razón resultaba indispensable para deducir el funcionamiento de la naturaleza y de la sociedad
- Reconocían la importancia de las Ciencias.
- Creían en la potencial benevolencia humana. Los hombres, por naturaleza, si no eran buenos, al menos no eran malos.
- Se consideraba a cada hombre como el mejor experto en lo tocante a sus propios intereses y sus propios valores.
- Pugnaban por los derechos humanos.
- Preferían la libertad a la esclavitud.
- Sostenían que una vida personal o comunitaria, basada en respuestas racionales, sería libre, segura, feliz y sabia.
- La legislación podía convertir la razón en acciones positivas. Las leyes eran necesarias y convenientes.
- Deseaban el progreso.

2) Maistre insistió en todo lo contrario.

- Aseveró que la naturaleza, bárbara en sus métodos, es la principal fuente de crueldad, dolor y caos; tiene colmillos y garras, por lo que prevalece la matanza y la destrucción.

- Protestó contra la suposición de que la razón es la gran arma humana. Para él, la razón es una débil facultad de los hombres.

- Temía y detestaba la ciencia, precisamente porque arrojaba demasiada luz sobre las tinieblas del misterio.

- Definía al hombre como vicioso, maligno, cobarde y malo, por naturaleza.

- Decía que a menos que se les pongan grilletes y se les someta por medio de la disciplina más rígida posible, los hombres se destruirán unos a otros.

- Todo lo que hacen y construyen los seres humanos pueden estropearlo y destruirlo otros seres humanos.

- Despreciaba cualquier abstracción. “Pero en cuanto al hombre, de claro que no he encontrado en mi vida; si existe, lo desconozco”.¹⁷

- La única forma de hacer que la gente viva en sociedad es hacer que deje de preguntar, y la manera en que se puede evitar que siga preguntando es por medio del terror.

- Sólo se puede salvar a los hombres conteniéndolos por el terror de la autoridad.

- El pueblo sólo obedecerá si el meollo de las cosas es oscuro y misterioso, impenetrable.

- El prejuicio es tan sólo la piel que la humanidad ha querido en el transcurso de los siglos.

- Para comprender por qué la gente se comporta como lo hace, deberemos buscar la respuesta en el reino de lo irracional.

- La función de una institución es ser autoritaria. La del gobierno es gobernar, cada gobierno debe tener esta soberanía como un principio de infalibilidad.

- La diversidad, la desigualdad y el conflicto de intereses son las condiciones normales en las que viven los individuos y las naciones.

- El poder es divino, es la fuente de toda vida, de toda acción. Es el factor supremo en el desarrollo de la humanidad, es el instrumento elegido de Dios, en un momento determinado, para cumplir con su misterioso propósito.

Ahora es posible entender a los críticos del siglo XIX —como Víctor Hugo, Lamennais, Saint-Beuve, James Stephen y Mody—, que vieron en Maistre el último y desesperado esfuerzo del feudalismo de la época de las tinieblas para oponerse a la marcha del progreso.

Nacido en Chambéry, Saboya, en 1753, falleció en 1821. Según el propio Maistre, su tarea consistía en destruir el erróneo pensamiento anterior, demoler críticamente lo consolidado durante el siglo XVIII. Para ello, decidió apelar a los hechos empíricos de la historia y observar la conducta humana; y lo hizo con una negatividad extrema.

Acto seguido, Maistre se lanzó a pregonar lo sagrado del pasado, el derecho divino de los reyes, las virtudes de la superstición y el prejuicio la importancia del misterio y de la oscuridad, la necesidad del completo sometimiento —por causa la naturaleza mala y corrompida del hombre— la supremacía del instinto y de la irracionalidad como bases de la vida social y política. Por lo mismo, enfatizó la estabilidad, la permanencia y la inexpugnabilidad de una autoridad poderosa, y el deber de las instituciones para imponer obediencia. No es de extrañar que hiciera gran hincapié en el hecho de que el gobierno absoluto sólo triunfa cuando es aterrador.

En resumidas cuentas, Maistre defendió el historicismo más descarnado y el peor pragmatismo político. Mantuvo una pobre opinión de la capacidad humana para la bondad, y la idea de que la esencia de la vida es el anhelo de sufrimiento, sacrificio y rendición. Si a esto añadimos su premisa de que el gobierno es imposible sin la represión de la débil mayoría por una minoría de gobernantes endurecidos —contra todas las tentaciones de caer en algún tipo de humanitarismo—, nos aproximaremos gradualmente al totalitarismo.

Según Isaiah Berlin, Maistre fue el profeta de las fuerzas más violentas y destructivas que han amenazado la libertad y los ideales de los seres humanos normales. Pero aunque Maistre haya hablado con ideas del pasado y sus conceptos hayan tardado casi un siglo en materializarse, el contenido de lo que dijo es la sustancia de toda idea antidemocrática hasta nuestros días

Notas

1. Isaiah Berlin, *La traición de la libertad, Seis enemigos de la libertad humana*, México, EC.E., 2004, p. 33

2. *Op. cit.*, pp. 39-40.

3. *Ibid.*, p. 48.

4. *Ibid.*, pp. 55-56.

5. *Ibid.*, p. 58.
6. *Ibid.*, p. 61.
7. *Ibid.*, p. 68.
8. *Ibid.*, p. 72.
9. *Ibid.*, p. 74.
10. *Ibid.*, p. 78.
11. *Ibid.*, p. 81.
12. *Ibid.*, p. 86.
13. *Ibid.*, p. 124.
14. *Ibid.*, p. 130.
15. *Ibid.*, p. 150.
16. *Ibid.*, p. 169.
17. *Ibid.*, p. 185.