

Documento de Investigación

**“Isaiah Berlin:
Seis Conferencias en Defensa de la Libertad”**

Prof. Javier Bonilla Saus

**Coordinador Académico de Estudios Internacionales
Facultad de Administración y Ciencias Sociales,
Universidad ORT Uruguay**

Documento de Investigación N° 52

**Facultad de Administración y Ciencias Sociales
Universidad ORT Uruguay**

Diciembre 2009



**UNIVERSIDAD ORT
Uruguay**

ISSN 1688-6208

**“Isaiah Berlin:
Seis Conferencias en Defensa de la Libertad**

Prof. Javier Bonilla Saus

**Coordinador Académico de Estudios Internacionales
Facultad de Administración y Ciencias Sociales,
Universidad ORT Uruguay**

Documento de Investigación N° 52

**Facultad de Administración y Ciencias Sociales
Universidad ORT Uruguay**

Diciembre 2009

ISAIAH BERLIN:
SEIS CONFERENCIAS EN DEFENSA DE LA LIBERTAD

Javier Bonilla Saus
2009
Montevideo

I.- Nota Preliminar.

A más de once años de la muerte del autor, y gracias a la asistencia a un evento académico en Bogotá ¹, tuvimos la oportunidad de acceder a una publicación que retoma seis conferencias radiales ², cada una de una hora de duración, que Sir Isaiah Berlin pronunciara, durante el año 1952, en un programa de la BBC. El editor reporta en su prólogo que, en ese momento, en el Reino Unido, las conferencias tuvieron un impacto muy considerable³. Ante el público se trató de un éxito rotundo⁴ y, para Berlin, fue, simultáneamente, una sorpresa⁵ y un desagradable dolor de cabeza.

1.- Resulta difícil, hasta la fecha, encontrar en Uruguay obras de Berlin y, seguramente más difícil aún, trabajos sistemáticos sobre sus textos. En una primera búsqueda relativamente cuidadosa, sólo hemos ubicado cinco estudios referidos al autor: **Bardazano, Gianella, "Liberalismos: algunas consideraciones sobre el pluralismo de valores y los fines de la vida en Berlin y Raz"**; Revista "Actio", No. 9, Montevideo, 2007, pp. 173-184.; **Perednik, Gustavo Daniel, "Célebres pensadores judíos en la civilización occidental"**, Montevideo, Universidad ORT, 2007, pp. 125-132. **"Isaiah Berlin y Anna Ajmatova"**, Pablo Ney Ferreira, Revista "Relaciones", No. 265, Junio 2006, Montevideo, **Bonilla Saus, Javier, "Política e Historia en la obra de Isaiah Berlin"**; Revista Uruguaya de Ciencia Política, No. 14, Montevideo, 2004, pp. 173-190, y **"Teoría política ¿Para qué?"**, Pablo Ney Ferreira, Revista "Relaciones", No. 204, Mayo 2001, Montevideo

2.- **"La traición de la Libertad. Seis enemigos de la libertad Humana"**, Ed. por Henry Hardy. La edición inglesa original es de The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry Hardy, del año 2002, y la edición española, que será a la que nos referiremos, es del Fondo de Cultura Económica, México, 2004. Hasta ahora no estábamos informados de la existencia de la publicación póstuma de esta obra de Sir Isaiah Berlin.

3.- Las conferencias nunca fueron transmitidas en vivo. Fueron primeramente grabadas, algunas fueron regrabadas, y luego editadas para su transmisión. De la versión original grabada, editada y efectivamente transmitida por la BBC, sólo queda una sola conferencia, la dedicada a Jean Jacques Rousseau. El texto completo publicado en el libro mencionado surge del texto mecanografiado que Berlin preparó para la ocasión, de una serie de desgrabaciones, algo aproximativas, que realizó el personal de la BBC y de las innumerables correcciones que incorporó, reiteradas veces, el propio Berlin a su versión inicial. Sin embargo, a pesar de que el autor pensaba que, convenientemente pulidas, las conferencias podrían conformar "un librito", el manuscrito permaneció olvidado. En 1993, Henri Hardy le presentó al autor una nueva versión de la transcripción de las charlas con la intención de convencerlo de su publicación. Pero Berlin, que ya pasaba los 80 años, le contestó que sólo era una posibilidad, que, quizás, *"dentro de doce años tal vez lo recoja de pronto y lo revise febrilmente"*¹. Berlin falleció el 5 de noviembre de 1997 sin que las conferencias hubiesen visto la luz en una versión impresa convenientemente terminada y autorizada por su autor.

4.- *"...todo esto se combinó para producir un impacto que aún recuerdan hoy quienes entonces los escucharon. La gente sintonizaba la estación expectante, cada semana y quedaba fascinada". John Burrow, quien entonces era un chico de escuela, ha dicho que las conferencias me emocionaron tanto que permanecía sentado, durante cada charla, en el suelo, junto al radio, tomando notas.* (Berlin, Isaiah; **"La Traición de....."**, op. cit. p. 9.) Relato que no deja de ser algo desolador si lo comparamos con los temas que difunden en estos tiempos nuestros medios de comunicación.

5.- *"Estas conferencias han producido el más asombroso volumen de correspondencia de las personas más extraordinarias que parecen escuchar tales cosas...."* le confiaría algo más tarde Berlin, en carta del 22 de enero de 1953, a la Presidenta del Bryn Mawr College. (op.cit. p. 14)

Si bien las conferencias permitieron una proyección pública del pensamiento del autor que una vida de académico encierro en Oxford nunca le hubiese ofrecido (y que, por otra parte, él por sí mismo nunca habría buscado), al mismo tiempo le crearon una reputación de “charlista”⁶ que desagradó profundamente a Berlin.⁷

El texto inicial mecanografiado está dividido en los siguientes capítulos: “*La política como ciencia descriptiva*”, “*La idea de libertad*”, “*Dos conceptos de libertad*”, “*El romántico y el liberal*” y “*La marcha de la historia*” y falta el (o los) capítulo(s) final(es) que correspondería(n) a la obra de de Maistre. Según el editor es presumible que Berlin utilizase en su “speech” un manuscrito redactado muy previamente y que fuese publicado mucho más tarde, en Londres, con el título de “*Joseph de Maistre and the Origins of Fascism*” en “*The Crooked Timber of Humanity*” en 1990.⁸ En todo caso, lo que fue originariamente un conjunto de temas, ilustrados por las obras de una serie correlativa de autores, se terminó enfocando directamente en textos destinados a estudiar los seis autores declarados⁹ como los “Traidores de la Libertad”: Helvétius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon y Joseph de Maistre.

Por diversas razones, que se harán explícitas a lo largo de nuestro trabajo, el análisis de este pequeño libro resulta de particular interés para el momento por el que pasa América Latina y nuestro país. Por la peculiar modalidad, casi coloquial, que el libro hereda de su primigenia vocación radial ya que el texto es de una envidiable sencillez y claridad: nuestro comentario y análisis aspirará a conservar, en la medida de lo posible, esta admirable condición.

Este formato inicialmente concebido para la radiodifusión, si bien posee las virtudes señaladas, no deja de presentar, al mismo tiempo, el inconveniente de que hay una serie de temas relevantes para la filosofía política que Berlin hubo de presentar de manera simplificada y, a veces, un tanto esquemática. En nuestro texto nos enfrentamos al dilema de, o bien respetar la intención inicial que animó este trabajo; es decir, presentar con nuestros comentarios las conferencias que Hardy editó, o bien, además de ello, ingresar también en el análisis de

6.- “Esta celebridad tuvo su lado menos halagueño que siempre preocupó a Berlin; temió que se le considerara simplemente como un exhibicionista, un artista de variedades, y en realidad Michael Oakeshott lo presentó (según se dice) a la London School of Economics, al año siguiente, cuando dio su primera conferencia Auguste Comte Memorial Trust, como “el Paganini de la cátedra”. (Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p. 10.)

7.- “El “Radio Times”.....(dijo que Berlin)... es renombrado por su fluida e ingeniosa exposición de ideas abstractas y que tiene reputación de charlista que se extiende más allá de Oxford...”Berlin escribió a su productora Anna Kallin diciendo que ese tratamiento era inaceptable y que, por lo tanto, no podía seguir trabajando para la BBC. Evidentemente después se arrepintió pero se había sentido herido profundamente y escribió con rara severidad: “Aunque yo pueda ser simplemente un alegre y gárrulo “vulgarisateur” (sic), ésta no es la capacidad en que creí que me han empleado”. Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p. 10.

8.- La edición española que lleva el nombre de “*Árbol que crece torcido. Capítulos de Historias de las Ideas*” y es de Ediciones. Vuelta, México, 1992.

9.- El expediente interno, archivado por la BBC, ya utiliza el título: “*Seis enemigos de la libertad humana*”.

algunas de las simplificaciones que Berlin hubo de introducir en sus conferencias y que seguramente nunca hubiese dejado pasar en un texto directamente escrito por él. Por razones de espacio, e incluso de fidelidad al texto editado por Hardy, preferimos atenernos a la primera opción.

Conviene dejar asentada, también desde el inicio, una advertencia que hace el editor¹⁰. Tratándose de textos que provienen de desgrabaciones y/o notas preparadas para una emisión radial, muchas veces las citas que Berlin introduce en su discurso no tienen la precisión que debe de tener toda cita en un texto escrito. En consecuencia, muchos de los pasajes de las obras de los seis autores aquí analizados (más algún otro que es traído lateralmente a colación por Berlin) no pueden ser adecuadamente referidos a un texto o edición precisos. En la medida de lo posible, hemos tratado de identificar la versión española de la cita exacta del texto que Berlin pretendió mencionar en sus programas, pero ello no siempre es posible porque no disponemos de indicaciones suficientemente precisas sobre la versión inglesa utilizada por Berlin ni existe, en muchos casos edición española del texto en cuestión.

II.- Los fundamentos de la traición

En una breve y concisa introducción, Berlin establece una serie de elementos que constituyen la justificación por la cual estos seis autores pueden y deben ser tratados conjuntamente en una categoría calificada como la de los “*enemigos de la libertad humana*”.

Los seis escriben en el “entorno histórico” de la Revolución Francesa. Entre la muerte de Helvétius, en 1771, y la de Hegel, en 1831, transcurren, precisamente la Revolución y, escasamente, medio siglo más. Es decir muy poco tiempo, cronológicamente hablando, pero un tiempo particularmente denso en propuestas y doctrinas, si lo vemos desde una perspectiva de la historia de las ideas.

Los autores que Berlin selecciona son, todos ellos, autores que escriben en un momento decisivo de lo que podríamos llamar la modernidad política por lo que “...nos es claro que ellos son... pensadores que hablaron un lenguaje que aún nos es directamente familiar (...) deseo sostener que los seis pensadores en cuestión hablan un lenguaje que aún nos llega directamente a nosotros.”¹¹

¹⁰.- “He de advertir al lector que las citas de Berlin de idiomas distintos del inglés a veces son muy libres y se pueden fundir en paráfrasis,” Berlin, Isaiah; “*La Traición de....*”, op. cit. p. 199.

¹¹.- “Cuando Helvétius denuncia la ignorancia o la crueldad o la injusticia o el oscurantismo; cuando Rousseau lanza sus apasionadas diatribas contra las artes y las ciencias y la intelectualidad... y habla a favor del alma simple; cuando Fichte y Hegel glorifican el gran conjunto organizado, la organización nacional a la que pertenecen...y de los goces de identificarse con otros en el desempeño de una tarea común; cuando Saint-Simon habla de la gran sociedad libre de fricciones...en que obreros y capitalistas estarán unidos en un sistema racional...(y) cuando, por último, Maistre pinta su horripilante cuadro de la vida como una lucha perpetua entre plantas, animales y seres humanos...en (la) que los hombres...se dedican al perpetuo exterminio mutuo a menos que sean contenidos por la disciplina más vigorosa y

Y cuando el autor dice que su lenguaje nos es familiar y nos llega directamente, lo que Berlin pretende significar es que, a pesar de haber escrito entre fines del siglo XVIII e inicios del XIX, en realidad nos hablan “...con asombrosa predicción y capacidad”¹² de los problemas de nuestra época, es decir, en sentido estricto, de la historia de la segunda mitad del siglo XX y, por qué no agregar, también, de estas primeras décadas del siglo XXI.

Los seis autores caracterizados como “*enemigos de la libertad humana*” tienen, además, otra característica en común. Ellos no son del tipo de filósofo que ofrece una revisión de *las respuestas* que la filosofía ya ha intentado una y otra vez a sus problemas tradicionales. En realidad, los autores considerados por Berlin pertenecen a la categoría de filósofos que nos proponen *revisar las preguntas* tradicionales de la filosofía. Es decir, se trata de filósofos que, en la medida en que eso puede decirse en filosofía, son “fundacionales”. Renuevan y alteran la naturaleza de las preguntas que los filósofos venían planteándose hasta ese momento. Y por ello mismo van a ser vistos por sus seguidores no como los descendientes de un largo linaje teórico establecido, sino como quienes tuvieron la voluntad (y a veces la capacidad) de modificar, súbita y radicalmente, la visión de las cosas.

No menos sorprendente resulta ser el hecho que los seis autores seleccionados se plantearon la cuestión de la libertad humana. Todos ellos (con la probable excepción de de Maistre), se declararon fervientes defensores de ella “...y se consideraron verdaderos paladines de lo que llamaron la libertad auténtica, en oposición a varias ramas especiosas o imperfectas de ésta...”¹³. Sin embargo, como veremos, por razones más o menos complejas, sus propuestas terminaron operando como teorías contrarias a lo que hoy entendemos cotidianamente por libertad individual o libertad política y oponiéndose a las propuestas liberales tradicionales que aportaron autores como los Locke, Montesquieu, Paine, Condorcet, Mme. de Staël, Benjamin Constant o Stuart Mill. Y fue precisamente durante el siglo XX cuando ésta contradicción entre la tradición liberal y estos ambiciosos renovadores de la idea de la libertad política, quedó históricamente más abiertamente expuesta.

Pero todos estos rasgos que nuestros autores comparten parecen constituir en el texto de Berlin simplemente un efecto, sino secundario por lo menos derivado, de un elemento primigenio y central. En efecto, la preocupación central que los seis autores comparten innegablemente es la intención de encontrar un principio único, central, unificador, coordinador y explicativo de la vida política y moral de la sociedad.

violenta....nos hablan a nosotros y a nuestra época.” Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. pp. 20-21.

¹².- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p. 21.

¹³.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p. 23.

Esta pretensión no era exactamente novedosa. Ya desde finales del siglo XVI, durante el XVII, y con el auge creciente del racionalismo, los paulatinos avances de las ciencias habían creado la idea de que el mundo material era totalmente explicable en términos racionales. Leyes como las de Newton eran la prueba fehaciente de que había llegado el momento de abandonar explicaciones teológicas o metafísicas. Si la razón y el método científico habían sido capaces de superar para siempre aquel estadio pre-racional de la explicación del mundo, ¿por cuáles razones, el mismo método, claro, sencillo, calculable y armonioso no habría de permitir dar cuenta de la sociedad y la política?

Y, en realidad, la pregunta inicial era sencilla: ¿Por qué razones debe alguien obedecer a otro? Así, como ingenuos seguidores de Newton, nuestros seis autores se dieron a la tarea de rechazar todas y cada una de las innumerables teorías que habían pretendido responder a la pregunta anterior durante siglos.

Ya no era admisible sostener que el orden político no era sino una parte de la gran pirámide Divina del Universo como pretendieron Filmer y Bossuet. Tampoco servía ya la vieja versión modificada del planteo anterior según la cual el mundo natural estaba teleológicamente ordenado en un plan cuyo desarrollo estaba determinado (a veces por la Divinidad, a veces por la Naturaleza). El plan podía ser más o menos exigente para con la conducta de los individuos pero el plan estaba allí y mostraba cual *debía* ser el desarrollo de las cosas y de la historia.

A partir del siglo XVII, recuperando viejas teorías estoicas y tradiciones medioevales forjadas en la puja por articular el derecho romano y las costumbres de los bárbaros, había habido un auge de la teoría contractualista: yo debía obedecer a otro porque, de alguna manera, en algún momento del desarrollo de mi sociedad, yo, o alguien en mi lugar, había pactado que yo cediese mis derechos a una autoridad que debía ser obedecida y ello en mi propio interés. Pero tampoco era satisfactoria esta explicación basada en un contrato evidentemente ficto o implícito.

Y menos satisfactorias aun eran las explicaciones todavía menos elaboradas según las cuales yo obedecía por condicionamientos culturales o por educación, por respeto a una entidad llamada “voluntad general”, por la vocación histórica y cultural de mi sociedad, por mi admiración al jefe o sencillamente por tradición.

En resumen, ninguna de estas respuestas funcionaban como operaban las leyes que Newton había puesto ante los ojos del mundo por lo que había una pregunta que se imponía cada vez con más fuerza: *“Si el método científico pudo poner cierto grado de orden en la química, en la física, en la astrofísica, en la astronomía, etc., ¿por qué tenemos que hundirnos en este aterrador caos de opiniones en conflicto sin ningún hilo conductor que nos guíe?”*¹⁴ Aunque todos ellos (con la excepción de Joseph de Maistre) valoraron inicialmente el camino de

¹⁴.- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. p. 28.

la libertad política, en la búsqueda de ese sendero conductor, todos se extraviaron y terminaron proponiendo, más o menos conscientemente, dispositivos filosóficos que alumbraron el autoritarismo, la tiranía y el totalitarismo.

Helvétius o la tiranía de la razón

Sobre Claude-Adrien Helvétius, que “...llegó a ser, en su época, uno de los dirigentes de lo que llegó a llamarse la Ilustración...”¹⁵ Berlin se centra, para comenzar este singular recorrido de los enemigos de la libertad, en su obra “*De l’Esprit*”. Publicada en 1758, su ateísmo estridente y militante la condenó a la hoguera con la aprobación simultánea de la Iglesia Católica y del estado absolutista francés. Aunque no deje de ser cierto que ninguna de ambas instituciones brillara por su tolerancia y capacidad de diálogo, no por ello Helvétius cejó en su empeño.

Lejos de doblegarse, cuando en 1772, se publicó, de manera póstuma su segundo libro, “*De l’Homme*”, supuestamente escrito por un Helvétius más maduro, el escándalo no fue menor puesto que éste contenía, aproximativamente, las mismas aseveraciones que habían condenado al primer libro.

Para Berlin, Helvétius es el prototipo del filósofo “erizo”¹⁶. En aras de conseguir y asegurar la libertad y felicidad de los hombres, “*Dedicó toda su vida a la búsqueda de un solo principio que definiera la base de la moral y diese respuesta a las preguntas acerca de cómo debía fundarse la sociedad y cómo debía vivir el hombre...*”¹⁷ en libertad.

Cual Newton de la política, Helvétius creyó haber dado con ese principio, con una suerte de “*geometría de la ética y de la política*”¹⁸ que permitía tratar estas dos materias con el mismo grado de certidumbre que tienen la física y la geometría. Ese principio del que dependen el orden y la felicidad de la vida moral del hombre es, ni más ni menos, que una suerte de dispositivo utilitarista “*avant la lettre*”. “*Lo único que los hombres desean es el placer y lo único que desean evitar es el dolor*”¹⁹.

15.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de....*”, op. cit, p. 31

16.- Como es sabido, en “*El erizo y la zorra*”, (Ed. Muchnik, Barcelona, 1981 - Introducción de Mario Vargas Llosa), Berlin establece una gran división entre los filósofos y escritores más significativos de Occidente: los “erizos” y las “zorras”. Mientras que los primeros ofrecen teorías holísticas orientadas a dar cuenta de todos los problemas de la filosofía mediante el montaje de verdaderos “sistemas filosóficos” omni-explicativos, las segundas, abordan problemas relativamente circunscriptos y limitados y no pretenden que las respuestas compaginadas para cada uno de esos problemas ostenten una rigurosa coherencia general.

17.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de...*”, op. cit. p. 32.

18.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de...*”, op. cit. p. 33

19.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de...*”, op. cit. p. 33. Y decimos “*avant la lettre*” porque, en sentido estricto, dicha corriente filosófica, cuya concreción es atribuida a **Jeremy Bentham**, a **James Mill** y a su hijo **John Stuart Mill**, (los que fueron, respectivamente, treinta y tres, sesenta y ocho y ochenta y un años más jóvenes que él) no existía como tal en el momento en que

Pero este principio, tan tentador como explicación medular de la política y de la moral, se complica singularmente en la práctica porque, ante un principio general explicativo tan sencillo como “*amar el placer, odiar el dolor*”²⁰ resulta inexplicable que los hombres no lo apliquen espontáneamente a rajatabla. En efecto: *¿por qué no son felices los hombres?* pregunta, no sin cierta sorna, Berlin.

La respuesta de Helvétius, ingenuo utilitarista espontáneo, a este curioso dilema es sorprendentemente sencilla²¹: no lo son y no lo han sido (hasta ahora según él) “...*porque han sido ignorantes y porque han sido atemorizados. (...) los hombres no son buenos ni sabios por naturaleza*”²², y sus gobernantes en el pasado han tenido (...) a quienes gobiernan (...) en una ignorancia artificial del buen funcionamiento de la naturaleza”²³. Hay, entonces, para Helvétius, un gran complot muy antiguo de los pocos que saben, y por eso mandan, contra los muchos que, gracias a ese complot, no saben y continúan sometidos.

En consecuencia el deber de todo filósofo ilustrado es imaginar una adecuada profilaxis para esta deplorable situación. Pero la solución a este problema no es sencillamente ponerle término al complot, ya que ese atajo requiere de una serie de medidas destinadas a cambiar el estado de ignorancia de los hombres. Éstos han sido sometidos durante tanto tiempo a la ignorancia que, en realidad, no están capacitados para darse cuenta que, de la misma manera que las leyes de la física están inscriptas en la naturaleza (y sólo se trata de entenderlas y traducirlas al lenguaje humano), también la respuesta a preguntas tales como “*¿Por qué debo obedecer a la autoridad?*” está igualmente disponible por poco que la situación política se analice racionalmente ya que los fines del hombre son igualmente conocibles como las leyes de la naturaleza.

El problema radica en que este estado de miseria intelectual no es reversible por la prédica, ni por el razonamiento, ni por el ejemplo. Sólo es posible imaginar un “alumbramiento” de la razón dormida en los hombres mediante el despliegue de una cuidadosa estrategia.

Helvétius enuncia su “principio”. En efecto, cuando se publica “*De l’Esprit*”, en 1758, Bentham, el fundador del futuro utilitarismo, tenía solamente diez años de edad.

²⁰.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p.34.

²¹.- En realidad, dentro de su ingenuidad, el texto de **Helvétius** revela una elaboración algo más compleja: “*Que serait-ce alors la liberté? On ne pourrait entendre par ce mot, que le pouvoir libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose; mais ce pouvoir supposerait qu’il peut y avoir des passions également nous vouloir du bien et du mal; supposition absolument impossible*». **Helvétius**, « *Les Encyclopedistes* », « *De la Liberté* », Ed. La Renaissance du Livre, Paris, 1911, p. 111.

²².- A diferencia de **Rousseau**, por ejemplo, que creía en una cierta tendencia a la bondad intrínseca de la naturaleza humana original, o de aquellos como **Hobbes** que imaginaban, por el contrario, un hombre natural radicalmente equipado de un implacable egoísmo racional, el hombre natural de **Helvétius** es un hombre moralmente “neutro”: ni particularmente bueno ni particularmente malo, pero infinitamente maleable a las influencias de su entorno.

²³.- *Ibidem*.

En primer lugar, es necesario “...un número suficiente de hombres ilustrados, con voluntades resueltas y con una pasión desinteresada por mejorar a la humanidad...(que)...conviertan a los gobernantes de la humanidad y les enseñen el arte de gobernar, pues el gobierno es indudablemente un arte. Es el arte de buscar la felicidad.”²⁴ Una vez que los gobernantes hubiesen adquirido el dominio de las reglas de este arte, es decir, una vez que tuviésemos, conjunta y platónicamente, el saber y el poder trabajando, en manos de los gobernantes, éstos habrían de proceder a *legislar*.

Y la legislación que imagina Helvétius como remedio para los males del hombre es una legislación concebida como un sistema de premios y castigos, sistema que va a recompensar a los hombres cuando tomen acciones que conduzcan hacia la felicidad y a castigarlos cuando actúen de manera que ésta disminuya. Ninguna consideración ética sobre el carácter justo o injusto de las acciones humanas debe interponerse en esta mecánica: se trata de hacer jugar el interés. “*Cuando (como resultado del condicionamiento social efectuado por las leyes establecidas por los filósofos ilustrados) un número suficiente de hombres durante un período suficiente no haya hecho nada sino lo que contribuya a la felicidad... (...)...insensiblemente adquirirán costumbres nuevas y benéficas (...) No sabrán cómo estarán haciéndose felices: al menos durante un tiempo no comprenderán el funcionamiento de su nuevo modo de vida, pero de hecho estarán adquiriendo hábitos que automáticamente producirán la felicidad*”.²⁵

Rápidamente tocará el turno al educador que, ahora ya no deberá temer de la infinita ignorancia de sus alumnos. Ahora aquel podrá enseñarles a los hombres cómo vivir. No deberá enseñar demasiada historia (puesto que ésta no es otra cosa que el *racconto* de las miserias del oscuro pasado) ni tampoco nada que tenga que ver con las lenguas clásicas. Ninguna enseñanza “pura” debe impartirse porque carece de aplicación útil: eso es un resabio del pasado. Lo que debe enseñarse es todo aquello que tenga un interés práctico, y se entiende por práctica, toda enseñanza de artes y oficios que permita el uso de la razón orientada a la búsqueda de la felicidad.

Como se verá, el enfoque de Helvétius es un verdadero resumen preliminar del futuro utilitarismo empirista que recorrerá largamente la filosofía anglo-sajona y cuyo principal problema radicará en que, al igual que ésta última, termina por toparse con una aporía insoslayable. Si afirmamos, como afirmaba el propio Helvétius, junto con la enorme mayoría de los “philosophes” del siglo XVIII, que los hombres, como seres racionales, tienen derechos naturales inalienables “...esto no es congruente con un utilitarismo verdaderamente radical. Tener un derecho que nadie puede coartar, tener un derecho que nadie puede pisotear, tener un derecho de hacer o no hacer o de ser o de poseer esto o lo otro, le guste o no a los otros, es un obstáculo para la transformación de la sociedad en

²⁴.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p.37.

²⁵.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p.39.

*dirección de la mayor felicidad del mayor número*²⁶ (...) entonces el legislador, intentando planear el mundo podrá encontrarse frente al obstáculo de que no se le permite quitarme algo que él necesite quitarme para producir una sociedad uniforme, armoniosa, completamente libre de fricciones.”²⁷

El esfuerzo de Helvétius para liberar al hombre de las servidumbres de la ignorancia y la irracionalidad utilizando la razón como herramienta para buscar la mayor felicidad del mayor número, naufragará en el despotismo de una tiranía tecnocrática, “...una tiranía de la razón que, sin embargo, es no menos enemiga de la libertad, tan enemiga como la noción de que una de las cosas más valiosas de la vida humana es la elección por la elección misma, no sólo la elección de lo que es bueno (ideológicamente correcto, adecuado, o rentable), sino la elección por la elección como tal.”²⁸

Rousseau o el precursor de la comunidad totalitaria.

Son muy pocos los autores que dejan de señalar, al referirse a la obra de Jean Jacques Rousseau, que el brillo de su retórica constituye uno de sus rasgos más distintivos.²⁹ Alguno de ellos, además, sugiere incluso que su prosa y las modalidades de su exposición son tan peculiares que se transforman en un obstáculo para interpretar cabalmente las ideas sustantivas del autor.³⁰

Berlin no es la excepción. Aunque no llega a mencionar que la escritura de Rousseau complique el acceso al pensamiento de Rousseau, sí se hace la pregunta sobre qué es lo que puede tener de realmente original dicho pensamiento para que justifique la inmensa influencia que efectivamente tuvo y tiene hasta hoy.

Y en búsqueda de esa supuesta “originalidad” de Rousseau, Berlin entiende que éste, como fiel integrante de Las Luces, parte de la idea que las viejas preguntas de la filosofía política y de la moral (¿cómo vivir? ¿qué hacer? ¿a quién obedecer?, etc.) deben plantearse de manera tal que puedan obtener respuestas elaboradas

²⁶.- Advértase que, en la actualidad, el mismo tema y el mismo enfoque está lejos de haber caducado. Aunque nadie va a pretender, hoy, planificar el mundo en búsqueda de “la felicidad del mayor número”, estuvimos más de medio siglo siendo testigos del proyecto socialista según el cual las vanguardias ilustradas de los partidos comunistas se encargaron de “liberar” a los diversos pueblos que cayeron bajo su férula y, todavía hoy, estamos sometidos a la guía “ilustrada” de expertos en eficiencia y rentabilidad en las más diversas de las esferas de la actividad política y empresarial.

²⁷.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p.41.

²⁸ .- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p.48.

²⁹.- “...durante mucho tiempo, experimentaba cierta reticencia frente al pensamiento de Rousseau. Aunque admiraba su dicción – gran elocuencia, esta vez -, me sentía molesto por lo que se me manifestaba como una consciencia extremista, hasta el día que comprendí que lo que tomaba por el extremismo de un pensamiento sólo era, en realidad, su intensidad.” Todorov, Tzvetan: “*Frágil felicidad. Un Ensayo sobre Rousseau*”, Ed. Gedisa, Barcelona, 1986, p. 11.

³⁰ .- “[In Rousseau’s teaching]...What is disclosed to us [...] is not fixed and definite doctrine. It is rather, a movement of thought that ever renews itself, a movement of such strength and passion that it seems hardly possible in its presence to take refuge in the quiet of “objective” historical contemplation.”; Cassirer, Ernst: “*The Question of Jean Jacques Rousseau*”, Yale University Press, 1989, p. 35.

mediante el uso de la razón. Si en las ciencias naturales las respuestas de un científico racional habrán de ser aceptadas por todos, en la ética y en la política *“la respuesta racional es la respuesta correcta: la verdad es una; solamente el error es múltiple.”*³¹

Nada de original hay en esto ni tampoco lo hay en el empeño de Rousseau ante la igualmente antiquísima preocupación de *¿cómo reconciliar el deseo de libertad del hombre con la necesidad de autoridad.*³² Pero, quizás desoyendo la idea de que es mediante el uso de la razón que podemos plantear las preguntas adecuadas para obtener las respuestas correctas, la peculiaridad de Rousseau consistió en dejar de lado, y radicalmente, todos los paradigmas anteriores que se habían ensayado para reconciliar la libertad con la autoridad.

En efecto, ante el tradicional dilema de la política entre libertad y autoridad, todos los autores, como Bodino, como Hobbes, como Locke o como Montesquieu, buscaron sus respuestas proponiendo argumentos que, en todos los casos, intentaban justificar algún conjunto de razones *para trazar una frontera* entre los dos polos del dilema. *¿Cuánta libertad y cuánta autoridad? ¿Cuánta coerción contra cuánta libertad individual?*³³ Pero, como veremos, estos planteos no son admisibles para Rousseau.

¿En qué sentido es posible decir, como lo hace Berlin, que Rousseau deja de lado todas las propuestas anteriores destinadas a encontrar alguna forma conciliar libertad y autoridad? La particularidad del planteo de Rousseau radica en que, si bien él parte de la misma pregunta relativa a la dificultad de encontrar una frontera entre libertad y autoridad, los dos polos de este dilema están concebidos de manera novedosa y, en virtud de ello, cancela toda posibilidad de “frontera” o “compromiso” entre ambos polos.

La libertad a la que se refiere Rousseau no es exactamente la libertad política y la libertad de ejercicio de todos los derechos individuales que tradicionalmente se le reconocen al hombre por naturaleza. *“Para él la libertad es un valor absoluto. Considera la libertad como si fuera una especie de concepto religioso. Según él la libertad es idéntica al propio individuo humano.”* En estas condiciones, la operación “conciliatoria” a la que procedía toda la filosofía política anterior, que consistía en trazar una frontera que decía: hasta aquí proponemos que reine la libertad y, a partir de aquí, debe reinar la autoridad, comienza a complicarse. La libertad rousseauiana, al ser concebida como *“un valor absoluto”* no admite la idea de “una frontera”. Para Rousseau no hay posibilidad (ni teórica ni fáctica) de que la libertad no sea total ni que pueda tener alguna cortapisa en aras de permitir una autoridad que regule la vida en sociedad. Un hombre que no es radicalmente libre pierde la esencia de su condición humana porque la libertad

31.- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit, pp. 50-51.

32.- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit, p. 51.

33.- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. p. 53.

no es un atributo del hombre libre sino que es “*la esencia de lo que es ser hombre.*”³⁴

En el mismo sentido, el otro polo de nuestro dilema, la autoridad, plantea en Rousseau un problema algo similar. En realidad, advierte correctamente Berlin, más que la autoridad política, pensada jurídica y/o históricamente, lo que marca fuertemente el pensamiento de Rousseau son los imperativos éticos, las normas de vida relativas al bien y al mal ya que su formación, en la Ginebra calvinista, dejó una profunda huella en la materia. Por esa misma razón, las limitaciones a la libertad que concibe Rousseau son algo más que normas políticas que pueden imaginarse más o menos adaptables para contener, al mismo tiempo, los excesos de libertad de algunos y proteger los derechos de otros. O sea, más que el concepto de “autoridad” que se opone tradicionalmente a la “libertad”, aquí no se trata de instituciones, convenciones, o leyes sociales. No, aquí son principios morales que dicen implacablemente dónde está el bien y dónde está el mal, y que luego “encarnan” en la autoridad. Berlin señalará que el relato de Rousseau es, en este tema, una versión de calvinismo secularizado ya que su concepto de la ley, del bien, del mal, de la justicia e injusticia “*encarnan verdades sagradas que no son obra del hombre, sino que son eternas, universales y absolutas.*”³⁵

Entonces: *¿Cómo puede ser compatible la libertad (total e intangible) con regulaciones (eternas y absolutas) que, al fin de cuentas acorralan al hombre, le impiden hacer absolutamente todo lo que desea, le dicen qué hacer y qué no debe hacer, le impiden hacer ciertas cosas y hasta cierto grado lo controlan.*”³⁶ Evidentemente, el clásico dilema libertad/autoridad, cuando se expresa en términos rousseauianos, se torna más insoluble que nunca.

Berlin entiende que el dilema rousseauiano es “muy distinto”. Quizás eso sea cierto porque la calidad y el estatuto teórico de los términos que Rousseau enfrenta han cambiado notoriamente en relación al dilema tradicional libertad/autoridad pero, en nuestra opinión, lógicamente el dilema es el mismo y Rousseau se aplica en hacerlo todavía más difícil de resolver.

Donde el planteo rousseauiano colapsa³⁷ es cuando nuestro autor pretende resolver el insalvable dilema que acaba de crear diciendo que, en realidad, no hay dilema, que libertad y autoridad son una misma cosa. “*La respuesta (de Rousseau) tiene una especie de sencillez y una especie de demencia que...se encuentra en los maníacos. [] No se trata para nada de llegar a un acuerdo. []*

34 .- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit, p. 56. “*Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aun a sus deberes*”, Rousseau, Jean Jacques: “*El Contrato Social*”, ed. Editores Mexicanos Reunidos, México, 1992, p. 41.

35 .- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit, p. 59.

36 .- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit, p. 58.

37.- Ya interpretaciones muy clásicas señalan la arbitrariedad del planteo de Rousseau: “*En realidad Rousseau se movía a capricho entre su propia teoría de la voluntad general y la doctrina de los derechos individuales inviolables que ostensiblemente había abandonado*”. Véase. Sabine, George, “*Historia de la teoría política*”, Ed. F.C.E., México, 1987. “*La paradoja de la libertad*”, pp. 433-436. La primera edición inglesa es de 1937.

Libertad y autoridad no pueden entrar en conflicto pues son solo una: coinciden, son el anverso y reverso de una misma medalla."³⁸

Y sigue el conocido argumento que fue Rousseau quien lo expresó más explícitamente en el marco iluminista donde, dada la absoluta racionalidad del hombre y del mundo, los deseos del hombre racional habrán de coincidir "naturalmente" con las reglas correctas; donde los deseos de todos los hombres racionales no habrán de colidir entre sí en momento alguno porque es lógicamente imposible que dos hombres racionales tengan deseos contradictorios dada la armonía natural de la naturaleza y del hombre racional. Entonces, para Rousseau, la libre satisfacción de los deseos del hombre no puede chocar con la satisfacción *auténtica* de la libertad de los deseos de otro hombre.

Al introducir la idea de satisfacción o deseos "auténticos", Berlin señala que Rousseau ingresa en algo así como una "teoría de los dos yos". Porque no puede evitar constatar que, en realidad, los deseos de los hombres libres, efectivamente, entran en colisión, echa mano a una suerte de desdoblamiento del hombre. Como el hombre es naturalmente bueno, cuando se da el caso que su deseo sea el mal, lo que sucede es que el hombre no está siendo él mismo. Es porque, por distintas razones (y aquí la ignorancia, el prejuicio, la superstición están presentes pero de manera mucho menos ingenua que en Helvétius), el hombre no es él mismo: no sabe lo que quiere porque es como si estuviese fuera de sí. Si estuviese "en sus cabales" buscaría "normalmente" el bien.

Con razón Berlin señala que: "*Los jacobinos, Robespierre, Hitler, Mussolini y los comunistas: todos ellos emplean este mismo método de argumento... decir que los hombres no saben lo que en realidad desean; y, por tanto, al desearlo por éstos, al desearlo en nombre de ellos, estamos dándoles lo que en algún sentido oculto, sin saberlo ellos mismos, ellos "en realidad" desean.*"³⁹ Berlin va a resaltar la extraordinaria violencia intelectual y la arbitrariedad conceptual de Rousseau cuando extiende esta visión de la libertad integrada por deseos "auténticos" (y, por fuerza "no auténticos") a su estrambótica "conciliación" de la libertad con la autoridad.

En efecto, con la ficción de la libertad absoluta y trascendente, Rousseau llega al punto de sostener que los hombres se construyen racionalmente sus propias cadenas, por lo tanto, esas cadenas no son tales porque no fueron impuestas por el tirano, fueron efecto de la voluntad de los hombres. Olvida que son cadenas al fin.⁴⁰ Dice Berlin "*Lo que se necesita (vuelvo a citar a Rousseau) es "la rendición*

³⁸.- Berlin, Isaiah; "*La Traición de.....*", op. cit, p. 61

³⁹.- Berlin, Isaiah; "*La Traición de.....*", op. cit, pp. 72-73. En las versiones más toscas del discurso marxista, la temática de "la alienación" toma esta forma enfermiza de expropiación por parte del Partido o del Estado-partido, de los "verdaderos" deseos de los individuos y del "pueblo"

⁴⁰.- Este giro del pensamiento de Rousseau, que termina sometiendo a los individuos a una voluntad política colectiva o "general" superior, ha hecho que se resalte insistentemente en el evidente paralelismo existente entre el autor y Hobbes. El propio Rousseau se apoya

de cada individuo con todos sus derechos a toda la comunidad". "Si nos rendimos a toda la comunidad, entonces, ¿cómo no podemos ser libres, pues quien nos está coaccionando? No X, no Y, no ésta ni aquella institución: Es el Estado el que ejerce coerción sobre nosotros. Pero, ¿qué es el Estado? El Estado es Ud., y yo, y otros como Ud., todos en búsqueda del bien común."⁴¹

Pocas veces puede verse tan claramente que, detrás del extremista de la libertad, yace acurrucado un inconfeso admirador del Poder. "Rousseau...fue uno de los más siniestros y más formidables enemigos de la libertad en toda la historia del pensamiento moderno"⁴², concluye Berlín.

Fichte o el nacionalismo totalitario.

En ese peculiar momento que es el cambio de siglo entre el XVIII y el XIX (y que quizás, históricamente hablando, haya que ubicar más en 1815 que, cronológicamente, en 1800) la palabra "libertad" está en boca de todos los europeos. Pero, señala Berlín, mientras que austríacos y alemanes hablan de ella con particular énfasis y pasión, los teóricos franceses e ingleses se refieren a ella con ponderación y mesura. Es esto particularmente claro en los franceses para quienes, como dijera Pierre Manent⁴³, después de los excesos y deformaciones de la libertad convocada a partir de 1789, la preocupación política central, a inicios del siglo XIX, toma la forma de una pregunta capital: "¿es posible "terminar", "fijar", la revolución"?

Particular circunspección manifestará en el tema Benjamin Constant en su célebre conferencia de 1819, en el Ateneo de París, que lleva por título "*De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*"⁴⁴ en la cual comienza a perfilarse la futura distinción entre "libertad negativa" y "libertad positiva".

explícitamente en Hobbes: "De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto el mal y el remedio, y el único que ha osado proponer reunir las dos cabezas del águila para realizar la unidad política, sin la cual jamás Estado o gobierno alguno podría estar bien constituido" (Rousseau, J.J. "*Du Contrat Social*". op cit. p. 193). Para Manent, "Hobbes será el principal interlocutor moderno de Rousseau" (Manent, Pierre; "*Historia del pensamiento liberal*", Ed. EMECE, B. Aires, 1990, p. 157). "Government must be powerful enough to dominate the particular wills of the citizens but not powerful enough to dominate the general will or the laws". Bloom, Alan, "*Jean Jacques Rousseau*", in Strauss, Leo and Cropsey, Joseph: "*History of Political Philosophy*", Ed. University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 575. El paralelismo entre ambos autores es obvio. Mientras que Hobbes, en su contrato, transfiere directamente todos los derechos de los individuos a Leviatán, Rousseau llega exactamente al mismo punto introduciendo la mediación o el desdoblamiento conceptual de "la voluntad general", atributo esencial sobre el que descansa el Estado, y ante la cual han de rendirse tanto el Estado como los derechos de los individuos.

⁴¹.- Berlín, Isaiah; "*La Traición de....*", op. cit, p. 69.

⁴².- Berlín, Isaiah; "*La Traición de....*", op. cit, p. 75.

⁴³.- Manent, Pierre, op. cit., p. 233.

⁴⁴.- Constant, Benjamin: "*De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*", en "*Del espíritu de conquista*", Ed. Tecnos, Madrid, 1988, pp.65-93.

Pero, desde Alemania, el tema se entiende de otra manera⁴⁵. Aunque Fichte afirmará *“Mi sistema, de principio a fin, es simplemente un análisis del concepto de libertad...ningún otro ingrediente entra en él”*⁴⁶, su concepción de la libertad nada tiene que ver con la de Constant y los liberales moderados anglo-franceses de la época.

Para Fichte, el concepto de libertad que le interesa no está relacionado con la noción, esencialmente negativa, de “no intervención”, de “no intrusión” de otras personas o de otras instituciones en el espacio privado del individuo. Esta “libertad negativa” frente al entorno social del individuo será la que, posteriormente, Stuart Mill desarrollaría magistralmente en su *“On Liberty”*.⁴⁷ Para Fichte y el pensamiento alemán, la libertad adquiere sentido como forma de preservarse del cosmos, del mundo exterior, de la naturaleza de las cosas y no tanto del entorno social del individuo.

La primera explicación que da Berlin sobre las razones de esta radical diferencia entre la visión germánica de la libertad y la de los herederos anglo-franceses de los padres del liberalismo parece ser exclusivamente histórica.⁴⁸ Con la excepción del período de Federico II el Grande, el conjunto de los siglos XVII y XVIII había sido para los alemanes casi un calvario de humillaciones. Richelieu, Luis XIV y la Guerra de Treinta Años habían dejado al desnudo las divisiones políticas, la debilidad económica y sobretodo el *“...atraso general del ciudadano común alemán... ()...que le daba a éste una sensación de ser un ciudadano...más*

45.- Se ha dicho, de manera un tanto descriptiva, que el pensamiento del primer idealismo alemán habría de pasar por tres períodos sucesivos. El primero, abierto por la Revolución Francesa, el segundo que se organiza en torno a la disputa sobre el ateísmo, para culminar, en 1806, con la derrota austríaca, rusa, y sobre todo prusiana, ante Napoleón en Austerlitz y Jena. Aunque Berlin no lo menciona, esta lectura “germánica” del tema de la libertad corresponde al tercer período. Prusia y Austria, sometidas ante Napoleón, dejarán al mundo alemán y a sus filósofos políticamente huérfanos. Toda discusión sobre la libertad, como atributo de la cosa pública tendrá mucho de especulativo. Véase: **Oncina, Faustino**. Estudio Preliminar en **Fichte, Johann Gottlieb: “Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos”**, Ed. Tecnos, Madrid, 1986. Esta aproximativa “periodización” del desarrollo de la filosofía alemana es parcialmente aplicable a Fichte: no es desatinado sostener que, en grandes líneas, hay un Fichte anterior a los *“Discursos a la nación alemana”* y un “nuevo” Fichte que comienza a desarrollarse a partir de ese momento particular de su obra.

46.- **Fichte, Johann Gottlieb**, citado por **Berlin, Isaiah**; *“La Traición de....”*, op. cit p.77.

47.- **Stuart Mill, John**: *“On Liberty”*, Ed. Dover Publications Inc. Toronto, 2002. La edición original es de 1859.

48.- Esto no es dicho en detrimento de las explicaciones históricas puesto que, como señalásemos en la llamada 45, la peripecia de Austria y Prusia ante Napoleón pesó fuertemente en Fichte y en todo el idealismo alemán, pero, en un filósofo de la talla de Berlin, uno hubiese esperado, además de la argumentación histórica, un abordaje teórico de la cuestión. Es evidente que la obra de Fichte, a partir del momento señalado aparece, en alguna medida, como una suerte de ramificación “autoritaria” del idealismo alemán del que Kant acaba de poner la piedra fundamental. Quizás es necesario tomar en cuenta que Berlin organizó su argumentación sobre Fichte, de manera simplificada, particularmente atento a los requerimientos didácticos que las conferencias exigían para poder ser retransmitidas por la BBC para el gran público inglés.

humilde que el triunfante francés o el libre y orgulloso inglés".⁴⁹ Es más, en sentido estricto, un "alemán común" de esa época estaba en la mayoría de los casos bastante lejos de ser un "ciudadano".

En un contexto de opresión política, arcaísmo social, rigorismo religioso, rugosidad cultural germánica y debilidad económica ¿qué idea de "libertad" podía germinar? En esas condiciones, *"El pensamiento de libertad se vuelve, al punto, algo que en la práctica es irrealizable y que, como ideal, es profunda y apasionadamente deseable"*⁵⁰: no hay una verdadera "reflexión" sobre la libertad, hay una reacción "psicológica" y "sociológica" a la consciencia de la inaccesibilidad de la libertad.

El pensamiento alemán, al igual que el de los estoicos y los epicúreos de las polis griegas en decadencia, optará por la teoría de los "dos yo", preferirá el camino (también cristiano y judío) del desdoblamiento del individuo entre un alma interna, eterna y un yo físico, externo y material. Poco importará que este último acumule todas las frustraciones imaginables y que no se plantee siquiera cómo acceder a la libertad política efectiva. Lo que importará ha de ser la capacidad del alma interna en fijarse sus propias metas y cumplirlas más allá que el Príncipe me oprima, más allá que ni siquiera pueda cumplir una parte ínfima de los deseos que pueda tener mi yo exterior.

La libertad de Fichte será entonces, en un primer momento, un caso típico de libertad como "auto-realización" interna, una perspectiva moral e incluso "teológica"⁵¹ de la libertad individual y no una reflexión sobre la libertad política. La libertad de Fichte se transforma así en "realización", en "expresión" del ego y de sus valores interiores.⁵²

Estamos, advertirá el lector, en el nacimiento del romanticismo. El individuo libre, ciudadano racional, preocupado por sus derechos y libertades ha dado paso al "artista idealista"; a aquel que encuentra la satisfacción de sus deseos en la expresión de sí mismo, en el cumplimiento de sus normas internas que, además, rápidamente se van a ir definiendo como contrapuestas al orden social, como "cuestionadoras" de este orden social.

49.- Berlin, Isaiah; *"La Traición de....."*, op. cit, p. 81.

50.- Berlin, Isaiah; *"La Traición de....."*, op. cit, p. 81.

51.- *"Esta es una doctrina teológica, y Fichte sin duda fue un teólogo en ese sentido, así como lo fue Hegel, y no sirve a ningún propósito si se supone que fueron pensadores seculares. Fueron influidos profundamente por la tradición cristiana, y a algunos podría parecerles que en ello fueron herejes. Pero fueron teólogos, mucho más teólogos que lo que hoy se llama filósofos"*. Este es otro buen ejemplo de afirmación que parece difícil de imaginar "escrita", tan lapidariamente, por la pluma de Berlin, aunque es posible de concebir que la incluyese en la formulación verbal de su conferencia. Berlin, Isaiah; *"La Traición de....."*, op. cit, p, 97.

52.- En toda su obra filosófica, Fichte estará a la búsqueda de un principio último y absoluto, a priori, que de cuenta de todo su sistema y en particular de su filosofía de la historia. Véase al respecto: Varela, Ma. De Jesús, Acosta, Luis; *"Estudio Preliminar"* a los *"Discursos a la nación alemana"*, Fichte, Johann Gottlieb; Ed. Tecnos, Madrid, 1988. p. XIX.

La libertad de Fichte es, hasta este punto, la de alguien cuyo ego *“Obedece a cierta clase de impulso interno, se expresa a sí mismo. Crea algo como respuesta a una exigencia interna, se proyecta, por encima de todo hace algo, actúa en cierto modo, se comporta de cierta manera, hace algo. No aprende, ni descubre, deduce, calcula o piensa”*.⁵³

Pero la idea de la libertad de Fichte va ir más lejos. En determinado momento de su vida, alejándose del kantismo en el cual se ha formado desde joven, esta reflexión sobre la libertad del ego interno sufre una transformación importante. El ego auténticamente libre, para él, no es ya el ego concreto de un individuo aislado en determinadas circunstancias específicas. En realidad, el ego fichteano se transforma en algo supraindividual, es un ego que comienza a identificarse con algo mayor y, concretamente, el ego libre de Fichte se identifica con el ego de *“la nación alemana”*⁵⁴.

Y, entonces, la auto-realización individual, que tenía como modelo el *“artista idealista”*, generalmente *“incomprendido”* por ese mundo social exterior que sólo es fuente de frustraciones, se transforma en necesidad de auto-realización colectiva de esa nación. *“El cambio de énfasis, de la razón a la voluntad creó esa noción de la libertad que no es la noción de no intervención, no es la noción de permitir que cada quien viva según lo elija, sino la noción de una autoexpresión, la noción de imponerse sobre el medio, la noción de libertad como la supresión de obstáculos puestos en uno. Y sólo se pueden suprimir los obstáculos subyugándolos: en matemáticas, mediante el entendimiento; en la vida material, por la adquisición; en la política por la conquista. Esto se encuentra en el meollo de la idea de que una nación libre es una nación victoriosa, que la libertad es poder y que la conquista y la libertad son una sola y misma cosa.”*⁵⁵

No ha de sorprender entonces que, en los *“Discursos”*, el individuo se *“desdibuje”* y aparezca como actor principal de la Historia, *el Estado* cuyo objetivo principal no ha de ser otro que el de conseguir que los ciudadanos se orienten hacia el fin supremo de hacer triunfar la razón sobre la Tierra. Aunque la afirmación de Fichte es de alcance universal, a lo largo de los Discursos irá quedando claro que ese Estado es un ansiado Estado Alemán que apenas existe (pero que en Inglaterra y Francia sí existe contundentemente), por lo que aparece claro por qué la construcción fichteana habría de desplazarse hacia una nunca bien concretada formalización política de *“la nación alemana”*.

53.- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit p.88.

54.- *“Todos los que llevan dentro de sí una aceleración creadora de la vida, o bien...al menos tienen algún confuso presentimiento de la libertad, aquellos que no sienten hacia ella odio ni temor: todos ellos son parte de la humanidad primigenia, y son considerados como un pueblo que constituye el pueblo primigenio. En suma, el pueblo, quiero decir, el pueblo alemán.”* *“Discursos a la nación alemana”*, Fichte, Johann Gottlieb, citado por Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. p. 97.

55.- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. p. 100.

La demostración del papel histórico de ese “sujeto” o “ego” construido como “la nación alemana” merecerá 5 de los 14 Discursos de Fichte y adquirirá su razón de ser en tres grandes particularidades.

En primer lugar la lengua alemana. *“Porque alemán significa “primigenio” y “originario”: “los primeros [alemanes] mantuvieron y continuaron desarrollando la lengua originaria del pueblo primitivo”.*⁵⁶ Pero a diferencia de otros pueblos germánicos, *“...los alemanes han desarrollado la lengua “originaria” de acuerdo con las peculiaridades primitivas básicas de la misma, es decir, de una manera pura y, por así decirlo, no contaminada.”*⁵⁷ Por ello es una lengua que *“...irrumpe como fuerza natural inmediata a partir de la vida reflexiva [...] tiene incluso la capacidad de intervenir en la vida y estimularla.”*⁵⁸

El segundo y tercer elemento que explican la peculiaridad de esta “nación alemana” son la religión y la filosofía. *“Alemania y el pueblo alemán han desarrollado y mantenido una supremacía religiosa confirmada con el gran acontecimiento histórico que supuso la Reforma de la Iglesia propiciada por Lutero”*⁵⁹. Pero no menos importante es la filosofía: *“Es más, Fichte tiene el convencimiento de que la filosofía que han desarrollado los alemanes no es ni más ni menos que la verdadera filosofía, que, como tal, conoció su reactivación en el pensamiento y sistema desarrollado por Leibniz”.*⁶⁰ Los alemanes para Fichte tienen, entonces, una suerte de “particularidad” que les permite expresarse como *“...el “totum” que es el total de una nación, que es algo orgánico, sencillo, entero, y en el cual domina el principio superior que puede adoptar la forma de una gran nación, o de la historia.”*⁶¹ Y esa comunidad de voluntades, esa “nación alemana”, está “a la espera” de algo o de alguien porque: *“... esta marcha colectiva carecería de dirección si la nación no fuese guiada.”*⁶² Está a la espera de esa instancia política superior, algo que reemplace al Estado alemán casi inexistente, por lo que Fichte no duda: *“Lo que necesitamos es un líder, lo que necesitamos es un hombre para moldearnos. ¡Aquí!, [de pronto grita] el hombre que nos empujará hacia el germanismo. Desde luego, esperamos que sea nuestro rey quien preste este servicio, pero sea quien fuere, debemos aguardarlo hasta que llegue y nos moldee, hasta que llegue y nos forme.”*⁶³

No es necesario recalcar que, en este periplo no sólo hemos perdido la libertad individual; hemos perdido hasta el individuo.

⁵⁶.- Varela, Ma. De Jesús, Acosta, Luis; *“Estudio Preliminar.* op. cit., p. XXV.

⁵⁷.- Varela, Ma. De Jesús, Acosta, Luis; *“Estudio Preliminar.* op. cit., p. XXV.

⁵⁸.- Fichte, Johann Gottlieb; op. cit. p. 71

⁵⁹.- Varela, Ma. De Jesús, Acosta, Luis; *“Estudio Preliminar.* op. cit., p. XXVI.

⁶⁰.- Varela, Ma. De Jesús, Acosta, Luis; *“Estudio Preliminar.* op. cit., p. XXVI.

⁶¹.- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. p. 99.

⁶².- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. p. 98.

⁶³.- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. pp. 98-99.

Para concluir, Berlin recurre a varios fragmentos del poeta Heinrich Heine que, en 1834, desde París, y aterrado por la evolución de la filosofía alemana advierte: *“...orgullosos hombres de acción: no sois sino los instrumentos inconscientes de los hombres de pensamiento, que en humilde silencio a menudo han trazado vuestros más definidos planes de acción. Maximilien de Robespierre no fue sino la mano de Jean Jacques Rousseau, la mano ensangrentada que sacó de la matriz del tiempo el cuerpo cuya alma había creado Rousseau [...] la “Crítica de la Razón Pura” de Kant...es la espada con que fue degollado el deísmo.[...] Y el trueno alemán también es un germano, y no tiene prisa, y viene avanzando lentamente, pero vendrá, y cuando oigáis un estruendo como no lo ha habido en la historia universal, sabed entonces que el trueno alemán finalmente ha dado en el blanco [...] En Alemania se representará un drama en contraste con el cual la Revolución Francesa parecerá un apacible idilio.”*⁶⁴

Hegel o el Estado omnipotente.

Junto con Kant, Hegel ocupa uno de los lugares más destacados dentro de la filosofía universal. Quizá fuese el segundo el que reflejase más cabalmente el brusco cambio intelectual que significó, en Europa, la irrupción del romanticismo.

Aunque ya algunos desarrollos de Fichte anunciaban las transformaciones que ese cambio implicaría en la filosofía, no es menos cierto que la obra de Hegel ocupa un lugar destacadísimo en la historia de la filosofía. Y ello no solamente por la importancia de los trabajos que integran dicha obra: cualitativamente hablando, la obra de Hegel se destaca claramente de sus antecesores por una mezcla de originalidad, brillantez y complejidad que hace de su lectura un ejercicio particularmente arduo.

Al igual que muchos filósofos, Hegel fue desarrollando un vocabulario propio, un lenguaje “interno” a su obra, que la hace inaccesible a todo aquel que no disponga de las claves de ese código específico.

Como casi todos sus contemporáneos que reaccionaron contra los excesos materialistas, utilitarios y cientificistas de la Ilustración, Hegel se va a plantar ante el mundo material de una manera enteramente nueva. Ya no serán pertinentes, para él, las preguntas de raigambre cartesiana que la filosofía, desde los siglos XVI y XVII en adelante, se venía planteando ante el mundo y propondrá una nueva manera de enfrentársele, tanto al mundo material como al mundo exterior en su conjunto.

En efecto, hasta la Ilustración, para bien y para mal, la filosofía occidental interpeló al mundo como si la interrogación basada en el método científico fuese la única modalidad de interrogación pertinente. La pregunta de ¿por qué caen los cuerpos?, ¿por qué se difracta la luz de la manera que lo hace?, ¿por qué los

⁶⁴.- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. pp. 101-102.

líquidos resultan incompresibles?, etc., eran todas preguntas que estaban destinadas a obtener respuestas relativas a hechos y regularidades observables en esos hechos o, en términos generales, acontecimientos relativos a la naturaleza. Y, a pesar de que Descartes advirtió que la historia no entraba en la categoría de ciencia porque el método científico le resultaba inaplicable, en especial durante el siglo XVIII se interrogó infatigablemente así a la naturaleza, a sus diferentes órdenes y fenómenos e, incluso, como vimos con Helvétius, se interrogó al hombre, a la sociedad y a la historia, pretendiendo usar el mismo método.⁶⁵

Pero hay otra manera de entender la pregunta “¿por qué suceden las cosas en el mundo?”. En lugar de referirnos a las leyes y relaciones que regulan al mundo material, podemos entender la pregunta ¿por qué? como una interrogante referida a *los motivos*, a *la finalidad* o a *la intencionalidad* de un fenómeno. Hegel, conjuntamente con muchos de los filósofos del idealismo alemán cuestionaron fuertemente la incapacidad de distinguir entre estos dos tipos de ¿por qué?

“Según los grandes filósofos románticos alemanes, el crimen de la ciencia del siglo XVIII, y hasta cierto punto también del siglo XVII, (...) consistió en amalgamar estos dos tipos de explicaciones: en decir que sólo había un tipo de explicación (...): el tipo que se aplica a los objetos materiales;...”⁶⁶

Esta nueva manera de entender el “¿por qué?” tenía, aparentemente, la ventaja de adecuarse mucho más ajustadamente a terrenos de estudio como las conductas de los individuos, de los grupos sociales, de las sociedades o de la historia. Si no tenía sentido alguno interrogarse sobre *los motivos*, *la finalidad* o *la intencionalidad* de una mesa que tendía a mantenerse inmovible sobre sus cuatro patas a menos que le aplicásemos determinado tipos de fuerzas perfectamente calculables, sí tenía sentido preguntarse “¿por qué?” Alejandro Magno, Julio César o Napoleón habían tomado determinado tipo de decisiones.

Además de ser concordante con la temprana opinión de Descartes que rápidamente entrevió las limitaciones de su concepción del método científico ante la historia, esta nueva manera de entender el “¿por qué?”, suponía interrogarse mediante una mirada “interna” a las cosas y no limitarse a una observación “externa” (“fenoménica” diría Kant) del mundo exterior. Habría, a la vez, la posibilidad de interrogarse sobre *las razones* de determinadas conductas, eventos o decisiones y, también la posibilidad de descubrir determinaciones o causalidades “internas” y específicas a esos procesos.

Ya Herder, al intentar interrogarse sobre la pertenencia de un individuo a determinada nación o grupo humano, se había preguntado ¿por qué X es un alemán? La respuesta a esa pregunta no refería sólo a su lugar geográfico de

⁶⁵.- Incluso, **Destutt de Tracy**, inventó lo que él llamó la “*ideología*”, en un conmovedor intento de organizar una suerte de “geometría” o de “física de las ideas”.

⁶⁶.- **Berlin, Isaiah**; “*La Traición de.....*”, op. cit. p. 106.

nacimiento, a la de sus padres o a la lengua materna. Refería a una “pertenencia”, a una forma de organizar su subjetividad, sus hábitos, sus tradiciones, etc. que impregnaba todas sus conductas. Y esta “peculiaridad” de “lo alemán”, además, resultaba ser rastreable tanto en la música como en la legislación, en la forma de vestir como en la manera de escribir, en la modalidad de bailar como en las opciones elegidas para desarrollar el sistema político.

Como se podrá apreciar, esta manera de interpretar el “¿por qué?” de determinados problemas sociales está (como en cierto sentido lo estaba en Fichte) “...temblando al borde de la noción de los propósitos impersonales, o suprapersonales o colectivos.”⁶⁷ La respuesta que este “¿por qué?” convoca es una forma de concebir la “explicación histórica” y alude a rasgos, características, tipos de experiencias o de motivaciones que no provienen del individuo sino que provienen de una entidad colectiva que se expresa, eventualmente, a través de determinado individuo o grupo social. “Esto es lo que Hegel trató de generalizar, siendo su opinión que todas las preguntas acerca del universo podían encontrar respuesta en este sentido “más profundo” de “¿por qué?”. “Hegel formuló esto diciendo que el universo era, en realidad, el autodesarrollo del espíritu del mundo. Un espíritu del mundo es algo semejante a un espíritu individual, pero que abarca y es idéntico a todo el universo. Si tú puedes imaginar el universo como una especie de entidad animada poseedora de un alma...[...]... intenciones, propósitos, voluntades, entonces, puedes preguntar :”¿Por qué ocurren las cosas como ocurren.””⁶⁸

Desde esta perspectiva, la historia se desplaza del terreno de los hechos, los acontecimientos, o resultados de hechos y acontecimientos (Hegel empleará críticamente la expresión de “*hechos brutos*”) para transformarse en una historia concebida como “creación”, como resultado de la acción, de los sentimientos, de las intenciones y los propósitos de ese Gran Sujeto que será el espíritu del mundo. Por ello “...la comprensión de la historia es una visión “interna”...” distinta de todas aquellas que, según Hegel, se limitaban a la descripción “externa” de los “*hechos brutos*” que eran meramente constatados.

Pero para Hegel, la historia no es en absoluto esa visión externa. Por el contrario, en la medida en que la historia es el resultado de la lógica⁶⁹ del espíritu del mundo⁷⁰, esa historia tiene incorporada, desde el inicio, la idea de la razón. “¿Qué

⁶⁷.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p. 109.

⁶⁸.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p. 110.

⁶⁹.- Berlin aborda con cierto detenimiento la propuesta hegeliana de que el desarrollo de la historia, como autodesarrollo del espíritu va adquirir “una pauta”, un “modo de desarrollo” dialéctico. No incluimos estos elementos puesto que no son absolutamente indispensables para comprender el posicionamiento hegeliano ante el problema de la libertad humana. Ver: Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p. 113 -117.

⁷⁰.- Nos atenderemos, como es natural, a la interpretación que Berlin hace de la expresión hegeliana “*espíritu del mundo*”. En realidad cabe consignar que subsiste una trascendente polémica en torno al sentido preciso que Hegel pretendió darle a la expresión. El término utilizado por Hegel es “*Geist*” que, tanto en inglés como en español, admite ser traducido o bien por “espíritu” o bien por “mente” (spirit, mind). Tradicionalmente la lectura filosófica de Hegel se

significa decir que la historia es un proceso racional? Según Hegel, decir que un proceso es racional consiste en que cuando se capta lo que es, en la única forma en que realmente se puede comprender algo, es decir, por medio de una facultad a la que se llama razón, entonces vemos que el proceso es inevitable.”⁷¹

El resultado es que, al concebir a la historia como algo animado por un espíritu universal, que se nos hace inteligible en tanto sus desarrollos pueden ser captados por la razón, estamos admitiendo dos cosas. Primero, como vimos, que la historia termina siendo un proceso *inevitable* y, segundo, que al ser la historia racional se deja establecido que los hechos históricos sólo pudieron tener el curso que tuvieron porque de lo contrario no hubiesen sido racionales. Como resultado llegamos al conocido y por demás peligroso principio de Hegel que reza: “...*lo real es racional y lo racional es real*”.

El resultado es que comienza a entereverse cómo avanzamos en el planteo hegeliano hacia una suerte de implacable determinismo histórico. Y no en el sentido que entre los hechos históricos podamos establecer pautas de causalidad, influencias, o efectos recíprocos que, eventualmente, puedan revelar regularidades que indiquen la posibilidad de enunciar “leyes” como las que descubrió la física. No, las “leyes”, en Hegel, son “reglas”: la racionalidad del proceso histórico tendrá la implacabilidad de la lógica y del argumento matemático. Por ello, y dialéctica mediante, “...*cuando descubrimos por qué todo es como es –debe ser así-, en el acto mismo de comprender esto perdemos el deseo de que fuese de otra manera. Cuando sabemos no sólo que dos y dos son cuatro, sino que también por qué.....No deseamos que dos y dos fueran cinco.”⁷²* En consecuencia, decretada esta radical racionalidad del proceso histórico, y admitida la necesaria racionalidad para su comprensión, llegamos – ahora por un camino muy diverso del que había tomado Rousseau – a algo bastante parecido a la identificación entre libertad y autoridad del filósofo ginebrino. En Hegel la libertad terminará siendo el reconocimiento de *la necesidad*, del ineluctable camino racional del espíritu hacia su auto-realización. “*¿Qué es la libertad sino hacer lo que deseo hacer, obtener lo que deseo obtener, sacar de la vida lo que estoy buscando? Sólo puedo lograr esto si no voy en contra de las leyes [rationales] que gobiernan el mundo. Si las desafío seré inevitablemente derrotado.*”⁷³ Es más, lo que resulta ser realmente inmoral es intentar enfrentar esas leyes o “*pautas*”, como las denomina Berlin, que gobiernan al mundo porque el “proceso universal” es la encarnación de la razón.

inclinó por traducir “*Geist*” por “espíritu” pero, desde hace algunas décadas se ha ido afirmando la tendencia a referirse a “la mente del mundo” y no a su espíritu. Lejos de ser un detalle, esta relectura transforma fuertemente el planteo general de Hegel, entre otras cosas, porque lo acerca bastante más a los planteos kantianos. Para una aproximación al problema, véase **Singer, Peter**, “**Hegel**” in “**German Philosophers**”, Oxford, University Press, 1997, pp. 163 y ss.

⁷¹.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p. 117.

⁷².- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p. 118.

⁷³.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p. 121.

¿Dónde queda, en este planteo, la libertad del individuo? Este queda condenado a la comprensión de *“las leyes racionales que gobiernan el mundo”* y a su obligada aceptación so pena de una inevitable derrota. El espíritu del mundo marcará una pauta, racional, inexorable ante la cual los hombres sólo les queda plegarse y *“Entre todas las pautas, el Estado es supremo. Es la más elevada de todas las pautas porque, como el anillo de hierro del que habla Fichte, las integra a todas; porque es la humanidad en su aspecto más consciente, más disciplinado y más ordenado...”*⁷⁴

Si retornamos a la idea que la esencia de la libertad tiene que ver con la ausencia de constreñimientos de tipo alguno, con la capacidad de elegir sin presiones ante diversas opciones, el planteo hegeliano nos enfrenta a una sofisticada negación de ese tipo de libertad. *“No puede haber libertad donde la obediencia a la pauta [del espíritu del mundo] es la única verdadera auto-expresión, donde lo que llamamos libertad no es la posibilidad de actuar dentro de algún tipo de vacío...que se le dejará a nuestra elección personal [...] la libertad hegeliana simplemente consiste en la conquista o la posesión de aquello que nos obstruye; hasta que hayamos conquistado y poseído todo, entonces seremos idénticos al amo del universo.”*⁷⁵

Saint-Simon o la sociedad jerárquica “progresista”.

Antes que un filósofo interesado en la sociedad y en la política, Henri de Saint-Simon actuó como un profeta. Por ello, más que referirse a sus ideas como proposiciones filosóficas sobre los problemas de su tiempo, corresponde mucho más utilizar el término de “profecías”. Esta peculiaridad del estilo de Saint-Simon no era, por otra parte, particularmente sorprendente en ese momento histórico: la Revolución francesa, y tanto los años previos como los inmediatamente posteriores, vieron aparecer un buen número de personajes “iluminados” que consideraron que, con ellos y sus muchas veces delirantes profecías, se iniciaba una época radicalmente nueva de la humanidad.

No muy justificadamente, en esta conferencia Berlin equipara el estilo profético de los textos de Saint-Simon con los de Rousseau, Fichte o Hegel.⁷⁶ Si bien es cierto que todos estos últimos pusieron un fuerte acento “refundacional” en sus obras, sus aportes individuales partían generalmente de un conocimiento sistemático y profundo de la filosofía de la época. No era exactamente el caso de Saint-Simon: su falta de sistematicidad, su fatuidad y petulancia, su producción intelectual anárquica, así como las bruscas transformaciones de su pensamiento a lo largo de su vida, lo distinguen, incluso, del otro “iluminado” que hubiese de seguir, en gran medida pero con otra coherencia, de manera no explícita sus enseñanzas.⁷⁷

⁷⁴ .- Berlin, Isaiah; *“La Traición de....”*, op. cit. p. 128.

⁷⁵ .- Berlin, Isaiah; *“La Traición de....”*, op. cit. p. 138.

⁷⁶ .- Berlin, Isaiah; *“La Traición de....”*, op. cit. pp. 140-141.

⁷⁷ .- *“El hecho de que Karl Marx, quien tanto tomó de él, lo relegara a las filas de los llamados socialistas utópicos, hizo mucho para crear la impresión de que, aunque Saint-Simon fue un*

Pero para Berlin, el pensamiento de Saint-Simon debe ser tomado en serio y no solamente por el carácter peligroso de sus consecuencias sobre la idea de libertad que termina pergeñando. Al igual que en el caso de Hegel, estamos ante uno de los pensamientos que, seguramente, van a poner en discusión temas que resultan genuinamente novedosos para la historia de las ideas de la filosofía occidental.

Berlin reconoce, por ejemplo, que *“...Saint-Simon es el padre del historicismo europeo, mucho más que los alemanes; que él fue quien realmente criticó los métodos a-históricos del siglo XVIII, que estuvo en las raíces de la gran escuela histórica francesa de comienzos del siglo XIX (...) en cuyos términos llegó a escribirse la historia concreta, en lugar de aquellos esquemas ideológicos mucho más nebulosos que al mismo tiempo ofrecieron los idealistas alemanes”*.⁷⁸ En efecto, si Hegel había desembarcado en el continente de la historia por senderos inexplorados y de una manera novedosa, en búsqueda de las finalidades y de los propósitos de ésta, no es menos cierto que el verdadero historicismo, con su arsenal conceptual accesorio (la “orientación” del tiempo histórico, el origen y el fin de la historia, así como el tema del sujeto o “motor” de la misma) nunca quedarán mejor planteados que con las predicaciones de Saint-Simon.

Para él, las instituciones de cada época histórica se explicaban por el contexto de la sociedad que las producía; por la urgencia impostergable por satisfacer necesidades de esa determinada etapa de la sociedad. Así la esclavitud, el surgimiento del cristianismo o la “oscura” Edad Media no debían ser apreciados ni evaluados con otros valores que los de que cada una de esos respectivos períodos históricos: el único juicio que Saint-Simon admitía era si una idea, una sociedad, una institución había sido capaz de satisfacer las necesidades de su propia época. El “sentido” de un elemento cualquiera componente de una sociedad, sólo era generado (y por ello sólo podía ser entendido y evaluado) en los parámetros de la sociedad que lo creaba.

Aunque como buen historicista creía en “el progreso”, su idea de éste será muy lejana de la que cultivaron los “*philosophes*” del siglo XVIII⁷⁹ y se formulará

hombre talentoso, también fue demasiado cándido, demasiado chiflado y demasiado monomaniaco para merecer que se le estudiara seriamente. Y sin embargo, si ponemos una profecía al lado de otra y si comparamos las predicciones de Karl Marx con las de Saint-Simon, la balanza se inclinará más favorablemente hacia Saint-Simon.” Berlin, Isaiah; “La Traición de.....”, op. cit. p. 140.

⁷⁸ - Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. pp. 141-142.

⁷⁹- Pese a que el concepto de “progreso” en Saint Simon es, efectivamente, distinto al de los iluministas, es también innegable que buena parte de su idea de “progreso” se construyó entorno a una influencia iluminista constatable. “La obra de Condorcet “*Tableau historique des progres de l’esprit humain*” influyó notablemente en Saint-Simon...Una de las intuiciones de Condorcet que más influyeron en Saint-Simon fue la idea de que el progreso de la especie está sumido a las mismas leyes generales que se observan en el desarrollo de los individuos...Saint Simon critica la idea expuesta por Condorcet de un progreso global en todos los aspectos de la vida humana, de una perfección infinita de la naturaleza del hombre cuyo único límite sería la duración misma del mundo...Contrariamente a Condorcet, Saint-Simon expondrá que el progreso –la marcha de la civilización- no seguía, estrictamente hablando, una línea continua.” Campillo, Neus, “*Razón*

mediante cuatro conocidas “normas de progreso”. Estas son: a) “...la sociedad progresista es aquella que ofrece los máximos medios para satisfacer el mayor número de necesidades de los seres humanos que la integran.” b) “...todo lo que sea progresista dará la oportunidad de llegar a la cima a los mejores.” c) “La tercera norma de progreso es la aportación de la máxima unidad y fuerza con el propósito de una rebelión o de una invasión... y d) “la cuarta norma conduce a la invención, el descubrimiento y la civilización.”⁸⁰

No es necesario hilar muy fino para advertir que, más allá de su extraña formulación, estos temas llegaron a nosotros, en el siglo XX, encajados en el marxismo. Pero es evidente que Saint-Simon es el verdadero padre de la historia, “motorizada” por transformaciones económicas y tecnológicas, que avanza hacia sus fines gracias a la acción de “clases sociales” que responden, en última instancia, a esos intereses económicos.⁸¹ Por ello es que “cerca” de Marx, pero no en el mismo lugar teórico, Saint-Simon (entre otras cosas porque el concepto de “lucha de clases” no estará explícitamente desarrollado) es el antecesor de todos los planteos más estrictamente “cientificistas” sobre la sociedad. Si está “cerca” de Marx, también lo estará de Auguste Comte y del futuro positivismo. Por ello es que, para Berlin, por donde se le busque, Saint-Simon está siempre presente detrás de todos los planteos intervencionistas, “desarrollistas”, incluso posteriormente keynesianos, que pretenden actuar como “conductores” de las sociedades modernas. “...cada vez que se habla de una sociedad planeada, de una economía planeada, de una tecnocracia, de la necesidad de lo que los franceses llaman “dirigisme”, anti-“laissez-faire”, por doquier que hay un New Deal, dondequiera que hay propaganda a favor de aplicar ciencias en beneficio de la sociedad y, en general, a favor de todo lo que hemos llegado a relacionar con un Estado planeado, y no de “laissez-faire”, cada vez que se habla de esto, las ideas que se barajan vieron la luz originariamente en los manuscritos semi-publicados de Saint-Simon.”⁸²

y utopía en la sociedad industrial: un estudio sobre Saint-Simón”, Ed. Universitat de Valencia, España, pp. 83-84.

⁸⁰.- Berlin, Isaiah; “**La Traición de.....**”, op. cit. pp. 151-152.

⁸¹.- Hay incluso en Saint-Simon una verdadera “teoría de la revolución” cuya formulación anuncia casi exactamente la de Marx: “Surgen nuevos inventos, se hacen nuevos descubrimientos, y llegan nuevos hombres de genio que automáticamente...crean nuevas necesidades. Las antiguas instituciones ya no pueden satisfacer las nuevas necesidades, o se convierten en intereses creados; van contra esas necesidades, intentan reprimirlas, contenerlas, detenerlas y se vuelven un freno puesto al progreso. A la postre, se vuelven obsoletas, y surge alguien que las destruye, que las desecha. Esto es una revolución”, Berlin, Isaiah; “**La Traición de.....**”, op. cit. p. 153. La idea medular es que la revolución es el resultado de un “desajuste”, “una inadecuación” entre un estrato, un sector social, o una parte de la sociedad que es *dinámica* y otra que es *estática* y pretende detener el progreso de la anterior. Si el lector reemplaza la contradicción saintsimoniana entre “nuevas necesidades” vs. “antiguas instituciones o intereses creados” por la de las “fuerzas productivas” vs. “las relaciones sociales de producción”, o la de la “infraestructura económica” vs. la siempre misteriosa “superestructura” de Karl Marx, se encontrará habitando los terrenos de la vulgata marxista de la década de los años 1970.

⁸².- Berlin, Isaiah; “**La Traición de.....**”, op. cit. p. 142.

Y como inevitable correlato de ese “progresismo”, que desde el punto de vista histórico es de origen *pre-marxista* (pero que hoy aparece como una suerte de edulcoración teórica de su formulación supuestamente original en el materialismo histórico), Saint-Simon habrá de ser el padre de la doble moral política que todo progresismo conlleva cromosómicamente incrustado en su paradigma. En efecto, en la medida en que todo “progresismo” no es más que una suerte de aterrizaje sociológico o económico de una postura originariamente platónica, nunca puede evitar enfrentar la problemática del gobierno de la sociedad desde la dicotomía entre “los que saben” y “los que no saben”: entre “vanguardias” y “pueblo”, entre “... [una] sociedad... gobernada... por élites o por personas que comprenden las necesidades y las posibilidades tecnológicas de su época y... la mayoría de los seres humanos [que] son estúpidos y casi todos obedecen a sus emociones, [por] lo que debe hacer la élite ilustrada es practicar una moral y alimentar con otra a su rebaño de súbditos humanos.”⁸³

Por ello, según Berlin, Saint-Simon será el primero en resaltar explícitamente la imposibilidad de sostener, simultáneamente, dos proposiciones contradictorias: o la sociedad es gobernada por “los sabios” o la sociedad es algo que el pueblo debe gobernar por sí mismo. Saint-Simon enfrentará entonces abiertamente los temas del iluminismo, del liberalismo e incluso del nacionalismo: la libertad civil, los derechos humanos, los derechos naturales del hombre, la democracia, la libertad de mercado, el individualismo o el sentimiento patriótico. Pero no lo hará por una peculiar inclinación al autoritarismo ni en base a los supuestos identitarios (lingüísticos, culturales, etc.) y supra-individuales del idealismo y del romanticismo germanófilos. Lo hará porque visualiza muy claramente “...la incompatibilidad que hay entre una sociedad que es dirigida por un grupo de sabios, únicos que saben hacia cuál meta avanzar y cómo hacer que la humanidad avance hacia ella y el concepto que es mejor gobernarse a sí mismo, incluso que ser bien gobernado.”⁸⁴

Como ya habrá quedado claro, hay en Saint-Simon una sorprendente teoría relativa a la superioridad de las élites e, incluso, una verdadera teorización (que por otra parte varió mucho a lo largo de su vida) sobre éstas. Esos, “los que saben”, esos “grupos de sabios” sobre quienes descansa la responsabilidad histórica del gobierno y del progreso social son cuidadosamente identificados por Saint-Simon. Durante un cierto período de su vida la cúpula directora de la sociedad eran los banqueros y financistas. Pero más tarde hubo de advertir que el planteo era un poco estrecho por lo que ingresó en el diseño de “...la aterradora idea de la gran jerarquía neo-feudal, con los banqueros en la cima, los industriales un poco por debajo, los ingenieros y técnicos más abajo, y luego los artistas, pintores y escritores. Todo ser humano imaginativo que tenga algo que

⁸³.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. pp. 142-143. Berlin señala con agudeza que la puesta al desnudo de esa doble moral política, que se transformó en casi rutinaria durante el siglo XX, fue un mérito de las horrendas distopías como las de Huxley u Orwell, que exhiben descarnadamente la inmoralidad de esa doble norma que piensa que el progreso social debe ser guiado por las ideas de “los que saben” con la mansa aquiescencia de los ciudadanos comunes.

⁸⁴.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p. 143.

ofrecer se encuentra en algún lugar de esta jerarquía...”. “Es así como puede lograrse el avance, es así como marcha el ejército, y todos somos un ejército, pues para Saint-Simon toda la historia es un ejército...”.⁸⁵

Por ello es que Saint-Simon jamás tomará en serio ni la libertad ni la igualdad⁸⁶. Esta última es directamente inconcebible en su sistema de gobierno de las élites y, la primera sólo adquiere algún sentido en los períodos llamados “críticos” por nuestro autor. La libertad es una fuerza negativa y destructora que se desata cuando, en el marco de su teoría de la revolución, es necesario hacer saltar las trabas de un “*statu quo*” que se ha tornado arcaico. La libertad nada tiene que ver con derechos de los individuos, con su naturaleza humana: es nada más que una fuerza histórica destructora de lo existente cuya única virtud es permitir el avance del progreso y de la historia. Pero si logramos establecer un régimen “progresista” no habrá necesidad de esa libertad. *“La libertad es siempre desorganizadora: la libertad es siempre algo negativo contra la opresión de fuera. Pero en un régimen avanzado en que todo sea progresista no habrá opresión, no habrá nada que resistir, no habrá necesidad de emplear el ariete.”*

87

Por ese camino, este excéntrico, benévolo y aristocratizante personaje, termina erigiéndose en un verdadero enemigo de la libertad: *“...las discusiones acerca de la libertad que tanto agitan a la clase media se han vuelto cuestión indiferente para la clase inferior, pues ya sabemos demasiado bien que en el actual estado de la civilización, el uso arbitrario del poder no la afecta mucho. Los hombres pequeños, la clase baja, la clase más numerosa y pobre de la humanidad, sin la cual no puede efectuarse ninguna reconstrucción de la humanidad...a esta gente no le preocupa la libertad: le aburre la justicia (...) Lo que la gente desea no es parlamento, libertad y derechos. Estos son anhelos de la burguesía. Lo que quieren son botas, y este grito de pan y botas, y no de mucha libertad y temas liberales, se convierte en el estribillo común de todos los duros partidos de izquierda, incluso de Lenin y Stalin. Y esta nota un tanto siniestra puede remontarse hasta el benigno, humanitario y noble Saint-Simon.”*

Joseph de Maistre o el irracionalismo fascista.

Los escritos de Joseph de Maistre constituyen un caso muy particular dentro de la literatura política del siglo XIX. Mientras que, en grandes líneas, los temas que ocupan la reflexión política de la época, o bien son descendientes más o menos directos del iluminismo, o bien pertenecen a la gran reacción intelectual y política que éste generó adoptando las formas románticas y nacionalistas conocidas, la

⁸⁵.- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. p. 165.

⁸⁶.- *“Debemos tener una administración no de personas, sino de cosas. Y la administración de las cosas significa llevarnos hacia una meta adecuada, que es la satisfacción de los deseos de los mejores métodos posibles, por los mas eficientes. Si ésta va a ser la meta humana, entonces el gran lema no debe ser igualdad ni libertad, sino fraternidad, pues, ciertamente todos los hombres son hermanos”*. Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. p. 165.

⁸⁷.- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. p. 164.

obra de de Maistre parece desmarcarse radicalmente de esta dicotomía y querer remontarse mucho más atrás en el tiempo.

En un tono furibundo e implacable, el autor parece ubicarse en la postura de un seguidor extremista de Bossuet. Sus temáticas pertenecen al terreno de la defensa de la monarquía absoluta, en su versión no ilustrada, y de la reivindicación de una religión católica que recuerda la Iglesia medieval, sus excesos inquisitorios y la primacía absoluta de la autoridad Papal. Para Berlin, muchos autores consideran que las posturas de de Maistre indican que *“Sus obras son...el último y desesperado esfuerzo del feudalismo de la época de las tinieblas por oponerse a la marcha del progreso.”*⁸⁸

No es de descartar que su peripecia personal haya influido decisivamente en la forja de esta peculiar y atroz apuesta teórica al ejercicio irracional de la autoridad. Nacido en 1753 en Saboya, de Maistre fue hasta la mitad de su vida un noble razonablemente ilustrado, de la misma cepa que los Montesquieu o los de La Fayette. Pero ante la experiencia del Terror desatada por los jacobinos en la vecina Francia, se tornó violenta y compulsivamente anti-revolucionario. Al punto que el rey de Cerdeña (de quien dependía Saboya en la época) decidió alejarlo de su reino y enviarlo como su representante personal a la única corte en la que sus teorías podían ser medianamente aceptadas: fue a dar a San Petersburgo, a la corte del Zar, donde permaneció 14 años hasta que Alejandro pidió su retiro.

Sin embargo, de Maistre no es solamente un “reaccionario” más que sueña con el pasado absolutista y una Iglesia todopoderosa. La lectura berliniana va ir más allá de una mera acusación de un simple anacronismo lineal. Para Berlin, independientemente del estilo y del marco temporal en el que se inscriben las reivindicaciones de de Maistre, el pensamiento de éste último es portador de contenidos y conceptos políticos más modernos de lo que parecen. Es más, si algún anacronismo hay en esta obra, éste debería ser interpretado cronológicamente al revés: de Maistre no va hacia el pasado sino que, seguramente sin saberlo con precisión, en realidad trabajará de augur de uno de los futuros más siniestros que acechaban a la Humanidad. *“...el contenido de lo que tuvo que decir es la sustancia absoluta de toda idea antidemocrática de nuestros días; en comparación con sus contemporáneos progresistas, es en realidad un ultramoderno, pues nació no después sino antes de su época”*[...] *“Sus doctrinas, y aún más su actitud mental, tuvieron que aguardar un siglo antes de materializarse...y se materializaron”*.⁸⁹

En efecto, aunque sea cierto que el esfuerzo intelectual de de Maistre apunta, a la vez, a la destrucción intelectual, tanto del iluminismo, como la de sus antecesores, el liberalismo y el racionalismo, y a la negación absoluta de la conmoción política revolucionaria que recorrió a Francia y Europa desde 1789

⁸⁸.- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. p. 170

⁸⁹.- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. pp. 171-172.

hasta 1815, en realidad, en ese intento, de Maistre echa las más sólidas bases teóricas para los totalitarismos del siglo XX que nadie hubo nunca de producir.

El empeño en destruir el pensamiento iluminista y liberal es llevado a cabo de manera tan coherente y radical que el lector no puede dejar de vivir la lectura del texto de de Maistre con una suerte de fascinación horrorizada. Berlin lo expresa así: *“En lugar de los ideales de progreso, libertad y perfectibilidad, predicó lo sagrado del pasado, la virtud y la necesidad, en realidad del completo sometimiento, por causa de la naturaleza incurablemente y corrompida del hombre. En vez de la ciencia, predicó la supremacía del instinto, la superstición y el prejuicio. En vez del optimismo, predicó la necesidad – según él, necesidad divina – del conflicto, del sufrimiento, del derramamiento de sangre, de la guerra [...] Defendió la importancia del misterio, de la oscuridad, casi de la ignorancia y ante todo de la irracionalidad como base de la vida social y política. Con inmensa eficacia y brillo denunció toda forma de lucidez, toda forma de racionalidad. En lo temperamental, Maistre fue tan implacable y extremo como sus grandes enemigos, los jacobinos. Y tuvo algo de la misma fe de ellos y su integridad.”*⁹⁰

Haciendo palidecer el conocido pesimismo hobbesiano sobre el hombre, es particularmente destacable el cuadro que de Maistre pinta de su idea de la naturaleza humana: *“Il tue pour se nourrir, il tue pour se vêtir, il tue pour se parer, il tue pour attaquer, il tue pour se défendre, il tue pour s’instruire, il tue pour s’amuser, il tue pour tuer : roi superbe et terrible, il a besoin de tout, et rien ne lui résiste...à l’agneau [il demande] ses entrailles pour faire résonner une harpe...au loup sa dent la plus meurtrière pour polir les ouvrages légers de l’art, à l’éléphant ses défenses pour façonner le jouet d’un enfant : ses tables sont couvertes de cadavres. Cependant quel être (dans le carnage permanent) extermine celui qui les extermine tous ? Lui. C’est l’homme qui est chargé d’égorger l’homme.... »*⁹¹.

Si nos preguntamos cómo es que semejante pintura de la naturaleza humana se puede sostener, es necesario concluir, como lo propone Berlin, que el pensamiento de de Maistre descansa sobre dos «ideas-fuerza» que no siempre están explícitamente expuestas en la obra del autor.

La primera, que sí es varias veces mencionada «por la negativa» (en el sentido en que, generalmente, toma la forma de una crítica demoledora del racionalismo), es que todas las respuestas que puedan buscarse a los problemas de la historia y de la sociedad han de encontrarse en el terreno de la irracionalidad. Ésta última aparece como la organizadora última de todas las conductas. Su obra es un verdadero muestrario de conductas irracionales, y de todas ellas, la que más le fascina es la guerra. *«A Maistre le fascina el espectáculo de la guerra.*

⁹⁰ .- Berlin, Isaiah; *“La Traición de.....”*, op. cit. pp. 175-176.

⁹¹ .- Berlin transmitió este pasaje voluntariamente en francés porque entendía que era en ese idioma en el que quedaba mejor reflejado el énfasis brutal del pensamiento de de Maistre sobre la malignidad humana. op. cit. pp. 177-178.

Consideremos, nos dice, un campo de batalla. La gente imagina que un campo de batalla es un lugar en que ocurren cosas de una manera planeada. El comandante da órdenes, las tropas marchan al combate, y las batallas se ganan o se pierden según el predominio de las tropas o de las hábiles instrucciones dadas por el general. Nada podía ser más falso. [...] Si miramos un campo de batalla...lo que encontraremos será un ruido aterrador, confusión, matanza, muerte, ruina, los gritos de los heridos, los lamentos de los moribundos, los violentos disparos de las armas de fuego.»⁹²

La segunda de las ideas decisivas del pensamiento de de Maistre tiene que ver con el poder; con una verdadera fascinación por el poder. Aunque evidentemente lo considera de origen divino, el poder en de Maistre es, en varios sentidos, el partero de la historia⁹³. « *Es la fuente de toda vida, de toda acción. Es el factor supremo en el desarrollo de la humanidad....* » [...] *Por ello, es el instrumento elegido por Dios...para cumplir con su misterioso propósito.*»⁹⁴ Esta fascinación, señala Berlin, se hace explícita en la valoración que hace el autor de los actores principales del proceso revolucionario que fue su contemporáneo.

El rey Luis XVI es presentado como un auténtico fracasado, acompañado de sus « miserables consejeros liberales » al igual que los girondinos que, atolondrados por la debilidad y el optimismo ingenuo no hicieron nada muy distinto que el Rey. En realidad, y paradójicamente, lo rescatable de la Revolución francesa, en términos de « talante político », si se nos permite la expresión son, precisamente los enemigos principales de de Maistre: « *...los jacobinos, al menos, hicieron algo. Al menos mataron a alguien. Levantaron guillotinas, ordenaron ejecuciones, hicieron correr sangre* ». Y, el otro personaje clave para de Maistre es, evidentemente, Napoleón.

Pero no cualquier Napoleón. No le interesa el joven, sencillo y audaz militar del Pont D'Arcole, ni le interesa el estadista constructor de tantas y tan variadas reformas institucionales que modernizaron radicalmente el estado francés heredado del Absolutismo (el Código Civil, la reforma de la enseñanza superior, el decidido impulso cultural, la instauración de un sistema racional y homogéneo de gestión estatal, etc.) No, a de Maistre le entusiasma el Emperador de gesto y acto grandilocuente: la campaña de Rusia, la ceremonia en la que será ungido, los 100 días de 1815, la desmesura de imaginar una Francia “destinada” a liberar al mundo.

A de Maistre le convoca no exactamente “el poder” en general. Le atrae “*el lado oscuro*” del poder, su aspecto más sórdido. Del poder, el militar; del poder militar, el fragor ensangrentado de la batalla. Y si no hay batalla, entonces

⁹².- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. pp. 179-180.

⁹³.-Idea que, recordemos, retomará el marxismo bajo la formulación de que “*la violencia es la partera de la historia*”. Al respecto véase; Hannah Arendt: “*Karl Marx y la tradición del pensamiento político Occidental*”. Ed. Encuentro, Madrid, 2007.

⁹⁴.- Berlin, Isaiah; “*La Traición de.....*”, op. cit. p. 194.

preferirá el funcionamiento del poder en la intriga, en la maquinación, en la traición, en el complot. Hubo un momento que de Maistre, fascinado por la personalidad de Bonaparte, solicitó al Rey de Cerdeña que le facilitara la posibilidad de conocer a Napoleón. El Rey se negó terminantemente ya que Inglaterra nunca lo hubiese perdonado. Pero lo que ni el uno ni el otro advirtieron fue que, ante la imposibilidad de entrevistarse con el Emperador, el reemplazo ideal para ese encuentro hubiese sido Joseph Fouché⁹⁵: el ministro de policía del Imperio que, a lo largo de una vida perfectamente amoral, traicionó a todos y cada uno de sus siempre circunstanciales amigos y aliados, incluido, el mismo Emperador.

Por todo ello es que, para Berlin, de Maistre es ante todo un fascista “*avant la lettre*” que, detrás de la fascinación por los más abiertos autoritarismos pasados esconde una prédica por las bondades universales del poder por el poder mismo y por las bondades del poder en sus manifestaciones más oscuras.

“*Los hombres pueden dividirse entre los que están a favor de la vida y los que están en contra de ella. Entre quienes están en contra [...] estuvo de Maistre. En términos generales, no tiene una doctrina positiva y si ha de elegir entre la libertad y la muerte, rechaza la libertad*”⁹⁶. La conclusión de Berlin parece, en comparación con la severidad que la que evalúa alguno de los otros autores examinados, relativamente benévola.

III.- Finale

El texto de Berlin, editado por Hardy, no contiene conclusión. Ello no ha de sorprender al lector ya que las emisiones de la BBC nunca incluyeron conclusión alguna. Por otra parte, la estructura misma de la publicación que Hardy organiza conserva el formato original: seis exposiciones, referidas a seis autores, cuyo único hilo conductor es la defensa de la libertad pero que no se articulan coherentemente como si esas seis conferencias constituyesen otros tantos capítulos de una única argumentación. Sería entonces “forzar” en algo las intenciones tanto de Berlin como de Hardy, el pretender incluir aquí una verdadera conclusión.

En nuestra opinión, sólo cabe cerrar este largo comentario a propósito de estas conferencias, que Berlin pronunció en 1952, haciendo una mención final a la sorprendente actualidad que los aportes del autor tienen para el Uruguay y para la América Latina del año 2009.

Ni en Uruguay ni en la región es posible eludir por mucho más tiempo un análisis cuidadoso y sistemático de la relación fuertemente contradictoria

⁹⁵ .- La mejor biografía de Joseph Fouché, desde el punto de vista literario, desde luego, porque la historiografía del período ha incluido muchos nuevos elementos desde entonces, sigue siendo la de Stefan Zweig. Véase : **Zweig, Stefan: “Joseph Fouché”**, Ed. Grasset pour Le Club du meilleur, Paris, 1975.

⁹⁶.- **Berlin, Isaiah; “La Traición de.....”**, op. cit. p. 197.

existente entre *las prácticas políticas* de los gobiernos y el carácter pretendidamente *democrático* de esos gobiernos.

Curiosamente, en estas “democracias latinoamericanas” profusa y entusiastamente adjetivadas -(como “progresistas”, “de izquierda”, “populistas”, “plebiscitarias”, “social-demócratas”, “bolivarianas”, “indigenistas” o “socialistas”), nunca se recurre a la expresión “*democracia liberal*”. Casi insensiblemente, la política de un gran número de países latinoamericanos parece estar acomodándose a una convivencia supuestamente “natural” entre democracia y limitación o ausencia de libertad de prensa, inexistencia de autonomía del poder judicial, delegación de competencias legislativas en el Ejecutivo, intromisión sistemática de las grandes burocracias corporativas sindicales en las decisiones políticas, persecución política (cuando no asesinato) de individuos y grupos opositores, corrupción, patotas “piqueteras”, organizaciones narco-políticas fomentadas desde el poder ejecutivo y una larga lista de prácticas rigurosamente anti-democráticas y anti-liberales que, en última instancia, convergen en el cercenamiento de la libertad de los ciudadanos.

Sin detenernos en casos como Cuba o Haití, donde toda discusión del tema sería redundante, el fenómeno de la expansión de la “democracia autoritaria” en América Latina parece incontenible. Venezuela, Bolivia, Ecuador, Nicaragua, Argentina, Honduras, El Salvador, Guatemala y grandes países como México o Brasil son terreno fértil para algunas o casi todas de las prácticas arriba señaladas. Son países cuyos gobiernos revisten como gobiernos democráticos sólo *porque realizan elecciones* pero, al mismo tiempo, las plataformas electorales enarboladas y las políticas llevadas adelante revelan de manera transparente que en nombre de “el pueblo”, “la justicia social”, “el desarrollo productivo”, “el latinoamericanismo”, “la liberación”, “el socialismo”, etc., las libertades públicas están siendo recortadas cuando no en vías de ser suprimidas.

A casi 180 años de aquel momento europeo que separó 1770 de 1830, los “valores supremos” invocados para construir el altar donde se prepara la muerte de la libertad humana son los mismos (o sólo se esconden detrás de pequeños cambios semánticos), que los invocados en aquella época. La “justicia social” hoy invocada, es la de Rousseau; el “desarrollo productivo” es el progreso “racional” de Helvétius; “el latinoamericanismo” es la caricatura del pan-germanismo anti-universalista de Fichte, “la liberación” trasunta una lectura parroquial de la autorrealización del Espíritu de Hegel y el “socialismo” en boga ya no descansa, como en Saint-Simón, sobre los banqueros, los industriales o los hombres de ciencia; ahora es administrado por neo-empresarios capitalizados en el lavado de capitales, líderes sindicales o militares especialistas en artillería radial. En cuanto a de Maistre, la realización contemporánea de su ideario parece haber quedado en manos de la asociación entre narcotraficantes y políticos.

IV.- Bibliografía

Bardazano, Gianella, “Liberalismos: algunas consideraciones sobre el pluralismo de valores y los fines de la vida en Berlin y Raz”; Revista “Actio”, No. 9, Montevideo, 2007.

Berlin, Isaiah: “La traición de la Libertad. Seis enemigos de la libertad Humana”; Ed. por Henry Hardy. La edición inglesa original es de The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry Hardy, del año 2002, y la edición española, que será a la que nos referiremos, es del Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

Berlin, Isaiah: “Árbol que crece torcido. Capítulos de Historias de las Ideas”. La edición española es de Ediciones. “Vuelta”, México, 1992.

Berlin Isaiah: “El erizo y la zorra”; Ed. Muchnik, Barcelona, 1981. Introducción de Mario Vargas Llosa.

Bloom, Alan, “Jean Jacques Rousseau”; in **Strauss, Leo and Cropsey, Joseph: “History of Political Philosophy”;** Ed. University of Chicago Press, Chicago, 1987..

Bonilla Saus, Javier, “Política e Historia en la obra de Isaiah Berlin”; Revista Uruguaya de Ciencia Política, No. 14, Montevideo, 2004.

Campillo, Neus, “Razón y utopía en la sociedad industrial: un estudio sobre Saint-Simón”; Ed. Universitat de Valencia, España.

Cassirer, Ernst: “The Question of Jean Jacques Rousseau”; Yale University Press, 1989.

Constant, Benjamin: “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”; in “Del espíritu de conquista”, Ed. Tecnos, Madrid, 1988.

Ferreira, Pablo Ney: “Teoría política ¿Para qué?; Revista “Relaciones”, No. 204, Mayo 2001, Montevideo.

Ferreira, Pablo Ney; “Anna Ajmatova”; Pablo Ney Ferreira, Revista “Relaciones”, No. 265, Junio 2006, Montevideo,

Fichte, Johann Gottlieb: “Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos”; Ed.Tecnos, Madrid, 1986,

Fichte, Johann Gottlieb: “Discursos a la nación alemana”; Ed. Tecnos, Madrid, 1988.

Hannah Arendt: “Karl Marx y la tradición del pensamiento político Occidental”; Ed. Encuentro, Madrid, 2007.

Helvétius, « Les Encyclopedistes », «De la Liberté»; Ed. La Renaissance du Livre, Paris, 1911.

Manent, Pierre; “Historia del pensamiento liberal”; Ed. EMECE, B. Aires, 1990.

Oncina, Faustino. Estudio Preliminar a Fichte, Johann Gottlieb: “Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos”; Ed.Tecnos, Madrid, 1986,

Perednik, Gustavo Daniel, *“Célebres pensadores judíos en la civilización occidental”*, Montevideo, Universidad ORT, 2007..

Rousseau, Jean Jacques: *“El Contrato Social”*, ed. Editores Mexicanos Reunidos, México, 1992,

Sabine, George, *“Historia de la teoría política”*, Ed. F.C.E., México, 1987. *“La paradoja de la libertad”*. La primera edición inglesa es de 1937.

Singer, Peter, *“Hegel”* in *“German Philosophers”*, Oxford, University Press, 1997.

Stuart Mill, John: *“On Liberty”*, Ed. Dover Publications Inc. Toronto, 2002. La edición original es de 1859.

Todorov, Tzvetan: *“Frágil felicidad. Un Ensayo sobre Rousseau”*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1986.

Varela, Ma. De Jesús, Acosta, Luis; *“Estudio Preliminar”* a los *“Discursos a la nación alemana”*, Fichte, Johann Gottlieb; Ed. Tecnos, Madrid, 1988.

Zweig, Stefan: *“Joseph Fouché”*, Ed. Grasset pour Le Club du meilleur Livre, Paris, 1975.