

DOS CLASES DE SOCIEDADES, DOS CLASES DE SERES, DOS SIGNIFICADOS DE LA LIBERTAD

Es cierto que algunos seres vivos, como las abejas y las hormigas, viven en sociedad... y sin embargo no son gobernados sino por sus juicios y apetitos individuales; ni tienen lenguaje por el cual uno de ellos pueda expresar a los demás lo que estima conveniente para el bien común; y, por lo tanto, alguien podría inquirir por qué el hombre no puede hacer lo mismo.

HOBBS . *Leviathan*

Parece como si, en la prueba de la inteligencia cósmica, toda la materia viviente, excepto la humana, hubiese sucumbido en uno u otro momento de su carrera biológica, a la tentación de asumir la forma no finalmente mejor, sino inmediatamente más provechosa. Por un acto de algo parecido al libre albedrío, cada especie, excepto la humana, ha escogido los rápidos beneficios de la especialización, el presente éxtasis de ser perfecto, pero perfecto en un bajo nivel del ser.

ALDOUS HUXLEY

La filosofía perenne

Hoy en día, un conocimiento aún superficial de biología y cibernética nos hace concebir las semejanzas y diferencias entre las sociedades de insectos y las humanas de manera distinta a la que Hobbes empleaba hace tres siglos. Actualmente, no atribuiríamos "apetitos" a los componentes de aquéllos, y menos aún "juicios". Diríamos, más bien, que las hormigas y las abejas se halan "*programadas*" para vivir en comunidades caracterizadas por la perfecta adaptación de todos sus integrantes al medio social. Sabemos que los seres vivos llevan en sus genes moléculas complejas que forman el código de la herencia biológica. El ordenamiento de los átomos en esas moléculas no sólo contiene "instrucciones" sobre la estructura física del nuevo individuo sino que, en distinto grado, componen un "programa" que prefigura la conducta de aquél durante toda su vida. Las hormigas y las abejas tienen, así, en la intimidad de sus células, un programa detallado del papel que deben cumplir en el hormiguero o la calmena. De la misma manera que imputamos a ese programa la perfección de

las celdillas del panal, y no al saber geométrico de las obreras, no adscribimos a la virtud de éstas la entrega total de sus vidas al trabajo, ni explicamos el arrojo de los zán⁴anos para llevar a cabo la operación suicida de fecundar la reina en función de un "ethos" tipo "kamikaze"; sencillamente lo referimos todo a la configuración del germoplasma de la especie.

En síntesis, el comportamiento de los insectos no trasciende el orden natural. Otra cosa ocurre con el hombre. Este se halla también "programado" para vivir gregariamente, pero el tipo de sociedad humana que reconoce un origen puramente biológico no va más allá de la honda o banda, compuesta por regla general por sólo unas pocas decenas de individuos. Y si bien el *origen* de la vida en común de tales grupos elementales es atribuible al factor biológico, en modo alguno resulta ella reductible en la totalidad de sus ingredientes al plano natural. Por de pronto, aún las sociedades más primitivas poseen lenguaje. Y ningún lenguaje determinado es transmisible por el plasma germinal. Todo idioma, en efecto, debe ser aprendido. Encontramos, pues, en las sociedades humanas, junto a la herencia biológica, que cada individuo recibe en plenitud en el instante de ser engendrado, otra de carácter específicamente social, que el grupo va transmitiendo a cada nuevo miembro que se le incorpora a través de un proceso de aprendizaje. Encontramos rudi-

mentos de esta herencia transmisible por aprendizaje en los vertebrados superiores, particularmente en los antropoides. En el hombre asume una importancia mucho mayor como determinante de la conducta, al punto que la capacidad para acumular un acervo intelectual en forma de símbolos verbales y transmitirlo de generación en generación sirve para caracterizar a la especie humana aún mejor que el mismo desarrollo de la función intelectual. El nombre que se da a esta herencia que se transmite dentro de las sociedades humanas es el de *cultura*.

La sociedad constituye un *orden*, por igual el hormiguero, la termitera, la colmena y la sociedad humana. Lo advertimos en la atribución de diversas funciones en la actividad del grupo a distintos subgrupos, lo que suele llamarse "división del trabajo". Igualmente, en la supresión de los comportamientos que representarían una amenaza para la seguridad de integridad del grupo. En el caso de los insectos, los individuos están biológicamente condicionados para cooperar de una manera fluída y, a lo que nos parece desde fuera, exenta de conflictos y tensiones. La coordinación de la vida social entre los hombres se realiza a través de la cultura. Algunos elementos biológicos del hombre contribuyen ordenar la vida social, pero en el plano de los impulsos e instintos, de las fuerzas biológicas ciegas, predominan en

su caso los factores de disociación. El orden debe instaurarse mediante el sometimiento de las fuerzas biológicas a las fuerzas de la cultura. El proceso por el cual el individuo aprende a disciplinar sus impulsos y ajustar su conducta a las pautas aceptadas por el grupo constituye un componente primordial de la educación de los niños y jóvenes en todas las sociedades. Sin embargo, la adaptación de los individuos a la vida gregaria a través de la cultura (derecho, moral, religión, usos sociales) nunca es perfecta, ya que las zonas de tensión son infaltables, y persisten los quebrantamientos de las pautas admitidas, provocándose con ello la represión coactiva de los comportamientos que el grupo estima "antisociales".

Vemos, pues, el hombre sometido a dos órdenes de condicionantes: el biológico y el cultural. Hemos apreciado, asimismo, que esa suma de dos órdenes de condicionantes desempeñan un papel semejante al que, entre los insectos, cumple por sí solo el de índole hereditaria. La forma en que, en uno y otro caso, los componentes del grupo resultan condicionados en sus conductas es, en cambio, radicalmente diferente.

El hombre posee invariablemente, a diferencia —según todo nos hace pensar— de lo que ocurre con el insecto, que ni el condicionante biológico ni el

cultural se imponen a él de una manera inexorable. Ya se trate de un impulso al que estima que debe resistir, o de un mandato que juzga su deber acatar, o de otro que rechaza en su fuero interno, pero que la sociedad le impone bajo la amenaza de algún género de sanción, el hombre abriga siempre la íntima seguridad de que, una vez que haya actuado, cualquiera sea el sentido en que lo haya hecho, el resultado será imputable a su voluntad libre y que él puede, en consecuencia, ser llamado a responsabilidad, tanto por la autoridad externa como por su propia conciencia.

Si el hombre, al experimentar esa convicción, está en lo cierto, —y si no lo está, y en realidad no es libre, si es víctima de una ilusión colosal, de una broma a escala cósmica, entonces se trata apenas de un autómatas cuyos actos están determinados causalmente, como los de una abeja o una termite, y en ese caso poco importa lo que nosotros escribamos, lector, ni lo que tu entiendas— si el hombre, pues, es libre, entonces pertenece a un orden del ser radicalmente distinto del de las abejas y las termitas, de todos los seres vivos y todas las cosas inanimadas. Entonces, la sentencia bíblica que nos dice que hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios cobra pleno sentido, y lo cobran igualmente nuestras vidas, y la misma creación. Porque ello significa que somos espíritu, y estamos llama-

dos, en un sentido muy preciso, a enseñorearnos del universo material, que incluye nuestros cuerpos, y hacer un proyecto de vida acorde con nuestra singular jerarquía ontológica.

Poco importa que descendamos del mono: un soplo divino ha llegado hasta nosotros en el proceso evolutivo. Ni que seamos los habitantes de una mota de polvo perdida en la inmensidad del universo: ese corpúsculo es para nosotros su fuente única de significación y, por ende, su centro real. Finalmente, tampoco es decisivo que la libertad humana esté signada por la finitud y el fracaso. Ello pone de manifiesto la dependencia del hombre; en modo alguno implica cuestionar su excelsa vocación.

Sin embargo, la termitera y la colmena ejercen sobre nuestro tiempo una tremenda fascinación. No sólo se nos proponen como modelo sociedades que reproducen los rasgos esenciales de aquéllas, sino que del mismo hombre hemos trazado una imagen que comporta la renuncia de su peculiar dignidad y parece invitarle a dar un salto atrás en el reino del ser, hacia la zona en que se esfuma, y últimamente se pierde, toda la significación.

Es característica común de todas las corrientes que confluyen para formar lo que Pablo VI ha llamado "el humanismo de la cultura y la sociología modernas" el hacer descender al hombre bruscamente del sitio con que lo tenía

colocado la tradición clásica y cristiana, como etapa previa a proyectar la visión deslumbrante del superhombre del futuro.

Ese temporario descenso no está exento de lógica, como el lector podrá apreciar en el siguiente pasaje de un antropólogo norteamericano, distinguido integrante de la corriente que podríamos llamar "científico-progresista" de aquel "humanismo". Escribe Ralph Linton:

"Las características psicológicas que han llevado (al hombre) a su privilegiada posición difieren solamente en grado de las que exhiben las especies afines. A no ser que la ciencia esté equivocada por completo, llegamos a la conclusión de que nosotros *no somos ángeles caídos, sino antropoides erguidos*. Sobre esta suposición funda el hombre de ciencia sus esperanzas para el futuro de nuestra especie. (*Estudio del hombre, énfasis nuestro*).

Naturalmente, luego de trazar la curva que une el puesto del chimpancé en el cosmos con la ubicación de Albert Einstein, la extrapolación entimista resulta prácticamente irresistible. Mirado desde semejante ángulo, el mal —toda la crueldad que aflige al hombre, todo el despotismo que lo oprime— aparece como una imperfección menor del proceso, que la humanidad está llamada a dejar atrás en su mar-

chía hacia lo alto. El mal no está dentro del hombre. El hombre es naturalmente bueno, y la naturaleza es buena. La cultura, en cambio, está, ella sí, impregnada del mal; pero es externa al hombre y puede ser destruida, con lo cual el mal quedará destruido también. La cultura contrajo su corrupción actual de manera accidental, al permitir que los individuos comenzaran a apropiarse de los bienes en provecho propio, haciendo que el amor natural que sentían por sí mismos se transformase en codicia y desordenado egoísmo. Con ello se creó la división entre poderosos y oprimidos, y surgieron las potencias encargadas de mantener a los segundos bajo el yugo de los primeros: la Iglesia y el Estado, o, para designarlos con los símbolos que representan la servidumbre humana, *la cruz y la espada*. Finalmente, no obstante, el antroipoide erguido alcanzará una posición plenamente erecta. Se *liberará* de las potencias que lo oprimen y creará una cultura nueva, libre de coacción y de mito, exenta de egoísmo, bajo el imperio de la razón.

Tal nos parece ser el meollo que poseen en común todas las doctrinas que componen "el humanismo de la cultura y sociología moderna"; tanto de su ala cientifista, pacifista y liberal, como de su vanguardia marxista, utopista y violenta.

El mundo correspondiente a esta concepción del hombre levanta altares a la libertad y la idoliza. El no es, sin embargo, ni puede llegar a ser, libre.

Para él, *libertad es "liberación"*, ruptura de los vínculos que lo atan a la vieja cultura y, por ello, lo esclavizan. La suya es la libertad de la liberación sexual, de la liberación, más generalmente, de los individuos frente a las pautas de conducta impuestas por la cultura del grupo. Para este hombre el valor moral supremo es la autenticidad. Cualquier conducta merece aprobación si responde a un impulso que brote genuinamente de su naturaleza. Por esta vía Simone de Beauvoir llega a ensalzar al marqués de Sade como insigne moralista, y Marcuse nos propone el modelo de una sociedad donde la represión de los instintos sexuales se reduzca a un mínimo insignificante, y cese la tiranía del deber de concurrir diariamente a talleres y oficinas.

En una palabra, se trata en esta concepción, pura y simplemente, de la libertad del hombre natural. En el caso de la evolución éste llegó a estar dotado de una conciencia, y con ello, al volverse propiamente humano, dio un paso enorme en la dirección de su dominio sobre el medio ambiente, como podría también decirse, conquistó pa-

ra su libertad un ámbito dilatadísimo, llamado además a extenderse indefinidamente. La corrupción de la cultura hizo, sin embargo, que la conciencia crease todo género de trabas para la libre expansión de sus propias facultades. La ley del progreso humano hará (las distintas corrientes divergen sobre la naturaleza del proceso) que la humanidad se libere de tales ataduras y entre en el goce pleno de una libertad que el desarrollo de la conciencia elevará hacia planos indefinidamente más exaltados.

Lo que el hombre ha de ser, sin embargo, no es algo que deba decidirse en el terreno de la libertad. Según Voltaire, “el hombre es, *como el resto de la naturaleza, lo que debe ser*”. Y Marx nos diría que el hombre piensa, cree y obra, en cada etapa de la historia, según una ley inminente a ésta, (cuya dinámica está vinculada a las distintas maneras en que la sociedad satisface sus necesidades) lo que él debe pensar, creer y obrar. Lo que el hombre es, o llegará a ser, por lo tanto, no es cosa que haya de resolverse en el reino de la *libertad*, sino en el de la *necesidad*.

El lector conoce la sentencia de Rousseau: “El hombre nace libre y sin em-

bargo le vemos por todas partes cargado de cadenas”. La frase sólo es inteligible si tenemos presente que la naturaleza representa para Rousseau la libertad, y la cultura la servidumbre. La liberación es, por tanto, una vuelta a la naturaleza. Sólo una cultura nueva que, por hallarse basada en la razón, posea carácter *natural*, puede ser competitiva con el bien supremo de la libertad.

Pero, ¿para qué quiere ser libre — tenemos a esta altura que preguntarnos— un antropoide erguido que no es más que un fragmento de la naturaleza y está, como toda ella, interiormente sujeto a las leyes que la gobiernan?

Verá el lector, si nos acompaña aún un trecho más, cómo al dar respuesta a esta pregunta nos encontramos con dos conceptos enteramente diversos que por hallarse asociados al mismo símbolo verbal —la palabra libertad— constituyen la fuente de innumerables confusiones.

Es obvio que sería ocioso inquirir para qué podría querer la libertad un ser que poseyera la facultad singularísima de autodeterminarse, trascendiendo el sistema causal de la naturaleza.

Es indudable que ese don o cualidad, que con toda propiedad no cabría calificar más que de *sobrenatural*, se situaría en la misma esencia de esa creatura, y por sí sola bastaría para que se reconociese a ésta como imagen y semejanza de su Creador. Sin duda el ejercicio de esa facultad habría de constituir, para tal creatura, quehacer de primerísima jerarquía y, como decíamos, a todas luces resultaría ocioso preguntarnos por el sentido de la libertad en su existencia, pues es, claro que ésta encontraría su sentido en aquélla.

Si la creatura de que hablamos es el hombre, nos encontramos con que el ámbito de la realidad donde es llamado a ejercitar aquel singularísimo quehacer se llama su vida, y que en ella consiste, precisamente, su realidad propia, la que por sí sola basta para identificarlo en el universo entero.

Ciertamente, la vida no es pura indeterminación. Al contrario, la caracteriza el transcurrir en una permanente elección, no entre infinitas posibilidades, sino entre un *repertorio*, al decir de Ortega y Gasset, de posibilidades vitales limitadas por el *pasado*, por la historia de cada uno, inserta siempre en la historia de una comunidad. “El *pasado* —nuestro destino—” escribe Ortega,

“no influye sobre nosotros en forma impositiva y mecánica, sino como hilo conductor de nuestras inspiraciones. No quedamos inexorablemente inscriptos en él, sino que nos lanza, en todo instante, a la libre creación de nuestro ser futuro. Por eso, es perfecta la fórmula de los antiguos: “Fata ducunt, non trahunt”, el Destino dirige, no arrastra” (*El hombre y la gente*, énfasis nuestro).

En la creación de nuestro futuro hay, pues, finitud de posibilidades. Pero siempre, dentro del repertorio que delimita nuestra libertad, son discernibles dos paradigmas, según enseñó Platón, que sintetizan la elección a que estamos permanentemente obligados. Cada uno de nuestros actos irá acentuando nuestra semejanza con una u otra de esas formas ejemplares. Somos libres —y de ahí la significación de nuestra libertad— para obedecer el mandato evangélico de hacernos perfectos como es perfecto nuestro Padre celestial, o, dicho en el lenguaje de Platón, para volvernos progresivamente más semejantes al paradigma divino. Alternativamente, podemos optar por que nuestras vidas transcurran la mayor parte del tiempo en el plano de

los instintos, apetitos e impulsos, que compartimos con el resto del reino animal.

En la mayor parte de los contextos en que las vemos figurar hoy en día, las palabras **libertad** y **liberación**, no parecen sino referirse a la eliminación de las trabas opuestas por la cultura tradicional para que el hombre pueda optar por este segundo modelo vital. Y si bien semejante uso de esos términos no puede en rigor objetarse, pues tal elección se llevaría a cabo, efectivamente, en el terreno de la libertad, no es menos cierto que la vida de quien realiza tal opción va desarrollándose de manera progresivamente menor en un plano en que la causación natural rige plenamente. Utilizando un lenguaje que muchos juzgarían decididamente anticuado, podría decirse que el sujeto de aquella opción va transformándose en un esclavo de sus instintos y pasiones. lo que queremos destacar es que la libertad puede crearse para renunciar a la condición excelsa de seres libres.

La posibilidad de semejante alternativa puede admitirse desde una concepción puramente naturalista del hombre. Es obvio que si el hombre no puede ser, como el resto de la naturaleza,

sino lo que ésta hace que él sea, la libertad no le representa sino la posibilidad de ser eso mismo, en algún sentido, de manera más plena y cabal.

Se trata, indudablemente, de algo bastante trivial. La vida humana individual deja de ser, al adoptarse este punti de vista, el lugar donde se desarrolla un drama de suprema importancia, y el sentido de la existencia debe buscarse en un ámbito distinto. Rousseau es tal vez el primer pensador que pretende encontrarlo en el de la vida colectiva, en el ámbito de la política. “*Si desaparece la forma coactiva de la sociedad*”, escribe Ernst Cassirer,

“y tenemos en su lugar una nueva forma de comunidad ético-política, una comunidad en la que cada uno, en lugar de estar sometido al arbitrio de los demás. Obedezca tan solo a la *voluntad general* que él conoce y reconoce como propia, entonces (para Rousseau) habrá llegado la hora de la salvación” (*Filosofía de la ilustración*).

Y ello no sólo resolvería el problema de la existencia humana, sino que representaría al mismo tiempo el apogeo de la libertad. Sin embargo, el sistema de la “voluntad general” signifi-

ca la aniquilación absoluta del individuo en el seno de la comunidad. El contrato social implica, en efecto, para Rousseau "la enajenación total de cada uno a la comunidad" (*Contrato social*). O, como lo expresa en la misma obra: "Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos como cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo".

Estamos, pues, ante dos conceptos radicalmente distintos asociados con el mismo símbolo verbal. En el segundo, el sujeto de la libertad es el hombre como *nombre colectivo*; su titular es la comunidad o, mejor tal vez, la especie humana.

En el primero, la libertad da a cada vida humana un sentido de singular grandeza. En el segundo, nada hay inteligible en la individualidad de un proceso que sólo en la generalidad, como fenómeno natural que es, adquiere significación.

La libertad, en el primer sentido, comporta la incertidumbre del destino humano, considerado de manera individual y, consiguientemente, también colectivamente. En el segundo, la libertad representa el carruaje que ha de transportar a la humanidad indefectiblemente por una senda de progreso indefinido.

En el primero, libertad y autoridad no se contraponen; por principio, al contrario, como señala Jaspers, es por la autoridad que la libertad cobra significación. En el segundo, la historia de la libertad es la historia de la superación progresiva de todas las autoridades tradicionales (si bien el proceso ha de culminar en la sustitución de todas ellas por la autoridad absoluta de la voluntad general).

La libertad de la primera concepción reclama un sistema político esencialmente respetuoso del individuo, que le reserva una órbita inalienable de autónoma decisión. La libertad de la segunda reclama un régimen que concentre las energías de cada grupo social en modo de imprimirle a su trayectoria histórica una dirección consistente.

Por tanto, desde el punto de vista del primer concepto, la forma ideal de cooperación social es el de la espontaneidad movida por el interés particular, bajo el imperio impersonal de la ley. Desde el segundo, la forma ideal de cooperación es la resultante de una planificación centralizada de las actividades de cada individuo.

Vista desde fuera, una colmena es estrictamente interpretable en términos de una sociedad centralmente planificada. Por ello constituye una imagen apropiada de la sociedad que los parti-