

ISAIAH BERLIN,
LA LIBERTAD COMPLEJA

Joaquín Fermandois

INTRODUCCIÓN

El hombre puede percibir la realidad social, específicamente la del poder y las jerarquías no “naturales”, como limitación, como amenaza, como finitud. Sin embargo, la conciencia de su fragilidad ante la naturaleza y ante otros hombres le ha sido tan evidente, que no pocas veces, incluso en las altas culturas, la idea del poder como limitación ni siquiera se verbaliza. Es en sí pura evidencia. El pensamiento político clásico estuvo dominado por la idea de lo que podría llamarse las condiciones del buen gobierno. No en balde nace cuando la polis entra en crisis tras la Guerra del Peloponeso: ¿qué es un buen gobierno?, ¿cómo se establece?, ¿cuáles son las condiciones de su conservación?, ¿quiénes deben gobernar? También, más fundamentalmente, para qué debe existir un orden político. La libertad, a su vez, estaba referida a una defensa religiosa o legal del individuo o al eterno problema de la libertad vs. libre albedrío.

En cambio, desde la Ilustración existe una idea que ha tenido un protagonismo inextinguido hasta hoy día, *la libertad*. No es que el problema de la libertad haya estado ausente de la historia del pensamiento y de la historia espiritual. De hecho, no es por casualidad que su origen esté en el

JOAQUÍN FERMANDOIS. Doctor en Historia. Profesor de Historia Contemporánea, Pontificia Universidad Católica de Chile.

ciudadano de la polis, y en la responsabilidad a la que llama Cristo, como apelación a la parte de libre albedrío del ser humano. Pero el pensamiento político lo expresa de manera relativamente escasa. Sólo en el origen del pensamiento político moderno (término, de acuerdo, demasiado vago), la “libertad” empieza paulatinamente a ser mirada como un objeto preferente de atención y meditación. Esto es paralelo a uno de los rasgos más perdurables del mundo occidental, la distinción entre Estado y sociedad y el puesto que ocupa el hombre individual (o “personal”) en ese mundo. El cambio material que originó la Revolución Industrial dio más urgencia a este debate. Las rebeliones en pro de la libertad, revolucionarias o contrarrevolucionarias, llenan la historia política de estos dos últimos siglos. Hasta nuestros días, la libertad ocupa un lugar de reflexión insoslayable en el pensamiento político. Ésta puede ser vista de múltiples maneras: como libertad individual, como la manifestación de un proceso histórico racional que descubre una interioridad “libre” en el hombre. También como el motor de la auto-creación del hombre; o como la rebelión personal ante fuerzas colectivas. A lo largo del siglo veinte, por otro lado, se ha hablado repetidamente que se presencia el “fin de la civilización liberal”, la “agonía del liberalismo”. Y, a la inversa, se ha hablado del “triunfo de la libertad”. La libertad puede ser considerada como inseparable de la libertad económica o, todo lo contrario, como su antagonista irreductible. También se puede discutir si la libertad es el sustrato último del liberalismo. En estas últimas tres décadas, además, no ha sido raro escuchar acerca de la “civilización postliberal”, o que el fin de la Guerra Fría fue el “triunfo de la perspectiva liberal”. Y como polémica desvaída, en los noventa escuchamos constantemente que se está ante el fin del “neoliberalismo”.

La libertad como idea política parece algo tan obvio que su conceptualización en una teoría política provoca no pocas dificultades. Generalmente, porque se la supone el fin supremo que jerarquiza todo otro valor; o porque se la supone subordinable a otro fin considerado superior: una verdad religiosa, el orden, la seguridad, la igualdad; o un equilibrio más o menos matemático entre estos valores, que se logra por un robusto programa político. Quienes postulan la supremacía de la igualdad se han encontrado muchas veces en la tradición socialista. Sin embargo, no es extraño verlos en el liberalismo, y cierta justicia histórica no les es ajena. El término “liberal”, en inglés, muestra cómo en la cultura política anglosajona, sobre todo en su vertiente norteamericana, sin renegar de una libertad política básica, el acento del “qué hacer” social se coloca en la igualdad. Ello iría creando, desde esta perspectiva, una homologación esencial entre libertad e igualdad, pero partiendo de la primera. En el socialismo, por razones algo diferentes, aunque en unos casos convergentes, se puede decir lo mismo.

En este panorama, la originalidad de Isaiah Berlin (1909-1997) radica no sólo en que restaura la tradición liberal que pone el acento supremo en la libertad. A la vez, no la considera como un valor supremo bajo el cual se puedan jerarquizar “hacia abajo” otros valores políticos. Sencillamente esos otros valores pueden ser tan supremos como la libertad, sólo que no son del todo compatibles; incluso pueden ser contradictorios, “incommensurables”. Esto merece una explicación más detallada que nos lleve al entorno de las ideas y trabajos de Berlin.

El origen: Un inmigrante como la esencia de lo inglés

El mismo Berlin repetía constantemente a sus innumerables amigos que en un siglo de tragedias inenarrables a él le estuvo reservado llevar una vida feliz y llena de logros, a pesar de haber transitado por el ojo del huracán. Hijo único de acomodados padres judío-rusos, nació en Riga, Letonia, en 1909, entonces parte del imperio ruso. El alemán y el ruso fueron los idiomas en los que fue acunado en el antiguo imperio zarista. Presenció la revolución de 1917 y vio escenas de horror que dejaron en él una huella indeleble de revulsión por el sistema soviético, lo que se ve en su primera composición escrita en idioma inglés, “Uritzki”, el retrato de un comisario bolchevique cuya gozosa ocupación es ejecutar indefinidamente a los “enemigos de clase”.

Lo escribió en inglés porque la familia emigró a Londres en 1921. No fue una “huida”. Por unos años el padre pudo seguir con su negocio de la madera bajo el régimen soviético. En otras circunstancias hubiera sido llamado “colaborador”. Hizo lo posible para sobrevivir y después sencillamente emigró. En Inglaterra la familia había tenido desde hace tiempo vinculaciones comerciales, lo que lo ayudaría a establecerse prósperamente, sin seguir la sufrida ruta de casi todo inmigrante. Educado en un colegio cristiano, la discriminación antisemita en Inglaterra, sin estar del todo ausente, era sin dudas menor que en el continente. Luego ingresó a Oxford, en 1928. Con todo, el anhelo de pertenencia, a su comunidad judía y a la *englishness* de Inglaterra, lo acompañó toda su vida; ser el prototipo de lo inglés en Oxford era parte de la “construcción” de una personalidad que lo hace mostrar los rasgos de un “nativo” de manera más llamativa que en aquel para quien la vida ha sido un transcurso rutinario, evidente en sí mismo¹. Es casi la condición de tanto inmigrante, sobre todo de un exiliado,

¹ Es una tesis central de la excelente biografía de Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. A Life* (1998).

experiencia que muchas veces es sinónimo de ser desclasado y que en Berlin fue la de promoción, pero con un toque supremo y exquisito del *détaché*.

Pero esto no lo hizo perder su tradición rusa, que sobrevive en el idioma y en su conocimiento asombrosamente profundo y sensible de la literatura rusa. Como sucede muchas veces en adolescentes inquietos, para Isaiah fue decisivo el encuentro con un sabio judío-ruso, Schmucl Rachmielievitch, un menchevique exiliado que por muchos años, ganándose precariamente la vida, trataría de poner por escrito sus teorías estético-políticas. Murió sin alumbrar su hijo anhelado. Sin embargo encontró el triunfo en la orientación rusófila que logró imprimir en el joven quinceañero Isaiah, que se refleja especialmente en el ensayo "El Erizo y el Zorro" (1951). Las ideas políticas de Berlin se irían tejiendo en buena medida al hilo de sus comentarios sobre los escritores rusos del diecinueve.

La siguiente experiencia, que se prolongaría por el resto de su vida, fue su ingreso a Oxford en 1928. Hasta 1932 sería el alumno que se integró al ambiente política e intelectualmente inquieto, creativo y rebelde del mundo espiritual desengañado de los años de entreguerras. Haría amistades que perduraron hasta la muerte. Oxford, por añadidura, aunque no duraría para siempre, era entonces uno de los centros de formulación de las ideas que estarían entre las más señeras del siglo. Allí, y en All Souls a partir de 1932, conocerá, intimará y polemizará con quienes llevarían una distinguida vida intelectual como Bernard Spencer, Stephen Spender, gran poeta y ensayista, y Maurice Bowra, classicista y crítico literario que con agudeza peligrosa daba vida a un entorno que podría estar en la penumbra. Bowra gustaba decir que él era el líder del "frente de la inmoralidad": comunistas, homosexuales e inconformistas². No hay que tomar demasiado en serio estas declaraciones; sólo que eran el *dernier cri*. También habría que agregar a la novelista Elizabeth Bowen, a la gran Virginia Woolf (aunque a Isaiah no se le escapaba el tono ligeramente antisemita en esta última), a Shiela Grant Duffy, Stuart Hampshire, John Austin y a A. J. Ayer.

Su ingreso a All Souls, al ofrecérsele concursar por una plaza vacante (*fellowship*, en realidad), constituyó una suerte de primera consagración. El "primer judío", como alguien alcanzó a anotar. También lo anotó el Barón de Rothschild, que lo invita a pasar un fin de semana a su casa (mansión) de campo, por el honor que significaba entonces la designación

² Hay una anécdota exquisita acerca del estilo suavemente irónico de ese Oxford, y que sólo puede ser repetida en inglés. Cuando Bowra presentó a Cynl Connolly ante un amigo, le dice: "This is Connolly. Coming man. (Pausa). Hasn't come yet".

para un judío. Era uno de los muchos estrenos en sociedad que viviría Isaiah. En realidad, desde joven se le notaron dos cualidades que lo hacían sobresalir. Por una parte, vivacidad intelectual, cultura amplísima, rápida intuición de lo esencial de un escrito, percepción del arte, la historia y la filosofía en una combinación instantánea, que después le darán una marca a la riqueza de sus ensayos.

Por otra parte, el joven Isaiah demostró desde su primera juventud una capacidad para desarrollar el arte de la conversación (bien apaleado en el siglo XX), que lo hacía una celebridad en lugares como All Souls. Incluso, a lo largo de su vida no faltaron las voces malévolas que decían que no era más que un “conversador” (*conversationalist*)³. “Caía bien” inmediatamente al ser presentado a quien fuese. Cultura y modos agradables, acogedores, serían características suyas hasta el final. Al iniciar la conversación no la detenía, salvo para breves intersecciones de sus tertulios; estos, sin embargo, no sentían estar ante alguien que no los escuchaba, ya que percibían al unísono que había introducido en sus mentes la objeción o la pregunta que le hubieran hecho. Así con “los grandes y con los humildes”. Los estudiantes que le pasaban aterrorizados sus escritos para que se los comentara, veían pocos días después que se los analizaba larga y acuciosamente.

Este *conversationalist* deja sus huellas en escritos que a pesar de las larguísimas frases, de los escasos puntos aparte —se educó en la escritura antes de la era de la televisión—, entregan la impresión de una vivaz conversación con el lector. A éste no le molestan ni sus largas frases sin punto seguido, ni sus páginas sin punto aparte. Demandan concentración, no para encarar un silogismo árido, sino una idea que se entrega con la facilidad de lo familiar y lo natural.

En 1932 esta forma de expresión escrita todavía era el futuro. Es importante anotar que Berlin no fue conocido primeramente por sus escritos. Como se decía, Oxford, sobre todo en lugares como el célebre All Souls, poseía una centralidad como fuente de la vida intelectual que después de 1945 se iría perdiendo progresivamente. Como en el salón del siglo XVIII, la fama de un *homme de lettres* no se esparcía necesariamente por los escritos, sino por medio de su intervención en el debate intelectual, en un lugar donde confluían los grandes del mundo. De hecho, su primera obra, entonces no muy leída, fue el *Karl Marx* de 1939. Ya entonces Berlin

³ Existen muchos testimonios de estos rasgos. Son interesantes, en nuestro medio, los recuerdos personales de Lucía Santa Cruz, “Isaiah Berlin” (1997). Patricia Douglas, una célebre *femme fatale*, en cuya estela Isaiah estuvo atrapado un tiempo (y más adelante fue ella la que no logró ponerle el lazo), lo felicita venenosamente al ser nombrado “Sir” en 1957, escribiéndole que era “por sus servicios a la conversación”.

era tenido como un hombre de la “clase pensante”, y por eso los editores le pidieron un libro basado en conocimientos de buena fuente de los escritores rusos del diecinueve, para aquilatar la transformación del marxismo en la Rusia prerrevolucionaria. El encargo demostraba otro logro del joven Isaiah: al aproximarse a años maduros, este inmigrante pasaría a ser considerado como la esencia de lo inglés.

El joven Isaiah, además de viajar al “continente” (a los recién inaugurados festivales de Salzburgo), va a Palestina. Ya tiene claras simpatías, no carentes de ambigüedades, por la idea de una patria judía. Más importante para los propósitos de estas líneas, Isaiah se había distanciado tempranamente de dos poderosas corrientes de la época; esto incidiría fuertemente en el desarrollo de sus ideas.

Fue incapaz de entregarse a la tentación del marxismo, que arrasaba en el mundo intelectual europeo, particularmente en las universidades inglesas. Su temprana experiencia con la Revolución Rusa jugó aquí su papel. También su estilo de introducirse en las ideas. En este sentido la preparación del *Karl Marx* fue importante. Como dice en sus páginas finales, reproducidas en la Selección, la persona que desarrolló la tesis de que las ideas provienen de la realidad material probó con su propia teoría cómo las ideas mismas son las que transforman más decisivamente el mundo. Para Berlin, el marxismo, y más concretamente el comunismo, pasaría a representar lo fundamental del avasallamiento de la libertad en nombre de abstracciones, concreción del totalitarismo y de los grandes genocidios del siglo XX. No le dedicó tantos análisis al Holocausto, en comparación con otros intelectuales judíos de su generación o posteriores. Es posible que aquí haya operado un pudor ante lo que tocaba tan a fondo su identidad.

La otra corriente de esa época, de la que no sólo se distancia, sino que incluso acicatea el origen de sus ideas, es la filosofía del positivismo lógico inspirada por conocidos suyos como el ya nombrado Alfred J. Ayer. La idea de que una proposición sólo es verdadera si es “verificable”, subleva al joven Isaiah. Para él, una idea puede ser interesante e inteligible, y sugerir todo un mundo, aunque no se la pueda verificar. El “verificacionismo” puede conducirnos a un mundo solipsista, en donde finalmente nada se podría afirmar. Por otro lado, no puede simpatizar con la posición de Wittgenstein, otra estrella del momento.

En este sentido, es su estudio sobre Marx lo que lo rescata de lo que veía como tautologías del mundo de ideas que predominaba en Oxford. Berlin siente que las ideas se relacionan con un mundo histórico del que son tanto motor como resultado. De aquí nacen dos guías de su pensamiento: que la historia de las ideas debe ser el objeto de su estudio; y que existen

valores verdaderos en sí, pero que pueden ser incompatibles unos con otros. Entonces, a fines de los años treinta, su carrera intelectual ya está delineada. Pero las circunstancias simultáneamente lo van a distraer y lo catapultarán a un estrellato que no imaginaba la familia de inmigrantes en 1921.

Los años de la guerra y de la cercanía al poder

Por casualidad, la primera fase de la guerra lo sorprende en Estados Unidos. Siente que debe actuar, además tiene un peso en su conciencia, pues teme por lo que podría sucederles a sus padres si los nazis lograsen invadir Inglaterra. El Ministerio de Información inglés lo contrata para que desde una oficina del Rockefeller Center en Nueva York analice el pulso del estado de ánimo norteamericano ante la guerra. La misión de la oficina era hacer que Estados Unidos entrara en guerra. Después de Pearl Harbor (1941), que en la oficina de Nueva York se celebra como victoria, lo contrata la embajada inglesa en Washington, en cabecera por lord Halifax. Sus informes semanales tienen una gracia peculiar, a la vez que muestran una penetración sensible y profunda en el mundo político norteamericano. Su perspicacia llama inmediatamente la atención. Un día Winston Churchill pregunta: “¿Quién es el que redacta los informes que firma Halifax?” Desde entonces los poderosos del mundo, al menos los que además poseen algún don intelectual, leerán cuidadosamente no sólo los informes sino también los escritos de Berlin.

Estos años de Washington están marcados por una impronta social de consecuencias perdurables. All Souls le había dado acceso a la elite social y política inglesa. En Washington realizará la combinación anglonorteamericana. De Oxford ya tenía el conocimiento de Felix Frankfurter. En Nueva York y Washington tuvo entrada al gran mundo social y político de esa época. Esto le serviría para toda la vida. Llega a conocer a Roosevelt, por quien siempre mantendrá admiración, aunque el gran estadista no se haya fijado mayormente en él. Le invitaban a cenar a la embajada soviética, a pesar de su aversión al régimen moscovita. Se escribía con Harold Nicholson, del Foreign Office, a la vez que llegó a alternar con dos famosos traidores, Guy Burgess y Fitzroy Maclean, que con los años resultarían ser espías al servicio de la URSS. También alternaba con el poeta Wystan Auden, con Ben Cohen (del círculo de Roosevelt) y con Charles Bohlen, quien junto con George Kennan era uno de los grandes especialistas en temas soviéticos del Departamento de Estado. Los conocimientos sobre la cultura y mentalidad rusas de Berlin eran apreciados en ese ambiente. Almorzaba regularmente con Drew Parson, Walter Lippmann, Marquis Childs

—célebres editorialistas y columnistas por varias décadas. Por sobre todo, los años de Washington le dieron sustento a su creencia de que los hombres pueden configurar una parte de la historia.

Junto con el pluralismo de valores, estos años ven nacer otro *leitmotiv* de su obra, la libertad, sobre la que se hablará más adelante y estará muy representada en la Selección. Isaiah no sería conocido primeramente por sus ensayos, sino por su conversación vertiginosa y seductora, por la riqueza, agudeza y vivacidad de sus despachos, que sólo hace muy poco (1998) se ha pensado en publicar. Toda su fama se concentraba en la irradiación intelectual de Oxford y en el interés que provocaban sus comentarios dentro del mundo de los que decidían durante la guerra. Entremedio, las conversaciones apasionantes sobre política, literatura, arte, música —arte, este último, sobre el que escribió varios ensayos. La figura de Toscanini concentró su curiosidad y pasión.

En Washington estuvo en medio de la tensión de dos de sus grandes hermanos de la tradición judía, Chaim Weizmann y David Ben Gurion. Ambos defendían la idea sionista. Pero Weizmann quería un acuerdo con los anglonorteamericanos para el establecimiento del Estado judío en Palestina; Ben Gurion no rehuía ni rehuyó el combate armado, y quería ganarse a Berlin. Pero éste se sentía atraído por la figura más intelectual de Weizmann, que finalmente perdió la batalla dentro del sionismo. Berlin se vio arrojado a un conflicto de lealtades. Como funcionario del Foreign Office debía oponerse a los esfuerzos de inmigración y de establecer un poder judío en Palestina. Como judío, quería el Estado judío. Se las ingenió para obedecer a dos señores, aunque en una ocasión sacrificó la lealtad a Inglaterra, lo que entonces no se supo, dañando lo que el Foreign Office creía debía ser la política inglesa⁴. Por otra parte, condenaba la acción del grupo que rodeaba a Menachen Begin, y durante mucho tiempo después se rehusó a darle la mano. En 1948 rechazaría la oferta de Ben Gurion de asumir una alta función en el gobierno israelí. Ya había preferido su identificación como inglés, aunque sin negar su pertenencia cultural judía. Desde fines de 1942 reciben noticias acerca del Holocausto, tanto por informaciones de grupos judíos como del gobierno polaco en el exilio. Esto fue después un asunto muy debatido. La verdad es que mientras los aliados estaban más preocupados de ganar la guerra que de las persecuciones que hicieran los nazis, los líderes judíos tenían su mente fija en Palestina, interesándose sólo lateralmente en los sucesos de Europa.

A fines de 1945, una vez terminada la guerra y su misión en Washington, realiza un extraordinario viaje a la Unión Soviética. Visita a lo que

⁴ Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (1998), p. 118.

quedada de su familia; gran parte de ella había sido engullida por el Holocausto. Se entrevista “oficialmente” con la *crème* de los artistas soviéticos; en una velada con Eisenstein, observa como el gran director de cine no es más que una figura aterrorizada por el régimen. Conoce a Boris Pasternak, por el que se siente atraído, pero desconfía de su oscuro misticismo; el gran ruso estaba atormentado por un sentido de culpa: se le había permitido sobrevivir. Años después, Berlin será quien lleve a Occidente el manuscrito de su novela *Doctor Zhivago*. En la entonces Leningrado sostiene, durante una noche entera, una vibrante entrevista con Anna Akhmatova, la poetisa rusa más significativa del siglo XX. Estaba bajo una suerte de arresto domiciliario. Su marido, un escritor, había sido fusilado en 1921, en tiempos de Lenin; su hijo, que había estado en un campo de concentración y después fue liberado para servir en la guerra, asistió por un momento a la conversación; sorprende a Berlin el que a pesar de haber vivido en condiciones inhumanas, conozca en sus idiomas a la literatura europea. Poco después, el hijo de Anna Akhmatova será enviado nuevamente a Gulag; Anna se humilla y escribe ditirambos en honor a Stalin. No consigue su liberación y, para remate, se le mantiene la prohibición de publicar. Haber hecho esta concesión —imperativo de madre— la amargará hasta su muerte en los años sesenta.

La conversación de esa noche versó sobre la dos literaturas rusas, la de Rusia misma y la del exilio. Dejaría una impronta perpetua en Berlin; la consideró la más importante de su vida. En ella se encuentran las raíces de los ensayos reunidos como *Pensadores Rusos*. El hecho de que por haberse entrevistado con toda esta gente, incluyendo a los pocos parientes sobrevivientes, éstos hubiesen sufrido después prisión y tortura, lo reafirmará en su resistencia a la “tentación totalitaria”. Ésta será otra columna de la arquitectura de sus ideas como reformulador de la importancia de la idea de libertad en la segunda mitad del siglo.

El observador como historiador de las ideas

De vuelta en Inglaterra rechaza varias ofertas de sus amigos sionistas y del Foreign Office. Prefiere volver al mundo de Oxford y de la historia de las ideas. Conservaría la relación con la alta sociedad y con los grandes de la política; pero no pierde de vista su punto de fuga, la vocación intelectual. Aunque sólo sea por esta decisión, no podría ser clasificado primariamente como un mero *conversationalist*. Su apuesta fueron las ideas; por aquí es por donde debe comenzar todo juicio acerca de él.

Al leer a Berlin extrañará que no muestre un vínculo fundamental con las corrientes intelectuales de su época, ni con las de los treinta, ni con el pensamiento francés de la postguerra, de tanta irradiación (¡tan “fashionable”!) incluso hasta nuestros días. Tuvo una relación superficial con Raymond Aron, quien en varios sentidos podría ser considerado como su alma hermana en Francia; se conocieron personalmente, pero no se creó una real comunicación entre ellos. Del pensamiento alemán moderno, es escaso lo que citaría; a Heidegger lo hacía a un lado por su “disquisición nebulosa”. Su mundo fue el de la cultura anglosajona; mas, como historiador de las ideas, su dominio de la historia del pensamiento occidental —incluyendo al círculo grecolatino— era sencillamente magistral.

Ubicado en el centro de una encrucijada intelectual, social y política, Berlin no rehuyó el gran debate de ideas de la temprana Guerra Fría. Su perfil político era el del liberalismo de izquierda; sus amigos, del mundo conservador; el medio, los formuladores de la política occidental de fines de los cuarenta y comienzos de los cincuenta. No se olvide que en la postguerra, descontando al macartismo, los formuladores de ideas anticomunistas más conspicuos venían de un liberalismo con raíces en la izquierda. Van apareciendo en estos años los escritos esenciales de Berlin, “El Erizo y el Zorro” y “Las Ideas Políticas en el Siglo XX”. Este último es como un manifiesto de crítica al comunismo que ayudaba a formular las ideas de resistencia al marxismo. El pensamiento (o, mejor dicho, perspectiva) marxista del siglo XX tenía gran entrada en los medios intelectuales europeos de postguerra, y más adelante tendría alguna significación al otro lado del Atlántico.

También le trajo críticas, porque le piden una afirmación más positiva, “equivalente”, de la democracia occidental. Berlin responde con una afirmación que demuestra la fortaleza y debilidad de la democracia liberal en la era de la “crisis ideológica mundial”:

Ciertamente no pienso que la respuesta al comunismo sea una contra-fe, igualmente ferviente, militante [...], porque entonces uno combate al demonio con las armas del demonio. Para comenzar, nada es menos propicio para crear una “fe” que la reiteración perpetua del hecho de que estamos buscando alguna, de que tenemos que buscar alguna [fe], de que estamos perdidos sin ella [...]⁵.

Quizás el mismo Berlin, en esta carta, un pequeño escrito dentro de la vastedad de su obra, no sospechaba lo importante y profundo de esta

⁵ En carta de Isaiah Berlin a Herbert Elliston, 30 de diciembre de 1930. En Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (1998), p. 199.

afirmación. Tiene que ver con su idea de la libertad y del pluralismo de valores, que constituye el centro de sus ideas. El romanticismo alemán —que nuestro autor estudió tan profundamente—, cada vez que quiere traducirse políticamente, termina inspirando una pura voluntad de poder que pronto se desviste de sus adornos de “idealismo” o de “orientación a valores”. Por otro lado, no se podía imitar al marxismo en un “contra-marxismo”: inevitablemente, sería una copia deslucida de la imagen a combatir.

Sólo la vitalidad de una sociedad plural podía hacer inocua la ofensiva de una religión política que ofrecía aplanar el mundo para construir la perfección sobre el planeta. Sin embargo, no pocas veces esa vitalidad se resolvía en una autocrítica destructiva, en un nihilismo que tras los aires de búsqueda de autenticidad se resolvía en una atracción por el totalitarismo. Aunque el final fue feliz (ciertamente, como no podía ser de otra manera, fue para ingresar en un nuevo túnel), no es raro que la tentación de una “contra-fe” (secular o religiosa con connotaciones políticas) estuviera entre las respuestas inescapablemente no democráticas de la crítica al marxismo en los años de la Guerra Fría y, más ampliamente, en los tiempos de la era de los enfrentamientos ideológicos. También al antimarxismo lo perseguía, como una sombra maldita, otra “tentación totalitaria”: la del fascismo en cuanto movimiento genérico en la Europa de entreguerras. La vitalidad de la sociedad abierta triunfó al final, porque las sociedades creadoras de lo moderno reunían al mismo tiempo la mayor parte de los recursos de poder, amén de que en ellas residía la verdadera capacidad crítica.

Con este telón de fondo podemos entender el pensamiento de Berlin, que no puede ofrecer una visión total de los fines a perseguir legítimamente. Para Berlin, es ilusión o idea falsa el que pudiera existir una “visión total”. No puede haber un principio genérico que ofrezca la totalidad de las respuestas, debidamente jerarquizadas; que el pensamiento por sí mismo deba encontrar esta idea, que una voluntad política la pueda producir, ésta es la falacia. Los fuegos de Berlin se dirigen entonces contra la idea del “racionalismo monista”.

Como siempre, las ideas de nuestro autor se deslizan desde el interior de un torrente translúcido de palabras, en las que, como método de conocimiento, se combinan reflexiones sobre literatura, política e historia. El comentario sobre un escritor, sobre los personajes y sobre la interpretación de la historia en la que están situados, se convierte en su forma de entregar sus ideas políticas. No es necesariamente falta de sistematicidad, si se le compara, por ejemplo, con un *opus magnum* como *On Liberty*, de John Stuart Mill. Se trataría de un método si no fuera porque la idea de “método” nos lleva, en el lenguaje corriente de la “profesionalización de la ciencia”, a

exigir un esquema rígido. Dicho un poco a la antigua, esta forma de encarar la exposición de las ideas es un *arte* de decir las cosas que sólo emerge de las manos de un talento personal, como en nuestra lengua lo fue José Ortega y Gasset. Esto se ve en uno de sus primeros grandes ensayos, el ya nombrado “El Erizo y el Zorro” (de 1951, aunque recién en 1953 apareció con este título), un estudio sobre Tolstoi que se desarrolla como una amplia filosofía de la historia⁶. El pensamiento inquisitivo de Berlin queda de manifiesto en la forma en que va abriendo las diversas y, aparentemente, contradictorias capas de las ideas de Tolstoi, por ejemplo, su lejanía y cercanía a Joseph de Maistre. En sus estudios sobre literatura rusa muestra las raíces rusas del comunismo y la transformación del marxismo al entrar en el siglo XX⁷.

El ensayo en cuestión se inspira en un fragmento del poeta griego Arquíloco: “El zorro conoce muchas cosas; el erizo conoce una sola gran cosa”. Este binomio acompañará a Berlín como una polaridad metodológica para describir el pluralismo (zorro) y el monismo (erizo), en los que clasifica a autores y a políticos, a escuelas y a culturas. Pero más allá, apenas va desarrollando el análisis de un texto, muestra cómo en un mismo autor, en momentos, en ámbitos diferentes de su obra y de sus ideas, conviven el zorro y el erizo. El mismo Berlin, un zorro por excelencia, estuvo buscando una gran verdad toda su vida, como finamente lo ha señalado su biógrafo, Michael Ignatieff⁸. En fin, esta metáfora ha tenido gran resonancia, además de decir mucho acerca de Berlin⁹.

En la historia de las ideas, que para Berlin estaba inextricablemente vinculada con el pensamiento político, Berlin escogería el análisis de pensadores específicos como vehículo para expresar su idea de la libertad (de escoger) y del pluralismo (de valores). Ya vimos el paralelismo que hace entre De Maistre y Tolstoi. Sobre De Maistre tiene un ensayo genial, publicado recién en 1990, pero escrito en 1960, “Joseph de Maistre y los Orígenes del Fascismo”. En este francés, celebrado por el pensamiento conserva-

⁶ Miguel Orellana ha señalado, seguramente con razón, que la traducción correcta debería ser “puercoespín”, y no “erizo”. De hecho, en muchos diccionarios que hemos consultado aparece así. Orellana, “El Cosmopolita en la Azotea. Isaiah Berlin y el Siglo Terrible”, (1997), p. 345. Sin embargo, porque ha sido traducido generalmente como “erizo”, se mantendrá esta denominación en esta Selección.

⁷ Es la observación de John Bayley, al comentar el libro de Aileen M. Kelly, *Toward Another Shore: Russian Thinkers Between Necessity and Chance* (1998).

⁸ Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (1998), p. 201.

⁹ En referencia explícita, Claudio Véliz la ha tomado para titular su libro, y de guía para introducirnos en un problema complejo, en *The New World of the Gothic Fox. Culture and Economy in English and Spanish America* (1994).

dor del integrismo católico, Berlin ve algo más: ve una parte de la rebelión contra la Ilustración y el racionalismo, ve un catolicismo político en el cual la religión cede su lugar de primacía al poder. Aunque no es original en esta visión de De Maistre, Berlin aporta una elegante presentación de las ideas del pensador francés y de su impacto en el entorno político-espiritual del mundo moderno. No un reaccionario, sino un profeta del siglo XX, es lo que ve en el saboyano celebrado por muchos conservadores. La originalidad de nuestro autor está en verlo como un antimoderno que también puede convertirse en la apoteosis de la voluntad de poder moderna, aun reconociéndole toda su sutileza y genialidad.

Pero en el campo de la historia de las ideas Berlin es más conocido por sus ensayos (y docencia universitaria) acerca de una serie de pensadores, sobre todo del ciclo del romanticismo alemán. Nuestro autor se detendrá en diversas oportunidades en las ideas políticas de Maquiavelo, en la filosofía de la historia de Vico, en los románticos alemanes Herder y Hamann. Para él, estos autores representan la negación del ideal ilustrado de que existe una respuesta única a los problemas humanos, “de que todas las preguntas fundamentales deben tener una respuesta” unívoca. La tradición intelectual de estos autores apunta a otra posibilidad, la del “pluralismo” de valores, que no necesariamente es relativismo.

Estos ensayos tuvieron su origen en la década de 1950; después fueron pulidos, refundidos, revisados. Pero esencialmente es desde la docencia universitaria y de las entonces muy populares charlas radiales en la BBC, a mediados de los 50, cuando madura lo esencial del pensamiento de Berlin. En 1958 da a conocer en una clase magistral lo que sería uno de los textos más importantes para las ideas políticas de la segunda mitad del siglo, “Dos Conceptos de Libertad”, con su idea de “libertad negativa” y “libertad positiva”, que serán otra de sus polaridades que han hecho escuela, como el “zorro” y el “erizo”. Todos ellos aparecieron en publicaciones dispersas, en *separatas* de ocasión. Sólo años después, desde fines de los sesenta hasta estos momentos, uno de sus discípulos, Harry Hardy, comenzó a juntarlos, a reconstruir las muy escuchadas charlas radiales, a buscar como ratón de biblioteca algunos escritos dispersos en revistas especializadas, ya olvidados algunos de ellos por su autor.

Aparte de la ya señalada colección de ensayos *Pensadores Rusos* (1978), nacen así otras colecciones: *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (1969), *Contra la Corriente: Ensayos sobre Historia de las Ideas* (1979), *Impresiones Personales* (1980; retratos psicológicos e intelectuales de políticos y escritores con los que se encontró), *El Fuste Torcido de la Humanidad: Capítulos en la Historia de las Ideas* (1990), *Vico y Herder* (1976),

Conceptos y Categorías: Ensayos Filosóficos (1978); *El Mago del Norte: J. G. Hamann y los Orígenes del Irracionalismo Moderno* (1993), *El Sentido de la Realidad: Estudios en las Ideas y su Historia* (1996). Todavía seguirán apareciendo más colecciones de sus ensayos. Lo interesante es que aun cuando estas colecciones lo han dado a conocer en el mundo entero, Berlin ya era conocido y respetado (también criticado, envidiado y odiado, como rara vez se deja de serlo) como una figura de referencia en el pensamiento político moderno. Quizás porque era el último producto de una fenecida cultura de la conversación y de una fusión social e intelectual que ya va siendo cada día más rara. Antes de delinear más el sentido de la Selección en torno a sus ideas, hay que volver a algunas circunstancias de su vida como hombre protagonista.

La fama, la distancia, el foco

Berlin mismo ironizaba, o aparentaba sorprenderse, por lo exitosa que había sido su vida. También en lo privado. Un judío de Europa Oriental es tocado por el hada de la suerte; su padre muere cuando Isaiah ya es hombre maduro; su madre lo acompañará todavía por largos años. Y siendo mirado como un típico solterón de Oxford, le toca vivir un modesto pero tonificador *affaire*; luego uno en grande con Aline de Gunzburg, perteneciente a una familia “bien” de judíos franceses. Viuda con un hijo, se casa con un científico de origen austríaco que trabajaba para el programa nuclear francés, con el que tiene otros dos hijos. Mientras su marido trabaja en Oxford, Aline conoce a Isaiah y se inicia un *affaire* en grande, que culmina en matrimonio años después. Todo esto sucedía a mediados de los cincuenta; desde entonces gozó de la compañía y el afecto inalterable de su mujer.

En estos años ya se había establecido como un profesor “biatlántico”, dando clases en Harvard y otros centros del Este de los Estados Unidos, y reanudando sus contactos con la elite política e intelectual de ese país. John Kennedy lo encuentra lo suficientemente importante como para no postergar una comida con él y con otros, el 15 de octubre de 1962, ¡la misma noche del día en que se le informó sobre la instalación de misiles en Cuba! JFK no trasluce ansiedad; *cool* como pocas veces se podría emplear mejor esta expresión de moda, con todo, le pregunta cómo es el carácter ruso cuando es puesto bajo presión. JFK se preparaba para el enfrentamien-

to, sin perder de vista una transacción razonable, en lo que sería “su momento más espléndido”¹⁰.

En 1957, la Reina le ofrece el título de “Sir”. En realidad, como siempre sucede, la idea partió de Harold Macmillan. Esto lo comprometía políticamente, sus amigos no lo comprenderían fácilmente. Lo aceptó y pasó a ser “Sir Isaiah”, al igual que su amigo y pariente (no del todo) en las ideas, “Sir” Karl Popper. Un inmigrante de orígenes tan peligrosos como los de Berlin, no podía resistir la tentación de una confirmación de arraigo en una sociedad a la vez moderna y estratificada “a la antigua” en lo social.

Mantendrá su posición docente hasta 1965, cuando emprende una suerte de aventura “práctica”. Al serle ofrecida la dirección de Iffly College en Oxford, da con la idea de fundar un centro de encuentro de un grupo de selectos académicos, como una manera de equilibrar la marea succionadora del sistema académico norteamericano. Con el apoyo simultáneo de la Fundación Ford —por decisión de un conocido, su presidente, el colaborador de JFK, McGeorge Bundy— y de la Fundación Wolfson —de una rica familia anglojudía—, Iffly pasa a llamarse Wolfson College, que Berlin dirigirá hasta su retiro en 1975.

Entretanto, Isaiah Berlin tuvo que pasar la prueba de fuego de todo intelectual liberal: los rebeldes sesenta. El reconocimiento universal de estos años no podía pasar por alto el que una parte quizás mayoritaria del mundo intelectual noratlántico se distanció no sólo del anticomunismo militante de los años cincuenta, sino que tendió a establecer una “prohibición de preguntar” ante toda crítica a los sistemas totalitarios y a las ideas que directa o indirectamente se podían plantear. El mismo empleo del término “totalitarismo” quedaría bajo sospecha¹¹. En esta atmósfera, lo que se presentaba como un individualismo de Berlin fue sometido a implacable crítica; sus ideas amenazaban con quedar absolutamente *démodé*. Nuestro autor no se amilanó. Se rebeló contra la germanonorteamericana Hannah Arendt cuando ésta, en *La Condición Humana* (1958), afirmó que la participación política, la idea del “ciudadano”, era el verdadero horizonte de lo humano. Para Berlin esto contradecía la “libertad negativa” y ponía sobre el individuo una carga que sólo lo haría entregarse a un poder superior, a la “libertad positiva” de otros. Mayor aun fue su malestar con *Eichmann en Jerusalén* (1962), también de Hannah Arendt, sobre todo por la idea de ésta, expresada allí, de que el judaísmo europeo habría colaborado con el Holocausto. De esta manera, dos espíritus básicamente convergentes se vieron distanciados por motivos de polémicas intensas de los sesenta.

¹⁰ Arthur Schlesinger, Jr., “On JFK: An Interview with Isaiah Berlin” (1998).

¹¹ Joaquín Fernandois, *La Noción de Totalitarismo* (1979).

Cuando conoce personalmente a Herbert Marcuse, piensa que es un simpático intelectual alemán de café. Pero cuando aquél escribe que los campos de concentración nazis no eran una aberración sino la quintaesencia de la sociedad (capitalista), Berlin tiene un arrebatado de indignación. Para él, sencillamente, no era posible confiar en un hombre como ése, el profeta del 68. También mantuvo una hostilidad constante frente a Arnold Toynbee, con alusiones peyorativas a su obra (“teología de la historia”), lo que sólo se puede explicar por una animosidad personal.

Más complicada fue su relación con otro fenómeno central de los sesenta, la guerra de Vietnam. No la condenó (se entiende, la participación norteamericana) como casi todos sus amigos. Aunque creía que Washington cometió un error al intervenir, no fue de los que idealizaron a Vietnam del Norte y al Vietcong (¿dónde están esas voces hoy día?), y por momentos creía que una vez comprometido, Estados Unidos debía mantener su posición en el sudeste asiático. Esto era incomprensible para un amigo como Robert Silvers, el fundador del *The New York Review of Books*, muy próximo a Berlin por tantos motivos. Hoy día, cuando el error de Washington es juicio unánime, el observador puede preguntarse, ¿quién puede arrojar la piedra y asegurar que fue *únicamente* un yerro moral el tratar de impedir la extensión de una sociedad totalitaria?

Lo importante en esos años sesenta fue que Berlin resistió la “tentación totalitaria” —incluso en su forma más sibilina del “compromiso”—, que entregaba al intelectual, en lenguaje cifrado pero a la vez acético, a una pasión sobre la cual no se pensaba verdaderamente. Otro elemento interesante en su biografía intelectual es que mantenía una cierta distancia frente a las ideas de John Rawls, que tanto han influido en las políticas contemporáneas y en el liberalismo anglosajón. Es un caso parecido al de Hannah Arendt, que podía haber sido su “otro dialogante”; pero Berlin no aceptaba que la libertad estuviera *necesariamente* en el lugar del valor superior. Creía que era inevitable una transacción entre la libertad y otros valores. Ahí nos acercamos a su idea del pluralismo de valores.

Frente al modelo del intelectual batallador, el único que sería valeroso, con un barniz de halo heroico, Berlin rescata otra posibilidad. Para él, los hombres no deben ser juzgados de acuerdo a si están dispuestos a arriesgar sus vidas, sino por la lucidez y la capacidad de no perder la cabeza en términos políticos y morales en los grandes momentos en que los ardores llaman a la acción inmeditada¹². Esto lleva, por otra parte, al pro-

¹² Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (1998), pp. 256-258. Por otro lado, hay un episodio, en relación con Adam von Trott, en el que el juicio de Berlin fue tremendamente injusto, Von Trott fue un alemán de círculos nobles, nacionalista y conservador, pero antinazi, a

blema del liberalismo en su encuentro con los momentos de crisis y de quiebre, en los cuales sólo algún elemento no liberal (v. gr., el haz heroico en la fantasía humana) es capaz de darle un nuevo entorno. ¿Cuánto se puede sacrificar? La Segunda Guerra Mundial y su entorno inmediato dan ricos ejemplos de estos dilemas.

En los años ochenta y noventa Berlin se convertiría en una figura focal. En la medida en que se disolvía el aura en torno a la versión más extrema de la “libertad positiva” (o la capacidad de imponer la voluntad), en el mundo de las ideas se apreciaba más el aporte del pensador inglés. Prácticamente todo el espectro político e intelectual llega a compartir sus juicios acerca del totalitarismo y el valor de la libertad. Existe un espíritu liberal de la sociedad moderna —no necesariamente idéntico a lo que en cada circunstancia concreta se entiende por ideología liberal— que ha llegado a ser mirado casi unánimemente como un bien precioso. Esta convergencia llega hasta el punto casi impúdico en que se pone de moda tener una buena referencia hacia Isaiah Berlin. En todo caso, el artículo de G. A. Cohen, en este número de *Estudios Públicos*, da testimonio de lo que permanece como una crítica decidida al pensador inglés.

Poco se sabe que en los noventa Berlin, como Popper en otro sentido, concede que su pensamiento no ha sido lo suficientemente bien interpretado, y que no han sido bien percibidas las acentuaciones que él mismo entregara. Es la afirmación de que la “libertad positiva”, una vez fenecida el tipo de “tentación totalitaria” que desafió a la modernidad (en su mismo nombre), tiene también un cariz necesario y libertario. “Debería haber sido más claro con respecto a que la libertad positiva es un ideal tan noble y fundamental como la libertad negativa”¹³. Con esto se afirma que el espacio público, la política en un sentido amplio, es un lugar inherente a la libertad, es un complemento necesario a la libertad que también puede proteger a la persona individual en su “libertad negativa”.

quien Berlin conoció bien en los años treinta, pero al final desconfió de él por no tener el valor de ser un antinazi “de verdad” y por conservar lo que Berlin veía como un estrecho nacionalismo. Nuestro autor habría mantenido este juicio, sólo ligeramente amortiguado, incluso después de que Von Trott, acusado de ser uno de los organizadores del intento de golpe de Estado contra Hitler en 1944, fue torturado y ejecutado. Con todo, a raíz de la biografía de Ignatieff, que repite esta idea antigua, han aparecido otros testimonios que demostrarían un real cambio de opinión de Berlin, o quizás un juicio mucho más favorable hacia Von Trott. Carta de Diana Hopkinson y David Astor al editor de *The New York Review of Books*, XLVI, N° 2, 4 de febrero de 1999. Sería importante aclarar este punto, ya que el 20 de julio de 1944 corresponde quizás al acto político más puro del siglo XX, y el juicio atribuido originalmente a Isaiah Berlin sería tan terriblemente injusto como el que él mismo atribuía a Hannah Arendt.

¹³ Citado en Giancarlo Bosetti, *Karl Popper. La Lección de este Siglo* (1998 [original inglés, 1997]), p. 23.

Las ideas de Berlin no tienen por qué ser miradas como el patrimonio de quienes han logrado pasar la frontera de las oportunidades básicas ofrecidas por la “sociedad opulenta”. La dinámica entre “libertad negativa”, la más fundamental humanamente hablando, y la “libertad positiva”, la que permite la acción social, aunque también puede conducir a un despotismo irracional, es el espacio de una sociedad que incrementa la “libertad de elegir”, un fundamento básico del pensamiento de Berlin. No olvidemos que para Berlin uno de los modelos políticos más dignos era el New Deal de Franklin D. Roosevelt; fue el tipo de liberalismo práctico con el que más se sintió identificado. Bajo esta luz hay que entender también la declaración antes citada. Con todo, el verdadero criterio que establece si existe libertad es la libertad negativa: el hombre puede pensar, puede actuar frente a coacciones externas, disfrazadas como el conocimiento de la “verdadera” libertad que se le impone a la persona.

Habiendo conservado su vigor y lucidez hasta prácticamente el final, Isaiah Berlin murió el 5 de noviembre de 1997. Dos días después fue sepultado con los ritos judíos tradicionales en la sección correspondiente del cementerio de Oxford. Esto merece una pequeña observación. Aunque su agnosticismo —quizás, ateísmo—, tuvo no pocas expresiones provocadoras, sus amigos se extrañaban de que no se hubiera pronunciado por las interpretaciones más reformistas del judaísmo. No; si había una religión, era la interpretación más tradicional, quizá la ortodoxa, la que mejor la representaba. Nacer y morir en sus ritos, algún sentido tendría.

Propósito de la Selección: ¿Coherencia entre el pluralismo y la libertad?

La idea básica de Berlin es la *libertad*. En un siglo en el que no pocas veces la libertad es la inmersión del hombre en una fuerza que lo supera, Berlin se pronuncia por su sentido más simple, de que el fin de la vida es la vida misma. Podemos decir que esto roba a la vida de la esperanza, y no explica el absurdo. Sólo que la esperanza se disfrazó y se disfraza de fuerzas impersonales, y algunos tenían que pronunciar: “el rey está desnudo”. Con la salvaguardia anotada poco antes —lo “positivo” que también puede tener la “libertad positiva”—, Berlin se pone de lado de la persona individual (no del mero “individuo”). En sus ideas, más que entregar una definición absoluta de libertad, el escritor inglés quería denunciar las ideas monistas acerca de la realidad, la creencia de que puede existir una sola explicación que devese todas las leyes y una jerarquía infalible de princi-

pios. La “libertad negativa”, además, no puede ser la “ciudadela interior”, según una expresión de su ensayo “Dos Conceptos Acerca de la Libertad”.

Para explicar el desarrollo de la libertad, Berlin se adentra en la “historia de las ideas”. Las ideas tienen su historia, son parte de un diálogo con el tiempo histórico, al mismo tiempo que afincan en constantes humanas. Por eso, al leer los textos acerca de la libertad (primera parte de la Selección), por donde debe empezar toda comprensión de sus ideas políticas, se debe tener presente cuál es el verdadero *sistema* del autor. Mejor dicho, no es un sistema en el sentido clásico —al que se adapta poco el espíritu moderno, aunque pueda aprender de él—, sino que es una exploración que quiere mostrar los límites de las afirmaciones rotundas.

¿Y qué es libertad? La “libertad de escoger”, el corazón de lo humano. El hombre se desarrolla a sí mismo, se autoconstruye. El espacio de esa autorrealización es la “libertad de escoger”. Es algo que Berlin toma del romanticismo alemán y de algunos liberales que conectan ambas tradiciones: Humboldt y John Stuart Mill¹⁴. La libertad es el desarrollo de un ser interior, aunque no esencial. Así, el perfeccionamiento no se dirigiría a un modelo ideal, sino que estaría siempre abierto. Esto emparenta, en las apariencias, a Berlin con las tendencias constructivistas de la modernidad y, al mismo tiempo, con el mayor de los relativismos. Las circunstancias irían indicando, en cada caso, cuál es la escala de valores y el juicio acerca del “¿qué hacer?” No hay tal, a pesar de que la filiación de Berlin no viene de un sistema inmutable. Desde luego, porque ante cada elección el hombre escoge muchas veces de manera dolorosa. Las alternativas que se le ofrecen lo obligan a dar la espalda (o, al menos, a dejar para otra ocasión) a valores encomiables y hasta indispensables. ¿Por qué?

El hilo que devela nos lleva a otro tema esencial, el pluralismo, que para Berlin es el espacio genuino donde se mueve la libertad (segunda parte de la Selección). Dos pequeños textos que no están en esta Selección nos pueden ayudar a comprender el problema:

Uno de los corolarios más interesantes de la aplicación del método de Vico para reconstruir el pasado es aquello que yo he llamado pluralismo cultural: un panorama de la variedad de culturas, la búsqueda de formas de vida diferentes, de ideales y de patrones de valor a veces incompatibles. Esto, a su vez, incluye que la idea perenne de una sociedad perfecta, en la que vayan a converger las formas más perfectas de verdad, justicia, libertad, felicidad, no es sólo utópica (lo que pocos niegan) sino intrínsecamente incoheren-

¹⁴ Este punto está tratado en John Gray, *Isaiah Berlin* (1996), p. 32.

te; puesto que si algunos de sus valores resultan incompatibles no pueden conceptualmente converger”¹⁵.

Y otro párrafo:

Repito, el pluralismo —la inconmensurabilidad y, a veces, la incompatibilidad de finalidades objetivas— *no* es relativismo; ni, *a fortiori*, subjetivismo, ni una de esas diferencias supuestamente infranqueables de actitudes emocionales en las que se apoyan algunos positivistas, emotivistas, existencialistas, nacionalistas y, en realidad, sociólogos y antropólogos relativistas. Éste es el relativismo del cual sostengo han estado libres Montesquieu, Vico y Herder”¹⁶.

El pluralismo que defiende Berlin no dice que sea la misma cosa el decidir por uno u otro de los valores, en el caso en que nuestras decisiones (“libertad negativa”) lleven consigo de manera inevitable ese dilema. Esto podría ser un sino trágico. Existe una pluralidad de valores, y cada civilización desarrolla de manera destacada algunos más que otros. En esta perspectiva, al liberalismo podría considerársele como el espíritu político que mejor se aviene a esta realidad que tendría *status* antropológico, es decir que pertenece a la esencia de lo humano¹⁷. Pero no nos libera del hecho fundamental de que elegimos entre una pluralidad de valores, y que con cada elección sacrificamos uno de ellos, o efectuamos un *trade off*: Aquí hay una divisora de aguas con John Stuart Mill y John Rawls, es decir, con gran parte del liberalismo moderno. Se da, por otro lado, un parentesco íntimo con Octavio Paz, aunque tal vez más por analogía que por influencia directa, en cuanto a que la historia de las ideas es también un espacio para pensar el lugar de la tradición liberal¹⁸.

¹⁵ Isaiah Berlin, “Giambattista Vico and Cultural History” (1990), p. 65 (mi traducción).

¹⁶ Isaiah Berlin, “Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought”, (1990), p. 87.

¹⁷ En nuestra lengua podemos encontrar un paralelismo, o un adelanto de estas ideas, en otro ensayista de genio universal, José Ortega y Gasset, al destacar que la libertad supone la conciencia de un “otro” diferente: “Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia. Se es incivil y bárbaro en la medida en que no se cuenta con los demás. La barbarie es tendencia a la disociación [...]. La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal [...]. El liberalismo [...] es la suprema generosidad [...]. Proclama la decisión de convivir con el enemigo; más aún, con el enemigo débil”. “La Rebelión de las Masas” (1964), p. 140.

¹⁸ “La libertad, que comienza por ser la afirmación de mi singularidad, se resuelve en el reconocimiento del otro y de los otros: su libertad es la condición de la mía [...]. La libertad del solitario es semejante a la soledad del déspota, poblada de espectros. Para realizarse, la libertad debe encarnar y enfrentarse a otra conciencia y a otra voluntad: el otro es, simultá-

En Berlin las preguntas fundamentales no tienen una sola respuesta. Es difícil separar este juicio de la idea que nos hacemos del relativismo. La diferencia es que Berlin sostiene que los valores no son meras ocurrencias o construcciones mentales para enfrentar tal o cual dilema, sino *hechos objetivos*. De ahí que escoger entre ellos puede significar un sino trágico del hombre en la historia. Más todavía, cada uno de estos valores se va configurando en un código diferente, lo que da a luz una realidad pluralista a lo largo del desarrollo histórico. La historia de las ideas en buena medida es la meditación y la búsqueda para desentrañar este hecho fundamental de la vida humana. Pero no hay una moral política coherente que pueda formularse en un principio único o en un sistema ordenado de principios¹⁹. Lo central en Berlin, lo que funda su liberalismo, con una limitación que veremos, es el “pluralismo de valores” que impone la “libertad de escoger”, el bien máspreciado y terrible del hombre.

Es esta concepción del desarrollo y autorrealización del hombre lo que dirige la mirada política de Berlin a la *historia*, que es el tercer aspecto que se ofrece en esta Selección. Ya se ha hablado acerca de este rasgo de Berlin. Sólo se debe poner énfasis en que, con lo ya dicho, el lector podrá tener claridad acerca del parentesco y la diferencia del autor con las corrientes intelectuales que ponen el acento en la “denuncia” o “desenmascaramiento” de la realidad como “falsa conciencia”²⁰. Por una parte Berlin nos indica el mundo de realidades objetivas a las cuales se enfrenta el hombre en la historia. Ante ellas, eso sí, no tenemos una guía infalible de cómo escoger, y jamás, por más buen equilibrio o jerarquía que podamos establecer, evitaremos un elemento trágico: el elegir unos valores en vez de otros²¹. Esto nos afirma en el sustrato de la *realidad*, aunque ésta nunca se nos presente en todas sus fases, ni menos se nos pueda hacer del todo inteligible. El movernos en el plano de la realidad nos puede librar de la arrogancia de los afirmadores autoconscientes del nihilismo, que al final de los finales no hacen más que esgrimir instrumentos de poder.

neamente, el límite y la fuente de mi libertad. En uno de sus extremos, la libertad es singularidad y excepción; en el otro, es pluralidad y convivencia. Por todo esto, aunque libertad y democracia no son términos equivalentes, son complementarios: sin libertad la democracia es despotismo, sin democracia, la libertad es una quimera”. Octavio Paz, “La Tradición Liberal”, (1984), p. 14.

¹⁹ John Gray, *Isaiah Berlin* (1996), pp. 55-62.

²⁰ Una relación más bien positiva entre estas sensibilidades está en Abel González, “Isaiah Berlin: Testigo Privilegiado” (1997).

²¹ Desde una sensibilidad diferente, es lo que afirma Czeslaw Milosz al finalizar su estremecedor testimonio, *La Otra Europa* (1961, original): “Obligados a elegir, hemos abandonado unos valores por otros, lo que es la esencia de la tragedia”.

Por otro lado, este pensamiento no nos oculta la debilidad de esconderse en un sistema de ideas construido que sustituye a la realidad. Las palabras pueden ser una máscara, pero la máscara no pocas veces es un elemento humano para simbolizar nuestras vidas y abrir un espacio interior, esencial a la libertad. En este sentido, la marcha por la historia es una marcha por la incertidumbre, que es casi lo mismo que la libertad²². Más que un disfraz o mascareta, es a lo que apunta el vuelo de sir Isaiah por la historia de las ideas. Es un pensamiento que nos conduce a la esencia de la modernidad y que atraviesa con frescor y sencillez sus diversas simas (como aquella que se ha llamado con cursilería, “de la modernidad a la postmodernidad”).

En una cuarta parte, la Selección ofrece una pequeña gama de consideraciones de Berlin que nos pasean por diversos temas referidos al fenómeno político y al conocimiento histórico, que el pensador inglés ve como esencialmente unidos. Al final hay una fina observación acerca de un tema perenne al estudiar el poder político: ¿qué es el “criterio político” (*political judgement*)? En la quinta parte de la Selección se incluye, a propósito de John F. Kennedy, una vivísima pintura acerca del “hombre político”²³.

Preguntas a Isaiah Berlin

No es raro que Berlin nos deje algunas preguntas, no sin contestar, pero sí sin satisfacernos. La primera es el poco crédito que le concede a Max Weber en el planteamiento de la “inconmensurabilidad de los valores”, aun cuando, en plena segunda década del siglo XX, el alemán usa la misma expresión. Ciertamente, Weber no tuvo tiempo de profundizar el concepto, como sí lo hizo Berlin. Pero el primero que lo plantea, en cierta manera lo hace todo. La prosa de Berlin tiene un aire de elegante liviandad; la del alemán sobrelleva oscuridad y dificultad. Pero en Weber se nos comunica un sentido de tragedia que en Berlin aparece como una constatación algo cínica, eso sí con la majestuosidad de lo cínico. Es un cinismo (no hipocresía) en alas ligeras, elegantes, diestras. En Weber el lector siente que escritor y palabra son una sola cosa. En Berlin hay un aire de “yo viví la realidad más feliz posible, usted hágase cargo de esto”. Con todo, si Weber es nuestro dialogante que llega a la sensibilidad, Berlin no lo es

²² Es el punto que trata Carlos Peña González, “El Pluralismo de Isaiah Berlin” (1997), p. 376.

²³ Véase Índice de la Selección en pp. 430-431.

menos al hablarnos con distinción y una sencillez desprovista de todo afán de grandeza.

En segundo lugar, la relación entre el pluralismo y la libertad no tiene claridad suficiente. El pluralismo puede llevar consigo la aceptación de que hay posturas antilibertarias que tienen la misma legitimidad que aquella que afirma la libertad. Tampoco posee una lógica cristalina su noción de que la libertad y el liberalismo tienen una relación mutuamente necesaria. De hecho, el concepto de “libertad negativa” se puede ejercer en las condiciones más despóticas imaginables. En la Selección no se dio cabida a la consideración positiva que en Berlin recibe la especificidad de cada cultura, lo que incluso lo lleva —en aparente pero no real contradicción— a apreciar favorablemente ciertos tipos de nacionalismo como parte de la expresión de pluralismo. Pero una vez más esto no lleva necesariamente a colocar el pluralismo y la libertad como dos caras de una misma realidad. Hace falta, sobre todo en los debates de nuestros días, llevar más allá el pensamiento del autor²⁴. Es el eterno quehacer de la filosofía: liberar a la palabra del hechizo, y transformarla en auxilio de la vida de los hombres con los hombres²⁵.

En tercer lugar, lo mismo se puede decir acerca de si su idea de la libertad lleva necesariamente a identificar a la democracia como el único espacio en que ella se puede desplegar. Específicamente, en “Dos Conceptos Acerca de la Libertad” afirma que “no hay una conexión necesaria entre la libertad individual y el gobierno democrático”. Sería la diferencia entre la “libertad negativa” y la “libertad positiva”. Sin embargo, el tono burlón, quizás sorprendente y burdamente burlón, con que se refiere a toda noción de libertad interior, no nos deja más que preguntarnos cuál es el sistema de poder que mejor garantiza el ejercicio de la “libertad negativa”. En el espíritu de las ideas de Berlin, no sería otro que el de la democracia moderna, sobre todo aquella que se identifica con el desarrollo anglosajón. Sin negar que en muchos sistemas políticos, antes de la democracia, había usos, valores e instituciones que podemos identificar como un tipo de libertad política, podría agregarse que ellos dependen del desarrollo espontáneo de la historia. En la modernidad, en cambio, todo otro modelo de política tiene que comenzar preguntando “¿libertad para qué?”, en sí una pregunta de salud personal y cívica, pero que en la lógica de la vida política conduce a una merma de la libertad pública y privada. Una vez que existe la vinculación entre democracia y libertad, no se las puede separar.

²⁴ Este punto está desarrollado exhaustiva pero incompletamente (como no puede ser de otra manera) por John Gray, *Isaiah Berlin* (1996), pp. 151-156.

²⁵ Citado del mismo Berlin por Agustín Squella, “¿Para qué Filosofía?” (1997), p. 339.

Lo que sí se le puede reprochar a Berlin es su desatención de la “libertad interior”, esa fuerza que se encuentra siempre en toda verdadera respuesta libertaria (la respuesta de Antígona) en la polémica y pugna políticas de la historia. El lector quisiera creer que la ligera burla de Berlin se debe finalmente a una fineza de pudor. Tanto se invoca la libertad interior, que el valor sublime que hay en ella se desvanece como virtud pisoteada por el mero uso industrial de las palabras; es decir, por la constante transformación y desguazamiento semántico de las palabras que de otro modo nos pudieran redimir. También es esa “libertad interior” la que puede salvarnos cuando, ante el poder de lo político, sólo sirve el salto transpolítico a una interioridad que es un refugio seguro en el que viajamos a la muerte. La admiración de Berlin por el pensamiento romántico puede indicarnos que la “libertad interior”, en el fondo de los fondos, no estaba fuera de su horizonte.

Con todo, las contradicciones a que conducen estos razonamientos pueden llevarnos a una suerte de solución inestable pero altamente decidora para nuestra conciencia histórica. La tensión inevitable entre pluralismo y libertad, en vez del conflicto de “todos contra todos”, nos puede llevar, mientras se afirman con absoluta convicción valores incommovibles, a una precaria coexistencia de valores. Esto podría no contradecir la creencia en *su realidad* y, de algún modo, en su rango absoluto. Al hombre le asiste la confianza de que los valores afinan en un absoluto, esa *realidad* que nos define pero que no nos entrega el mapa acabado de lo humano. Porque sabemos que se originan en ese absoluto, y somos, desde diversas tradiciones, conscientes—aunque no siempre— de la falibilidad, estamos dispuestos a que la forma en que nominamos los valores y su objetivación puede ser un contorno impreciso, susceptible de ser adecuado a otro valor.

El puesto del hombre en la historia sería siempre una nueva lectura que no relativice los valores, sino que encuentre el hilo del lenguaje de la época hacia ese sustrato desde donde dimana toda posibilidad de mirar a lo real como tal cosa, aunque nunca estemos seguros de que sus formas nos dirijan a la conquista definitiva de la verdad como poder. Éste es el valor de la reflexión de Berlin en el contexto del desarrollo de las ideas del siglo XX.

Incluso, este pensamiento acerca del pluralismo de valores y el lugar y posibilidad de libertad puede mostrar su utilidad dentro del contexto de la idea de qué es una civilización. Hay una división muy usada, con su utilidad, entre “cultura” y “civilización”. La primera procede de un ímpetu primordial, espiritual y estético, un paisaje originante, una experiencia humana que proviene de lo absoluto, como se expresa en mitos, en libros

revelados, en algunas obras de arte que adquieren el carácter de paradigma. La segunda, la civilización, es la forma de organización de sus instituciones, su técnica, el funcionamiento material, los debates acerca del “mejoramiento”. La conocida versión spengleriana de esta dicotomía destaca el carácter antinómico de ella; además, la civilización es la fase final o terminal de una cultura.

Si en cambio miramos la cultura y la civilización como dos formas coetáneas, mutuamente necesarias dentro del mundo de las sociedades complejas, la segunda se nos aparece como ese espacio en donde los valores conviven en un equilibrio frágil, voluble, pero fecundo en expresividad. Su existencia depende en fuerte medida del “arte de la política” en su más amplio sentido. La civilización es más fuerte donde la densidad de los valores que allí se expresan es más compleja, abriendo el alma y la creatividad a nuevas cajas de Pandora que son el tránsito del hombre por el mundo. Cuando hablamos de un ser humano como “civilizado”, o de una situación en cierto país como “civilizada”, aludimos a esta complejidad, y a la comprensión de sus habitantes o de tal o cual hombre hacia este tesoro intangible pero del que emanan renovadas respuestas ante lo imprevisto que es la historia. Es aquello a lo que aludimos también cuando calificamos una actitud de “decente”: no se trata de que su portador leyó la respuesta correcta, sino que juzgó según un haz contradictorio de informaciones, sacando la mejor respuesta posible. Es posible que el pensamiento de Isaiah Berlin pueda hacérsenos más coherente si lo miramos bajo esta luz.

Finalmente, se debe advertir al lector que al leer a Berlin no encontrará a un autor que “habla en difícil”. Se deslizará como nadando por un mar templado. Pero mientras nade, advertirá que algunos parlamentos parecen no terminar nunca. Hay pocos puntos seguidos y muchos menos puntos aparte de los que suele considerarse necesario para seducir a un lector en nuestro tiempo. El problema al que aludimos no radica aquí. Es que con la longitud de las frases y de los párrafos, Berlin parafrasea y trata de escudriñar al mismo tiempo, a veces críticamente, a uno u otro autor, construyendo a partir de allí sus propias ideas, generalmente en forma de preguntas, de alusiones. Esto podría llevar a confusiones, a atribuir a Berlin opiniones que él quiere mostrar en tal o cual autor. Pero *también* Berlin apela a nuestra sensibilidad para demostrar el grado de profundidad y de aceptabilidad, en determinadas condiciones, de un pensamiento que él no comparte en algunas o muchas de sus derivaciones, pero al que no le niega un cierto grado de comprensión de esa elusiva realidad que todos queremos mirar.

SELECCIÓN DE ESCRITOS

1. LIBERTAD

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 191-205.

Coaccionar a un hombre es privarle de la libertad: libertad, ¿de qué? Casi todos los moralistas que ha habido en la historia de la humanidad han ensalzado la libertad. Igual que la felicidad y la bondad, y que la naturaleza y la realidad, el significado de este término se presta a tantas posibilidades que parece que haya pocas interpretaciones que no le convengan. No pretendo comentar la historia ni los muchísimos sentidos que de esta palabra han sido consignados por los historiadores de las ideas. Propongo examinar nada más que dos de los sentidos que tiene esta palabra, sentidos que son, sin embargo, fundamentales; que tienen a sus espaldas una gran parte de la historia de la humanidad y, me atrevería a decir, que la van a seguir teniendo. El primero de estos sentidos que tienen en política las palabras *freedom* o *liberty* (libertad) —que emplearé con el mismo significado— y que, siguiendo muchos precedentes, llamaré su sentido “negativo”, es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta “cuál es el ámbito en que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas”. El segundo sentido, que llamaré positivo, es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta de “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra”. Estas dos cuestiones son claramente diferentes, incluso aunque las soluciones que se den a ellas puedan mezclarse mutuamente.

La idea de libertad “negativa”

Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impedirían; y si, a consecuencia de lo que me hagan otros hombres, este ámbito de

mi actividad se contrae hasta un cierto límite mínimo, puede decirse que estoy coaccionado o, quizá, oprimido. Sin embargo, el término coacción no se aplica a toda forma de incapacidad. Si yo digo que no puedo saltar más de diez metros, o que no puedo leer porque estoy ciego, o que no puedo entender las páginas más oscuras de Hegel, sería una excentricidad decir que, en estos sentidos, estoy oprimido o coaccionado. La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran. Sólo se carece de libertad política si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir un fin. La mera incapacidad de conseguir un fin no es falta de libertad política. Esto se ha hecho ver por el uso de expresiones modernas, tales como “libertad económica” y su contrapartida “opresión económica”. Se dice, muy plausiblemente, que si un hombre es tan pobre que no puede permitirse algo, respecto a lo cual no hay ningún impedimento legal —una barra de pan, un viaje alrededor del mundo, o el recurso a los tribunales—, él tiene tan poca libertad para obtenerlo como si la ley se lo impidiera. Si mi pobreza fuera un tipo de enfermedad que me impidiese comprar pan, pagar el viaje alrededor del mundo o recurrir a los tribunales, de la misma manera que la cojera me impide correr, naturalmente no se diría que esta incapacidad es falta de libertad, y mucho menos falta de libertad política. Sólo porque creo que mi incapacidad de conseguir una determinada cosa se debe al hecho de que otros seres humanos han actuado de tal manera que a mí, a diferencia de lo que pasa con otros, se me impide tener suficiente dinero para poder pagarla, es por lo que me considero víctima de coacción u opresión. En otras palabras, este uso del término depende de una especial teoría social y económica acerca de las causas de mi pobreza o debilidad. Si mi falta de medios materiales se debe a mi falta de capacidad mental o física, diré que me han quitado la libertad (y no hablaré meramente de pobreza) sólo en el caso de que acepte esta teoría. Si además creo que no me satisfacen mis necesidades como consecuencia de determinadas situaciones que yo considero injustas e ilegítimas, hablaré de opresión o represión económica. Rousseau dijo: “La naturaleza de las cosas no nos enoja; lo que nos enoja es la mala voluntad.” El criterio de opresión es el papel que yo creo que representan otros hombres en la frustración de mis deseos, lo hagan directa o indirectamente, y con intención de hacerlo o sin ella. Ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad.

Esto es lo que querían decir los filósofos políticos ingleses clásicos cuando usaban esta palabra. No estaban de acuerdo sobre cuál podía o

debía ser la extensión del ámbito de esa libertad. Suponían que, tal como eran las cosas, no podía ser ilimitada porque si lo fuera, ello llevaría consigo una situación en la que todos los hombres podrían interferirse mutuamente de manera ilimitada, y una clase tal de libertad “natural” conduciría al caos social en el que las mínimas necesidades de los hombres no estarían satisfechas, o si no, las libertades de los débiles serían suprimidas por los fuertes. Como veían que los fines y actividades de los hombres no se armonizan mutuamente de manera automática, y como (cualesquiera que fuesen sus doctrinas oficiales) valoraban mucho otros fines como la justicia, la felicidad, la cultura, la seguridad o la igualdad en diferentes grados, estaban dispuestos a reducir la libertad en aras de otros valores y, por supuesto, en aras de la libertad misma. Pues sin esto era imposible crear el tipo de asociación que ellos creían que era deseable. Por consiguiente, estos pensadores presuponían que el ámbito de las acciones libres de los hombres debe ser limitado por la ley. Pero igualmente presuponían, especialmente libertarios tales como Locke y Mill, en Inglaterra, y Constant y Tocqueville, en Francia, que debía existir un cierto ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violado bajo ningún concepto, pues si tal ámbito se traspasaba, el individuo mismo se encontraría en una situación demasiado restringida, incluso para ese mínimo desarrollo de sus facultades naturales, que es lo único que hace posible perseguir, e incluso concebir, los diversos fines que los hombres consideran buenos, justos o sagrados. De aquí se sigue que hay que trazar una frontera entre el ámbito de la vida privada y el de la autoridad pública. Dónde haya que trazarla es una cuestión a discutir y, desde luego, a regatear. Los hombres dependen en gran medida los unos de los otros, y ninguna actividad humana es tan completamente privada como para no obstaculizar nunca en ningún sentido la vida de los demás. “La libertad del pez grande es la muerte del pez chico”; la libertad de algunos tiene que depender de las restricciones de otros. Y se sabe que otros han añadido: “La libertad de un profesor de Oxford es una cosa muy diferente de la libertad de un campesino egipcio.”

Esta proposición cobra su fuerza en algo que es al mismo tiempo verdadero e importante, pero la frase misma sigue siendo una engañifa política. Es verdad que ofrecer derechos políticos y salvaguardias contra la intervención del Estado a hombres que están medio desnudos, mal alimentados, enfermos y que son analfabetos, es reírse de su condición; necesitan ayuda médica y educación antes de que puedan entender qué significa un aumento de su libertad o que puedan hacer uso de ella. ¿Qué es la libertad para aquellos que no pueden usarla? Sin las condiciones adecuadas para el uso de la libertad, ¿cuál es el valor de ésta? Lo primero es lo primero.

Como dijo un escritor radical ruso del siglo XIX, hay situaciones en las que las botas son superiores a las obras de Shakespeare; la libertad individual no es la primera necesidad de todo el mundo. Pues la libertad no es la mera ausencia de frustración de cualquier clase; esto hincharía la significación de esta palabra hasta querer decir demasiado o querer decir muy poco. El campesino egipcio necesita ropa y medicinas antes que libertad personal, y más que libertad personal, pero la mínima libertad que él necesita hoy y la mayor cantidad de la misma que puede que necesite mañana no es ninguna clase de libertad que le sea peculiar a él, sino que es idéntica a la de los profesores, artistas y millonarios.

A mí me parece que lo que preocupa a la conciencia de los liberales occidentales no es que crean que la libertad que buscan los hombres sea diferente en función de las condiciones sociales y económicas que éstos tengan, sino que la minoría que la tiene la haya conseguido explotando a la gran mayoría que no la tiene o, por lo menos, despreocupándose de ella. Crean, con razón, que si la libertad individual es un último fin del ser humano, nadie puede privar a nadie de ella, y mucho menos aún deben disfrutarla a expensas de otros. Igualdad de libertad, no tratar a los demás como yo no quisiera que ellos me trataran a mí, resarcimiento de mi deuda a los únicos que han hecho posible mi libertad, mi prosperidad y mi cultura; justicia en su sentido más simple y más universal: estos son los fundamentos de la moral liberal. La libertad no es el único fin del hombre. Igual que el crítico ruso Belinsky, yo puedo decir que si otros han de estar privados de ella —si mis hermanos han de seguir en la pobreza, en la miseria y en la esclavitud—, entonces no la quiero para mí, la rechazo con las dos manos, y prefiero infinitamente compartir su destino. Pero con una confusión de términos no se gana nada. Yo estoy dispuesto a sacrificar parte de mi libertad, o toda ella, para evitar que brille la desigualdad o que se extienda la miseria. Yo puedo hacer esto de buena gana y libremente, pero téngase en cuenta que al hacerlo es libertad lo que estoy cediendo, en aras de la justicia, la igualdad o el amor a mis semejantes. Debo sentirme culpable, y con razón, si en determinadas circunstancias no estoy dispuesto a hacer este sacrificio. Pero un sacrificio no es ningún aumento de aquello que se sacrifica (es decir, la libertad), por muy grande que sea su necesidad moral o su compensación. Cada cosa es lo que es: la libertad es libertad, y no igualdad, honradez, justicia, cultura, felicidad humana o conciencia tranquila. Si mi libertad, o la de mi clase o nación, depende de la miseria de un gran número de otros seres humanos, el sistema que promueve esto es injusto e inmoral. Pero si yo reduzco o pierdo mi libertad con el fin de aminorar la vergüenza de tal desigualdad, y con ello no aumento materialmente la libertad indivi-

dual de otros, se produce de manera absoluta una pérdida de libertad. Puede que ésta se compense con que se gane justicia, felicidad o paz, pero esa pérdida queda, y es una confusión de valores decir que, aunque vaya por la borda mi libertad individual “liberal”, aumenta otra clase de libertad: la libertad “social” o “económica”. Sin embargo, sigue siendo verdad que a veces hay que reducir la libertad de algunos para asegurar la libertad de otros. ¿En base a qué principio debe hacerse esto? Si la libertad es un valor sagrado e intocable, no puede haber tal principio. Una u otra de estas normas —o principios— conflictivas entre sí tiene que ceder, por lo menos en la práctica; no siempre por razones que puedan manifestarse claramente o generalizarse en normas o máximas universales. Sin embargo, hay que encontrar un compromiso práctico.

Los filósofos que tenían una idea optimista de la naturaleza humana y que creían en la posibilidad de armonizar los intereses humanos, filósofos tales como Locke o Adam Smith y, en algunos aspectos, Mill, creían que la armonía social y el progreso eran compatibles con la reserva de un ámbito amplio de vida privada, al que no había que permitir que lo violase ni el Estado ni ninguna otra autoridad. Hobbes y los que comulgaban con él, especialmente los pensadores conservadores y reaccionarios, defendían que si había que evitar que los hombres se destruyesen los unos a los otros e hicieran de la vida social una jungla o una selva, había que instituir mayores salvaguardias para mantenerlos en su sitio y, por tanto, deseaban aumentar el ámbito del poder central y disminuir el del poder del individuo. Pero ambos grupos estaban de acuerdo en que una cierta parte de la vida humana debía quedar independiente de la esfera del control social. Invadir este vedado, por muy pequeño que fuese, sería despotismo. Benjamín Constant, el más elocuente de todos los defensores de la libertad y la intimidad, que no había olvidado la dictadura jacobina, declaraba que por lo menos la libertad de religión, de opinión, de expresión y de propiedad debían estar garantizadas frente a cualquier ataque arbitrario. [...]

[...] La defensa de la libertad consiste en el fin “negativo” de prevenir la interferencia de los demás. Amenazar a un hombre con perseguirle, a menos que se someta a una vida en la que él no elige sus fines, y cerrarle todas las puertas menos una —y no importa lo noble que sea el futuro que ésta va a hacer posible, ni lo buenos que sean los motivos que rigen a los que dirigen esto—, es pecar contra la verdad de que él es un hombre y un ser que tiene una vida que ha de vivir por su cuenta. Ésta es la libertad tal como ha sido concebida por los liberales del mundo moderno, desde la época de Erasmo (algunos dirían desde la época de Occam) hasta la nuestra. Toda defensa de las libertades civiles y de los derechos individuales, y

toda protesta contra la explotación y la humillación, contra el abuso de la autoridad pública, la hipnotización masiva de las costumbres, o la propaganda organizada, surge de esta concepción individualizada del hombre, que es muy discutida.

Sobre esta posición pueden destacarse tres hechos. En primer lugar, Mill confunde dos ideas distintas. Una es que toda coacción, en tanto que frustra los deseos humanos, es mala en cuanto tal, aunque puede que tenga que ser aplicada para prevenir otros males mayores; mientras que la no-interferencia, que es lo opuesto a la coacción, es buena en cuanto tal, aunque no es lo único que es bueno. Ésta es la concepción “negativa” de la libertad en su forma clásica. La otra idea es que los hombres deben intentar descubrir la verdad y desarrollar un cierto tipo de carácter que Mill aprobaba —crítico, original, imaginativo, independiente, no conformista hasta el extremo de la excentricidad, etc.—, que la verdad puede encontrarse, y que este carácter sólo puede desarrollarse en condiciones de libertad. Estas dos ideas son ideas liberales, pero no son idénticas, y la conexión que existe entre ellas es, en el mejor de los casos, empírica. Nadie defendería que la verdad, la libertad y la expresión puedan florecer donde el dogma aplaste todo el pensamiento. Pero las pruebas que proporciona la historia tienden a mostrar (como, en efecto, sostuvo James Stephen en el formidable ataque que hizo a Mill en su libro *Libertad, Igualdad, Fraternidad*) que la integridad, el amor a la verdad y el ardiente individualismo se desarrollan por lo menos con la misma frecuencia en comunidades que están regidas por una severa disciplina, como, por ejemplo, los calvinistas puritanos de Escocia o de Nueva Inglaterra, o que están bajo la disciplina militar, que en sociedades que son más tolerantes o indiferentes; y si esto es así, el argumento de Mill en favor de la libertad como condición necesaria para el desarrollo del genio humano cae por su base. Si sus dos metas resultasen ser incompatibles, Mill se encontraría frente a un cruel dilema, además de las otras dificultades originadas por la inconsecuencia que guardan sus doctrinas con el utilitarismo estricto, incluso en la propia versión humanista que tiene de él.

En segundo lugar, la doctrina de Mill es relativamente moderna. Parece que en el mundo antiguo casi no hay ninguna discusión sobre la libertad como ideal político consciente (a diferencia del mundo actual en que sí la hay). Ya había hecho notar Condorcet que la idea de los derechos individuales estaba ausente de las ideas jurídicas de los griegos y romanos, y esto parece ser igualmente válido para los judíos, los chinos y otras civilizaciones antiguas que han salido a la luz desde entonces. La dominación de este ideal ha sido más bien la excepción que la regla, incluso en la

reciente historia de Occidente. Tampoco la libertad considerada en este sentido ha constituido con frecuencia el gran grito de las manifestaciones de las grandes masas de la humanidad. El deseo de que no se metan con uno y le dejen en paz ha sido el distintivo de una elevada civilización, tanto por parte de los individuos como por parte de las comunidades. El sentido de la intimidad misma, del ámbito de las relaciones personales como algo sagrado por derecho propio, se deriva de una concepción de la libertad que, a pesar de sus orígenes religiosos, en su estado desarrollado apenas es más antigua que el Renacimiento o la Reforma. Sin embargo, su decadencia marcaría la muerte de una civilización y de toda una concepción moral.

La tercera característica de esta idea de libertad tiene mayor importancia. Consiste en que la libertad, considerada en este sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en todo caso, con que la gente no se gobierne a sí misma. La libertad, tomada en este sentido, se refiere al ámbito que haya de tener el control, y no a su origen. De la misma manera que una democracia puede, de hecho, privar al ciudadano individual de muchas libertades que pudiera tener en otro tipo de sociedad, igualmente se puede concebir perfectamente que un déspota liberal permita a sus súbditos una gran medida de libertad personal. El déspota que deja a sus súbditos un amplio margen de libertad puede ser injusto, dar pábulo a las desigualdades más salvajes o interesarse muy poco por el orden, la virtud o el conocimiento; pero, supuesto que no disminuya la libertad de dichos súbditos o que, por lo menos, la disminuya menos que otros muchos regímenes, concuerda con la idea de libertad que ha especificado Mill. La libertad, considerada en este sentido, no tiene conexión, por lo menos lógicamente, con la democracia o el autogobierno. Éste, en general, puede dar una mayor garantía de la conservación de las libertades civiles de la que dan otros regímenes, y como tal ha sido defendido por quienes creen en el libre albedrío. Pero no hay una necesaria conexión entre la libertad individual y el gobierno democrático. La respuesta a la pregunta “quién me gobierna” es lógicamente diferente de la pregunta “en qué medida interviene en mí el Gobierno”. En esta diferencia es en lo que consiste en último término el gran contraste que hay entre los dos conceptos de libertad negativa y libertad positiva. El sentido “positivo” de la libertad sale a relucir, no si intentamos responder a la pregunta “qué soy libre de hacer o de ser”, sino si intentamos responder a “por quién estoy gobernado” o “quién tiene que decir lo que yo tengo y lo que no tengo que ser o hacer”. La conexión que hay entre la democracia y la libertad individual es mucho más débil que lo que les parece a muchos defensores de ambas. El deseo de ser gobernado por mí mismo o, en todo caso, de participar en el proceso por el que ha de ser controlada mi vida,

puede ser tan profundo como el deseo de un ámbito libre de acción y, quizá, históricamente, más antiguo. Pero no es el deseo de la misma cosa. En efecto, es tan diferente que ha llevado en último término al gran conflicto ideológico que domina nuestro mundo. Pues esta concepción “positiva” de la libertad —no el estar libre de algo, sino el ser libre para algo, para llevar una determinada forma prescrita de vida—, es la que los defensores de la idea de libertad “negativa” consideran como algo que, a veces, no es mejor que el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía.

La idea de libertad “positiva”

El sentido “positivo” de la palabra “libertad” se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres. Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir, concebir fines y medios propios y realizarlos. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando digo que soy racional y que mi razón es lo que me distingue como ser humano del resto del mundo. Sobre todo, quiero ser consciente de mí mismo como ser activo que piensa y que quiere, que tiene responsabilidad de sus propias decisiones y que es capaz de explicarlas en función de sus propias ideas y propósitos. Yo me siento libre en la medida en que creo que esto es verdad y me siento esclavizado en la medida en que me hacen darme cuenta de que no lo es.

La libertad que consiste en ser dueño de sí mismo y la libertad que consiste en que otros hombres no me impidan decidir como quiera, pueden parecer a primera vista conceptos que lógicamente no distan mucho uno del otro y que no son más que las formas negativa y positiva de decir la misma cosa. Sin embargo, las ideas “positiva” y “negativa” de libertad se desarrollaron históricamente en direcciones divergentes, no siempre por pasos lógicamente aceptables, hasta que al final entraron en conflicto directo la una con la otra.

Una manera de aclarar esto es hacer referencia al carácter de independencia que adquirió la metáfora del ser dueño de uno mismo, que en sus

comienzos fue, quizá, inofensiva. “Yo soy mi propio dueño”; “no soy esclavo de ningún hombre”; pero ¿no pudiera ser (como tienden a decir los platónicos o los hegelianos) que fuese esclavo de la naturaleza, o de mis propias “desenfrenadas” pasiones? ¿No son éstas especies del mismo género “esclavo”, unas políticas o legales y otras morales o espirituales? ¿No han tenido los hombres la experiencia de liberarse de la esclavitud del espíritu o de la naturaleza y no se dan cuenta en el transcurso de esta liberación de un yo que domina, por una parte, y por otra, de algo de ellos que es sometido? Este yo dominador se identifica entonces de diversas maneras con la razón, con mi “naturaleza superior”, con el yo que calcula y se dirige a lo que satisfará a largo plazo, con mi yo “verdadero”, “ideal” o “autónomo”, o con mi yo “mejor”, que se contrapone por tanto al impulso racional, a los deseos no controlados, a mi naturaleza “inferior”, a la consecución de los placeres inmediatos, a mi yo “empírico” o “heterónimo”, arrastrado por todos los arrebatos de los deseos y las pasiones, que tiene que ser castigado rígidamente si alguna vez surge en toda su “verdadera” naturaleza. Posteriormente estos dos yos pueden estar representados como separados por una distancia aún mayor: puede concebirse al verdadero yo como algo que es más que el individuo (tal como se entiende este término normalmente), como un “todo” social del que el individuo es un elemento o aspecto: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado, o la gran sociedad de los vivos, de los muertos y de los que todavía no han nacido. Esta entidad se identifica entonces como el “verdadero” yo, que imponiendo su única voluntad colectiva u “orgánica” a sus recalcitrantes “miembros”, logra la suya propia y, por tanto, una libertad “superior” para estos miembros. Frecuentemente se han señalado los peligros que lleva consigo usar metáforas orgánicas para justificar la coacción ejercida por algunos hombres sobre otros con el fin de elevarlos a un nivel “superior” de libertad. Pero lo que le da la plausibilidad que tiene a este tipo de lenguaje, es que reconozcamos que es posible, y a veces justificable, coaccionar a los hombres en nombre de algún fin (digamos p. e. la justicia o la salud pública) que ellos mismos perseguirían, si fueran más cultos, pero que no persiguen porque son ciegos, ignorantes o están corrompidos. Esto facilita que yo conciba coaccionar a otros por su propio bien, por su propio interés, y no por el mío. Entonces pretendo que yo sé lo que ellos verdaderamente necesitan mejor que ellos mismos. Lo que esto lleva consigo es que ellos no se me opondrían si fueran racionales, tan sabios como yo, y comprendiesen sus propios intereses como yo los comprendo. Pero puedo pretender aun mucho más que esto. Puedo decir que en realidad tienden a lo que conscientemente se oponen en su estado de ignorancia porque existe en ellos una entidad oculta

—su voluntad racional latente, o su fin “verdadero”—, que esta entidad, aunque falsamente representada por lo que manifiestamente sienten, hacen y dicen, es su “verdadero” yo, del que el pobre yo empírico que está en el espacio y en el tiempo puede que no sepa nada o que sepa muy poco, y que este espíritu interior es el único yo que merece que se tengan en cuenta sus deseos. En el momento en que adopto esta manera de pensar, ya puedo ignorar los deseos reales de los hombres y de las sociedades, intimidarlos, oprimirlos y torturarlos en nombre y en virtud de sus “verdaderos” yos, con la conciencia cierta de que cualquiera que sea el verdadero fin del hombre (la felicidad, el ejercicio del deber, la sabiduría, una sociedad justa, la autorrealización) dicho fin tiene que identificarse con su libertad, la libre decisión de su “verdadero” yo, aunque frecuentemente esté oculto y desarticulado.

Esta paradoja se ha desenmascarado frecuentemente. Una cosa es decir que yo sé lo que es bueno para X, mientras que él mismo no lo sabe, e incluso ignorar sus deseos por el bien mismo y por su bien y otra cosa muy diferente es decir que *eo ipso* lo ha elegido, por supuesto no conscientemente, no como parece en la vida ordinaria, sino en su papel de yo racional que puede que no conozca su yo empírico, el “verdadero” yo, que discierne lo bueno y no puede por menos de elegirlo una vez que se ha revelado. Esta monstruosa personificación que consiste en equiparar lo que X decidiría si fuese algo que no es, o por lo menos no es aún, con lo que realmente quiere y decide, está en el centro mismo de todas las teorías políticas de la autorrealización. Una cosa es decir que yo pueda ser coaccionado por mi propio bien, que estoy demasiado ciego para verlo; en algunas ocasiones puede que esto sea para mi propio beneficio y desde luego puede que aumente el ámbito de mi libertad. Pero otra cosa es decir que si es mi bien, yo no soy coaccionado, porque lo he querido, lo sepa o no, y soy libre (o “verdaderamente” libre) incluso cuando mi pobre cuerpo terrenal y mi pobre estúpida inteligencia lo rechazan encarnizadamente y luchan con la máxima desesperación contra aquellos que, por muy benévolamente que sea, tratan de imponerlo.

Esta transformación mágica o juego de manos (por el que con tanta razón se rió William James de los hegelianos) sin duda alguna puede también perpetrarse tan fácilmente con el concepto “negativo” de libertad en el que el yo, que no debiera ser violentado, ya no es el individuo con sus deseos y necesidades reales tal como se conciben normalmente, sino el “verdadero” hombre por dentro, identificado con la persecución de algún fin ideal, no soñado por su yo empírico. Al igual que en el caso del yo “positivamente” libre, esta entidad puede ser hinchada hasta convertirla en

alguna entidad superpersonal —un Estado, una clase, una nación o la marcha misma de la historia—, considerada como sujeto de atributos más “verdaderos” que el yo empírico. Pero la concepción “positiva” de la libertad como autodomínio, con la sugerencia que lleva consigo de un hombre dividido que lucha contra sí mismo, se ha prestado de hecho, en la historia, en la teoría y en la práctica, a esta división de la personalidad en dos: el que tiene el control, dominante y trascendente, y el manojó empírico de deseos y pasiones que han de ser castigados y reducidos. Este hecho histórico es el que ha tenido influencia. Esto demuestra (si es que se necesita demostración para una verdad tan evidente) que las concepciones que se tengan de la libertad se derivan directamente de las ideas que se tengan sobre lo que constituye el yo, la persona, el hombre. Se pueden hacer suficientes manipulaciones con las definiciones de hombre y de libertad para que signifiquen todo lo que quiera el manipulador. La historia reciente ha puesto muy en claro que esta cuestión no es meramente académica.

Las consecuencias que lleva consigo distinguir dos yos se harán incluso más claras si se consideran las dos formas más importantes que históricamente ha tomado el deseo de autodirigirse —dirigirse por el “verdadero” yo de uno mismo—: la primera, la de la autoabnegación con el fin de conseguir la independencia; la segunda, la de la autorrealización o total autoidentificación con un principio o ideal específico, con el fin de conseguir el propio fin.

1.1. Formas de “libertad negativa”

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 210-211; 219-220; 222-225).

La autonegación ascética puede ser una fuente de integridad, serenidad o fuerza espiritual, pero es difícil ver cómo se la puede llamar aumento de libertad. Si me libero de mi adversario retirándome puertas adentro y cerrando todas las entradas y salidas, puede que sea más libre que si hubiese sido capturado por él, pero ¿soy más libre que si yo le hubiese vencido o capturado a él? Si voy en esto demasiado lejos y me retraigo a un ámbito demasiado pequeño, me ahogaré y moriré. La culminación lógica del proceso de destrucción de todo aquello que puede hacerme daño es el suicidio. En tanto exista en el mundo natural, nunca puedo estar seguro por completo. En este sentido, la liberación total (como muy bien se dio cuenta Schopenhauer) sólo puede conferirla la muerte.

Estoy en un mundo en el que me encuentro con obstáculos a mi voluntad. A los que están vinculados al concepto “negativo” de libertad quizá se le puede perdonar si creen que la autoabnegación no es el único método para superar obstáculos y que también es posible quitarlos: en el caso de objetos no humanos, por la fuerza; y en el caso de resistencia humana, mediante la fuerza y la persuasión, como cuando yo induzco a alguien a que me haga sitio para mi coche o conquisto un país que amenaza los intereses del mío. Puede que tales actos sean injustos e impliquen violencia, crueldad y esclavitud de otros, pero difícilmente se puede negar que, con ellos, el que los ejecuta tiene la posibilidad, en el sentido más literal de la palabra, de aumentar su propia libertad. Es una ironía de la historia que esta verdad sea repudiada por algunos de los que la practican con más intensidad, hombres que, incluso cuando conquistan poder y libertad de acción, rechazan el concepto “negativo” de ésta en favor de su contraparte “positiva”. Sus ideas gobiernan la mitad de nuestro mundo [...].

Si estos presupuestos fundamentales hubiesen sido correctos, si el método de resolver los problemas sociales se pareciera a la manera como están fundamentadas las soluciones a los problemas de las ciencias de la naturaleza, y si la razón fuese lo que los racionalistas dijeron que era, quizá se seguiría todo esto que se acaba de decir. En el caso ideal, la libertad coincide con la ley: la autonomía con la autoridad. Una ley que me prohíbe hacer lo que yo, como ser sensato, no puedo querer hacer, no es una restricción de mi libertad. En la sociedad ideal, compuesta por seres totalmente responsables, las leyes irían desapareciendo poco a poco porque yo apenas sería consciente de ellas. Tan sólo un movimiento social fue lo suficientemente audaz para hacer explícita esta suposición y aceptar sus consecuencias: el movimiento de los anarquistas. Pero todas las formas del liberalismo fundamentadas en una metafísica racionalista son versiones más o menos difuminadas de este credo.

Los pensadores que pusieron sus energías en resolver el problema de esta manera, llegaron a enfrentarse a su debido tiempo con la cuestión de cómo había que hacer racionales a los hombres en este sentido. Por supuesto, tienen que ser educados, pues los que no lo están son irracionales, heterónomos y necesitan ser coaccionados, al menos para hacer tolerable la vida a los racionales, si han de vivir en la misma sociedad y no van a ser obligados a retirarse a un desierto o a algún monte olímpico. Pero no se puede esperar que el que no está educado entienda los propósitos de sus educadores o coopere con ellos. La educación —dice Fichte— debe actuar

inevitablemente de tal manera que “reconozcas después las razones de lo que estoy haciendo ahora”. No se puede esperar que los niños entiendan por qué se les obliga a ir a la escuela, ni que los ignorantes —es decir, por el momento, la mayoría de la humanidad— comprendan por qué se les hace obedecer las leyes que después les harán racionales. “El obligar es también un tipo de educación.” Se aprende la gran virtud de la obediencia a las personas superiores. Si no puedes entender tus propios intereses como ser racional, no se puede esperar de mí que te consulte o me atenga a tus deseos en el proceso de hacerte racional. En último término, tengo que forzarte a que te protejas de las viruelas, incluso aunque no quieras. Incluso Mill está dispuesto a decir que yo puedo, por la fuerza, impedir a un hombre que cruce un puente, si no hay tiempo para avisarle de que éste está a punto de caerse, ya que yo sé, o estoy justificado a suponer, que él no puede querer caerse al agua. Fichte sabe lo que quieren ser o hacer los alemanes de su época que no están educados, mejor que lo pueden saber ellos mismos. El sabio te conoce mejor de lo que te conoces a ti mismo, pues tú eres la víctima de tus pasiones, un esclavo que vive una vida heterónoma, un miope, incapaz de entender tus verdaderos fines. Quieres ser un ser humano. El propósito del Estado es satisfacer tu deseo. “El obligar está justificado por la educación para la futura comprensión. La razón que hay en mí, si ha de triunfar, tiene que eliminar y suprimir mis “bajos” instintos, mis pasiones y deseos, que me hacen esclavo; de igual manera (este paso fatal de los conceptos que se refieren al individuo a los que se refieren a la sociedad es casi imperceptible) los elementos superiores de la sociedad —los que están educados mejor, los que son más racionales, los que poseen la más elevada comprensión de su época y de su gente— pueden ejercer la coacción para racionalizar a la parte irracional de la sociedad. Pues —así nos lo han asegurado frecuentemente Hegel, Bradley y Bosanquet— al obedecer al hombre racional nos obedecemos a nosotros mismos, desde luego no tal como somos, sumidos en la ignorancia y las pasiones, débiles criaturas afligidas por enfermedades que necesitan alguien que las cure, pupilos que requieren un tutor, sino como podríamos ser si fuésemos racionales; como podríamos ser incluso ahora, si al menos oyésemos el elemento racional que *ex hyphotesi* está en todo ser humano que merece tal nombre.

[...]

[...] Comte expresó de manera directa lo que había estado implícito en la teoría política racionalista desde sus antiguos orígenes griegos. En principio, sólo puede haber una sola manera correcta de vivir; los sabios la llevan espontáneamente; por eso se les llama sabios. Los que no lo son

tienen que ser empujados hacia ella por todos los medios sociales que están en poder de los que son sabios; pues ¿por qué ha de soportarse que sobreviva y crezca el error que puede ser demostrado como tal? A los inmaduros y faltos de tutela hay que hacerles decirse a sí mismos: “Sólo la verdad libera, y la única manera de que yo pueda aprender la verdad es haciendo hoy ciegamente lo que tú, que la conoces, me mandes hacer o me coacciones a que haga, con la certeza de que solamente así llegaré a tu clara visión y seré libre como tú.”

Nos hemos apartado, por supuesto, de nuestros comienzos liberales. Este argumento, empleado por Fichte en su última fase, y después de él por otros defensores de la autoridad, desde los maestros de escuela de la época victoriana y los administradores de las colonias hasta los últimos dictadores nacionalistas o comunistas, es precisamente aquello contra lo cual más amargamente protesta la moralidad kantiana y estoica en nombre de la razón del individuo libre que sigue su propia luz interior. De este modo, el argumento racionalista, con su supuesto de la única solución verdadera, ha ido a parar (por pasos que, si no son válidos lógicamente, son inteligibles histórica y psicológicamente) desde una doctrina ética de la responsabilidad y autoperfección individual a un estado autoritario, obediente a las directrices de una *élite* de guardianes platónicos.

¿Qué puede haber llevado a tan extraña inversión: a la transformación del severo individualismo de Kant en algo cercano a una pura doctrina totalitaria, defendida por pensadores, algunos de los cuales pretendían ser sus discípulos? Esta cuestión no es sólo de interés histórico, ya que no pocos liberales contemporáneos han pasado por esta misma peculiar evolución. Es verdad que Kant, siguiendo a Rousseau, insistió en que la capacidad para dirigirse a sí mismos pertenecía a todos los hombres, que no podía haber expertos en cuestiones morales, ya que la moralidad no era cuestión de ningún conocimiento especializado (como habían sostenido los utilitaristas y *philosophes*), sino del uso correcto de una facultad humana universal, y que, por tanto, lo que hacía libres a los hombres no era obrar de cierta manera que les mejorase, a lo cual podían estar coaccionados, sino saber por qué debían obrar así, lo cual nadie podía hacer por nadie ni en nombre de nadie. Pero incluso Kant, cuando llegó a tratar de temas políticos, concedió que ninguna ley (suponiendo que ésta fuese una ley tal que yo aprobase como ser racional, si me lo consultaran) podía privarme de ninguna parte de mi libertad racional. Con esto quedaba la puerta abierta de par en par para el papel de los expertos. Yo no puedo consultar en todo momento a todos los hombres sobre todas las leyes. El Gobierno no puede ser un continuo plebiscito. Más aún, algunos hombres no tienen el oído tan fino

como otros para la voz de su propia razón; algunos parecen especialmente sordos. Si soy legislador o gobernante, tengo que suponer que si la ley que impongo es racional (y sólo puedo consultar a mi propia razón), será automáticamente aprobada por todos los miembros de mi sociedad en tanto que son seres racionales; ya que si no la aprueban, tienen que ser *pro tanto* irracionales, entonces necesitarán ser reprimidos por la razón, no puede importar si por la suya o por la mía, pues los pronunciamientos de la razón tienen que ser los mismos en todas las mentes. Yo doy mis órdenes, y si te resistes a ellas, me encargo de reprimir el elemento irracional que hay en ti, que se opone a la razón. Mi tarea sería más fácil si tú lo reprimieras en ti mismo; intento educarte para que lo hagas; pero soy responsable del bienestar público y no puedo esperar hasta que todos los hombres sean completamente racionales. Kant puede que proteste de esto diciendo que la esencia de la libertad del sujeto consiste en que éste, y sólo éste, es el que se ha dado a sí mismo la orden de obedecer. Pero esto es un consejo de perfección. Si dejas de disciplinarte a ti mismo, yo tengo que hacerlo por ti, y no puedes quejarte de falta de libertad, pues el hecho de que el juez racional que proponía Kant te haya llevado a la cárcel es prueba de que no has escuchado a tu propia razón interior y de que, al igual que un niño, un salvaje o un idiota, no estás maduro para dirigirte a ti mismo, o de que eres permanentemente incapaz de ello.

Si esto lleva al despotismo, aunque sea por el mejor de los más sabios —al templo de Sarastro de la *Flauta Mágica*—, pero a fin de cuentas, despotismo que resulta ser idéntico a la libertad, ¿no puede ser que haya algo erróneo en las premisas de este argumento, que los propios supuestos básicos sean defectuosos en alguna parte? Permítaseme enunciarlos una vez más: primero, que todos los hombres tienen un fin verdadero, y sólo uno: el de dirigirse a sí mismos racionalmente; segundo, que los fines de todos los seres racionales tienen que encajar por necesidad en una sola ley universal armónica, que algunos hombres pueden ser capaces de discernir más claramente que otros; tercero, que todos los conflictos y, por tanto, todas las tragedias, se deben solamente al choque de la razón con lo irracional o lo insuficientemente racional —los elementos de la vida que son inmaduros o que no están desarrollados—, sean éstos individuales o comunales, y que tales choques son, en principio, evitables, e imposibles para los seres totalmente racionales, y finalmente, que cuando se haya hecho a todos los hombres racionales, éstos obedecerán las leyes racionales de su propia naturaleza, que es una sola y la misma en todos ellos, y serán así sujetos de la ley por completo, y al mismo tiempo, totalmente libres. ¿No será que Sócrates, y los creadores de lo fundamental de la tradición occidental en

Ética y Política que le siguieron, hayan estado equivocados durante más de dos milenios, y que la virtud no sea conocimiento, ni la libertad idéntica a la una ni al otro? ¿No será que, a pesar del hecho de que actualmente dirijan las vidas de más hombres que en cualquier otro momento de su larga historia, no sea demostrable, ni, quizá siquiera verdadero, ninguno de los supuestos básicos de esta famosa doctrina?

1.2. Entre la libertad y el totalitarismo

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 229-232.

Sin embargo, no es con la libertad individual, tanto en el sentido “negativo” de esta palabra como en el “positivo”, con la que puede identificarse fácilmente este deseo de *status* y reconocimiento. Es con algo que los seres humanos necesitan no menos profundamente y por lo que luchan de manera apasionada, algo emparentado con la libertad, pero no la libertad misma; aunque lleva consigo la libertad negativa de todo el grupo, está relacionado más estrechamente con la solidaridad, la fraternidad, el mutuo entendimiento, la necesidad de asociación en igualdad de condiciones, todo lo que se llama a veces —pero de manera engañosa— libertad social. Los términos sociales y políticos son necesariamente vagos. El intento de hacer demasiado preciso el vocabulario político puede hacerlo inútil. Pero no es ningún tributo a la verdad debilitar el uso de las palabras más de lo necesario. La esencia de la idea de libertad, tanto en su sentido “positivo” como “negativo”, es el frenar algo o a alguien, a otros que se meten en mi terreno o afirman su autoridad sobre mí, frenar obsesiones, miedos, neurosis o fuerzas irracionales: intrusos y déspotas de un tipo u otro. El deseo de ser reconocido es un deseo de algo diferente: de unión, de entendimiento más íntimo, de integración de intereses, una vida de dependencia y sacrificio comunes. Y es sólo el confundir el deseo de libertad con este profundo y universal anhelo de *status* y comprensión (confundido aún más cuando se identifica con la idea de autodirección social, en la que el yo que ha de ser liberado ya no es el individuo, sino el “todo social”) lo que hace posible que los hombres digan que en cierto sentido esto les libera, aunque se sometan a la autoridad de oligarcas o de dictadores.

Mucho se ha escrito sobre la falacia de considerar a los grupos sociales como personas o yos —en el sentido literal de la palabra—, el

control y disciplina de cuyos miembros no es más que autodisciplina y autocontrol voluntario que deja libre al agente individual. Pero incluso en la concepción “orgánica” de la sociedad ¿sería natural o deseable llamar a la exigencia de reconocimiento y de *status* exigencia de libertad en un tercer sentido? Es verdad que el grupo por el que el individuo pide ser reconocido tiene que tener un grado suficiente de libertad “negativa” —estar libre del control de cualquier autoridad exterior—, ya que, si no, el reconocimiento por parte del grupo no dará al que lo pretende el *status* que éste pide. Pero ¿puede llamarse lucha por la libertad a la lucha por un *status* más elevado y el deseo de salir de una posición inferior? ¿Es mera pedantería limitar el sentido de la palabra libertad a los principales sentidos que se han estudiado anteriormente, o, como sospecho, estamos en peligro de llamar aumento de libertad a cualquier mejora de la situación social que quiere un ser humano, lo cual hace a este término tan vago y extenso que le convierte virtualmente en un término inútil? Y sin embargo, no podemos simplemente dar de lado a esta cuestión como si fuera una mera confusión de la idea de libertad con la idea de *status*, solidaridad, fraternidad, igualdad o alguna combinación de éstas. Pues el anhelo de *status* está muy cerca, en ciertos aspectos, del deseo de ser alguien que obra independientemente.

Podemos negarle a esta meta el título de libertad, pero esto sería una idea superficial que supondría que las analogías entre los individuos y los grupos, las metáforas orgánicas, o los diversos sentidos de la palabra libertad, son meras falacias, que se deben, o bien a una confusión semántica, o bien a que se dice que son iguales unas entidades en aspectos en que no lo son. Lo que quieren aquellos que están dispuestos a cambiar su propia libertad de acción individual, y la de otros, por el *status* de su grupo y su propio *status* dentro de ese grupo, no es simplemente una entrega de su libertad en aras de la seguridad y de un puesto asegurado en una jerarquía armónica en la que todos los hombres y todas las clases saben el puesto que les corresponde; tales personas están dispuestas a cambiar el penoso privilegio de decidir —“el peso de la libertad”— por la paz, la comodidad y la relativa innecesariedad de tener que pensar que lleva consigo una estructura autoritaria o totalitaria. Sin duda alguna, tales entregas de la libertad individual pueden ocurrir, y, por supuesto, han ocurrido frecuentemente. Pero es entender profundamente mal el temperamento de nuestro tiempo suponer que esto es lo que hace que sean atractivos el nacionalismo o el marxismo para naciones que han sido gobernadas por dirigentes extranjeros, o para clases sociales, cuyas vidas fueron dirigidas por otras clases en un régimen feudal o en algún otro régimen organizado jerárquicamente. Lo que quieren estas naciones y clases es más afín a lo que Mill llamó “la autoafirmación

pagana”, pero de una forma colectiva y socializada. En efecto, mucho de lo que él dice sobre sus propias razones para desear la libertad —el valor que atribuye a la audacia y al no conformismo, a la afirmación de los propios valores del individuo frente a la opinión que prevalece, y a las fuertes personalidades que dependen de sí mismas y están libres de las directrices de los legisladores oficiales y de los instructores de la sociedad— tiene bastante poco que ver con su concepción de la libertad como no-interferencia, y mucho que ver con el deseo que tienen los hombres de que no pongan su personalidad a un nivel demasiado bajo y de que no se les suponga capaces de una conducta autónoma, original y “auténtica”, aunque tal conducta haya de enfrentarse con el oprobio, con las restricciones que imponga la sociedad, o con una legislación que les inhiba. Este deseo de afirmar la “personalidad” de mi clase, de mi grupo, o de mi nación, tiene relación tanto con la contestación que responde a la pregunta sobre cuál ha de ser el ámbito de la autoridad (pues el grupo no debe ser mediatizado por dirigentes de fuera) cuanto —e incluso más estrechamente— con la que responde a la de quién ha de gobernarnos; gobernarnos bien o mal, con liberalidad o con opresión, pero, sobre todo “¿quién?”. Respuestas tales como representantes elegidos por mí y por otros, elegidos sin ninguna traba”, “todos nosotros reunidos en asambleas regulares”, “los mejores”, “los más sabios”, “la nación en cuanto que está encarnada en estas o en aquellas personas o instituciones”, o “el líder divino”, son respuestas que son independientes lógicamente, y a veces también política y socialmente, del grado de libertad “negativa” que yo pida para mis propias actividades o para las de mi grupo. En el caso de que la respuesta a la pregunta sobre quién me va a gobernar sea alguien o algo que yo pueda representar como “mío”, como algo que me pertenece, o alguien a quien pertenezco, puedo definir a este algo o alguien como una forma híbrida de libertad, usando palabras que llevan la idea de fraternidad y solidaridad, así como, en parte, la connotación del sentido “positivo” de la palabra libertad (que es difícil de especificar con más precisión); en todo caso, puedo definirlo como un ideal que hoy día es más prominente que cualquier otro en el mundo, pero al que no parece convenir con precisión ningún término de los que existen. Los que compran al precio de su libertad “negativa”, que es la que Mill defendía, pretenden, desde luego, que se “liberan” por estos medios, en este sentido confuso que tiene esta palabra, pero que es vivido con pasión. De este modo la expresión “estar al servicio de Dios es la perfecta libertad” puede ser secularizada, y el Estado, la nación, la raza, una asamblea, un dictador, mi familia, mi medio ambiente, o yo mismo, podemos sustituir a la Divinidad, sin que por ello deje de tener sentido por completo la palabra “libertad”.

1.3. ¿Qué es lo que hace libre a una sociedad?

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 236-238.

Pero si las democracias, sin dejar de serlo, pueden suprimir la libertad, al menos en el sentido en el que los liberales usaron esta palabra, ¿qué es lo que haría verdaderamente libre a una sociedad? Para Constant, Mill, Tocqueville y la tradición liberal a la que ellos pertenecen, una sociedad no es libre a no ser que esté gobernada por dos principios que guardan relación entre sí: primero, que solamente los derechos, y no el poder, pueden ser considerados como absolutos, de manera que todos los hombres, cualquiera que sea el poder que les gobierne, tienen el derecho absoluto de negarse a comportarse de una manera que no es humana, y segundo, que hay fronteras, trazadas no artificialmente, dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables, siendo definidas estas fronteras en función de normas aceptadas por tantos hombres y por tanto tiempo que su observancia ha entrado a formar parte de la concepción misma de lo que es un ser humano normal y, por tanto, de lo que es obrar de manera inhumana o insensata; normas de las que sería absurdo decir, por ejemplo, que podrían ser derogadas por algún procedimiento formal por parte de algún tribunal o de alguna entidad soberana. Cuando digo de un hombre que es normal, parte de lo que quiero decir es que no puede violar fácilmente estas normas sin una desagradable sensación de revulsión. Tales normas son las que se violan cuando a un hombre se le declara culpable sin juicio o se le castiga con arreglo a una ley retroactiva; cuando se les ordena a los niños denunciar a sus padres, a los amigos, traicionarse uno al otro, o a los soldados, utilizar métodos bárbaros; cuando los hombres son torturados o asesinados, o cuando se hace una matanza con las minorías porque irritan a una mayoría o a un tirano. Tales actos, aunque sean legalizados por el soberano, causan horror incluso en estos días, y esto proviene del reconocimiento de la validez moral —prescindiendo de las leyes— de unas barreras absolutas a la imposición de la voluntad de un hombre o de otro. La libertad de una sociedad, de una clase social o de un grupo, en este sentido de la palabra libertad, se mide por la fuerza que tengan estas barreras y por el número e importancia de las posibilidades que ofrezcan a sus miembros; si no a todos, por lo menos a un gran número de ellos.

Esto es casi el polo opuesto de los propósitos que tienen los que creen en la libertad en su sentido “positivo”: el sentido que lleva la idea de autodirección. Los primeros quieren disminuir la autoridad como tal. Los

segundos quieren ponerla en sus propias manos. Esto es una cuestión fundamental. No constituyen dos interpretaciones diferentes de un mismo concepto, sino dos actitudes propiamente divergentes e irreconciliables respecto a la finalidad de la vida. Hay que reconocer que es así, aunque, a veces, en la práctica sea necesario hacer un compromiso entre ellas. Pues cada una tiene pretensiones absolutas. Ambas pretensiones no pueden ser satisfechas por completo. Pero es una profunda falta de comprensión social y moral no reconocer que la satisfacción que cada una de ellas busca es un valor último que, tanto histórica como moralmente, tiene igual derecho a ser clasificado entre los intereses más profundos de la humanidad.

2. PLURALISMO

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 239-243.

[...] El mundo con el que nos encontramos en nuestra experiencia ordinaria es un mundo en el que nos enfrentamos con que tenemos que elegir entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas, la realización de algunos de los cuales tiene que implicar inevitablemente el sacrificio de otros. En efecto, porque su situación es ésta es por lo que los hombres dan un valor tan inmenso a la libertad de decidir, pues si tuvieran la seguridad de que en un estado perfecto, realizable en la tierra, no entrasen nunca en conflicto ninguno de los fines que persiguen, desaparecerían la necesidad y la agonía de decidir, y con ello la importancia fundamental que tiene la libertad de decisión. Entonces parecería completamente justificado todo método que acercarse más este estado final, sin que importase mucho cuánta libertad se sacrificaba para estimular su avance. No tengo ninguna duda de que esta certeza dogmática es la que ha sido responsable de la convicción profunda, serena e inamovible, existente en la mente de algunos de los más implacables tiranos y perseguidores de la historia, de que lo que hacían estaba totalmente justificado por su propósito. No digo que el ideal de autoperfección —sea de los individuos, de las naciones, de las iglesias o de las clases sociales— haya de ser condenado en sí mismo, ni que el lenguaje que se utilizó en su defensa fuese en todos los casos resultado de un uso confuso o fraudulento de las palabras, o de una perversión moral o intelectual. En efecto, yo he intentado hacer ver que la idea de libertad en su sentido “positivo” es la que está en el fondo mismo de las

exigencias de autodirección nacional o social que animan a los más poderosos movimientos públicos, moralmente justos, de nuestra época, y que no reconocer esto es entender mal los hechos y las ideas más vitales de nuestros días. Pero igualmente me parece que puede demostrarse que es falsa la creencia de que en principio pueda encontrarse una única fórmula con la que puedan realizarse de manera armónica todos los diversos propósitos de los hombres. Si, como yo creo, éstos son múltiples y todos ellos no son en principio compatibles entre sí, la posibilidad de conflicto y tragedia no puede ser nunca eliminada por completo de la vida humana, personal o social. La necesidad de elegir entre diferentes pretensiones absolutas es, pues, una característica de la vida humana, que no puede eludir. Esto da valor a la libertad tal como la concibió Acton: como un fin en sí misma, y no como una necesidad temporal que surge de nuestras confusas ideas y de nuestras vidas irracionales y desordenadas, ni como un trance apurado que un día pueda resolver una panacea.

No quiero decir que la libertad individual sea, incluso en las sociedades más liberales, el único criterio, ni siquiera el dominante, para obrar socialmente. Obligamos a los niños a que se eduquen y prohibimos las ejecuciones públicas. Esto es, desde luego, disminución de la libertad, y lo justificamos basándonos en que la ignorancia, la educación bárbara o los placeres y excitaciones crueles son peores para nosotros que la cantidad de restricciones que se necesitan para reprimirlos. A su vez, este juicio depende de cómo determinemos lo que es bueno y lo que es malo; es decir, de nuestros valores morales, religiosos, intelectuales, económicos y estéticos, que, a su vez, están vinculados a la concepción que tengamos del hombre y de las exigencias básicas de su naturaleza. En otras palabras, nuestra solución a tales problemas está basada en la visión que tengamos de lo que constituye la realización de una vida humana —visión que nos guía consciente o inconscientemente—, puesta en contraste con las naturalezas “restringidas y pervertidas”, “limitadas y fanáticas” de que habla Mill. Protestar contra las leyes que dirigen la censura o la moral personal diciendo que son infracciones intolerables de la libertad personal, presupone la creencia de que las actividades que tales leyes prohíben son necesidades fundamentales de los hombres en cuanto que son hombres, en una sociedad que sea buena (y, por supuesto, en cualquier sociedad). Defender tales leyes es defender que estas necesidades no son esenciales, o que no pueden ser satisfechas sin sacrificar otros valores que son superiores a la libertad individual y que satisfacen necesidades más profundas que ésta, estando determinados dichos valores por alguna norma que no es meramente subjetiva, y de la cual se dice que tiene un *status* objetivo, empírico o *a priori*.

El grado de libertad que goce un hombre, o un pueblo, para elegir vivir como quiera tiene que estar medido por contraste con lo que pretenden significar otros valores, de los cuales quizá sean los ejemplos más evidentes la igualdad, la justicia, la felicidad, la seguridad o el orden público. Por esta razón la libertad no puede ser ilimitada. R. H. Tawney nos recuerda acertadamente que hay que restringir la libertad del fuerte, sea su fuerza física o económica. Esta máxima pide respeto no como consecuencia de alguna norma *a priori* por la que el respeto por la libertad de un hombre implique lógicamente el respeto de la libertad de otros que son como él, sino simplemente porque el respeto por los principios de la justicia, o la deshonra que lleva consigo tratar a la gente de manera muy desigual, son tan básicos en los hombres como el deseo de libertad. Que todo no lo podemos tener es una verdad necesaria, y no contingente. Lo que Burke pedía: la necesidad constante de compensar, reconciliar y equilibrar; lo que pedía Mill: nuevos “experimentos de vida” con su permanente posibilidad de error, y la conciencia de que no sólo en la práctica, sino también en principio, es imposible lograr respuestas tajantes y ciertas, incluso en un mundo ideal de hombres totalmente buenos y racionales y de ideas completamente claras, puede que enoje a los que buscan soluciones finales y sistemas únicos omnicomprendidos, garantizados como eternos. Sin embargo, esto es una conclusión que no pueden eludir aquellos que han aprendido con Kant la verdad de que del torcido madero de la humanidad nunca se hizo nada derecho.

No es muy necesario recalcar el hecho de que el monismo y la fe en un solo criterio único han resultado ser siempre una fuente de profunda satisfacción tanto para el entendimiento como para las emociones. Bien se derive este criterio de la visión de una perfección futura, como se derivaba en las mentes de los *philosophes* del siglo XVIII y se deriva en la de sus sucesores tecnócratas de nuestros días, o se base en el pasado —*la terre et les morts*—, como sostenían los historicistas alemanes, los teócratas franceses o los neoconservadores de los países de habla inglesa, dicho criterio, si es suficientemente inflexible, tiene forzosamente que encontrarse con algún tipo imprevisto e imprevisible del desarrollo humano en el que no encajará, y entonces será utilizado para justificar las barbaridades *a priori* de Proclus: la vivisección de las sociedades humanas existentes en algún esquema fijo, dictado por nuestra falible comprensión de un pasado en gran medida imaginario, o de un futuro imaginario por completo. Preservar nuestras categorías o ideales absolutos a expensas de las vidas humanas ofende igualmente a los principios de la ciencia y de la historia; es una actitud que se encuentra, en la misma medida, en las derechas y en las izquierdas de

nuestros días, y no es reconciliable con los principios que aceptan los que respetan los hechos.

El pluralismo, con el grado de libertad “negativa” que lleva consigo, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodomínio “positivo” de las clases sociales, de los pueblos o de toda la humanidad. Es más verdadero porque, por lo menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros. Suponer que todos los valores pueden ponerse en los diferentes grados de una sola escala, de manera que no haga falta más que mirar a ésta para determinar cuál es el superior, me parece que es falsificar el conocimiento que tenemos de que los hombres son agentes libres, y representar las decisiones morales como operaciones que, en principio, pudieran realizar las reglas de cálculo. Decir, que en una última síntesis todo lo reconcilia, pero que es realizable, que el deber es interés, o que la libertad individual es democracia pura o un estado totalitario, es echar una manta metafísica bien sobre el autoengaño o sobre una hipocresía deliberada. Es más humano porque no priva a los hombres (en nombre de algún ideal remoto o incoherente —como les privan los que construyen sistemas—) de mucho de lo que han visto que les es indispensable para su vida como seres humanos que se transforman a sí mismos de manera imprevisible. En último término, los hombres eligen entre diferentes valores últimos, y eligen de esa manera porque su vida y su pensamiento están determinados por categorías y conceptos morales fundamentales que, por los menos en grandes unidades de espacio y tiempo, son parte de su ser, de su pensamiento, y del sentido que tienen de su propia identidad; parte de lo cual les hace humanos.

De “La Persecución del Ideal” [1988] (traducción de José Manuel Álvarez Flórez), en Isaiah Berlin, *El Fuste Torcido de la Humanidad: Capítulos de Historia de las Ideas* (Barcelona: Ediciones Península), pp. 29-32; 35-37.

A este punto de vista se le ha llamado relativismo moral o cultural; esto es lo que pensaba un gran investigador, mi amigo Arnaldo Momigliano, al que tanto admiro, de Vico y de Herder. Se equivocaba. No es relativismo. Miembros de una cultura pueden, por la fuerza de la intuición imaginativa, entender (lo que Vico llamaba *entrare*) los valores, ideales, formas de vida de otra cultura o sociedad, incluso de las remotas en el espacio o en el tiempo. Esos valores pueden resultarles inaceptables, pero si abren la mente lo suficiente pueden llegar a entender cómo era posible ser un ser

humano pleno, con el que uno podría comunicarse, y vivir al mismo tiempo de acuerdo con valores muy diferentes de los propios, pero a los que sin embargo puede uno considerar valores, fines de la vida, cuya consecución puede permitir a los hombres realizarse plenamente.

“Yo prefiero café, tú prefieres champán, tenemos gustos diferentes, no hay más que decir.” Eso es relativismo. Pero el punto de vista de Vico, y el de Herder, no es ése, sino lo que yo describiría como pluralismo. Es decir, la idea de que hay muchos fines distintos que pueden perseguir los hombres y aun así ser plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse entre ellos y simpatizar y extraer luz unos de otros, lo mismo que la obtenemos leyendo a Platón o las novelas del Japón medieval, que son mundos, puntos de vista, muy alejados del nuestro. Porque si no tuviésemos ningún valor en común con esas personalidades remotas cada civilización estaría encerrada en su propia burbuja impenetrable y no podríamos entenderlas en absoluto, a esto equivale la tipología de Spengler. La intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio sólo es posible porque lo que hace humanos a los hombres es común a ellas, y actúa como puente entre ellas. Pero nuestros valores son nuestros y los suyos son suyos. Tenemos libertad para criticar los valores de otras culturas, para condenarlos, pero no podemos pretender que no los entendemos en absoluto, o considerarlos sólo subjetivos, producto de criaturas de circunstancias diferentes con gustos diferentes a los nuestros, que no nos dicen nada.

Hay un mundo de valores objetivos. Me refiero con esto a esos fines que los hombres persiguen por interés propio, para los que las otras cosas son medios. No soy ciego a lo que los griegos estimaban, sus valores pueden no ser los míos, pero puedo entender lo que sería vivir iluminado por ellos, puedo admirarlos y respetarlos, e incluso imaginarme persiguiéndolos, pero no lo hago, y no deseo hacerlo y quizá no pudiese si lo desease. Las formas de vida difieren. Los fines, los principios morales, son muchos. Pero no infinitos: han de estar dentro del horizonte humano. Si no lo están, quedan fuera de la esfera humana. Si encuentro hombres que adoran a los árboles no porque sean símbolos de fertilidad o porque sean divinos, con una vida misteriosa y poderes propios, o porque este bosque está consagrado a Atenea, sino sólo porque están hechos de madera; y si cuando les pregunto por qué adoran la madera dicen: “porque es madera” y no dan más respuesta, yo ya no sé lo que quieren decir. Si fuesen humanos, no serían seres con los que yo pudiese comunicarme, hay una barrera real. No son humanos para mí. Ni siquiera puedo calificar sus valores de subjetivos si no puedo imaginar lo que sería intentar llevar ese tipo de vida.

Lo que es evidente es que los valores pueden chocar; por eso es por lo que las civilizaciones son incompatibles. Puede haber incompatibilidad

entre culturas o entre grupos de la misma cultura o entre usted y yo. Usted cree que siempre hay que decir la verdad, pase lo que pase; yo no, porque creo que a veces puede ser demasiado doloroso o demasiado destructivo. Podemos discutir nuestros puntos de vista, podemos intentar encontrar un terreno común, pero al final lo que usted persigue puede no ser compatible con los fines a los que yo considero que he consagrado mi vida. Los valores pueden muy bien chocar dentro de un mismo individuo; y eso no significa que unos hayan de ser verdaderos y otros falsos. La justicia, la justicia rigurosa, es para algunas personas un valor absoluto, pero no es compatible con lo que pueden ser para ellas valores no menos fundamentales (la piedad, la compasión) en ciertos casos concretos.

La libertad y la igualdad figuran entre los objetivos primordiales perseguidos por los seres humanos a lo largo de muchos siglos; pero la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total para los poderosos, los dotados, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y menos dotados. Un artista, para crear una obra maestra, puede llevar una vida que hunda a su familia en el sufrimiento y la miseria a los que él es indiferente. Podemos condenarle y proclamar que la obra maestra debe sacrificarse a las necesidades humanas, o podemos ponernos de su parte, pero ambas actitudes encarnan valores que para algunos hombres o mujeres son fundamentales, y que son inteligibles para todos nosotros si tenemos alguna compasión o imaginación o comprensión de los seres humanos. La igualdad puede exigir que se limite la libertad de los que quieren dominar; la libertad (y sin una cierta cuantía de ella no hay elección y por tanto ninguna posibilidad de mantenerse humano tal como entendemos la palabra) puede tener que reducirse para dejar espacio al bienestar social, para alimentar al hambriento, vestir al desnudo, cobijar al que no tiene casa, para dejar espacio a la libertad de otros, para que pueda haber justicia o equidad.

Antígona se enfrenta a un dilema al que Sófocles da implícitamente una solución. Sartre da la contraria, mientras que Hegel propone "sublimación" a un cierto nivel más elevado... un pobre consuelo para los torturados por dilemas de este tenor. La espontaneidad, una cualidad humana maravillosa, no es compatible con la capacidad para la previsión organizada, para el cálculo delicado de qué y cuánto y dónde... del que puede depender en gran medida el bienestar de la sociedad. Todos tenemos noticia de las alternativas torturantes del pasado reciente. ¿Debe un individuo oponerse a una tiranía monstruosa cueste lo que cueste, a expensas de las vidas de sus padres o de sus hijos? ¿Se debe torturar a los niños para extraer información sobre traidores o delincuentes peligrosos?

Estas colisiones de valores son de la esencia de lo que son y de lo que somos. Si nos dijese que esas contradicciones se resolverían en algún mundo perfecto en el que todas las cosas buenas pueden armonizarse por principio, entonces debemos responder, a los que dicen esto, que los significados que ellos asignan a los nombres que para nosotros denotan los valores contradictorios no son los nuestros. Hemos de decir que el mundo en el que lo que nosotros vemos como valores incompatibles no son contradictorios es un mundo absolutamente incomprensible para nosotros; que los principios que están armonizados en ese otro mundo no son los principios de los que tenemos conocimiento en nuestra vida cotidiana; si se han transformado, lo han hecho en conceptos que nosotros no conocemos en la tierra. Y es en la tierra donde vivimos, y es aquí donde debemos creer y actuar.

La noción del todo perfecto, la solución final, en la que todas las cosas coexisten, no sólo me parece inalcanzable (eso es una perogrullada) sino conceptualmente ininteligible; no se qué se entiende por una armonía de este género. Algunos de los Grandes Bienes no pueden vivir juntos. Es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable. Felices los que viven bajo una disciplina que aceptan sin hacer preguntas, los que obedecen espontáneamente las órdenes de dirigentes, espirituales o temporales, cuya palabra aceptan sin vacilación como una ley inquebrantable; o los que han llegado, por métodos propios, a convicciones claras y firmes sobre qué hacer y qué ser que no admiten duda posible. Sólo puedo decir que los que descansan en el lecho de un dogma tan cómodo son víctimas de formas de miopía autoprovocada, de anteojeras que pueden proporcionar satisfacción pero no una comprensión de lo que es ser humano.

[...]

[...] “¿Qué hay que hacer?” ¿Cómo elegir entre posibilidades? ¿Qué y cuánto ha de sacrificarse a qué? Yo creo que no hay una respuesta clara. Pero las colisiones, aunque no puedan evitarse, se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, se puede llegar a compromisos: en situaciones concretas no todas las pretensiones tienen igual fuerza, tanta cuantía de libertad y tanta de igualdad, tanto de aguda condena moral y tanto de comprensión de una determinada situación humana; tanto de aplicación plena de la ley y tanto de la prerrogativa de clemencia; tanto de dar de comer a los hambrientos, de vestir al desnudo, curar al enfermo, cobijar al que no tiene techo. Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas.

La primera obligación pública es evitar el sufrimiento extremo. Las revoluciones, guerras, asesinatos, las medidas extremas, pueden ser necesarias en situaciones desesperadas. Pero la historia nos enseña que sus consecuencias pocas veces son las previstas; no hay ninguna garantía, a veces ni siquiera una probabilidad lo suficientemente grande, de que estos actos traigan una mejora. Podemos correr el riesgo de la actuación drástica, en la vida personal o en la política pública, pero debemos tener en cuenta siempre, no olvidarlo nunca, que podemos estar equivocados, que la seguridad respecto a los efectos de tales medidas conduce invariablemente a un sufrimiento evitable de los inocentes. Tenemos que estar dispuestos, por tanto, a hacer eso que llaman concesiones mutuas: normas, valores, principios, deben ceder unos ante otros en grados variables en situaciones específicas. Las soluciones utilitarias son erróneas a veces, pero yo sospecho que son beneficiosas con mayor frecuencia. Lo preferible es, como norma general, mantener un equilibrio precario que impida la aparición de situaciones desesperadas, de alternativas insoportables. Ésa es la primera condición para una sociedad decente; una sociedad por la que podemos luchar siempre, teniendo como guía el ámbito limitado de nuestros conocimientos, e incluso de nuestra comprensión imperfecta de los individuos y de las sociedades. Es muy necesaria una cierta humildad en estos asuntos.

Esto puede parecer una solución bastante insulsa, no es el tipo de propuesta por la que el joven idealista estaría dispuesto, en caso necesario, a luchar y sufrir en pro de una sociedad nueva y más noble. Y no debemos, por supuesto, exagerar la incompatibilidad de valores: hay un gran espacio de amplio acuerdo entre miembros de sociedades distintas a lo largo de grandes períodos de tiempo acerca de lo cierto y lo falso, del bien y del mal. Tradiciones, puntos de vista y actitudes pueden diferir, claro, legítimamente; puede haber principios generales que prescindan en exceso de las necesidades humanas. La situación concreta es lo más importante. No hay salida: debemos decidir cuando decidimos; no se puede evitar a veces correr riesgos morales. Lo único que podemos pedir es que no se desdeñe ninguno de los factores importantes, que los objetivos que pretendemos se consideren elementos de una forma de vida total, a la que las decisiones pueden favorecer o perjudicar.

Pero, en último término, no es algo que dependa de un juicio puramente subjetivo: viene dictado por las formas de vida de la sociedad a la que uno pertenece, una sociedad entre otras, con unos valores compartidos, hállese o no en conflicto, por la mayor parte de la humanidad a lo largo de la historia escrita. Hay, si no valores universales, sí al menos un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrían sobrevivir. Pocos querrian defender hoy la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la

tortura de seres humanos por gusto o por provecho o incluso por el bien político; o que los hijos tengan la obligación de denunciar a sus padres, cosa que exigieron las revoluciones francesa y rusa, o el asesinato irracional. No hay nada que justifique transigir con eso. Pero, por otra parte, la búsqueda de la perfección me parece una receta para derramar sangre, que no es mejor ni aunque lo pidan los idealistas más sinceros, los más puros de corazón. No ha habido moralista más riguroso que Immanuel Kant, pero hasta él dijo, en un momento de iluminación: “De la madera torcida de la humanidad no se hizo nunca ninguna cosa recta.” Meter a la gente a la fuerza en los uniformes impecables que exigen planes en los que se cree dogmáticamente es casi siempre un camino que lleva a la inhumanidad. No podemos hacer más de lo que podemos: pero eso debemos hacerlo, a pesar de las dificultades.

Habrán choques sociales y políticos, claro; el simple conflicto de los valores positivos por sí solo hace que esto sea inevitable. Pero pueden, creo, reducirse al mínimo promoviendo y manteniendo un inquieto equilibrio, constantemente amenazado y que hay que restaurar constantemente...; sólo eso, insisto, constituye la condición previa para unas sociedades decentes y un comportamiento moral aceptable, de otro modo nos extraviaremos sin remedio. ¿Un poco insípido como solución, diréis? ¿No es de ese material del que están hechas las llamadas a la acción de los dirigentes inspirados? Sin embargo si hay algo de verdad en este punto de vista, quizás eso baste. Un eminente filósofo americano de nuestro tiempo dijo una vez: “No hay una razón *a priori* para suponer que la verdad resulte, cuando se descubre, necesariamente interesante.” Puede bastar que sea verdad, o incluso con que se aproxime a ella; no me siento, pues, afligido por propugnar esto. La verdad, dijo Tolstoi, en la novela con la que empecé, es lo más hermoso que hay en este mundo. No sé si es así en el terreno de la ética, pero a mí me parece que se aproxima suficiente a lo que la mayoría queremos creer para que no se deje a un lado con excesiva ligereza.

De “La Decadencia de las Ideas Utópicas en Occidente” [1978] (traducción de José Manuel Álvarez Flórez), en Isaiah Berlin (edición a cargo de Henry Hardy), *El Fuste Torcido de la Humanidad: Capítulos de Historia de las Ideas* (Barcelona: Ediciones Península), pp. 42-43; 48-63.

[E]l utopismo (la idea de una unidad rota y de su restauración) es un hilo básico del conjunto del pensamiento occidental. Quizá no fuere infructuoso intentar desvelar, por tanto, algunos de los principales supuestos en los que parece se basa.

Permitidme exponerlos en la forma de tres proposiciones, una especie de taburete de tres patas en el que la tradición básica del pensamiento político occidental parece en mi opinión basarse. Habré de simplificar estas cuestiones demasiado, me temo, pero un mero esbozo no es un libro, y la simplificación excesiva no siempre es (sólo puedo tener la esperanza) falseamiento. La primera proposición es ésta: todo problema auténtico sólo puede tener una solución correcta, y todas las demás son incorrectas. Si un problema no tiene solución correcta, es que no es auténtico. Todo problema auténtico ha de poder resolverse, en teoría al menos, y sólo puede haber, además, una solución correcta. Ningún problema, siempre que se formule claramente, puede tener dos soluciones que sean diferentes y correctas, sin embargo, ambas. Las bases de las soluciones correctas tienen que ser las verdaderas; todas las demás soluciones han de entrañar falsedad, que tiene muchas caras, o apoyarse en ella. Éste es el primer supuesto básico.

El segundo supuesto es que existe un método para descubrir esas soluciones correctas. El que algún hombre lo conozca o pueda, en realidad, conocerlo, es otro asunto; pero debe, en teoría al menos, ser cognoscible, siempre que se utilice para ello el procedimiento adecuado.

El tercer supuesto, y quizás el más importante en este marco, es que todas las soluciones correctas deben ser, como mínimo compatibles entre sí. Esto se desprende de una verdad simple y lógica: que una verdad no puede ser incompatible con otra verdad; todas las soluciones correctas expresan verdades o se basan en ellas, así que las soluciones correctas, sean soluciones a problemas relativos a lo que hay en el mundo, o a lo que los hombres deberían hacer, o lo que deberían ser —en otras palabras, si son soluciones a problemas relacionados con hechos o con valores (y para los pensadores que creen en esta tercera proposición las cuestiones de carácter valorativo son en cierta medida cuestiones fácticas)— no pueden chocar nunca entre ellas. Estas verdades se vincularán entre sí, como máximo, en un todo único, sistemático e interrelacionado; como mínimo, serán compatibles entre sí: es decir, formarán un todo armonioso, de modo que cuando hayas descubierto todas las soluciones correctas a todos los interrogantes básicos de la vida humana y las hayas unido, el resultado formará una especie de esquema de la suma de conocimiento necesario para llevar una (o más bien la) vida perfecta.

[...]

Como he dicho ya, la doctrina común a todos estos puntos de vista y movimientos es la idea de que existen verdades universales, verdaderas para todos los hombres, en todas partes en todas las épocas, y que esas verdades están expresadas en reglas universales, la ley natural de los estoi-

cos y la iglesia medieval y los juristas del Renacimiento, oponerse a la cual sólo lleva al vicio, la desdicha y el caos. Es cierto que se plantearon dudas sobre esta idea ciertos sofistas y escépticos de la Grecia antigua, Protágoras, Hippias y Carnéades, y Pirrón y Sexto Empírico y posteriormente Montaigne y los pirronistas del siglo XVII y sobre todo Montesquieu, que creía que a hombres de diferentes medios y climas, con diferentes tradiciones y costumbres, les correspondían formas de vida diferentes. Pero esto ha de matizarse. Es cierto que un sofista citado por Aristóteles pensaba que “el fuego arde aquí y en Persia, pero lo que se considera justo cambia ante nuestros propios ojos”; y que Montesquieu piensa que hay que llevar ropas de abrigo en climas fríos y prendas livianas en los cálidos, y que las costumbres persas no serían adecuadas para los habitantes de París. Pero a lo que este tipo de defensa de la variedad se reduce es que a que son más eficaces medios diferentes en circunstancias diferentes para la consecución de fines similares. Esto se da hasta en un escéptico notorio como David Hume. Y aunque todos ellos duden ninguno desea negar que los objetivos humanos sean universales y uniformes, aunque no puedan determinarse necesariamente *a priori*: todos los hombres buscan alimento y bebida, techo y seguridad; todos los hombres quieren procrear; todos los hombres buscan la relación social, justicia, un grado de libertad, medios de autoexpresión y cosas semejantes. Los medios para alcanzar esos fines pueden variar de un país a otro, y de una época a otra, pero los fines, sean o no sean modificables por principio, se mantienen inalterados; esto lo manifiesta claramente el alto grado de parecido de familia de las utopías sociales de los tiempos antiguos y las de los modernos.

Maquiavelo asestó, ciertamente, un golpe bastante serio a estos supuestos, al poner en duda si era posible, incluso en teoría, compaginar un punto de vista cristiano de la vida que entrañase abnegación y humildad con la pretensión de edificar y mantener una república potente y gloriosa, que exigía de sus ciudadanos y dirigentes no humildad o abnegación, sino las virtudes paganas del valor, la vitalidad, la autoafirmación y, en el caso de los dirigentes, la capacidad para actuar de modo implacable, cruel, sin escrúpulos, cuando las necesidades del Estado lo exigiesen. Maquiavelo no abordó todas las implicaciones de este conflicto de ideales (no era un filósofo profesional) pero lo que dijo causó un gran desasosiego a algunos de sus lectores a lo largo de cuatro siglos y medio. Sin embargo, en términos generales, se tendió mayoritariamente a ignorar el problema que planteaba. Sus obras se calificaron de inmorales y la Iglesia las condenó, y no llegaron a tomárselas del todo en serio los moralistas y pensadores políticos que constituyen la corriente básica del pensamiento occidental en estos campos.

Yo creo que Maquiavelo ejerció una cierta influencia: en Hobbes, en Rousseau, en Fichte y Hegel, por supuesto en Federico el Grande de Prusia, que se tomó la molestia de publicar una refutación formal de sus puntos de vista; y más claramente que en nadie en Nietzsche y en aquellos en los que éste influyó. Pero, en general, el supuesto más incómodo de Maquiavelo, es decir, que ciertas virtudes y, aún más, ciertos ideales pueden no ser compatibles (una idea que contradice la proposición que yo he destacado, que todas las soluciones verdaderas a problemas serios deben ser compatibles entre sí), ese supuesto se ignoró de forma casi total. Nadie parecía ansioso de habérselas con la posibilidad de que las soluciones cristianas y paganas a problemas morales y políticos pudiesen ser correctas ambas teniendo en cuenta las premisas de las que partían; que esas premisas no eran demostrablemente falsas, sólo incompatibles; y que no había ni una sola norma o criterio disponible para elegir entre estas morales totalmente opuestas, o para conciliarlas. Esto les parecía un tanto problemático a los que se creían cristianos pero deseaban dar al César lo que era del César. Una división marcada entre la vida pública y la privada, o entre política y moral, nunca resulta bien. Ambas han reclamado demasiados territorios. Eso ha sido y puede ser un problema torturante y, como solía pasar en esos casos, los hombres no tenían demasiados deseos de abordarlo.

Había también otro ángulo desde el que se ponían en duda esos supuestos. Los supuestos son, repito, los del derecho natural: que la naturaleza humana es una esencia estática e invariable, que sus fines son eternos, invariables y universales para todos los hombres en todas partes, en todas las épocas, y pueden conocerlos, y quizás alcanzarlos, los que poseen los conocimientos adecuados.

Cuando surgieron en el siglo XVI las nuevas naciones-Estado durante la Reforma (y en parte como consecuencia de ella) en el oeste y el norte de Europa, algunos de los juristas dedicados a formular y defender las pretensiones y las leyes de esos reinos (reformadores en su mayor parte, por oposición a la autoridad de la Iglesia de Roma o, en algunos casos, a la política centralizadora del rey de Francia) empezaron a sostener que el derecho romano, con su pretensión de autoridad universal, no significaba nada para ellos; ellos eran francos, celtas, normandos; tenían sus propias tradiciones francas, báltavas, escandinavas; vivían en el Languedoc; tenían sus costumbres del Languedoc desde tiempo inmemorial; ¿qué era Roma para ellos? En Francia eran descendientes de conquistadores francos, sus antepasados habían sometido a los galorromanos; ellos habían heredado, querían aceptar, únicamente sus propias leyes francas, borgoñonas o helvéticas; allí no tenía nada que decir el derecho romano; no regía con ellos.

Que los italianos obedezcan a Roma. ¿Por qué habrían de aceptar francos, teutones, descendientes de piratas vikingos, el imperio de un cuerpo de leyes único universal y extranjero? Naciones diferentes, raíces diferentes, leyes diferentes, pueblos diferentes, comunidades diferentes, ideales diferentes. Cada uno tenía su propia forma de vivir..., ¿qué derecho tenía uno a dictar a los demás? Y menos aún el Papa, cuyas pretensiones de autoridad espiritual rechazaban los reformadores. Esto rompió el hechizo de un mundo, un derecho universal y en consecuencia un objetivo universal para todos los hombres en todas partes, en todas las épocas. La sociedad perfecta que imaginaban como su ideal los guerreros francos, o incluso sus descendientes, podía ser muy distinta de la visión utópica de un italiano, antiguo o moderno, y completamente diferente de la de un indio o un sueco o un turco. En consecuencia, el espectro del relativismo hace su temida aparición, y con ella empieza a disiparse la fe en el concepto mismo de objetos universalmente válidos, al menos en la esfera social y política. Acompañó a esto, a su debido tiempo, la opinión de que podía haber un error no sólo histórico o político sino lógico en la idea misma de un universo igualmente aceptable para comunidades de origen diverso, con enfoques de la vida, categorías, conceptos, puntos de vista, tradiciones y caracteres distintos.

Pero, por otra parte, no se explicitaron plenamente las implicaciones que entrañaba esto, quizá, sobre todo, por el enorme triunfo que lograron las ciencias naturales en esa misma época. Como consecuencia de los descubrimientos revolucionarios de Galileo y Newton y la obra de otros matemáticos y físicos y biólogos de talento, se veía el mundo externo como un cosmos único, de modo que, para utilizar el ejemplo más conocido, por la aplicación de relativamente pocas leyes podían determinarse con precisión la posición y el movimiento de cualquier partícula de materia. Existía por primera vez la posibilidad de organizar una masa caótica de datos procedentes de la observación en un sistema único, coherente y perfectamente ordenado. ¿Por qué no habían de aplicarse con igual éxito los mismos métodos a las cosas humanas, a la moral, a la política, a la organización de la sociedad? ¿Por qué había que suponer que los hombres pertenecían a algún orden ajeno al sistema de la naturaleza? Lo que es válido para los objetos materiales, para los animales y las plantas y los minerales, en zoología, botánica, química, física, astronomía (todas las nuevas ciencias próximas ya a la unificación, que partían de hipótesis sobre datos y hechos observados para llegar a conclusiones científicas comprobables y para formar con todas ellas un sistema coherente y científico), ¿por qué no habría de aplicarse también a los problemas humanos? ¿Por qué no se podía crear

una ciencia o unas ciencias del hombre y aportar también ahí soluciones tan claras y seguras como las obtenidas por las ciencias del mundo externo?

Se trataba de una propuesta novedosa, revolucionaria y sumamente verosímil, que los pensadores de la Ilustración aceptaron con natural entusiasmo, sobre todo en Francia. Era razonable sin duda suponer que la naturaleza del hombre es examinable, susceptible de observación, análisis y prueba como otros organismos y formas de materia viviente. El programa parecía claro, es necesario descubrir científicamente de qué se compone el hombre, y qué necesita para su desarrollo y plenitud. Una vez determinado lo que es el hombre y lo que precisa, hay que plantearse dónde se puede hallar; y luego, por medio de los inventos y descubrimientos adecuados, satisfacer sus necesidades, y lograr así, si no la perfección total, al menos un estado de cosas mucho más feliz y más racional del que por el momento prevalece. Pero ¿por qué no existe? Pues porque la estupidez, el prejuicio, la superstición, la ignorancia, las pasiones que oscurecen la razón, la codicia y el miedo y el ansia de dominio y la barbarie, la crueldad, la intolerancia, el fanatismo que los acompañan, han conducido al estado deplorable en que los hombres se han visto forzados a vivir durante demasiado tiempo. Al no apreciar el hombre, involuntaria o deliberadamente, lo que hay en el mundo, se ha visto privado del conocimiento necesario para mejorar su vida. Sólo el conocimiento científico puede salvarnos. Ésta es la doctrina básica de la Ilustración francesa, un gran movimiento liberador que eliminó en su época mucha crueldad, superstición, injusticia y oscurantismo.

Esta gran oleada de racionalismo provocó a su debido tiempo una reacción inevitable. A mí me parece que es un hecho histórico que siempre que el racionalismo va lo suficientemente lejos suele tender a producirse algún tipo de resistencia emotiva, un “contragolpe”, que surge de lo que hay en el hombre de irracional. Esto sucedió en Grecia en los siglos IV y III a.C., cuando las grandes escuelas socráticas produjeron sus majestuosos sistemas racionalistas: raras veces florecieron tan pródigamente, nos dicen los historiadores griegos, las religiones místicas, el ocultismo, el irracionalismo y los misticismos de todo género. Así también, al rígido y potente edificio del derecho romano, uno de los grandes logros de la civilización humana, y a la gran estructura religioso-legal del judaísmo antiguo les siguió una resistencia emotiva y apasionada que culminó con la aparición y el triunfo del cristianismo. Al final de la Edad Media hubo también una reacción a las grandes construcciones lógicas de los escolásticos. Durante la Reforma ocurrió una cosa similar; y finalmente, tras los triunfos del espíritu científico en Occidente, surgió hace unos dos siglos un poderoso movimiento de signo contrario.

Esta reacción vino principalmente de Alemania. Es necesario decir algo sobre la situación social y espiritual de la Alemania de aquella época. Los países de habla alemana se hallaban en el siglo XVII, antes incluso del desastre de la Guerra de los Treinta Años, por razones que no me considero competente para analizar, en una situación de inferioridad cultural respecto a sus vecinos del otro lado del Rin. Durante el siglo XVII los franceses parecían dominar en todas las esferas de la vida, tanto espirituales como materiales. Su fuerza militar, su organización económica y social, sus pensadores, científicos y filósofos, pintores y compositores, sus poetas, dramaturgos, arquitectos, su superioridad en las artes generales de la vida, los situaban a la cabeza de Europa. Podría muy bien perdonárseles por ello, sin duda, el que entonces y después identificasen la civilización como tal con su propia cultura.

Si durante el siglo XVII la influencia francesa alcanzó un nivel sin parangón, hubo también un florecimiento notable de la cultura en otros países occidentales: esto es claramente visible en la Inglaterra de finales del período isabelino y de los Estuardo; coincidió con el siglo de España y el gran renacimiento artístico y científico de los Países Bajos. Italia, aunque sin alcanzar quizá la altura a la que llegó en el *quattrocento*, produjo artistas y sobre todo científicos, un logro excepcional. Hasta los suecos del lejano norte empezaban a agitarse.

Los pueblos de habla alemana no podían ufanarse de nada parecido. Si nos preguntásemos cuáles fueron las contribuciones más notables a la civilización europea en el siglo XVII de los países de habla alemana, hay bastante poco que decir: aparte de la arquitectura y de un genio aislado como Kepler, sólo parece surgir talento original en la teología: poetas, estudiosos y pensadores raras veces se elevan por encima de la mediocridad; Leibniz parece tener pocos predecesores nativos. Esto puede explicarse, en mi opinión, en parte al menos, por la decadencia económica y las divisiones políticas de Alemania; pero sólo me interesa destacar los hechos mismos. Aunque el nivel general de la instrucción en Alemania se mantuvo muy alto, la vida y el arte y el pensamiento siguieron siendo profundamente provincianos. La actitud hacia los países germánicos de las naciones avanzadas de Occidente, sobre todo de los franceses, parecía ser una especie de indiferencia paternalista. Hasta que llegó un momento en que los humillados alemanes empezaron torpemente a imitar a sus modelos franceses, y a esto siguió, como suele pasar, una reacción cultural. La conciencia nacional herida se afirmó, a veces de un modo un tanto agresivo.

Es una reacción bastante común en las naciones atrasadas a las que las sociedades más avanzadas miran con un menosprecio arrogante excеси-

vo, con un aire de superioridad patente demasiado grande. A principios del siglo XVIII algunos de los dirigentes espirituales de los devotos e introvertidos principados alemanes empezaron a contraatacar. La forma que adoptó este contraataque fue el desprecio al éxito mundano de los franceses: aquellos franceses y sus imitadores de todas partes sólo podían ufanarse de una pompa vacía. La vida interior, la vida del espíritu, centrada en la relación del hombre con los demás, consigo mismo, con Dios, eso y sólo eso era lo que tenía la máxima importancia; los sabelotodos franceses, vacuos y materialistas, no tenían la menor idea de los auténticos valores, de aquello que era lo único por lo que vivían los hombres. Que se quedaran con sus artes, sus ciencias, sus salones, su riqueza y su gloria ostentosa. Todo eso era, al final, basura, bienes perecederos de una carne que se corrompe. Los *philosophes* eran ciegos que guiaban a ciegos, muy alejados de lo que de veras importaba, el descenso sombrío, torturante, infinitamente provechoso a las profundidades del alma misma del hombre, pecadora pero inmortal hecha a imagen y semejanza de la naturaleza divina. Éste era el ámbito de la visión interior devota del alma alemana.

Esta autoimagen alemana fue intensificándose gradualmente, alimentada por lo que podríamos denominar algo así como nacionalismo resentido. El filósofo, poeta, crítico y pastor Johan Gottfried Herder fue quizás el primer profeta totalmente claro de esta actitud y quien elevó esta autoconciencia cultural a la condición de un principio general. Herder, ensayista e historiador literario en un principio, sostenía que los valores no eran universales; toda sociedad humana, todo pueblo, en realidad toda época y toda civilización, posee sus normas e ideales únicos, un modo de vivir y de actuar y de pensar propio. No hay reglas o criterios de juicio inmutables, universales y eternos con que se puedan graduar naciones y culturas distintas en una escala única de superioridad, que situaría a los franceses (si estuviese Voltaire en lo cierto) en la cima de la perfección humana y a los alemanes muy por debajo de ellos, en las regiones crepusculares del oscurantismo religioso, encerrados en los estrechos límites del provincianismo y de la tosca existencia rural. Cada sociedad, cada época, tiene unos horizontes culturales propios, toda nación tiene sus tradiciones propias, su carácter propio, su propio rostro. Toda nación tiene un centro de gravedad moral propio, que difiere del de todas las otras; ahí y sólo ahí reside su felicidad, en atender a sus propias necesidades nacionales, a su propio carácter único.

No hay ninguna razón imperativa que obligue a imitar modelos extranjeros, o a regresar a algún pasado remoto. Cada época cada sociedad, difiere de todas las otras en sus objetivos y hábitos y valores. La visión de la historia humana como un proceso universal único de lucha por abrirse

paso hacia la luz, cuyas últimas etapas y encarnaciones son inevitablemente superiores a las anteriores, en que lo primitivo es por principio superior a lo refinado, es una gigantesca falsedad. Homero no es un Ariosto primitivo; Shakespeare no es un Racine rudimentario (estos ejemplos no son de Herder). Juzgar una cultura por las normas de otra indica un fallo de la imaginación y del entendimiento. Toda cultura posee atributos propios, que hay que entender en sí y por sí mismos. Para comprender una cultura, hay que utilizar las mismas facultades de perspicacia amistosa con que nos entendemos unos a otros, sin las que no hay ni amor ni amistad ni relaciones humanas auténticas. La actitud de un hombre hacia otro se basa, o debería basarse, en apreciar qué es él en sí mismo, en especial, no qué tiene en común con todos los demás; sólo las ciencias naturales abstraen lo común, generalizan. Las relaciones humanas se basan en el reconocimiento de la individualidad, que quizá no se pueda describir de modo exhaustivo y menos aún analizar; lo mismo sucede con la comprensión de las culturas, las comunidades, las épocas, y lo que son y pretenden y creen y sufren y crean, cómo se expresan ellas mismas y se ven y piensan y actúan.

Los hombres se congregan en grupos porque tienen conciencia de lo que les une: vínculos de territorio, idioma y ascendencia comunes; esos vínculos son únicos, impalpables, definitivos. Las fronteras culturales son algo natural en el hombre, surgen de la interacción de su esencia interior y su entorno y su experiencia histórica. La cultura griega es exclusiva e inagotablemente griega; la India, Persia, Francia, son lo que son, no otra cosa. Nuestra cultura es nuestra; las culturas son inconmensurables; cada una es como es, su valor infinito, como las almas a los ojos de Dios. Eliminar una en favor de otra, sojuzgar a una sociedad y destruir una civilización, como han hecho los grandes conquistadores, es un crimen monstruoso contra el derecho a ser uno mismo, a vivir de acuerdo con sus propios valores ideales. Si se exilia a un alemán y se le instala en América, será desgraciado; padecerá porque uno sólo puede ser feliz, puede operar libremente, entre los que le entienden. Estar solo es estar entre hombres que no saben lo que tú pretendes. Exilio, soledad, es hallarse entre gentes de palabras, gestos, caligrafía, ajenos a los tuyos, de conducta, actitudes, sentimientos, reacciones instintivas y pensamientos y placeres y dolores, demasiado alejados de los tuyos, cuyos puntos de vista y cuya formación, cuyo tono y cualidad de vida y cuyo ser, no son los tuyos. Los hombres tienen muchas cosas en común, pero no es eso lo que más importa. Lo que les individualiza y les hace lo que son, lo que hace posible la comunicación, es lo que no tienen en común con todos los demás. Las diferencias, peculiaridades, matices, el carácter individual lo son todo en suma.

Se trata de una doctrina nueva, Herder identificaba las diferencias culturales y la esencia cultural y la idea misma de desarrollo histórico de modo muy distinto al de Voltaire. Lo que hace alemanes a los alemanes es, en su opinión, el hecho de que su modo de comer o beber, de impartir justicia, escribir poesía, rezar, enajenar la propiedad, levantarse y sentarse, obtener el alimento, vestirse, cantar, guerrear, organizar la vida política, tienen todos un cierto carácter común, una propiedad cualitativa, un diseño que es exclusivamente alemán, por el que difieren de las actividades correspondientes de los chinos o de los portugueses. Ninguno de estos pueblos o culturas es, para Herder, superior a otro, sólo son diferentes; como son diferentes, tienen objetivos diferentes; en eso residen su carácter específico y su valor. Los valores, las cualidades de carácter, no son mensurables: un orden de méritos que presuponga una unidad de medida única demuestra, para Herder, una ceguera hacia lo que hace humanos a los seres humanos. No se puede hacer feliz a un alemán intentando convertirle en un francés de segunda. Los islandeses no serán más felices viviendo en Dinamarca ni los europeos emigrando a América. Los hombres sólo pueden desarrollar plenamente sus potencialidades si siguen viviendo donde nacieron y donde nacieron sus antepasados, hablando su idioma, viviendo sus vidas dentro del marco de las costumbres de su sociedad y su cultura. El hombre no se crea a sí mismo: nace en la corriente de una tradición, en un idioma sobre todo, y ellos conforman sus ideas y sentimientos, que no pueden cambiar ni desechar, que constituyen su vida interior. Las cualidades que los hombres tienen en común no bastan para asegurar el desarrollo pleno del carácter de un hombre o de un pueblo, que depende en el mismo grado por lo menos de las características debidas al lugar, época y cultura a los que los hombres pertenecen exclusivamente; olvidar o eliminar estas características es destruir a un tiempo las almas y los cuerpos de los hombres. “¡No estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir!” Para Herder cada actuación, cada forma de vida, tiene un diseño diferente de todas las demás. La unidad natural es para él lo que llama *das Volk*, el pueblo, cuyos componentes principales son territorio y lengua, no raza ni color ni religión. Ése es el sermón que Herder predicó toda su vida (era al fin y al cabo un pastor protestante) a los pueblos de habla alemana.

Pero si esto es así, si la doctrina de la Ilustración francesa (y en realidad, el supuesto básico de Occidente, del que antes hablé, que todos los valores verdaderos son inmutables e intemporales y universales) necesita una revisión drástica, entonces hay algo fundamentalmente erróneo en la idea de una sociedad perfecta. La razón básica de ello no se halla entre las que se esgrimían habitualmente contra las ideas utópicas (que tal sociedad

no puede alcanzarse porque los hombres no son lo suficientemente sabios o hábiles o virtuosos o no pueden alcanzar el grado necesario de sabiduría o decisión o que, marcados como están por el pecado original, no pueden alcanzar la perfección en este mundo) sino que es algo completamente distinto. La idea de la sociedad única y perfecta de toda la humanidad es contradictoria en sí misma internamente, porque la Valhalla de los alemanes es por necesidad distinta del ideal de vida futura de los franceses, porque el paraíso de los musulmanes no es el de los judíos o los cristianos, porque una sociedad en la que un francés alcanzaría una plenitud armónica es una sociedad que podría resultarle asfixiante a un alemán. Pero si hemos de tener tantos tipos de perfección como tipos de cultura hay, con su constelación ideal de virtudes cada uno, entonces la idea misma de la posibilidad de una sociedad única perfecta es lógicamente incoherente. Éste es, creo yo, el principio del ataque moderno a la idea de utopía, de utopía como tal.

El movimiento romántico de Alemania, que debió mucho al influjo del filósofo Fichte, aportó un ímpetu poderoso propio a esta *Weltanschauung* nueva y auténticamente revolucionaria. Para el joven Friedrich Schlegel, o para Tieck, o para Novalis, los valores, éticos, políticos, estéticos, no son algo objetivamente dado, no son estrellas fijas de un firmamento platónico, eterno, inmutable, que los hombres sólo pueden descubrir utilizando el método adecuado, intuición metafísica, investigación científica, argumentación filosófica o revelación divina. Los valores los engendra el yo humano creador. El hombre es, sobre todo, una criatura dotada no sólo de razón sino de voluntad. La voluntad es la función creadora del hombre. El nuevo modelo de la naturaleza humana se establece por analogía con la nueva concepción de la creación artística, no vinculada ya a normas objetivas derivadas de una naturaleza universal idealizada (“la bella natura”) ni a las verdades eternas del clasicismo ni a la ley natural ni a un legislador divino. Si comparamos las doctrinas clásicas (incluso de teóricos neoclásicos tardíos, un tanto platónicos, como Joshua Reynolds o Jean-Philippe Rameau) con las de sus adversarios románticos, aflora claramente esto. Reynolds, en sus famosas lecciones sobre el Gran Estilo, decía a ese respecto que, cuando pintas a un rey ha de guiarte la idea de la realeza. David, rey de Israel, puede haber sido en vida de escasa talla y haber tenido defectos físicos. Pero no debes pintarle así, porque es un rey. Tienes que pintarle, pues, como un personaje regio; y la realeza es un atributo inmutable, eterno, unitaria e igualmente accesible a la visión de todos los hombres, en todas las épocas, en todas partes; una especie de “idea” platónica, fuera del alcance de la visión empírica, que no se modifica

con el paso del tiempo o la diferencia de perspectiva, y la tarea del pintor o el escultor consiste en atravesar el velo de la apariencia, imaginar la esencia pura de la realeza y transmitirla al lienzo, o en mármol o en madera o con cualquier medio que el artista decida utilizar. Rameau estaba de modo similar convencido de que la tarea de un compositor era servirse del sonido para mostrar armonía (las proporciones matemáticas eternas encarnadas en la naturaleza de las cosas, en el gran cosmos) no dada a los oídos mortales, y que es sin embargo lo que proporciona al conjunto de sonidos musicales el orden y la belleza que el artista inspirado crea, o más bien reproduce, “imita”, lo mejor que puede.

No es ése el caso con los que están bajo el influjo de la nueva doctrina romántica. El pintor crea, no copia. No imita, no sigue normas, las hace. Los valores no se descubren, se crean, no se hallan sino que se elaboran mediante un acto de voluntad creadora e imaginativa, como obras de arte, como se crean políticas planes, normas de vida. ¿La voluntad de quién, la imaginación de quién las crea? Fichte habla del yo, el ego; lo identifica como norma con un espíritu-mundo trascendente, infinito, del que el individuo humano es una mera expresión mortal espaciotemporal, un centro finito que toma su realidad del espíritu, con el que pretende alcanzar una unión perfecta. Otros identificaron este yo con alguna otra fuerza o espíritu suprapersonal, la nación, el yo verdadero del que el individuo es sólo un elemento; o, también, el pueblo (Rousseau se acerca mucho a esto) o el Estado (como hace Hegel); o se identifica con una cultura, o el *Zeitgeist* (una idea de la que Goethe se burla mucho en *Fausto*), o una clase que encarna la marcha progresiva de la historia (como en Marx), o algún otro grupo, fuerza o movimiento igualmente intangible. Se sostiene que esta fuente un tanto misteriosa engendra y transforma valores a los que yo estoy obligado a someterme pues, en la medida en que soy, en lo mejor y más auténtico de mí, un agente de Dios, o de la historia, o del progreso, o de la nación, los identifico como propios. Esto constituye una marcada ruptura con la totalidad de la tradición previa, para la que lo verdadero y lo bello, lo noble y lo innoble, lo cierto y lo falso, deber, pecado, bien último, eran valores ideales e inalterables y, como sus opuestos, habían sido creados eternos e idénticos para todos los hombres; en la vieja fórmula, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*: el único problema era cómo llegar a conocerlos y, conocidos, seguirlos o evitarlos, obrar bien o abstenerse de obrar mal.

Pero si estos valores no son increados, sino que los generan mi cultura o mi nación o mi clase, serán distintos de los valores que genere tu cultura, tu nación, tu clase; no son universales y pueden chocar entre sí. Si

los valores generados por los alemanes son distintos de los valores generados por los portugueses, si los valores generados por los antiguos griegos son diferentes de los de los franceses modernos, entonces, una relatividad más honda que cualquiera que hubiesen enunciado los sofistas o Montesquieu o Hume destruirá el universo intelectual y moral único. Aristóteles, proclamó Herder, es “de ellos”... Leibniz es “nuestro”. Leibniz habla para nosotros los alemanes, no Sócrates ni Aristóteles. Aristóteles fue un gran pensador, pero no podemos retornar a él: su mundo no es el nuestro. Así, tres cuartos de siglo después, se afirmó que si mis auténticos valores son la expresión de mi clase (la burguesía) y no de la clase de ellos (el proletariado), entonces, la idea de que todos los valores, todas las soluciones verdaderas a los problemas, son compatibles entre sí no puede ser cierta, puesto que mis valores chocarán inevitablemente con los tuyos, porque los valores de mi clase no son los valores de la tuya. Lo mismo que los valores de los antiguos romanos no son los de los italianos modernos, así también el mundo moral del cristianismo medieval no es el de los demócratas liberales y, sobre todo, el mundo de los trabajadores no es el de sus patronos. La idea de un bien común, válido para toda la humanidad, se basa en un error cardinal.

La noción de que existe una esfera celestial y cristalina, a la que no afecta el mundo del cambio y la apariencia, en la que las verdades matemáticas y los valores morales o estéticos forman una armonía perfecta, garantizada por vínculos lógicos indestructibles, pasa a abandonarse, o en el mejor de los casos a ignorarse. Esto es algo que está en el núcleo del movimiento romántico, cuya expresión extrema es la autoafirmación de la personalidad creadora del individuo como el creador de su propio universo; es el mundo de los que se rebelan contra la norma, de los artistas libres, los forajidos satánicos, los proscritos byronianos, la “generación pálida y febril” ensalzada por los escritores románticos alemanes y franceses de principios del siglo XIX, los tormentosos héroes prometeicos que rechazan las leyes de su sociedad, decididos a realizarse y expresarse a sí mismos libremente pese a quien pese.

Quizás esto pueda haber sido un tipo de ensimismamiento romántico exagerado, y a veces histérico, pero su esencia, las raíces de las que surgió, no se desvaneció al debilitarse la primera oleada del movimiento romántico, y se convirtió en la causa del desasosiego permanente, la angustia en realidad, de la conciencia europea, tal como se ha mantenido hasta el presente. No hay duda de que la noción de una solución armoniosa de los problemas de la humanidad, incluso en teoría, y en consecuencia del concepto mismo de utopía, es incompatible con la interpretación del mundo

humano como una lucha de voluntades perpetuamente nuevas y en conflicto incesante, individuales o colectivas. Ha habido tentativas de contener esta peligrosa marea. Hegel y Marx, después de él, intentaron volver a un esquema histórico racional. Existe para ambos una marcha de la historia, una ascensión única de la humanidad de la barbarie a la organización racional. Ambos admiten que la historia es la narración de luchas y choques, pero éstos se resolverán al final. Se deben a la dialéctica particular de autodesarrollo del espíritu-mundo, o del progreso tecnológico, que crea división del trabajo y guerra de clases; pero estas “contradicciones” son los factores que son indispensables ellos mismos para el movimiento hacia delante que culminará en un todo armonioso, la superación final de las diferencias en la unidad, concebida como un progreso infinito hacia un objetivo trascendente, en el caso de Hegel, o una sociedad racional alcanzable, en el de Marx. Para estos pensadores la historia es un drama en el que hay adversarios violentos. Se producen tribulaciones terribles, choques, batallas, destrucción, sufrimiento sobrecogedor; pero la historia tiene, ha de tener, un final feliz. Para los pensadores utópicos de esta tradición el final feliz es una serenidad intemporal, el resplandor de una sociedad estática, libre de conflictos después de haberse extinguido el Estado y haberse esfumado toda autoridad constituida: una anarquía pacífica en la que los hombres son racionales, solidarios, virtuosos, felices y libres. Se trata de un intento de nadar y de guardar la ropa: aceptar el conflicto inevitable pero creer que es, a la vez que inevitable, una etapa temporal en el camino hacia la autorrealización plena total de la humanidad.

Pero las dudas persisten, y lo han hecho desde que los racionalistas lanzaron su reto. Ésta es la herencia inquietante del movimiento romántico; ha penetrado en la conciencia moderna pese a todas las tentativas de eliminarla o sortearla, o desecharla explicándola como un mero síntoma del pesimismo de una burguesía atribulada porque sabe que se aproxima ineludiblemente su fin pero es incapaz de afrontarlo. Desde entonces la “filosofía perenne”, con sus verdades objetivas inalterables basadas en la percepción de un orden eterno tras el caos de las apariencias, se ha visto forzada a ponerse a la defensiva ante los ataques de relativistas, pluralistas, irracionales, pragmáticos, subjetivistas y de ciertos tipos de empirismo; y, con su decadencia, pierde su poder persuasivo la noción de la sociedad perfecta que procede de esta gran visión unitaria. A partir de ese momento, los que creen que es posible la perfección social tienden a ser acusados por sus adversarios de intentar imponer un orden artificial a una humanidad reacia, de intentar encajar a seres humanos, como ladrillos, en una estructura preconcebida, de meterles a la fuerza en lechos de Procrustes y de viviseccio-

nar hombres vivos para materializar un programa que se defiende fanáticamente. De ahí la protesta (y las antiutopías) de Aldous Huxley, o de Orwell, o de Zamyatin (en la Rusia de principios de la década de 1920), que pintaron un cuadro horripilante de una sociedad sin fricciones en la que las diferencias entre seres humanos se hallan, en la medida de lo posible, eliminadas, o al menos reducidas, y la pauta polícroma de la variedad de los ideales, las inclinaciones y los temperamentos humanos (en suma, el fluir de la vida) se reduce brutalmente a la uniformidad, comprimida en una camisa de fuerza social y política que daña y que mutila y acaba por aplastar a los hombres en nombre de una teoría monista, un sueño de un orden estático, perfecto. Éste es el núcleo básico de la protesta contra el despotismo uniformador que Tocqueville y J. S. Mill creían que amenazaba a la humanidad.

Nuestra época ha sido testigo del choque de dos puntos de vista incompatibles: uno es el de los que creen que existen valores eternos, que vinculan a todos los hombres, y que los hombres no los han identificado o comprendido todos aún por carecer de la capacidad moral, intelectual o material necesaria para captar ese objetivo. Puede ser que nos hayan privado de este conocimiento las leyes de la propia historia: según una interpretación de esas leyes es la lucha de clases la que ha falseado nuestras relaciones mutuas hasta el punto de cegar a los hombres e impedirles ver la verdad, imposibilitando con ello una organización racional de la vida humana. Pero ha habido progreso suficiente para permitir a algunas personas ver la verdad; a su debido tiempo, la solución universal quedará clara para la generalidad de los hombres; entonces se acabará la prehistoria y empezará una historia verdaderamente humana. Eso sostienen los marxistas, y quizás otros profetas socialistas y optimistas. Pero no lo aceptan los que afirman que los deseos, puntos de vista, dotes y temperamentos de los hombres difieren permanentemente entre sí, que la uniformidad mata; que los hombres sólo pueden vivir vidas plenas en sociedades que tienen una textura abierta, en las que la variedad no se tolera simplemente sino que se aprueba y se estimula; que el desarrollo más fecundo de las potencialidades humanas sólo puede alcanzarse en sociedades en las que haya una amplia gama de opiniones (libertad para lo que J. S. Mill llamó "experimentos vitales"), en la que haya libertad de pensamiento y de expresión, en la que puntos de vista y opiniones choquen entre sí, sociedades en las que los roces y hasta los conflictos estén permitidos, aunque con reglas para controlarlos e impedir la destrucción y la violencia; esa sujeción a una sola ideología, por muy razonable e imaginativa que sea, arrebató a los hombres la libertad y la vitalidad. Quizá fuese esto lo que quería decir Goethe cuando, después de

leer *Système de la Nature* de Holbach (una de las obras más famosas del materialismo francés del siglo XVIII, que abogaba por una especie de utopía racionalista), dijo que no podía entender cómo podía aceptar alguien una cosa tan gris, tan lúgubre, tan cadavérica, tan vacía de humanidad, de arte, de vida, de color. Para los que abrazan este individualismo de tinte romántico, lo que importa no es la base común sino las diferencias, no el uno sino los muchos; para ellos el ansia de unidad (la regeneración de la humanidad por la recuperación de una inocencia y una armonía perdidas, regresar de una existencia fragmentada al todo universal) es un espejismo infantil y peligroso: eliminar toda diversidad y hasta todo conflicto en pro de la uniformidad es, para ellos, eliminar la vida misma.

Estas doctrinas no son compatibles entre sí. Son viejos adversarios; en su disfraz moderno dominan ambas a la humanidad hoy, normas burocráticas frente a “hacer cada uno lo suyo”; buen gobierno frente a autogobierno; seguridad frente a libertad. A veces una exigencia se convierte en su contraria: la de democracia participatoria en opresión de minorías, medidas para establecer la igualdad social aplastan la autodeterminación y ahogan el talento individual. Codo a codo con estos choques de valores persiste un sueño secular: hay, ha de haber (puede hallarse) una solución final a todos los males humanos, puede alcanzarse, por la revolución o por medios pacíficos, habrá de llegar sin duda alguna, y entonces todos los hombres, o la inmensa mayoría, serán virtuosos y felices, sabios, buenos y libres, si puede lograrse esa situación, que una vez alcanzada durará eternamente, ¿qué individuo cuerdo podría querer volver a la desdicha de los vagabundeos de los hombres por el desierto? Si eso es posible, entonces ningún precio puede ser excesivo para lograrlo; ningún grado de opresión, crueldad, represión, coerción será demasiado alto, si ése, y sólo ése, es el precio de la salvación definitiva de todos los hombres. Este convencimiento otorga amplia licencia para infligir sufrimientos a otros hombres, siempre que se haga por motivos puros y desinteresados. Pero si uno cree que esta doctrina es una ilusión, aunque sólo sea porque algunos valores últimos puedan ser incompatibles entre sí y la noción misma de un mundo ideal en el que estén armonizados sea una imposibilidad conceptual (y no meramente práctica), entonces, quizá lo mejor que uno puede hacer es intentar fomentar algún tipo de equilibrio, necesariamente inestable, entre las diferentes aspiraciones de diferentes grupos de seres humanos (al menos para impedir que intenten exterminarse entre ellos y para impedirles, en la medida de lo posible, que se hagan daño unos a otros) y fomentar entre ellos el máximo grado posible de comprensión y entendimiento, que probablemente no llegarán nunca a ser completos. Pero esto no es, *prima facie*, un programa

terriblemente emocionante: un sermón liberal que recomienda maquinaria proyectada para impedir que las personas se hagan demasiado daño entre ellas, dando a cada grupo humano espacio suficiente para alcanzar sus propios fines particulares, únicos, idiosincrásicos sin interferir demasiado en los fines de otros, no es un grito de guerra apasionado que inspire a los hombres sacrificio y martirio y hazañas heroicas. Pero debería adoptarse, aún podría impedir la destrucción mutua y, al final, preservar el mundo. Immanuel Kant, un hombre muy alejado del irracionalismo, dijo una vez que “de la madera torcida de la humanidad no se hizo nunca nada recto”. Y por esa razón no hay solución perfecta posible de los asuntos humanos, no sólo en la práctica sino por principio, y cualquier intento resuelto de alcanzarla es probable que conduzca al sufrimiento, a la decepción y al fracaso.

De “Las Ideas Políticas en el Siglo XX” [1950] (traducción de Belén Urrutia), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 103-105.

El dilema es lógicamente insoluble: no podemos sacrificar la libertad y la organización necesarias para su defensa, o un nivel mínimo de bienestar. Por tanto, la solución debe estar en algún compromiso algo reprochable lógicamente, flexible e incluso ambiguo. Cada situación requiere sus propias medidas específicas, ya que, como dijo Kant, del madero torcido de la humanidad nunca ha salido nada derecho. Lo que esta época necesita no es (como oímos a menudo) más fe, una dirección más severa o una organización más científica. Sino, por el contrario, menos ardor mesiánico, más escepticismo culto, más tolerancia con las idiosincrasias, medidas *ad hoc* más frecuentes para lograr los objetivos en un futuro previsible, más espacio para que los individuos y las minorías cuyos gustos y creencias encuentran (justa o injustamente, no importa) poca respuesta entre la mayoría logren sus fines personales. Lo que hace falta es una aplicación menos fanática y mecánica de principios generales, por muy racionales y correctos que éstos sean, una aplicación más cauta y menos orgullosamente segura de sí misma, de soluciones generales probadas científicamente en los casos individuales que no se hayan examinado. El principio inmoral de Talleyrand: “*surtout pas trop de zèle*”, puede ser más humano que la exigencia de uniformidad del virtuoso Robespierre, y un freno saludable al control excesivo sobre las vidas de los hombres en una época de planificación social y tecnología. Debemos obedecer a la autoridad no porque sea infalible, sino únicamente por razones estricta y abiertamente utilitarias, como un medio necesario. Como no se puede garantizar que ninguna solución esté

libre de error, ninguna disposición es definitiva. Por tanto, un tejido social menos organizado y la tolerancia de un mínimo de ineficacia, que permita incluso un cierto grado de charla inútil, de curiosidad inútil, de perseguir esto o aquello sin un fin concreto, sin autorización —el mismo “derroche conspicuo”— puede permitir más variación individual espontánea (por la que el individuo debe asumir, en último término, toda la responsabilidad) y siempre será más valioso que el más claro y creado con más cuidado modelo impuesto. Sobre todo, es necesario darse cuenta de que los tipos de problemas cuya resolución es garantizada por determinados métodos de educación o sistemas de organización social, religiosa o científica, no son *eo facto* las únicas cuestiones centrales de la vida humana. La injusticia, la pobreza, la esclavitud o la ignorancia pueden resolverse con una reforma o una revolución. Pero los hombres no viven solamente luchando contra el mal; viven también para conseguir fines positivos, individuales o colectivos, de los que hay una gran variedad y que a menudo son impredecibles y, a veces, incompatibles. Es a partir de la intensa preocupación por estos fines últimos, incomensurables, de los que no se puede asegurar que cambien o permanezcan; es mediante la persecución individual o colectiva de dichos fines —sin planificar y, a veces, sin un equipo técnico adecuado, en la mayoría de los casos sin la esperanza consciente del éxito y menos todavía de la aprobación oficial—, como llegan los mejores momentos en las vidas de los individuos y de los pueblos.

De “La Originalidad de Maquiavelo” [1971] (traducción de Hero Rodríguez Toro), en Isaiah Berlin, *Contra la Corriente: Ensayos sobre Historia de las Ideas* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica), pp. 130-134; 138-143. [Título original: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, The Hogarth Press, Londres, 1979.]

La idea del mundo y de la sociedad humana como una estructura única, inteligible, está en la raíz de las muchas variadas versiones de la ley natural: las armonías matemáticas de los pitagóricos, la escala lógica de las Formas platónicas, el diseño genético-lógico de Aristóteles, el divino *Logos* de los estoicos y de las iglesias cristianas y de sus vástagos secularizados. El avance de las ciencias generales generó más versiones de esta imagen, empíricamente concebida, así como símiles antropomórficos: la Dama Naturaleza como ajustadora de tendencias conflictivas (como en Hume y Adam Smith), o como Señora Naturaleza, maestra del mejor camino hacia la felicidad (como en las obras de algunos enciclopedistas franceses), de Naturaleza como corporizada en las costumbres y hábitos reales de conjuntos sociales organizados; los símiles biológicos, estéticos, psicológicos han reflejado las ideas dominantes de una época.

Este patrón unificado monístico está en el mismo corazón del racionalismo tradicional, religioso y ateo, metafísico y científico, trascendental y naturalista que ha sido característico de la civilización occidental. Esta es la roca sobre la que han sido fundadas las vidas y creencias occidentales, que Maquiavelo parece, en efecto, haber hendido. Cambio tan grande no puede, desde luego, ser debido a los actos de un solo individuo. Apenas pudiera haberse llevado a cabo en un orden social y moralmente estable; muchos junto con él, escépticos antiguos, nominalistas y secularistas medievales, humanistas del Renacimiento, indudablemente aportaron su porción de dinamita. El propósito de este ensayo es sugerir que fue Maquiavelo quien encendió el detonante fatal.

Si preguntar cuáles son las finalidades de la vida es hacer una verdadera pregunta, debe ser posible contestarla correctamente. El exigir racionalidad en asuntos de conducta es exigir que se pueda, en principio, encontrar soluciones finales y correctas a tal cuestión.

Cuando tales soluciones se discutieron en períodos anteriores, se aceptó normalmente que la sociedad perfecta podía ser concebida, cuando menos bosquejada; pues de otra manera ¿qué norma podría uno usar para condenar como imperfectos los arreglos existentes? Podrían no ser realizables aquí, abajo. Los hombres fueron demasiado ignorantes o demasiado débiles o demasiado malvados para crearlos. O se dijo (por algunos pensadores materialistas en los siglos que siguieron a *El Príncipe*) que eran medios técnicos los que estaban faltando, que ninguno había descubierto todavía los métodos para vencer los obstáculos materiales hacia la edad de oro; que no estábamos ni tecnológica o educativa o moralmente lo suficientemente avanzados. Pero nunca se dijo que había algo incoherente en la noción misma.

Platón y los estoicos, los profetas hebreos, los pensadores cristianos medievales y los escritores de utopías, de Moro en adelante tuvieron una visión de lo que a los hombres les faltaba; clamaban, por decirlo así, ser capaces de medir la distancia entre la realidad y el ideal. Pero si Maquiavelo tiene razón, esta tradición —la corriente central del pensamiento— es falaz. Pues si la posición de él es válida entonces es imposible construir ni siquiera la noción de tal sociedad perfecta, pues existen cuando menos dos grupos de virtudes —llamémoslas las cristianas y las paganas— que son, no meramente en la práctica sino en principio, incompatibles.

Si los hombres practican la humildad cristiana no pueden también estar inspirados por las ardientes ambiciones de los grandes fundadores clásicos de culturas y religiones; si su mirada se centra en el mundo del más allá —si sus ideas están infectadas así sea someramente con tal visión— no

parecerá posible que den todo lo que tendrían que dar para el intento de construir una ciudad perfecta. Si el sufrimiento, el sacrificio y el martirio no son siempre necesidades malas e inescapables, sino que pudieran ser de valor supremo por sí mismas, entonces las gloriosas victorias que sobre la fortuna alcanzan los audaces, los impetuosos y los jóvenes pudieran no ganarse ni pensarse que valiera la pena ganarlas. Si sólo los bienes espirituales merecen la lucha, entonces, ¿de qué vale el estudio de la *necessità* —de las leyes que gobiernan la naturaleza y vidas humanas— por la manipulación de la cual los hombres pueden llevar a cabo cosas inauditas en las artes, en las ciencias y en la organización de vidas sociales?

Abandonar la persecución de metas seculares pudiera conducir a la desintegración y a una nueva barbarie; pero aun si esto es así, ¿es esto lo peor que puede suceder? Cualesquiera que sean las diferencias entre Platón y Aristóteles, o de cualquiera de estos dos pensadores con los sofistas o los epicúreos o las otras escuelas griegas de los siglos cuarto y posteriores, ellos y sus discípulos, los racionalistas y empíricos europeos de la edad moderna estuvieron conformes en que el estudio de la realidad por mentes no engañadas por las apariencias podría revelar los fines que correctamente tendrían que ser perseguidos por los hombres, aquéllos que harían a los hombres libres, felices, fuertes y racionales.

Algunos pensaron que podría haber un único fin para todos los hombres en todas las circunstancias, o diferentes fines para hombres de diferentes clases o en medios históricos diferentes. A los objetivistas y universalistas se opusieron los relativistas y subjetivistas, metafísicos y empíricos, los teístas a los ateos. Hubo un profundo desacuerdo acerca de temas morales; pero lo que ninguno de estos pensadores, ni siquiera los escépticos, hubieran sugerido fue que pudieran existir fines —fines en sí mismos, únicamente en términos de los cuales cualquier otra cosa estuviera justificada— que fueran igualmente últimos, pero incompatibles uno con otro, que pudiera no existir una norma simple universal que capacitara a un hombre a elegir racionalmente entre ellos.

Esto fue ciertamente una conclusión profundamente desconcertante. Implicaba que si los hombres deseaban vivir y actuar consistentemente, y comprender qué metas perseguían, estaban obligados a examinar sus valores morales. ¿Qué si descubrían que estaban compelidos a hacer una elección entre dos sistemas inconmensurables, elegir como hicieron sin la ayuda de una vara de medida infalible que certificaba una forma de vida como superior a todas las demás y podría ser usada para demostrar esto a satisfacción de todos los hombres racionales? ¿Estaba, tal vez, esta horrible verdad implícita en la exposición de Maquiavelo, que ha disgustado la conciencia

moral de los hombres y ha perseguido desde entonces sus mentes tan permanentemente, tan obsesivamente?

Maquiavelo no lo propuso. No hubo problema ni pena para él; él no muestra rasgo de escepticismo ni relativismo; él escogió su lado, y no mostró interés en los valores que esta elección ignoraba o despreciaba. El conflicto entre su escala de valores y la de la moralidad convencional (*pace* Croce y los otros defensores de la interpretación del “humanista angustiado”) no parece preocupar a Maquiavelo. Disgustó sólo a aquéllos que llegaron después de él, y no estaban preparados, por un lado, a abandonar sus propios valores humanos (cristianos o humanistas) junto con todo el modo de pensar y actuar del cual éstos eran parte; ni, por otro lado a negar en cualquier caso, la validez de la mayor parte del análisis de Maquiavelo sobre los hechos políticos, y los (grandemente paganos) valores y perspectivas que iban con él, corporizados en la estructura social que él pintó tan brillante y convincentemente.

Siempre que un pensador, no importa lo distante que esté de nuestra época y cultura, agita aún pasión, entusiasmo o indignación, o cualquier tipo de debate intenso, es común que haya propuesto una tesis que disgusta una hondamente establecida *idée reçue*, tesis que aquellos que desean agarrarse a las viejas convicciones de todos modos encuentran difícil o imposible desechar o refutar. Tal es el caso de Platón, Hobbes, Rousseau, Marx.

Me gustaría sugerir que es la yuxtaposición de las dos perspectivas en Maquiavelo —los dos mundos moralmente incompatibles, por decirlo así— sobre las mentes de sus lectores, y la colisión y aguda inconformidad moral subsecuentes, los que, a través de los años, han sido responsables de los desesperados esfuerzos por interpretar mal sus doctrinas, para representarlo como un cínico y por lo tanto, finalmente, como un superficial defensor del poder político, o como un satánico, o como un patriota que receta para situaciones particularmente desesperadas que raramente se presentan, o como un contemporalizador, o como un amargado fracasado político, o como mero vocero de verdades que siempre hemos conocido pero no nos gusta pronunciar, o nuevamente como el ilustrado traductor de antiguos principios sociales universalmente aceptados dentro de términos empíricos, o como un criptorepublicano satírico (un descendiente de Juvenal, un precursor de Orwell); o un frío científico, un mero tecnólogo político libre de implicaciones morales; o como un típico publicista renacentista que practica un género ahora obsoleto; o en cualquiera de los muchos otros papeles que han sido y aún están siendo representados para él.

Maquiavelo, en todo caso, pudo haber poseído algunos de estos atributos, pero la concentración en uno u otro como constituyente de su

esencial y “verdadero” carácter, me parece que es un argumento que parte de la desgana para encarar, aún más discutir, la incómoda verdad que Maquiavelo tuvo inintencionalmente, casi casualmente, que descubrir: esto es, que no todos los valores últimos son necesariamente compatibles uno con otro; que pudo haber habido un obstáculo conceptual (lo que solía llamarse “filosófico”) y no meramente material para la noción de la única solución última que, de haber sido realizada, hubiera establecido la sociedad perfecta.

[...]

Mucho más original, como frecuentemente ha sido observado, es el divorcio de Maquiavelo del comportamiento político como un campo de estudio de la imagen teológica del mundo, en términos de la cual este tema se discute antes de él (aun por Marsilio) y después de él. Sin embargo, no es su secularismo, pese a lo audaz en su día, lo que pudo haber perturbado a los contemporáneos de Voltaire o Bentham, o a sus sucesores. Lo que los admiró fue algo diferente.

El logro cardinal de Maquiavelo, permítaseme repetirlo, es el descubrimiento de un dilema insoluble, el plantear una interrogación permanente en la senda de la posteridad. Esto brota de su reconocimiento *de facto* que los fines igualmente últimos, igualmente sagrados, pueden contradecirse uno al otro, que sistemas enteros de valores pueden sufrir colisiones sin la posibilidad de un arbitrio racional, y no meramente en circunstancias excepcionales, como resultado de una anomalía, accidente o error —el choque de Antígona y Creón en la historia de Tristán— sino (y esto fue seguramente nuevo) como parte de la situación humana normal.

Para aquellos que ven tales colisiones como raras, excepcionales y desastrosas, la elección que hay que hacer es necesariamente una experiencia dolorosa, y para las que, como seres racionales, uno no se puede preparar (dado que no se aplican reglas). Pero para Maquiavelo, cuando menos en *El Príncipe*, los *Discursos*, *Mandrágora*, no hay dolor. Uno escoge como lo hace porque sabe lo que quiere, y está listo para pagar el precio. Uno escoge la civilización clásica más que el desierto tebano, Roma y no Jerusalén, pese a lo que los sacerdotes digan, porque tal es la naturaleza de uno —él no es existencialista o individualista romántico *avant la parote*— y la de los hombres en general, en todas las épocas, por doquier. Si otros prefieren la soledad o el martirio él se encoge de hombros. Tales hombres no son para él. No tiene nada que decirles, nada hay acerca de lo cual discutir con ellos. Todo lo que le importa y a aquellos que concuerdan con él, es que a tales hombres no se les debe permitir mezclarse con la política

o la educación o con cualquiera de los factores cardinales de la vida humana; su perspectiva los descarta para tales tareas.

No quiero decir que Maquiavelo explícitamente afirme que haya un pluralismo ni aun un dualismo de valores entre los que deben hacerse elecciones conscientes. Pero esto se concluye de los contrastes que él saca entre la conducta que admira y la que condena. Parece dar por un hecho la obvia superioridad de las virtudes cívicas clásicas y hace a un lado los valores cristianos, así como la moralidad convencional, con una o dos frases despreciativas o protectoras, o palabras suaves acerca de la indebida interpretación del cristianismo. Esto preocupa o enfurece a aquellos que están en mayor desacuerdo con él, principalmente porque va contra sus convicciones sin que parezca que es consciente de ello, y recomienda medios perversos como obviamente los más sensatos, algo que sólo los tontos o los visionarios rechazarán.

Si lo que Maquiavelo creía es verdad, esto socava una suposición mayor del mundo occidental: esto es que en algún punto, en lo pasado o en lo futuro, en este mundo o en el próximo, en la iglesia o en el laboratorio, en las especulaciones de la metafísica o en los hallazgos del científico social, o en el corazón puro del buen hombre sencillo, habrá de encontrarse la solución final a la cuestión de cómo deberán vivir los hombres. Si esto es falso (y si se puede dar más de una respuesta igualmente válida a la pregunta, entonces la respuesta sería falsa) la idea del ideal humano como verdad única, objetiva, universal, se desmorona. La mera búsqueda de esto se hace no sólo utópica en la práctica, sino conceptualmente incoherente.

Con seguridad se puede ver que esto resultaría insoportable para los hombres, creyentes o ateos, empiristas o aprioristas, educados en el supuesto contrario. Nada podría disgustar más a los educados en religiones monísticas, o, en cualquier caso, sistema moral, social o político, que una brecha en él. Ésta es la daga de la que Meinecke habla, y con la que Maquiavelo infligió la herida que nunca ha cerrado; aun cuando Felix Gilbert tenga razón al pensar que Maquiavelo no lleva la cicatriz de ésta, pues él permaneció monista, aunque pagano.

Maquiavelo fue indudablemente culpable de mucha confusión y exageración. Confundió la proposición de que los ideales últimos pueden ser incompatibles con la totalmente distinta proposición de que los ideales humanos más convencionales —fundados sobre las ideas de la ley natural, el amor fraterno y la bondad humana— eran irrealizables y que los que actuaban en el supuesto contrario eran tontos y a veces peligrosos; y atribuía esta dudosa proposición a la antigüedad creyendo que fue verificada por la historia. La primera de esas aserciones golpea en la raíz de todas las

doctrinas que creen en la posibilidad de alcanzar o cuando menos de formular, soluciones finales; la segunda es empírica, un lugar común y no evidente por sí misma. Las dos proposiciones no son, en cualquier caso, idénticas o lógicamente conectadas.

Además, exageró bárbaramente: los idealizados tipos del griego de Pericles o del romano de la antigua república pudieron ser irreconciliables con el ciudadano ideal de una comunidad cristiana (suponiendo que esto fuera concebible), pero en la práctica —sobre todo en la historia a la cual nuestro autor se acercó por ilustraciones si no por pruebas— los tipos puros rara vez se obtienen: mezclas y compuestos y compromisos y formas de vida comunal que no ajustan dentro de clasificaciones, pero que ni los cristianos, ni los liberales humanistas, ni Maquiavelo se verían obligados por sus creencias a rechazar, pueden ser concebidos sin demasiada dificultad intelectual. Sin embargo, atacar e infligir un daño duradero sobre una suposición central de toda una civilización es un logro de primer orden.

Maquiavelo no afirma este dualismo. Él meramente da por sentada la superioridad de la *antiqua virtus* romana (lo que pudiera ser enloquecedor para los que no lo hacen) sobre la vida cristiana como la enseña la iglesia. Él pronuncia unas cuantas palabras casuales acerca de lo que el cristianismo pudiera haber llegado a ser, pero no espera que cambie su actual carácter. Aquí deja el asunto. Cualquiera que cree en la moralidad cristiana y ve a la comunidad cristiana como su personificación, pero al mismo tiempo acepta en gran parte la validez del análisis político y psicológico de Maquiavelo y no rechaza la herencia secular de Roma, un hombre en este predicamento se encara a un dilema que, si Maquiavelo tiene razón, no está meramente sin resolver sino que es insoluble. Éste es el nudo gordiano que, de acuerdo con Vanini y Leibniz, el autor de *El Príncipe* ha enredado, un nudo que puede ser cortado, pero no desanudado. De aquí provienen los esfuerzos para diluir sus doctrinas, o interpretarlas en tal forma como para arrancarles el aguijón.

Después de Maquiavelo la duda es culpable de infectar toda la construcción monística. El sentido de certidumbre un tesoro escondido en alguna parte —la solución final de nuestros males— y al que alguna senda debe conducir (pues en principio debe ser descubrible); o, para alterar la imagen, la convicción de que los fragmentos constituidos por nuestras creencias y hábitos son todos piezas de un rompecabezas, que (dado que hay una garantía *a priori* de esto) puede, en principio, ser resuelto, de modo que es sólo por la falta de habilidad, por estupidez o mala fortuna que no hemos, hasta la fecha, hallado la solución por la que todos los intereses se verán armonizados; esta creencia fundamental del pensamiento político de occidente ha

sido severamente sacudida. Seguramente en una época que busca certidumbres ¿es esto suficiente para comprender los interminables esfuerzos, más numerosos hoy que nunca, para explicar *El Príncipe* y los *Discursos* o para justificarlos?

Ésta es la implicación negativa. Hay una que es positiva y pudiera haber sorprendido y tal vez disgustado a Maquiavelo. En tanto un solo ideal sea la verdadera meta, siempre parecerá a los hombres que ningún medio puede ser demasiado difícil, ni el precio demasiado alto, para hacer lo que sea requerido para alcanzar la meta final. Tal certidumbre es una de las grandes justificaciones del fanatismo, la compulsión, la persecución. Pero si no todos los valores son compatibles uno con otro, y se debe elegir sin mejor razón de que cada valor es lo que es y nosotros lo elegimos por lo que es y no porque pueda ser mostrado en alguna escala simple como mayor que otro; si escogemos formas de vida porque creemos en ellas o porque las damos por supuestas o, al examinarlas, descubrimos que estamos moralmente impreparados para vivir de otra manera (aunque otros escojan diferente); si la racionalidad y el cálculo pueden ser aplicados sólo a medios o fines subordinados, pero nunca a fines últimos; entonces emerge un cuadro diferente de lo construido alrededor del antiguo principio de que hay un solo bien para los hombres.

Si sólo hay una solución para el enigma, entonces el único problema es primeramente cómo encontrarla, luego cómo llevarla al cabo y luego cómo convertir a los otros a la solución, por la persuasión o por la fuerza. Pero si esto no es así (Maquiavelo contrasta dos formas de vida, pero podría haber y, salvo para monistas fanáticos, hay obviamente más de dos), luego la senda se abre al empirismo, al pluralismo, la tolerancia, el arreglo. La tolerancia es históricamente el producto de la comprensión de la irreconciliabilidad de fes igualmente dogmáticas, y de la improbabilidad práctica de la total victoria de una sobre la otra. Los que desearon sobrevivir se dieron cuenta que tenían que tolerar el error. Gradualmente vinieron a ver méritos en la diversidad y así se convirtieron en escépticos acerca de las soluciones definitivas en los asuntos humanos.

Pero una cosa es aceptar algo en la práctica, otra es justificarlo racionalmente. Los “escandalosos” escritos de Maquiavelo iniciaron este último proceso. Éste fue el viraje decisivo y sus consecuencias intelectuales, absolutamente no deseadas por su originador, fueron, por una afortunada ironía de la historia (que algunos llaman su dialéctica), las bases del mismo liberalismo que Maquiavelo hubiera seguramente condenado como débil y falto de carácter, falto de una resuelta persecución del poder, de esplendor, de organización, de *virtù*, de poder para disciplinar hombres

ingobernables contra enormes fuerzas dentro de un todo enérgico. Sin embargo, él es, a despecho de él mismo, uno de los hacedores del pluralismo, y de su —para él—peligrosa aceptación de la tolerancia.

Al romper la unidad original ayudó a que los hombres se hicieran conscientes de la necesidad de tener que hacer elecciones dolorosas entre alternativas incompatibles en la vida pública y en la privada (pues era obvio que no se pudo conservar diferenciadas a ambas). Su logro es de primer orden, si sólo fuera porque el dilema nunca ha dado paz al hombre desde que se arrojó luz sobre él (sigue sin ser resuelto, pero hemos aprendido a vivir con él). Los hombres han experimentado con bastante frecuencia en la práctica, sin duda, el conflicto que Maquiavelo hizo explícito. Convirtió su expresión de una paradoja en algo que se acerca al lugar común.

La espada de la cual habló Meinecke no ha perdido su filo: la herida no ha curado. Conocer lo peor no es siempre quedar libre de sus consecuencias; de todos modos es preferible a la ignorancia. Es esta penosa verdad sobre la que Maquiavelo forzó nuestra atención, no formulándola explícitamente, sino en forma tal vez más efectiva relegando la moral tradicional nunca criticada al reino de la Utopía. Esto es lo que, de cualquier manera, quisiera yo sugerir. Donde más de veinte interpretaciones cupieron, la adición de una más no puede considerarse como una impertinencia.

3. HISTORIA

De “La Inevitabilidad Histórica” [1954] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 119; 121-124.

[...] La teleología no es una teoría o una hipótesis, sino una categoría o estructura en cuyos términos se conciben y describen, o deben concebirse y describirse, todas las cosas. La influencia que ha tenido esta actitud en la manera de escribir la historia, desde el poema épico de Gilgamesh hasta esos agradables solitarios que juega el profesor Arnold Toynbee con el pasado y el futuro de la humanidad —y los juega con una excitante habilidad e imaginación—, es demasiado conocida para que se necesite recalcarla. Por muy inconscientemente que sea, esta actitud entra en las ideas y en la lengua de los que hablan de la “subida” y “caída” de los Estados, movimientos, clases o individuos, como si obedeciesen a algún ritmo irresistible, a un ascendente o decadente oleaje de alguna corriente cósmica, a una bajada o subida de marea en los acontecimientos humanos, sujetos a leyes

naturales o sobrenaturales; como si las regularidades que puedan descubrirse hubiesen sido impuestas a los individuos o los “superindividuos” por un destino manifiesto, como si la idea de la vida como juego fuese algo más que una viva metáfora.

[...]

Por supuesto, la Teleología no es la única Metafísica de la historia; al lado de ella ha persistido otra distinción de apariencia y realidad, que ha sido incluso más célebre que aquélla, pero que de alguna manera es diferente. Para el pensador teleológico todo aparente desorden, inexplicable desastre, sentimiento gratuito, y todas las ininteligibles concatenaciones de acontecimientos fortuitos, se deben no a la naturaleza de las cosas, sino a que nosotros no logramos descubrir su finalidad. Todo lo que parece inútil, discordante, mezquino, feo, maligno y deformado, si realmente lo conociéramos, resultaría necesario para la armonía de la totalidad de las cosas que sólo puede conocer el creador del mundo o el mundo mismo (si pudiera hacerse consciente de él mismo y de sus fines). Se excluye *a priori* el fracaso total, ya que a un nivel “más profundo” siempre se considerará que todos los procesos culminan en éxito y, puesto que siempre tiene que existir un nivel “más profundo” que el de un determinado punto de vista, en principio no hay nada que pueda probar empíricamente qué es lo que constituyen el éxito o el fracaso “últimos”. La Teleología es una forma de fe que no puede ser confirmada ni refutada por ningún tipo de experiencia; le son por completo inaplicables las ideas de evidencia, prueba, probabilidad, etcétera.

Pero hay una segunda concepción, a la que el tiempo no ha hecho menos honores, según la cual no son los fines, más o menos oscuramente discernidos, lo que explica y justifica todo lo que sucede, sino que es una realidad intemporal, permanente y trascendente, “que está por encima”, o “afuera”, o “más allá”, y que es como es para siempre, con una armonía perfecta, inevitable, y que se explica a sí misma. Las relaciones de cada uno de sus elementos con los demás y con el todo exigen necesariamente que cada uno de éstos sea lo que es. Si el mundo no parece manifestar esto y si nosotros no vemos los acontecimientos y personas reales conexiónados por esas relaciones de necesidad lógica que harían inconcebible que cualquier cosa sea distinta de la que es, ello sólo es debido al fallo de nuestra propia visión. Estamos cegados por la ignorancia, la estupidez y la pasión, y la tarea de explicar —que tienen la ciencia y la historia— consiste en intentar mostrar el caos de apariencias como una reflexión imperfecta del orden perfecto de la realidad, de modo que una vez más todo venga a parar al sitio adecuado. Explicar es descubrir la estructura “que está por debajo”. El

ideal no es ahora una perspectiva distante que llama a todas las cosas y personas para que logren su propia realización, sino una última y eterna “estructura de la realidad” consecuente consigo misma, que es copresente “intemporalmente”, por así decirlo, con el mundo confuso de los sentidos, que ella desecha como a imagen deformada y sombra débil, y del que es a la vez su origen, causa, explicación y justificación. La relación que hay entre esta realidad y el mundo de las apariencias constituye el objeto de todas las partes de la verdadera Filosofía —de la Ética, la Estética, la Lógica, la Filosofía Política, la Filosofía de la Historia y del Derecho— con arreglo al “aspecto” de esta relación básica que se ha tomado en consideración. Pero por debajo de sus diferentes nombres —forma y materia, lo uno y lo múltiple, fines y medios, sujeto y objeto, orden y caos, movimiento y reposo, lo perfecto y lo imperfecto, lo natural y lo artificial, naturaleza e inteligencia— el tema central de la Realidad y la Apariencia sigue siendo uno solo y el mismo. Entender verdaderamente es entenderlo y entenderlo a él solo. Él juega el papel que juegan en Teleología las ideas de función y fin. Sólo él explica y justifica a la vez.

Por último está la influencia de las ciencias naturales. De entrada esto parece una paradoja, pues, desde luego, el método científico es la negación misma de la especulación metafísica. Sin embargo, históricamente uno está íntimamente mezclado con la otra y, en el campo del que hablo, muestra importantes afinidades con ella; a saber, la idea de que todo lo que existe es necesariamente un objeto de la naturaleza material y, por tanto, es susceptible de ser explicado por leyes científicas. Si Newton fue en principio capaz de explicar cada movimiento de todo constituyente particular de la naturaleza física en términos de un pequeño número de leyes muy generales, ¿no es razonable suponer que tanto los hechos psicológicos, que constituyen la vida consciente e inconsciente de los individuos, como los hechos sociales —las relaciones, actividades y “experiencias” internas de las sociedades— puedan ser explicados mediante el empleo de métodos similares? Bien es verdad que sabemos mucho menos de los objetos que tratan la Psicología y la Sociología que de los de la Física o la Química, pero ¿hay, en principio, alguna objeción contra la idea de que una investigación suficientemente escrupulosa y creadora sobre los seres humanos revelase un día leyes capaces de hacer predicciones tan acertadas y precisas como las que son ahora posibles en las ciencias naturales? Si la Psicología y la Sociología alcanzan alguna vez su debido desarrollo —y no hay motivo para pensar lo contrario—, tendremos leyes que nos capaciten, al menos en teoría (ya que en la práctica puede seguir siendo difícil), para predecir (o reconstruir) todos los detalles de la vida de todo ser humano en el futuro,

presente y pasado. Si esto es (como desde luego lo es) el ideal teórico de ciencias tales como la Psicología, la Sociología y la Antropología, las explicaciones históricas, para tener éxito, consistirán simplemente en la aplicación de las leyes de estas ciencias —sus hipótesis establecidas— a las situaciones individuales específicas. Habrá quizá Psicología, Sociología e Historia “puras” —es decir, los principios mismos—, y habrá también la “aplicación” de éstos; nacerán la Matemática social, la Física social, la Ingeniería social y la “fisiología” de todo sentimiento, actitud e inclinación, que serán tan precisas, acertadas y útiles como sus originales de las ciencias naturales. Ésta es, sin duda, la manera de hablar y el ideal de los racionalistas del siglo XVIII como D’Holbach, D’Alembert y Condorcet. Los metafísicos son víctimas de un engaño; nada es trascendente ni tiene finalidad en la naturaleza; todo es mensurable; llegará un día en que, como respuesta a todos los penosos problemas que ahora nos acosan, podremos decir con Condorcet, “*Calculemus*”, y daremos las respuestas de manera clara, exacta y concluyente.

Lo que todos estos conceptos —tanto los metafísicos como los científicos— tienen en común (a pesar de sus diferencias, que son todavía mayores) es la idea de que explicar las cosas es subsumirlas en fórmulas generales y representarlas como ejemplos de leyes que valen para un número infinito de casos, de tal manera que con el conocimiento de todas las leyes pertinentes y de un suficiente número de hechos también pertinentes será posible decir no sólo lo que sucede, sino también por qué; pues, si se han establecido las leyes correctamente, describir algo es, en efecto, afirmar que no puede suceder de otra manera. La pregunta “¿por qué?” significa para los teleologistas “¿en persecución de qué fin inalterable?”; para los “realistas” metafísicos no teleológicos significa “determinado de manera inalterable ¿por qué ley última?”, y para los defensores de los ideales comtianos de la estadística y dinámica sociales, “¿resultante de qué causas?” —causas reales que son como son (hubieran podido ser de otra manera o no). La inevitabilidad de los procesos históricos, de las tendencias, de los “apogeos” y “decadencias”, es meramente *de facto* para los que creen que el universo obedece sólo a “leyes naturales” que lo hacen tal como es; también lo es *de jure* —tanto su justificación como su explicación— para los que ven tal uniformidad no sólo como algo dado, como hecho bruto, como algo incambiable e incuestionable, sino como leyes, planes, finalidades e ideales, como ideas que están en la mente de una deidad racional o razón universal, como fines, como totalidades estéticas que se realizan a sí mismas, como justificaciones racionales metafísicas o teológicas, de otro mundo; como teodiceas que satisfacen el anhelo de saber no sólo por qué

existe el mundo, sino por qué merece su existencia, y por qué existe precisamente este mundo, y no otro, o por qué no existe ningún mundo en absoluto, dando la solución de todo esto en términos de valores que o bien están “inmersos” de alguna manera en los hechos mismos, o bien los “determinan” desde alguna altura o profundidad “trascendente”. [...].

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 213-214; 215.

Herder, Hegel y Marx sustituyeron los viejos modelos mecanicistas por sus propios modelos vitalistas de la vida social, pero, no menos que sus adversarios, creían que entender el mundo es liberarse. Sólo diferían de ellos en que subrayaban el papel que tienen el cambio y el desarrollo en lo que hace humanos a los hombres. La vida social no podía entenderse por analogía con las matemáticas o la física. También hay que entender la historia; es decir, las leyes peculiares del desarrollo continuo (prodúzcase éste por conflicto “dialéctico” o de otra manera) que rige a los individuos y a los grupos en la actividad recíproca que éstos llevan a cabo entre ellos mismos y con la naturaleza. Según estos pensadores, no entender esto es caer en un tipo especial de error; a saber, creer que la naturaleza humana es estática, que sus propiedades esenciales son las mismas en todo tiempo y lugar, y que tal naturaleza está regida por leyes naturales invariables, sean éstas concebidas en términos teológicos o materialistas, lo cual lleva consigo el corolario falaz de que un sabio legislador puede, en principio, crear en cualquier momento una sociedad perfectamente armoniosa con la apropiada educación y legislación, ya que los hombres racionales tienen que pedir en todas las épocas y países las mismas satisfacciones invariables de las mismas necesidades básicas también invariables. Hegel creía que sus contemporáneos (y, por supuesto, todos sus predecesores) entendieron mal la naturaleza de las instituciones porque no entendieron las leyes —leyes inteligibles racionalmente, ya que surgen de la actividad de la razón— que crean y cambian las instituciones y transforman la actividad y el carácter humanos. Marx y sus discípulos sostenían que la trayectoria de los seres humanos estaba obstruida no sólo por las fuerzas naturales o por las imperfecciones de su propio carácter, sino, aún más, por el funcionamiento de sus propias instituciones sociales que originariamente habían creado (no siempre de manera consciente) para ciertos fines, pero cuyo funcionamiento llegaron sistemáticamente a concebir equivocadamente, por lo que se convirtieron en obstáculos en el progreso de sus creadores. Presentó hipótesis

sociales y económicas para argumentar la inevitabilidad de tal equívoco, y en particular de la ilusión de que tales arreglos hechos por el hombre fuesen fuerzas independientes tan necesarias como las leyes de la oferta y la demanda, de la institución de la propiedad, o de la eterna división de la sociedad en ricos y pobres, o propietarios y trabajadores, como tantas categorías humanas inalterables. Hasta que no hubiésemos alcanzado una etapa en la que se pudiesen eliminar los hechizos de estas creencias ilusorias; es decir, hasta que suficientes hombres alcanzasen una situación social que, sólo ella, les permitiese entender que estas leyes e instituciones eran obra de las inteligencias y de las manos humanas, necesarias históricamente en su día y posteriormente mal entendidas como fuerzas inexorables y objetivas, no podría destruirse el viejo mundo ni ser sustituido por una maquinaria social más adecuada y liberadora.

[...]

Esta es la doctrina positiva de la liberación por la razón. Sus formas socializadas, aunque sean muy dispares y opuestas, están en el corazón mismo de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios de nuestros días. Puede que en el curso de su evolución se hayan apartado mucho de su entronque racionalista. Sin embargo, ésta es la libertad que se defiende en democracias y dictaduras, y por la que se lucha hoy día en muchos lugares de la tierra.

De "Vico y Su Concepto del Conocimiento" [1969] (traducción de Hero Rodríguez Toro), en Isaiah Berlin, *Contra la Corriente: Ensayos sobre Historia de las Ideas* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica), pp. 182-185. [Título original: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, The Hogarth Press, Londres, 1979.]

¿En qué sentido, bien podemos preguntar, los hombres "hacen" su historia? Esfuerzo consciente, intento deliberado para explicarse uno mismo el mundo, para descubrirse uno mismo en él, para obtener de él lo que uno necesita y quiere, para adaptar los medios a los fines, para expresar la propia visión o describir lo que uno ve o siente o piensa, individual o colectivamente —comprensión, comunicación, creación—, todo esto podría ser descrito como clases del hacer y del crear. Pero esto omite demasiado. "Impulsos" inconscientes e irracionales, que ni aun los métodos psicológicos más desarrollados y calificados podrían garantizar poner en claro; las no pretendidas e imprevisibles consecuencias de actos nuestros que no podemos decir que hemos "efectuado" si el efectuar acarrea intención; el juego del accidente; el mundo natural todo, con cuya interacción vivimos y funcionamos, que permanece opaco en tanto que no es, *ex hypothesi*, el

trabajo de nuestras manos o mente; dado que para nosotros no hemos “efectuado” esto, ¿cómo puede ser tomado como *verum* cualquier cosa que aquél posee? ¿Cómo puede haber una *scienza* de tal amalgama? Más aún, ¿cuál es la relación de las cambiantes categorías y formas de simbolismo que las encarnan —la procesión (el hecho de que esto sea cíclico no tiene ahora importancia) de las cavernas sombrías de las *grossi bestioni* a lo divino, a lo mitopoyéico y las culturas creadoras de lo heroico, lo poético, la metáfora, y de ellas a las democracias humanas, creadoras de prosa— la relación de estas formas cambiantes de visión con la creación, las leyes eternas, la *storia ideale eterna*, y los principios de la “teología civil” a la que todas las culturas están sujetas? Dado que Dios, no nosotros, hizo las perpetuas leyes del *corsi*, ¿cómo podemos *nosotros* conocerlas? ¿Qué clase de intuiciones *a priori* se reclaman? ¿Y es válido el paralelo renacentista entre el microcosmos y el macrocosmos evidente por sí mismo? ¿Es realmente tan obvio que la filogénesis —la historia de la tribu— puede ser deducida de la ontogénesis, de nuestras recolecciones individuales de nuestro propio crecimiento mental y emocional? ¿Qué garantiza esta fenomenología histórica *a priori*? ¿Mediante qué facultad lo adivinamos? ¿Y cuál es el papel de la Providencia en la *storia ideale*? Si los hombres hacen su historia, ¿la Providencia “hace” que ellos la creen como ellos lo hacen? Si la Providencia convierte las lujurias bestiales, los terrores y los vicios en medios para el orden social y moral, la seguridad, la felicidad, la organización racional, ¿qué parte juegan en todo esto los propios motivos, propósitos y elecciones de los hombres? ¿En qué sentido son libres los hombres, como sostiene Vico? Y, cualquiera que sea la respuesta a este antiguo enigma teológico, ¿cómo sabemos si es ciertamente una providencia la que conforma nuestras vidas? De haberla, ¿cuál es la relación de la indudable fe cristiana de Vico, su ortodoxia católica, con su naturalismo antropológico, lingüístico, histórico, o de su teleología con su creencia que a cada orden de cultura corresponden sus propios modos peculiares de conciencia, no necesariamente superiores o inferiores a sus predecesores o sucesores? No sé si se pueden hallar respuestas a tales preguntas, que los historiadores de las ideas no han resuelto, tal vez el mismo Vico no nos ha dejado medios suficientes para resolverlas; surgen nuevamente con los filósofos alemanes de la historia y, con nuevas apariencias, siguen atormentándonos hasta la fecha. Sea como sea, la reivindicación de Vico que deseo hacer es más circunscrita: descubrió una especie de conocimiento no precisado previamente con claridad, el embrión que posteriormente creció en la ambiciosa y lujuriente planta del *Verstehen* historicista alemán: perspicacia empática, simpatía intuitiva, *Einfühlung* histórico y cosas por el estilo. De todas ma-

neras fue, aun en su forma original, simple, un descubrimiento de primer orden.

Aplicar la antigua máxima medieval de que uno sólo puede conocer completamente lo que uno ha hecho a campos tales como la matemática, la mitología, el simbolismo, el lenguaje, es prueba suficiente de perspicacia filosófica, un paso revolucionario sobre el cual la antropología cultural y las implicaciones filosóficas de las nuevas teorías lingüísticas de nuestro tiempo han arrojado una nueva y extraordinaria luz. Pero Vico hizo más que esto. Descubrió un sentido de conocimiento que es básico a todos los estudios humanos: el sentido por el cual sé qué es ser pobre, luchar por una causa, pertenecer a una nación, unirse a, o abandonar una iglesia o un partido, experimentar nostalgia, terror, la omnipresencia de un dios, comprender un gesto, una obra de arte, una broma, el carácter de un hombre, que uno se transforma o se miente a sí mismo. ¿Cómo conoce uno estas cosas? En primer lugar, sin duda, por experiencia personal; en segundo lugar porque la experiencia de otros es suficientemente tejida dentro de la propia como para ser sentida casi directamente, como parte de una comunicación íntima, constante; y en tercer lugar por el trabajo (algunas veces como esfuerzo consciente) de la imaginación. Si un hombre declara saber qué es perder la fe religiosa —de qué modo esto transforma la imagen del propio mundo— su declaración puede ser o puede no ser válida; puede estar mintiéndose o engañándose a sí mismo, o identificando erróneamente su experiencia. Pero el sentido en el que él declara saber esto es absolutamente diferente de aquél en el que yo sé que este árbol es más alto que aquél, o que César fue asesinado en los idus de marzo, o que el 17 es un número primo, o que el “bermellón” no puede ser definido, o que el rey en el ajedrez sólo puede recorrer un escaque cada vez. En otras palabras, no es una forma de “saber qué”. Ni esto es cómo saber montar una bicicleta o ganar una batalla, o qué hacer en caso de fuego, o saber el nombre de un hombre o un poema de memoria. Es decir, no es una forma de “saber cómo” (en el sentido de Gilbert Ryle). ¿Cómo es entonces?

Es de una especie propia. Es un conocimiento fundado en la memoria o la imaginación. No es analizable excepto en términos de sí mismo, ni puede ser identificado salvo mediante ejemplos, como los aducidos arriba. Ésta es la suerte de conocimiento que los participantes en una actividad declaran poseer a diferencia de los meros observadores: el conocimiento de los actores en contraposición al del auditorio, el del relato “interior” a diferencia del obtenido desde un lugar ventajoso “externo”; conocimiento por “contacto directo” con mis estados “interiores” o por la perspicacia comprensiva dentro de la de otros, que podría ser obtenida por un alto

grado de poder imaginativo; el conocimiento involucrado cuando un trabajo de la imaginación o de diagnóstico social o un trabajo de crítica o de erudición o historia es descrito, no como correcto o incorrecto, hábil o inepto, como un éxito o un fracaso, sino como profundo o superficial, realista o irreal, perceptivo o estúpido; vivo o muerto. Lo que es esta capacidad, la parte que representa en la comprensión de las comunicaciones más simples dirigida por una criatura sensitiva a otra, y *a fortiori* en la creación de adecuados vehículos de expresión, de crítica, por encima de todo en la recuperación del pasado, no como una colección de cuentas verdaderas enhebradas en el hilo de un cronista (o de “ideas”, argumentos, obras de arte, similarmente tratados por los taxonomistas y anticuarios de las humanidades), sino como un mundo posible, una sociedad que pudiera haber tenido tales características siendo o no precisamente esas —la naturaleza de este tipo de conocimiento es el tema central de Vico. El pasado puede ser visto a través de los ojos —las categorías y formas de pensar, de sentir, de imaginar— de cualquier habitante posible de cualquier mundo posible, de asociaciones de hombres vivos, por medio de lo que —a falta de mejor frase— llamamos perspicacia imaginativa. Debe existir una capacidad para concebir (o, cuando menos, una afirmación de ser capaz de concebir) cómo “debió haber sido” pensar, sentir, actuar, en la Grecia homérica, en la Roma de las Doce Tablas, en las colonias fenicias dadas a los sacrificios humanos, o en culturas menos remotas o exóticas pero que aún requieren la suspensión de las suposiciones más profundas de la propia civilización del investigador. No puede ser de otra manera si uno piensa obtener cualquier comprensión de la estructura “interna” de algo externo al alcance inmediato de la visión propia, ya sea real o soñado. Esto sigue siendo verdad pese a cualquier opinión que uno tome de la gran controversia acerca de los métodos de las ciencias naturales en tanto contrarios a los estudios humanísticos.

De “El Erizo y el Zorro” [1951] (traducción de Juan José Utrilla), en Isaiah Berlin (Henry Hardy y Aileen Kelly, compiladores), *Pensadores Rusos* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica), pp. 73-74; 79-82; 92-95; 102-103; 149-151. [Título original: *Russian Thinkers*, ©1978, Henry Hardy, publicado por The Hogarth Press, Londres.]

La filosofía tolstoiana de la historia no ha recibido, en general, la atención que merece, ya como visión intrínsecamente interesante, ya como aparición en la historia de las ideas, o aun como elemento del desarrollo del propio Tolstoi. Los que ven a Tolstoi fundamentalmente como novelista, a veces han considerado los pasajes históricos y filosóficos dispersos por *La*

Guerra y la Paz como perversas interrupciones del relato, como muestras de una lamentable tendencia a la digresión inoportuna, característica de este escritor, grande pero excesivamente obstinado, de una metafísica tendenciosa y barata, con poco o ningún interés intrínseco, profundamente inartística y absolutamente ajena al propósito y la estructura de la obra de arte en conjunto. [...]

[...]

Y sin embargo, es claro que aquí hay una paradoja. El interés de Tolstoi en la historia y en el problema de la verdad histórica fue apasionado, casi obsesivo, desde antes de escribir *La Guerra y la Paz*. Nadie que lea sus diarios y sus cartas, en realidad, la propia novela, puede dudar de que el autor mismo consideraba este problema como el meollo de toda la cuestión, el asunto central a cuyo alrededor gira la obra. “Charlatanismo”, “su perficialidad”, “flaqueza intelectual”; seguramente, Tolstoi es el último escritor a quien parecen aplicables estos epítetos; parcialidad, perversión, arrogancia, quizás; engaño de sí mismo, exageración, posiblemente; inadaptación moral o espiritual: de esto tenía más conciencia que sus propios enemigos; pero pobreza del intelecto, falta de poder crítico, tendencia a la vacuidad, a depender de alguna doctrina patentemente absurda y superficial en detrimento de la descripción realista o el análisis de la vida, apasionamiento por alguna teoría de moda que un Botkin o un Fet fácilmente pueden poner en evidencia, pero no, ¡ay! un Tolstoi... estos cargos parecen grotescamente inverosímiles. Nadie en su sano juicio, al menos durante este siglo, soñaría siquiera con negar a Tolstoi potencia intelectual, su pasmosa capacidad de penetrar todo disfraz convencional, ese corrosivo escepticismo en virtud del cual el príncipe Vyazemsky inventó el extraño término ruso “netovshchik” (“negativista”), temprana versión de ese nihilismo que después Vogüé y Albert Sorey habían de atribuirle. No hay duda de que algo falta aquí: el rechazo tolstoiano, violentamente ahistórico, o en rigor anti-histórico, de todos los esfuerzos por explicar o justificar los actos o el carácter del hombre en función de un desarrollo social o individual, o “raíces” en el pasado; y esto, junto a un absorto y perenne interés en la historia, condujo a unos resultados artísticos y filosóficos que habían de provocar tan extraños comentarios peyorativos en críticos ordinariamente serenos y comprensivos; no hay duda de que aquí hay algo digno de atención.

La afición de Tolstoi a la historia comenzó desde su juventud. Tal parece que no surgió de un interés en el pasado como tal, sino del deseo de penetrar en las causas primeras, de comprender cómo y por qué las cosas suceden como suceden y no de otra manera, de un descontento de las habituales explicaciones que no explican sino que producen insatisfacción,

de una tendencia a dudar y a colocar bajo sospecha y, en caso dado, a rechazar todo lo que no respondía íntegramente a una pregunta, a ir a la raíz de toda cuestión, a cualquier costo. Ésta siguió siendo la actitud de Tolstoi durante toda su vida, y difícil sería considerarla como síntoma de “superchería” o de “superficialidad”. Y con esto iba un incurable amor a lo concreto, lo empírico, lo verificable, y una desconfianza instintiva de lo abstracto, lo impalpable, lo sobrenatural; en suma, una temprana tendencia al enfoque científico y positivista, hostil al romanticismo, a las formulaciones abstractas, a la metafísica. Siempre y en toda situación buscó los hechos “palpables”, lo que podía captar y verificar un intelecto normal, no corrompido por intrincadas teorías ajenas a las realidades tangibles, o por misterios ultramundanos y teológicos, poéticos o metafísicos por igual. Le atormentaban los problemas últimos que se plantean a los jóvenes de cada generación: acerca del bien y del mal, del origen y el propósito del universo y de sus moradores, y las causas de todo lo que ocurre; pero las respuestas que le dieron los teólogos y los metafísicos le parecieron absurdas, así fuese por las palabras en que se formulaban, palabras que no mostraban una referencia clara con ese mundo cotidiano del sentido común ordinario al que él se aferraba obstinadamente como único verdadero, desde antes de tomar clara conciencia de lo que estaba haciendo. La historia, sólo la historia, la suma de los acontecimientos concretos en el tiempo y en el espacio, la suma de la experiencia real de los hombres y las mujeres reales en su relación recíproca y con un medio físico real, tridimensional, experimentado empíricamente: sólo esto contenía la verdad, el material con que podían construirse las respuestas genuinas, respuestas que para captarlas no requerían sentidos o facultades especiales que no poseyeran los seres humanos normales. Éste era, desde luego, el espíritu de la investigación empírica que había animado a los grandes anti-teólogos y anti-metafísicos del siglo XVIII; el realismo de Tolstoi y su renuencia a dejarse guiar por sombras hizo de él su discípulo natural, desde antes de haber oído de sus doctrinas. [...]

[...] Cuando Tolstoi contrasta esta vida real —la experiencia auténtica, “viva” de los hombres— con la vista panorámica conjurada por los historiadores, para él no hay duda de qué es lo real y qué es una ficción, coherente, a veces elegantemente concebida, pero siempre ficción. Aunque radicalmente distinto de Virginia Wolf en casi todo aspecto, Tolstoi quizás fue el primero en proponer la célebre acusación que ella, medio siglo después, hizo contra los profetas públicos de su propia generación, Shaw y Wells y Arnold Bennett, ciegos materialistas que no empezaron siquiera a entender aquello en que realmente consiste la vida, que tomaron sus acci-

dentes exteriores, los aspectos baladíes que se hallan fuera del alma individual —las llamadas realidades sociales, económicas y políticas— por aquello que es lo único genuino, la experiencia individual, la relación específica de los hombres entre sí, los colores, aromas, sabores, sonidos y movimientos, los celos, amores, odios, pasiones, los raros chispazos de auténtica visión, los momentos de cambio, la ordinaria sucesión cotidiana de datos privados que constituyen todo lo que existe, que es la realidad.

Entonces, ¿cuál es la misión del historiador? ¿Describir los datos últimos de la experiencia subjetiva, las vidas personales vividas por los hombres, “las ideas, el conocimiento, la poesía, la música, el amor, la amistad, los odios, las pasiones” de que, para Tolstoi, se compone la vida “real”? ¿Eso y nada más? A esto fue a lo que Turgueniev estuvo llamando constantemente a Tolstoi; a él y a todos los escritores, pero a él en particular, porque allí estaba su verdadero genio, su destino de gran escritor ruso; Tolstoi rechazó la propuesta con violenta indignación aun durante su edad mediana, antes de su fase religiosa final; pues eso no sería dar respuesta a la pregunta de lo que *es*, y cómo y por qué llega a ser y luego pasa, sino dar la espalda a todo ello y acallar el propio deseo de descubrir cómo viven los hombres en sociedad, y cómo se ven afectados unos por otros y por su medio, y con qué fin. Esta clase de purismo artístico —predicado en su momento por Flaubert—, este tipo de preocupación por el análisis y la descripción de la experiencia y las relaciones y los problemas y las vidas interiores de personas (después defendido y practicado por Gide y por los escritores sobre los que él influyó, tanto en Francia como en Inglaterra) le pareció a Tolstoi trivial y falso. No dudaba de su superlativa capacidad para este mismísimo arte, y precisamente por él era admirado; mas lo condenó rotundamente. En una carta escrita mientras estaba trabajando en *La Guerra y la Paz*, dijo con amargura que no tenía duda de que lo que más le gustaba al público eran sus escenas de la vida social y personal, sus damas y sus caballeros con sus mezquinas intrigas y divertidas conversaciones, y sus pequeñas idiosincrasias, tan maravillosamente descritos. Pero estas son triviales “flores” de la vida, no sus “raíces”. El propósito de Tolstoi es descubrir la verdad, y por tanto debe saber en qué consiste la historia, y recrear sólo eso. La historia claramente no es una ciencia y la sociología, que sostiene que sí lo es, no pasa de un timo; no se han descubierto auténticas leyes de la historia, y los conceptos de uso corriente —“causa”, “accidente”, genio”— no explican nada; son simples velos de la ignorancia. ¿Por qué ocurren como ocurren los acontecimientos cuya totalidad llamamos historia? Algunos historiadores atribuyen estos hechos a los actos de los individuos, pero ésta no es una respuesta, pues no explica cómo estos

actos “causan” los acontecimientos que supuestamente “causan” u “originan”. [...]

[...] El hecho de que nunca podemos identificar todas las causas, relacionar todas las acciones humanas con las circunstancias que las condicionan, no implica que sean libres, sino tan sólo que jamás sabremos cómo llegan a ser imperativas.

La tesis central de Tolstoi —en ciertos aspectos no muy distinta del inevitable “auto-engaño” de la burguesía sostenido por su contemporáneo Karl Marx, salvo que lo que Marx reserva para una clase Tolstoi lo ve en casi toda la humanidad— es que hay una ley natural por la cual están determinadas las vidas de los seres humanos, no menos que las otras vidas de la naturaleza; pero que los hombres, incapaces de enfrentarse a este proceso inexorable, intentan representarla como una sucesión de elecciones libres, para atribuir la responsabilidad de lo que ocurre a ciertas personas en quienes creen ver virtudes heroicas o vicios heroicos, y a quienes llaman “grandes hombres”. ¿Qué son los grandes hombres? Son seres humanos ordinarios, lo bastante ignorantes y vanidosos para aceptar ser tenidos por responsables de la vida de la sociedad, individuos que prefieren llevar la culpa de todas las crueldades, injusticias y desastres justificados en su nombre, antes que reconocer su propia impotencia e insignificancia en la corriente cósmica que sigue su curso, indiferente a sus deseos y sus ideales. Éste es el punto central de esos pasajes (en que Tolstoi es insuperable) en que se describe el verdadero curso de los acontecimientos, al lado de las explicaciones absurdas y egocéntricas que necesariamente dan las personas hinchadas por el sentido de su propia importancia, así como de las maravillosas descripciones de momentos de iluminación en que la verdad acerca de la condición humana se revela a quienes tienen la humildad necesaria para reconocer su impotencia y su falta de importancia. [...]

Pero existe un paralelo mayor y más importante entre la interpretación tolstoiana de la historia y las ideas de Maistre, y plantea cuestiones de principio fundamental relacionadas con el conocimiento del pasado. Uno de los elementos más notables comunes al pensamiento de estos pensadores tan distintos, de hecho antagónicos, es su preocupación por el carácter inexorable —la “marcha”— de los acontecimientos. Ambos consideran lo que ocurre como una red espesa, opaca, inextricablemente compleja, de acontecimientos, objetos y características, conectada y dividida por innumerables nudos inidentificables, y también lagunas y súbitas discontinuidades.

des, visibles o invisibles. Es una visión de la realidad según la cual todas las construcciones claras, sean lógicas o científicas —las pautas bien definidas, simétricas, de la razón humana— parecen tersas, endebles, vacías, “abstractas” y totalmente ineficaces como medios de descripción o de análisis de algo que viva o haya vivido. Maistre atribuye esto a la impotencia incurable de los humanos poderes de observación y de raciocinio, al menos cuando trabajan sin ayuda de las fuentes sobrehumanas del conocimiento: la fe, la revelación, la tradición; ante todo, la visión mística de los grandes santos y doctores de la Iglesia, su inanalizable sentido especial de la realidad, al que son fatales la ciencia natural, la libre crítica y el espíritu secular. Los más sabios de los griegos, muchos entre los romanos y después de ellos los eclesiásticos y estadistas de la Edad Media, nos dice Maistre, poseyeron esta visión; de allí derivaron su poder, su dignidad y su triunfo. Los enemigos naturales de este espíritu son la sagacidad y la especialización: de allí el desprecio tan justamente mostrado en el mundo romano a expertos y técnicos —los *Graeculus esuriens*, los remotos pero inconfundibles antepasados de las flacas y mustias figuras de la moderna época alejandrina, el terrible siglo XVIII, toda la *écrivasserie et avocasserie*, el miserable ejército de chupatintas y personeros, con la depredadora, sórdida y burlona figura de Voltaire a la cabeza, destructor y auto-destructor por ser ciego y sordo a la verdadera palabra de Dios. [...] La sabiduría práctica es, en alto grado, conocimiento de lo inevitable; de lo que, dado nuestro orden universal, no pudo dejar de suceder; y, a la inversa, de cómo las cosas no pueden hacerse, o no han podido hacerse; de por qué algunos planes tienen que acabar en el fracaso, no pueden evitarlo aunque de ello no pueda darse ninguna razón demostrativa o científica. A la rara capacidad de ver esto la llamamos, con razón, el “sentido de la realidad”; es un sentido de lo que embona bien con otras cosas, de lo que no puede existir con otras; y le hemos dado muchos nombres: visión, sabiduría, genio práctico, sentido del pasado, comprensión de la vida y del carácter humano. [...]

4. PENSAMIENTO POLÍTICO, IDEAS, TEORÍA DEL CONOCIMIENTO: ERIZO Y ZORRO

De “La Persecución del Ideal” [1988] (traducción de José Manuel Álvarez Flórez), en Isaiah Berlin (edición a cargo de Henry Hardy), *El Fuste Torcido de la Humanidad: Capítulos de Historia de las Ideas* (Barcelona: Ediciones Península), pp. 21-22.

Hay, en mi opinión, dos factores que han conformado, en mayor grado que todos los demás, la historia humana en este siglo. Uno es el

progreso de las ciencias naturales y de la tecnología, que es, desde luego, la crónica del máximo éxito de nuestra época; a esto se le ha prestado atención grande y creciente desde todos los campos. El otro lo constituyen sin duda las tormentas ideológicas que han alterado la vida de prácticamente toda la humanidad: la revolución rusa y sus secuelas, las tiranías totalitarias de derecha y de izquierda y las explosiones de nacionalismo, racismo y, en algunos lugares, de fanatismo religioso, que, muy curiosamente, ninguno de los pensadores sociales más avisados del siglo XIX llegó a predecir jamás.

Cuando nuestros descendientes, de aquí a dos o tres siglos (si la humanidad sobrevive hasta entonces), se pongan a examinar nuestra época, serán esos dos fenómenos los que destacarán, creo yo, como las características sobresalientes de nuestro siglo, los que exigirán más explicaciones y análisis. Pero es conveniente entender también que estos grandes movimientos empezaron como ideas en la cabeza de la gente; ideas sobre lo que las relaciones entre los hombres han sido, son, podrían y deberían ser; y entender cómo llegaron a transformarse en nombre de la visión de algún objetivo supremo en la mente de los dirigentes, sobre todo de los profetas con ejércitos tras ellos. Esas ideas son la substancia de la ética. El pensamiento ético consiste en el examen sistemático de las relaciones mutuas de los seres humanos, las concepciones, intereses e ideales de los que surgen formas humanas de tratarse unos a otros y los sistemas de valores en los que se basan esas finalidades de la vida. Esas creencias sobre cómo debería vivirse la vida, qué deberían ser y hacer hombres y mujeres, son el objeto de la investigación moral; y cuando se aplican a pueblos y naciones y, en realidad, a la humanidad como un todo, se les llama filosofía política, que no es sino ética aplicada a la sociedad.

Si queremos llegar a entender este mundo a menudo violento en que vivimos (y a menos que intentemos entenderlo no podemos esperar ser capaces de actuar racionalmente en él y sobre él), no podemos limitar nuestra atención a las grandes fuerzas impersonales, naturales y de origen humano, que actúan sobre nosotros. Los objetivos y motivaciones que guían la actuación humana han de examinarse a la luz de todo lo que sabemos y comprendemos; hay que examinar críticamente sus raíces y su desarrollo, su esencia, y sobre todo su validez, con todos los recursos intelectuales de que disponemos. Esta necesidad urgente, con independencia del valor intrínseco del descubrimiento de la verdad respecto a las relaciones humanas, convierte la ética en un campo de importancia primordial. Sólo los bárbaros no sienten curiosidad por saber de dónde proceden, cómo llegaron a estar donde están, adónde parecen dirigirse, si desean ir allí y, en tal caso, por qué, y si no, por qué no.

El estudio de la diversidad de ideas sobre las concepciones de la vida que expresan esos valores y esos fines es algo que he dedicado cuarenta años de mi larga vida a intentar ver claro.

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 187-189; 190-191.

Si los hombres no hubieran estado en desacuerdo sobre la finalidad de la vida y nuestros antepasados hubiesen seguido imperturbables en el jardín del Edén, los estudios a los que está dedicada la cátedra Chichele de teoría política y social apenas podrían haber sido concebidos. Pues estos estudios tienen su origen y se desarrollan en la existencia de la discordia. Puede que alguien ponga esto en cuestión, basándose en que incluso en una sociedad de santos anarquistas, en la que no puede haber ningún conflicto sobre el fin último, todavía pudieran surgir problemas políticos, como por ejemplo cuestiones constitucionales o legislativas. Pero esta objeción se basa en un error. Cuando se está de acuerdo en los fines, los únicos problemas que quedan son los de los medios, y éstos no son políticos, sino técnicos; es decir, capaces de ser resueltos por los expertos o por las máquinas, al igual que las discusiones que se producen entre los ingenieros o los médicos. Es por esto por lo que aquellos que ponen su fe en algún inmenso fenómeno que transformará el mundo, como el triunfo final de la razón o la revolución proletaria, tienen que creer que todos los problemas morales y políticos pueden ser transformados en problemas tecnológicos. Éste es el significado que tiene la famosa frase de Saint-Simon sobre “la sustitución del gobierno de personas por la administración de cosas”, y las profecías marxistas sobre la supresión del Estado y el comienzo de la verdadera historia de la humanidad. Esta concepción es llamada utópica por aquellos que consideran que especular sobre esta condición de perfecta armonía social es un juego de ociosa fantasía. Sin embargo, quizá se pudiera perdonar a algún marciano que viniera a ver hoy día cualquier universidad británica —o americana— y defendiese la impresión de que sus profesores y alumnos vivían en una realidad muy parecida a esa situación inocente e idílica, a pesar de toda la seria atención que los filósofos profesionales prestan a los problemas fundamentales de la política.

Sin embargo, esto es sorprendente y peligroso. Sorprendente, porque quizá no haya habido ninguna época de la historia moderna en que tantos seres humanos, tanto en Oriente como en Occidente, hayan tenido sus ideas y, por supuesto, sus vidas tan profundamente alteradas, y en algunos casos

violentamente trastornadas, por doctrinas sociales y políticas sostenidas con tanto fanatismo. Peligroso, porque cuando las ideas son descuidadas por los que debieran preocuparse de ellas —es decir, por lo que han sido educados para pensar críticamente sobre ideas—, éstas adquieren a veces un carácter incontrolado y un poder irresistible sobre multitudes de seres humanos que pueden hacerse demasiado violentos para ser afectados por la crítica de la razón. Hace más de cien años el poeta alemán Heine advirtió a los franceses que no subestimaran el poder de las ideas; los conceptos filosóficos criados en la quietud del cuarto de estudio de un profesor podían destruir una civilización. Él hablaba de la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant, como la espada con que había sido decapitado el deísmo europeo; describía a las obras de Rousseau como el arma ensangrentada que, en manos de Robespierre, había destruido el antiguo régimen, y profetizaba que la fe romántica de Fichte y de Schelling se volvería un día contra la cultura liberal de Occidente. Los hechos no han desmentido por completo esta predicción; pero si los profesores pueden ejercer verdaderamente este poder fatal, ¿no es posible que sólo otros profesores, o por lo menos otros pensadores (y no los gobiernos o los comités de congresos), sean los únicos que puedan desarmarles?

Es extraño que nuestros filósofos no parezcan estar enterados de estos efectos devastadores de sus actividades. Puede ser que, intoxicados por sus magníficos logros en ámbitos más abstractos, los mejores de ellos miren con desdén a un campo en el que es menos probable que se hagan descubrimientos radicales y sea recompensado el talento empleado en hacer minuciosos análisis. Sin embargo, a pesar de todos los esfuerzos que, llevados por una ciega pedantería escolástica, se han hecho para separarlas, la política ha seguido estando entremezclada con todas las demás formas de la investigación filosófica. Descuidar el campo del pensamiento político porque su objeto inestable, de aristas confusas, no puede ser atrapado por los conceptos fijos, los modelos abstractos y los finos instrumentos que son apropiados para la lógica o el análisis lingüístico —pedir una unidad de método en Filosofía y rechazar todo lo que el método no pueda manejar con éxito— no es más que permitirse el quedar a merced de creencias políticas primitivas que no han tenido ninguna crítica. Un materialismo histórico muy vulgar es el que niega el poder de las ideas y dice que los ideales no son más que intereses materiales disfrazados. Puede ser que las ideas políticas sean algo muerto si no cuentan con la presión de las fuerzas sociales, pero lo que es cierto es que estas fuerzas son ciegas y carecen de dirección si no se revisten de ideas.

[...]

[...] Las palabras, las ideas y los actos políticos no son inteligibles sino en el contexto de las cuestiones que dividen a los hombres, a los que pertenecen dichas palabras, ideas y actos. Por consiguiente, es muy probable que nuestras propias actitudes y actividades queden oscuras para nosotros, a no ser que entendamos las cuestiones dominantes de nuestro propio mundo. La mayor de éstas es la guerra declarada que se está llevando a cabo entre dos sistemas de ideas que dan respuestas diferentes y antagónicas a lo que ha sido desde hace mucho tiempo el problema central de la política: el problema de la obediencia y de la coacción. ¿“Por qué debo yo (o cualquiera) obedecer a otra persona?” “¿Por qué no vivir como quiera?” “¿Tengo que obedecer?” “Si no obedezco, ¿puedo ser coaccionado? ¿Por quién, hasta qué punto, en nombre de qué y con motivo de qué?”

Hoy día se sostienen en el mundo ideas opuestas acerca de las respuestas que se dan a la pregunta de cuáles sean los límites que pueden permitirse a la coacción, pretendiendo contar cada una de estas respuestas con la lealtad de un gran número de hombres. Por tanto, me parece que merece la pena examinar todos los aspectos de esta cuestión.

De “Las Ideas Políticas en el Siglo XX” [1950] (traducción de Belén Urrutia), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 73-75.

[...] El liberalismo europeo parece ser un movimiento coherente singular, poco modificado durante casi tres siglos, fundado sobre las bases intelectuales relativamente simples que habían sentado Locke, Grotius, o incluso Spinoza; remontándose hasta Erasmo y Montaigne, el Renacimiento italiano, Séneca y los filósofos griegos. En este movimiento hay, en principio, una respuesta racional a cada cuestión. El hombre es, al menos en principio, en todas partes y en todas las circunstancias capaz, si lo desea, de descubrir y aplicar soluciones racionales a sus problemas. Y como estas soluciones son racionales, no pueden entrar en conflicto unas con otras, y formarán finalmente un sistema armonioso en el que prevalecerá la verdad, en el que la libertad, la felicidad y la oportunidad ilimitada para el desarrollo humano sin trabas estarán al alcance de todos.

La conciencia de la historia que se desarrolló en el siglo XIX modificó el diseño, simple y riguroso, de la teoría clásica tal y como se concebía en el siglo XVIII. Se empezó a ver que el progreso humano estaba condicionado por factores de mayor complejidad de lo que se había pensado en la primavera del individualismo liberal: la educación, la propaganda racionalista, incluso la legislación, quizá no fueran suficientes siempre y

en todo lugar. Se empezó a admitir que factores como las influencias particulares y especiales que formaron históricamente las diversas sociedades —algunos debidos a las condiciones físicas, otros a las fuerzas socioeconómicas o a aspectos emocionales más evasivos, y lo que se clasificaba vagamente como “factores culturales”— tenían más importancia de la que se les otorgaba en los sistemas excesivamente simples de Condorcet o de Bentham. La educación y todas las formas de acción social, se pensaba ahora, debían adaptarse para tener en cuenta las necesidades históricas que han hecho a los hombres y a sus instituciones menos fácilmente moldeables de acuerdo con el modelo requerido de lo que se había supuesto con demasiado optimismo en épocas anteriores y más ingenuas.

Sin embargo, el programa original en sus diversas formas continuó ejerciendo una atracción casi universal. Esto es tan aplicable a la derecha como a la izquierda. Los pensadores conservadores, excepto los que sólo estaban preocupados por obstaculizar la acción de los liberales y sus aliados, creían y actuaban con el convencimiento de que siempre que no se empleara una violencia excesiva para retrasar ciertos procesos del desarrollo “natural”, podrían estar de acuerdo con todo; debe impedirse que el más rápido desplace al más lento y, de esta forma, todos llegarán al final. Ésta era la doctrina predicada por Bonald a principios de siglo y expresaba el optimismo incluso de los que estaban más firmemente convencidos del pecado original. Siempre que las diferencias tradicionales de concepción y estructura social estuvieran protegidas de lo que a los conservadores les gustaba describir como los procesos de nivelación “no imaginativos”, “artificiales” y “mecánicos” favorecidos por los liberales; siempre que se impidiera que la infinidad de distinciones “intangibles”, “históricas”, “naturales” o “providenciales” (que para ellos constituía la esencia de las formas de vida productivas), se transformara en un conjunto uniforme de unidades homogéneas moviéndose al ritmo dictado por alguna autoridad “ajena” o “externa” que despreciara los derechos y hábitos obligatorios o tradicionales; siempre que se instituyeran las salvaguardas adecuadas para que no se avasallara demasiado el pasado sagrado; con estas garantías admitían que las reformas y los cambios eran factibles, e incluso deseables. Dadas esas salvaguardas, los conservadores, no menos que los liberales, estaban dispuestos a considerar la dirección consciente de los asuntos humanos por expertos cualificados, con un grado considerable de aprobación; y no meramente por expertos, sino por un creciente número de individuos y grupos que procedían y representaban a sectores cada vez más amplios de una sociedad que se iba haciendo progresivamente más culta.

De "La Inevitabilidad Histórica" [1954] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 165-174.

[...] Se nos dice que somos criaturas de la naturaleza, del medio ambiente o de la historia y que éstos determinan nuestro temperamento, nuestros juicios y nuestros principios. Todo juicio es relativo, toda evaluación es subjetiva, y están hechos tal y como están en virtud de la acción recíproca de los factores de su propio espacio y tiempo, individual o colectivo. ¿Pero relativo a qué? ¿Subjetivos en contraste con qué? ¿A qué concebible independencia intemporal con respecto a esos factores que los deforman se opone la norma efímera a la que esos juicios y evaluaciones se conformen, como se conforman, para estar hechos de esa manera? Los términos relativos (especialmente los peyorativos) requieren sus correspondientes correlativos, o si no, dejan de tener significación y se convierten en meras burlas y frases propagandísticas, destinadas a desacreditar, y no a describir o a analizar. Ya sabemos lo que queremos decir cuando desacreditamos un juicio o un método tachándolo de subjetivo o lleno de prejuicios: queremos decir que en él se han ignorado demasiado los métodos que son adecuados para ponderar pruebas o que se ha pasado por alto, suprimido o deformado lo que normalmente llamamos hechos, o que las pruebas que normalmente se aceptan como suficientes para explicar los actos de un individuo o de una sociedad, se han ignorado sin ninguna razón justificada en otro caso similar y en todos los aspectos pertinentes, o que se han cambiado arbitrariamente de un caso a otro los cánones de interpretación —es decir, de manera inconsecuente y sin atenerse a ningún principio—; o que tenemos razones para pensar que el historiador en cuestión quería establecer ciertas conclusiones por razones diferentes a las constituidas por las pruebas que están de acuerdo con los cánones de inferencia válida aceptados como normales en su época o en la nuestra, y que esto le ha cegado para ver los criterios y métodos que son normales en su campo de investigación para comprobar los hechos y probar las conclusiones; o todas estas cosas juntas o cualquiera de ellas, u otras consideraciones similares que pudieran hacerse. Éstas son las diversas maneras de distinguir en la práctica lo superficial de lo profundo, los prejuicios de la objetividad, la corrupción de los hechos de la honradez, la estupidez de la perspicacia, y la pasión y confusión del distanciamiento y la lucidez.

Y si comprendemos correctamente estas reglas, estamos completamente justificados para denunciar cualquier violación de ellas por parte de quien sea. Pero se puede objetar: ¿qué significan palabras tales como las

que hemos utilizado anteriormente con tanta amplitud; por ejemplo, “válido”, “normal”, “adecuado”, “pertinente”, “corrompido”, “supresión de hechos”, “interpretación”? ¿Es que son tan fijos e inequívocos el uso y el significado de estos términos fundamentales? ¿Es que no puede suceder que lo que se cree que es pertinente y convincente en una generación sea considerado no pertinente en la siguiente? Lo que son hechos indiscutibles para un historiador pueden parecer a otro, con bastante frecuencia, meras teorías sospechosas. Y por supuesto, esto es así. Las reglas de ponderación de pruebas cambian. Los datos que se aceptan en una época les parecen a sus sucesores remotos, estar cargados de presuposiciones metafísicas tan extrañas que apenas son inteligibles. Se nos volverá a decir que toda objetividad es subjetiva, que es lo que es con relación a su propio espacio y tiempo, que toda veracidad y confiabilidad, así como toda la penetración y todos los dones de un período intelectualmente fértil, son tales solamente con relación a su propio “clima de opinión”, que nada es eterno y que todo cambia. Sin embargo, cuando se dicen este tipo de cosas, y por muy plausible que parezcan, siguen siendo, en este contexto, meramente retóricas. Distinguiamos los hechos, desde luego no con toda claridad de las valoraciones que forman parte de su misma estructura, sino de las interpretaciones que hacemos de ellos; la línea divisoria que las separa puede que no sea precisa, pero si yo digo que Stalin ha muerto y que el general Franco todavía vive, mi afirmación puede ser correcta o equivocada, pero nadie en su cabales podría considerar que, con arreglo al sentido vigente que tienen estas palabras, yo estoy proponiendo una teoría o una interpretación. Pero si digo que Stalin exterminó a una gran cantidad de propietarios rurales porque en su infancia su nodriza le había envuelto en pañales y esto le hizo agresivo, mientras que el otro estadista no hizo lo que Stalin porque no pasó por esa clase de experiencia, nadie, a no ser que fuese un estudiante de ciencias sociales muy ingenuo, consideraría que yo pretendía afirmar un hecho, por muchas veces que yo empezara mis frases con las palabras “es un hecho que...”. Y no estaré dispuesto a creer a nadie que me diga que, con relación a Tucídides (o incluso con relación a algún escriba sumerio), no existe ninguna distinción fundamental entre hechos relativamente “sólidos” e interpretaciones relativamente “discutibles”. No hay duda de que la línea divisoria que separa a estos hechos e interpretaciones ha sido siempre amplia y vaga y que puede que haya una frontera movible; ésta se ve afectada por el nivel de generalidad que tengan las proposiciones que van implicadas en ella; pero a menos que nosotros sepamos, dentro de ciertos límites, dónde se encuentra, no entenderemos en nada el lenguaje descriptivo. Las maneras de pensar de culturas que están muy alejadas de la nuestra nos son

solamente comprensibles en la medida en que de alguna manera compartimos sus categorías básicas, y entre éstas está la distinción que exista entre hecho y teorías. Yo puedo discutir si un determinado historiador es profundo o superficial, objetivo e imparcial en sus juicios, o limitado en aras de alguna hipótesis obsesiva o emoción poderosa, pero lo que quiero decir con estos términos que están en contraste no será completamente diferente para aquellos que no estén de acuerdo conmigo; si no, no habría discusión; y no la habrá si yo puedo pretender descifrar con toda corrección textos que sean tan profundamente diferentes, en diferentes culturas, espacio y tiempo, que hagan sistemáticamente ilusoria y engañosa toda comunicación. “Objetivo”, “verdadero” y “justo” son palabras que tienen un contenido amplio, sus usos son múltiples y sus límites frecuentemente confusos. Las ambigüedades y las confusiones son siempre posibles y con frecuencia peligrosas. Sin embargo, tales términos tienen significados que, desde luego, pueden ser fluidos, pero que están dentro de los límites que reconoce el uso normal y se refieren a normas que son aceptadas comúnmente por los que trabajan en campos científicos importantes, y esto es así no sólo en el ámbito de una sola generación o sociedad, sino también en grandes extensiones de espacio y tiempo. La mera pretensión de que estos términos fundamentales, conceptos, categorías o normas cambian de significado o aplicación, es suponer que tales cambios pueden ser en cierta medida rastreados por métodos que, *pro tanto*, no se considera que se prestan a tal cambio rastreable; pues si, a su vez, estos métodos cambian, entonces, *ex hypothesi*, cambian de una manera tal que apenas nosotros podemos descubrirlos. Y si no los podemos descubrir, no se pueden eliminar y, por tanto, no valen como arma que nos eche en cara la subjetividad o relatividad que nos alegan y el engaño en que estamos respecto a la grandeza, estabilidad y carácter absoluto de nuestras normas en un mundo que cambia sin cesar. Tales acusaciones se parecen a las sugerencias que casualmente se hacen a veces de que la vida es un sueño. Contra esto protestamos diciendo que “todo” no puede ser un sueño, porque, si así fuese, al no haber nada que contrastar con los sueños, la noción de “sueño” pierde toda referencia específica. Puede que se diga que tendremos un despertar; es decir, una experiencia con relación a la cual el recuerdo de nuestras vidas presentes será parecido a como son ahora los sueños que recordamos cuando los comparamos con la experiencia normal que tenemos ahora cuando estamos despiertos. Esto puede ser verdad, pero tal como son las cosas, sólo podemos tener una escasa, experiencia, o ninguna, en favor o en contra de esta hipótesis. Se nos presenta una analogía, uno de cuyos términos está oculto a nuestra vista, y si, basándose en ella, se nos invita a eliminar la realidad de la vida normal que llevamos

cuando estamos despiertos, en aras de otra forma de experiencia que no se puede describir literalmente ni expresar en términos de nuestras experiencias cotidianas y nuestro lenguaje normal —experiencia en la que no podemos tener, en principio, ningún indicio para los criterios que discriminan las realidades de los sueños—, podemos entonces replicar con razón que no entendemos lo que se nos propone, y que la propuesta carece literalmente de sentido. En efecto, podemos decir la perogrullada, que por ser vieja no deja de ser profunda, de que no se puede dudar de todo al mismo tiempo, porque entonces ninguna cosa es más dudosa que otra, y, por tanto, no hay criterios para comparar, y nada cambia. También y por la misma razón, podemos rechazar, por ser vacías, todas aquellas advertencias de carácter general que nos aconsejan que recordemos que todas las normas y criterios fácticos, lógicos, éticos, políticos y estéticos están infectados sin remisión por condicionamientos históricos, sociales o de cualquier otro tipo, y que todos ellos no son más que parches temporales e inestables, de los que no nos podemos fiar porque el tiempo y el azar los harán desaparecer. Pero si todos los juicios están infectados de esta manera, no hay nada con lo que podamos discriminar los diferentes grados de infección, y si todo es relativo, subjetivo, accidental y lleno de prejuicios, no puede juzgarse ninguna cosa diciendo que es más de esta manera que cualquier otra. Si palabras tales como “subjetivo” y “relativo”, “lleno de prejuicio” y “limitado”, que son términos de comparación y contraste, si no implican la posibilidad de sus contrarios “objetivo” (o, por lo menos, “menos subjetivo”) y “sin prejuicios” (o, por lo menos, “con menos prejuicios”), ¿qué significado tienen para nosotros? Usarlos para referirlos a todo lo habido y por haber, usarlos como términos absolutos, y no como términos correlativos, es una perversión retórica del sentido que tienen normalmente, una especie de *memento mori* general, una invocación a todos nosotros para que recordemos qué débiles, ignorantes y triviales somos, una máxima severa, virtuosa y, quizá, meritoria, pero no una doctrina seria que tenga que ver con el problema de la atribución de responsabilidad en la historia, que es importante para cualquier grupo de moralistas, políticos o seres humanos en general.

A estas alturas puede ser saludable recordar, una vez más, las ocasiones que estimularon a tener tales ideas a respetados pensadores. Si, indignados por la crudeza y falta de escrúpulos de las escuelas históricas “ideológicas” que, ignorando todo lo que sabemos de los seres humanos, pintan a los individuos, a las clases o a las sociedades como buenos y malos, totalmente en blanco o en negro, otros historiadores o filósofos de la historia más sensibles y honestos protestan contra esto y nos advierten de los peligros que hay en moralizar y aplicar normas dogmáticas, nosotros