



**UNIVERSIDAD DE VALPARAISO
FACULTAD DE HUMANIDADES
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE POSTGRADO EN FILOSOFIA**

**UN ELOGIO A LA IMPERFECCIÓN
El pluralismo de valores como principio de la libertad política
en Isaiah Berlin**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO
DE MAGÍSTER EN FILOSOFIA
CON MENCIÓN EN
PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO**

AUTOR TESIS: Nicole Henríquez L.

PROFESOR GUIA: Alejandro Madrid

VALPARAISO, Enero, 2019

UN ELOGIO A LA IMPERFECCIÓN
El pluralismo de valores como principio de la libertad política en Isaiah Berlin

TESIS PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO
DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA
CON MENCIÓN EN PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

AUTOR TESIS: Nicole Henríquez L.
PROFESOR GUÍA: Alejandro Madrid

VALPARAISO, Enero, 2019.

Índice

Introducción	5
Capítulo 1: La libertad política en Isaiah Berlin	12
1.1 El concepto de libertad política en Berlin y sus problemáticas.....	17
1.2 Libertad negativa y espacio público ¿se desvincula el individuo de lo público? ..	25
1.3 El liberalismo berliniano	31
Capítulo 2: Pluralismo de valores	39
2.1 Tres puntos de inflexión en la caída de la teoría política occidental	48
2.1.1 Las cuestiones de valor genuinas tienen una respuesta única y verdadera	49
2.1.2 Las respuestas de las preguntas genuinas no colisionan entre sí.....	67
2.1.3 La cuestión del hombre como un ser social	80
Capítulo 3: Pluralismo de valores y Libertad política.....	91
3.1 Pluralismo no es relativismo	92
3.2 ¿Cómo se relaciona el pluralismo de valores y la libertad política?.....	99
Conclusión	110
Bibliografía	120

*Estamos condenados a elegir,
y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable.*

Isaiah Berlin

Introducción

La presente investigación tiene por propósito general visitar el pensamiento de Isaiah Berlin, figura cumbre en el acontecer político e intelectual del pasado siglo XX. En esta tesis se rescatarán y problematizarán dos conceptos centrales de su filosofía política: libertad política y pluralismo de valores pero no desde un enfoque ahistórico el que consideraría ambos conceptos de modo estático y de espaldas a la historia. Contrario es el caso en este trabajo, pues, como veremos, el pensamiento de Berlin se sustenta, surge y tensiona a partir de las ideas de su pasado, en tanto consciente de tal tradición, en tanto crítico de la misma.

El pensamiento de Berlin, decíamos, se nutre de la historia de las ideas que tienen un origen fundamentalmente moderno, pero que a la vez, nacen como una prolongación del pensamiento antiguo. Es por esta razón, que el carácter de esta tesis es histórico pues no podemos desconocer la impronta trágica que marca la historia de la humanidad como un todo.

Conocedor y fiel a esa historia, Berlin se erige como una figura crítica sobre todo con uno de los conceptos que será analizado en este trabajo, con la idea de libertad política que es fundamentalmente moderna e incorporando a su reflexión el concepto pluralismo de valores que se contrapone, como veremos, al monismo ético.

La historia humana durante el siglo XVIII toma tintes “luminosos” pues aparece junto al pensamiento ilustrado, la idea de libertad política que es de vital importancia para la fundamentación de la razón humana, la libertad como autodeterminación, como principio unificador, cuyo portavoz por excelencia es Immanuel Kant.

Berlin no reniega de esa herencia kantiana pero sí es veladamente crítico pues aparejada a la libertad surge la idea de progreso, progreso que afianzado en el poder de la razón contribuyó sin duda al desarrollo de avances científicos y técnicos, antes impensados, en función del bienestar de la humanidad en general. Sin embargo, ese mismo afán de progreso produjo acciones que significaron el exterminio no solo de millones de vidas

humanas sino que también una sobreexplotación de recursos naturales, es decir, catástrofes globales, a nivel humano y medioambiental.

Tales acciones humanas han de ser consideradas y ponderadas desde su fundamento teórico, pues, por ejemplo, actualmente la libertad sigue siendo una consigna en pos de la cual aún se articula el accionar humano sin que se tenga consciencia real de sus consecuencias, y menos aún, de que esa idea tan ampliamente divulgada tiene un soporte teórico y es más que un slogan mediático.

Reflexionar junto a Berlin, nos permitirá, conocer una filosofía política que se fragua a la luz de una historia viva, de las experiencias que vivió nuestro autor, pero también de sus propias lecturas interpretativas, a partir de todo lo cual podremos presenciar una relación inescindible entre práctica y teoría.

El siglo XX, siglo del cual Berlin fue testigo y protagonista, es uno de los siglos más devastadores en la historia de la humanidad. Lo más preocupante y desolador es que el pensamiento de Berlin sigue siendo actual pues aunque vivamos en otra época, lo político, lo social y lo económico siguen presentándose como los desafíos más importantes de nuestro siglo.

En este sentido, resulta primordial y necesario comprender la importancia de las acciones humanas y las ideas que sustentan estas acciones, otorgándole el papel correspondiente a cada una de ellas, sin desmerecer ninguna. Es ésta una de las razones que nos instan a realizar un análisis sobre filosofía política a partir del pensamiento de Isaiah Berlin, ya que no sólo se trata de un hombre intelectualmente prolífico en la materia sino también de un hombre que tuvo una coherencia entre sus ideas y su vida, el cual se manifestó en contra de cualquier forma represiva hacia el ser humano, y declaró la necesidad de construirse, individual y colectivamente como sociedad, desde la responsabilidad que tenemos sobre los

actos que realizamos¹. Una de las razones para esto, es que Isaiah Berlin desde temprana edad se vio afectado por las circunstancias políticas que le tocó vivir, las cuales marcarían no sólo su postura frente a la violencia, sino también su trabajo y vida intelectual, en donde el pluralismo y la defensa a la libertad son prioridades humanas frente a los peligros de los totalitarismos, que muchas veces basados en utopías, proponen “el sacrificio de los vivos en aras de un ideal abstracto”². En este sentido, se reflexionará en torno a los conceptos de libertad política y pluralismo de valores, tratando de establecer si es posible afirmar la importancia primordial del pluralismo de valores en el pensamiento berliniano, y no su liberalismo o defensa a la libertad negativa. A su vez, este concepto se irá ampliando y entretejiendo con los distintos problemas que se van abordando a medida que se puntualizan las ideas centrales de Berlin, las cuales desembocan en relaciones de conflicto en la convivencia humana, y que se pretenden desentrañar, no desde la idea de una solución

¹ Por lo pronto, algunas referencias biográficas de nuestro autor. En 1909 en Riga, capital de Letonia, nace Isaiah Mendelevich Berlin, en el seno de una familia judía. Producto de un difícil parto, Isaiah queda con el brazo izquierdo casi inhabilitado de por vida. En 1917 se trasladan a Petrogrado por el avance de los alemanes en territorio ruso. Testigo de las revoluciones socialdemócrata y bolchevique, presencia uno de los episodios que lo marcarán de por vida. Este episodio es relatado por Berlin en una carta que es un testimonio inédito en el que Berlin dice:

En febrero de 1917 aún no había cumplido ocho años, y mis impresiones eran, como se pueden imaginar, más visuales que sociológicas. Recuerdo que fui despertado por mis padres, me asomé al balcón de nuestro apartamento, que estaba en un sexto piso, y vi una gran multitud blandiendo pancartas en las que había escritas frases como «tierra y libertad», «abajo la autocracia», «abajo el gobierno del zar», «todo el poder para la Duma», y otras por el estilo. Las tropas, más que marchar, andaban en formación hacia la multitud, y cuando los soldados la alcanzaban parecían mezclarse con ella de forma pacífica. A mí todo eso me parecía fascinante y no me podía apartar del balcón. Ese día mismo día, cuando me sacaron a pasear vi un espectáculo aterrador; un policía evidentemente leal al gobierno zarista, del que se decía que había estado disparando a los manifestantes desde un tejado, era arrastrado por una turba hacia un terrible final. El hombre estaba pálido y aterrado y parecía luchar débilmente contra sus captores. Esta imagen se me ha quedado grabada y me ha imbuido un horror permanente hacia cualquier tipo de violencia.

Pasado este episodio, en 1921 llegaron a Inglaterra, donde Berlin sin perder sus raíces judías y rusas, comenzó a desarrollar un espíritu anglosajón que lo llevaría a convertirse en una figura prominente de la cultura inglesa de su tiempo. Los hitos más importantes son el nombramiento que consiguió en el año 1932 de “fellow” en All Souls College, el lugar más privilegiado de la excepcional Universidad de Oxford. Luego, durante la Segunda Guerra Mundial, en 1941, se le envió a Nueva York por orden del Ministerio de Información. En 1942 se le transfirió a Foreign Office hasta 1946. En 1950, decidido a abandonar la filosofía y abocarse a la disciplina de historiador de las ideas, regresó a All Souls. En 1956 se casa con Aline Halban y al año siguiente es elegido para ocupar la cátedra Chichele de Teoría Política y Social, donde da su conferencia inaugural llamada “Dos conceptos de libertad”, uno de sus ensayos con mayor repercusión.

En 1966 se convierte en presidente del recién fundado Wolfson College, en donde permaneció hasta su jubilación en 1975. Durante este periodo recibió diversos premios y reconocimientos, así como el título de Sir por el primer ministro del Reino Unido. Fallece el 5 de noviembre de 1997 siendo considerado uno de los pensadores políticos más importantes del Siglo XX. Para mayor información. Ver: IGNATIEFF, M. Isaiah Berlin. Su vida (Madrid: Taurus, 1999).

² Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad y otros escritos* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), p. 10.

final, sino que clarificando cuáles son éstos puntos problemáticos, cómo se puede responder a ellos desde la teoría berliniana y finalmente si son adecuadas y factibles estas respuestas en y para la actualidad.

La libertad individual no siempre se ha planteado como un principio humano fundamental, sino que se instaura así con el advenimiento del hombre moderno, con las ideas que dejó la revolución francesa, la ilustración y el avance y nuevo orden social que con ello asentó. Es por esto que podemos decir que la idea de libertad individual es, en principio, relativamente nueva, que se da con estos cambios en las formas de vida y convivencia humana, y que se han convertido para el ser humano contemporáneo en un derecho propio e inalienable. Por lo tanto, el análisis y las variadas reflexiones en torno a este concepto son elementales para la comprensión no sólo de los procesos históricos ya vividos, sino que también pueden ser luces para entender e indagar las actuales formas de vida y convivencia humana, y en el mejor de los casos, para el mejoramiento de la misma. Sin embargo, es importante plantear que una de las dificultades del concepto propuesto es la definición que podamos tener de él, ya que incluso podemos llegar a entenderlo de maneras absolutamente contrarias, y que podrían llegar a entrar en conflicto. Así lo ve y lo explica Isaiah Berlin, autor sobre el cual se realizará esta investigación teniendo como eje principal la idea de que es su concepción de pluralismo de valores lo que fundamenta su liberalismo y su defensa de la libertad negativa.

Este trabajo propone al pluralismo de valores como un concepto directriz en la obra y pensamiento de Isaiah Berlin, quien lo defiende y presenta en la mayoría de sus textos, a veces de forma implícita, a veces explícitamente, además de su defensa de los valores liberales en función de esta idea pluralista de los valores. Y para fundamentar esta labor filosófica, es necesario distinguir y definir en profundidad, estos dos conceptos que serán puestos bajo la lupa del análisis y que en este caso constituyen el núcleo de la investigación: Libertad política y Pluralismo de valores.

Estos conceptos, si bien forman parte de un vasto desarrollo teórico, también son elementales para la práctica, ya que fundamentan la vida humana, siendo esenciales, ya sea para entender la sociedad, su construcción y forma política, como para poder hacer una crítica y revisión de sus bases. Es por esto que la investigación a realizar se pretende

posicionar desde una mirada contemporánea respecto de los planteamientos establecidos por Isaiah Berlin, quien se mostró a favor de la libertad negativa pero, como se trata de establecer aquí, principalmente del pluralismo de valores.

Berlin, plantea sus ideas desde la defensa del pluralismo y de la diversidad humana en todos sus aspectos, para lo cual propone la libertad política y consecuentemente la libertad negativa como aquellas que permiten el desarrollo y convivencia de las distintas formas humanas, pero que no se concibe como un valor prioritario o por sobre los demás valores humanos, igualmente importantes.

Para desarrollar esta investigación se delimitará y definirá qué entiende Berlin por libertad política, lo que a su vez conlleva la diferenciación entre libertad negativa y libertad positiva. Junto con esto, se pretende establecer qué se entiende por pluralismo de valores explicando y analizando la génesis que propone Berlin de ésta idea y cómo llega a convertirse en un concepto que desafía la concepción tradicional de la teoría política Occidental. A su vez, esto nos explicará por qué este concepto es tan importante en el pensamiento berliniano, pudiendo establecerse como el eje central de su desarrollo intelectual. Además, a través del análisis e interpretación crítica que realizó Isaiah Berlin sobre las ideas de algunos pensadores a través de la historia, se rescata y diferencia su pensamiento y la importancia que toma el pluralismo de valores a través de éste, intentando desanudar el entretejido de la relación entre libertad y pluralismo.

De esta relación entre pluralismo y libertad política surgen algunas preguntas, ¿es necesaria la libertad política para que se dé el pluralismo? ¿O hay pluralismo aún sin libertad política? ¿Cómo influyen en la práctica la forma de entender estos conceptos? Y más elementalmente ¿qué entendemos por libertad política y pluralismo de valores?

De acuerdo a estos cuestionamientos se intentará formular algunas respuestas que nos lleven a aclarar y quizás repensar algunas ideas que se han planteado de forma difusa y contradictoria, haciéndonos reconsiderar el pluralismo de valores como línea directriz en la obra de Berlin.

En consecuencia, se propone que dentro del pensamiento de Isaiah Berlin, es el pluralismo la columna vertebral de su obra, y en lo que atañe a esta investigación, es este concepto el que fundamenta en algún grado la defensa de Berlin a la libertad negativa.

A continuación, se propone una orientación breve de los capítulos que conforman esta investigación.

El primer capítulo se desarrolla en torno al concepto de libertad política, su definición y una breve contextualización. Luego, le siguen tres subcapítulos en relación a algunas problemáticas que observamos a partir de la concepción berliniana de libertad política. Dichas problemáticas serán abordadas con tres autores distintos. Primero con Hanna Arendt se contrastará el concepto de libertad política, luego con Benjamin Constant se analizará la idea de espacio público y cómo éste puede verse afectado de acuerdo a la concepción berliniana, y finalmente se definirá el liberalismo que postula Berlin a través de su comparación con otros liberales como Norberto Bobbio.

En el segundo capítulo se desarrolla el concepto de pluralismo de valores, exponiendo sobre todo cómo surge a través de la labor de historiador de las ideas que desarrolla Berlin, y destacando el profundo impacto que tienen los tres puntos de inflexión (o *turning point*) que visualiza Berlin, los cuales fracturan los tres bastiones o pilares fundamentales en los que se ha sostenido la teoría política Occidental desde la Antigua Grecia, dando paso a la comprensión de la propuesta de un pluralismo de valores en contra del monismo racionalista al que se enfrenta.

Se expone la confrontación del pluralismo de valores contra el monismo racionalista porque, de acuerdo a Berlin, este último ha sido el punto de vista tradicional de la teoría política Occidental, y ha influenciado un pensamiento político basado en la utopía y en una concepción errada del ser humano. Un ser humano completamente racional que puede, a través de su capacidad, alcanzar la perfección y promover una sola finalidad humana como la “verdadera”. Consideración que Berlin califica como profundamente peligrosa, y que ha estado en la raíz de los totalitarismos del siglo XX contra los que Berlin combate a través de sus ideas.

Por otro lado, la idea de pluralismo de valores no es tratada por Berlin de una manera directa y sistemática, sino que ronda muchas (si no todas) sus obras, sus ensayos y entrevistas, por lo tanto, a lo largo de este segundo capítulo se desenvuelven los distintos personajes y obras en las que se ve tratado el tema.

A grandes rasgos, este segundo capítulo se desarrolla en tres subcapítulos basados en los tres puntos de inflexión o *turning point* mencionados anteriormente, sobre los cuales se va desplegando el análisis que realiza Berlin sobre los pensadores (contrarios a sus propias ideas) y movimientos que producen estos puntos de inflexión. Pensadores como Hamman, Vico, Herder, Maquiavelo y Kant son tomados por Berlin y mirados desde una perspectiva distinta, dándoles un rol protagónico para el desarrollo del pluralismo de valores.

Una advertencia importante es que hay una muy amplia bibliografía a la cual podemos recurrir, pero por cuestiones netamente prácticas es necesario delimitar y determinar aquellas que parecen ser las más necesarias para abordar el tema.

Luego de la tarea de delimitación y análisis conceptual, en un tercer capítulo, expondremos en el subcapítulo 3.1 la importancia de distinguir el pluralismo de valores de Berlin con la idea de relativismo con la que muchas veces se confunde. Además en el subcapítulo siguiente y final, se intentará apoyar la hipótesis de que es el pluralismo de valores el que fundamenta la libertad política en Isaiah Berlin, por lo menos en algún grado, a través de la aclaración de la relación entre ambos conceptos.

Finalmente expondremos algunas conclusiones que darán cuenta de la investigación realizada y de la relevancia de esta investigación en base al aporte y la luz que el trabajo de Isaiah Berlin puede arrojar sobre algunas problemáticas propiamente humanas, y cómo esta misma investigación nos conduce a la idea de que Berlin no sólo puede ser tomado como un teórico de la filosofía política sino que también influye en uno de los aspectos fundamentales para el ser humano y el estudio filosófico, la ética.

Capítulo 1: La libertad política en Isaiah Berlin

Uno de los pilares fundamentales sobre el que se concibe la sociedad actual se funda en un principio que con la modernidad se convirtió en un concepto primordial e ineludible, este concepto es el de libertad. Sin embargo, hablar de libertad en Isaiah Berlin es referirse a sólo un aspecto fundamental de su pensamiento, ya que éste se configura, como intenta demostrarse en esta investigación, principalmente desde el concepto de pluralismo de valores. Por tanto, la disputa que se nos presenta es conceptual, en tanto que dentro del mismo autor encontramos dos términos principales que nos conducen a preguntarnos cuál es su relación, y si es que hay algún tipo de relación necesaria o incluso subordinada entre ellos.

Por consiguiente, la presente investigación intentará determinar y principalmente sustentar la idea de que el pluralismo de valores es un concepto cardinal para el pensamiento de Berlin, ya que su liberalismo se constituye como un valor entre todos los demás.

Atendiendo a lo anterior y de modo inicial, podemos recurrir a su ensayo más conocido, titulado “Dos conceptos de libertad”, el que comienza con una aclaración que es parte directriz de su pensamiento, pues dice, “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.”³

En una primera lectura, la teoría política y social para Berlin no se establece como un estudio teórico abstracto, sino que se basa en la discordia, en la existencia de confrontaciones humanas respecto a lo político y social. Sin embargo, estos aspectos están directamente relacionados con las grandes preguntas que el ser humano ha tratado de

³ Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Madrid: Alianza Universal, 1996), p. 187.

responder a través de su vida e historia, y que, en definitiva, tratan sobre la finalidad de la vida. Así, esta pregunta que es fundamentalmente ética otorga el sentido final al desarrollo de los estudios sociales y políticos, debido a que si no existiesen distintas posturas, objetivos o perspectivas sobre cómo debemos vivir, dichos estudios no tendrían razón de ser.

En una lectura más aguda, es posible manifestar que el carácter del pensamiento berliniano contiene la idea de tragedia ya que ésta se constituye como parte constitutiva del ser humano, en sí mismo y con los otros. ¿Cuál es este carácter trágico en el pensamiento de Berlin? La idea de que es el desacuerdo, la discordia, el conflicto, lo que impulsa la necesidad de instituir una teoría política y social que establezca una convivencia más o menos compatible entre los seres humanos. Así, el carácter trágico en Berlin transita desde la pregunta ética fundamental hasta la dimensión política, intrincándose finalmente con el concepto de libertad en su aspecto político, pero que se sustenta desde la intuición berliniana de un conflicto permanente en el ser humano.

En este sentido, solo a partir de la idea de conflicto permanente e irresoluble en términos absolutos, es que se entiende como cardinal la concepción del pluralismo de valores de Berlin. Esta idea se puede reafirmar en la siguiente cita que entabla un diálogo con Ramin Jahanbegloo⁴: “Si, tal como yo creo, muchos son los objetivos de los hombres, y no todos ellos son en principio compatibles entre sí, entonces la posibilidad del conflicto, y de la tragedia, nunca podrá eliminarse del todo de la vida humana, ya sea la del individuo o la social.”⁵

Surge en esta cita un concepto imprescindible para el pluralismo de valores, y es el de incompatibilidad. La incompatibilidad de objetivos (y de valores) que existe entre los

⁴ Ramin Jahanbegloo es un filósofo político. Actualmente es el Director Ejecutivo del Centro Mahatma Gandhi para Estudios de No Violencia y Paz y el Vicedecano de la Facultad de Derecho de la Universidad Global Jindal, Delhi, India. Recibió su B.A. y Master en Filosofía, Historia y Ciencia Política y más tarde su Ph.D. en filosofía de la Universidad de la Sorbona. En 1993 enseñó en la Academia de Filosofía de Teherán. Ha sido investigador en el Instituto Francés de Estudios Iraníes y miembro del Centro de Estudios del Medio Oriente en la Universidad de Harvard.

⁵ Ramin Jahanbegloo, “Dos concepciones del pluralismo. Gandhi y Berlin nos permiten impulsar la idea de un horizonte humano común”, Diario El País, 2 de Mayo 2014, https://elpais.com/elpais/2014/04/21/opinion/1398104207_527134.html?id_externo_rsoc=TW_CC, (acceso el 02 de noviembre de 2017).

distintos seres humanos se presenta para Berlin como una constatación práctica, empírica, que nos ha transportado a través del tiempo a distintas conformaciones sociales y que nos ha negado la posibilidad de permanecer en el ‘jardín del Edén’.

Por consiguiente, el pluralismo de valores al que apela Berlin, surge a partir de una comprensión del ser humano y de su imperfección, del conflicto latente en todos los aspectos de su vida, en su relación con otros seres humanos y consigo mismo, en mayor o menor grado, y por supuesto, en la respuesta a la finalidad de la vida del ser humano y de su o sus objetivos. En este escenario, el carácter trágico es un cómplice que se esconde para algunos y que se hace obvio para otros. No obstante, no se trata de una tragedia catastrófica, sino que es propuesta así porque conlleva la consecuencia necesaria e inevitable de que los seres humanos tienen que elegir y decidir entre valores que no son compatibles entre sí, o no lo son del todo. Esta elección es un hecho ineludible para Berlin, pero siempre se realiza de acuerdo a un contexto, a una cultura, a tradiciones determinadas que influyen directamente en cómo respondemos a una de las preguntas fundamentales de la moral y la ética, ¿Cómo podemos vivir? Y es por estas condiciones diversas y hasta discordantes de culturas y tradiciones, que para Berlin, no podemos asegurar alcanzar una verdad absoluta ni una meta única y última para todos y todas, o pretender alcanzar -como se da desde los inicios de la filosofía política- un Estado ideal, perfecto y armónico, es decir una utopía. Es contra esta idea de armonía y perfección que se dirige el pensamiento berliniano. Con respecto a esto Henry Hardy⁶ nos dice:

La vida puede verse a través de muchas ventanas, ninguna de las cuales es necesariamente transparente u opaca, ni distorsiona más o menos que las demás.” Cada individuo, cada cultura, cada nación, cada periodo histórico tiene distintos objetivos y principios, que no pueden ser combinados, de manera práctica ni teórica, en un sistema único y coherente que englobe todo y en el que todos los

⁶ Henry Hardy, miembro del Wolfson College de Oxford, es uno de los custodios literarios de Isaiah Berlin. Ha editado muchos volúmenes sobre Berlin, y actualmente está trabajando con Mark Pottle en el cuarto y último volumen de las cartas de Berlin. Traducción propia. [Texto original *Henry Hardy, a Fellow of Wolfson College, Oxford, is one of Isaiah Berlin's literary trustees. He has edited many volumes by Berlin, and is currently working with Mark Pottle on the fourth and final volume of Berlin's letters.*] Ver: <https://press.princeton.edu/berlin/hardy.html>

finés se lleven enteramente a cabo sin pérdida, concesión o conflictos. La misma tensión existe en cada conciencia individual.⁷

En consecuencia, es fundamental para Berlin tener en cuenta que el conflicto en su totalidad es inevitable, pero que podemos comprometernos en el diálogo, en la tolerancia y en la aceptación, manteniendo límites de bienestar moral y de convivencia.

A la vez, la tensión entre los distintos objetivos y principios de los que nos habla Hardy implica o conlleva este carácter trágico que nos arroja a la inevitabilidad de la elección, incluso a la elección de no elegir, concepción que se sitúa como parte fundamental en la libertad política planteada por Berlin. Y si bien podemos entender someramente (para luego, profundizarla) el pluralismo de valores como la incompatibilidad de objetivos humanos, ¿cómo comprender la idea de libertad en Berlin?

Berlin insistía en que existe un número indefinido de ideales y valores últimos que compiten y con frecuencia son irreconciliables, entre los cuales cada uno de nosotros suele tener que elegir; una elección que, precisamente porque no puede dotarse de una justificación racional concluyente, no debe imponerse a los demás, por mucho que estemos nosotros mismos comprometidos con ella.⁸

Esta conciencia de elección ineludible es lo que constituye la libertad para Berlin. Esta concepción del concepto de libertad es influenciada por el pensamiento kantiano, ya que, aun cuando critica algunas de sus ideas (principalmente la tradición de racionalismo monista que posee Kant), Berlin adscribe a la idea de libertad como voluntad individual autónoma. Al respecto García Guitián dice:

No podemos ignorar, sin embargo la explícita influencia kantiana que contiene la visión de la naturaleza humana berliniana. Junto a las múltiples referencias al “tronco torcido de la humanidad”, verdadero apoyo de su declarado escepticismo, hay que destacar que Berlin (1983: 399) asume la idea de que la intencionalidad es una característica humana universal y que la búsqueda de fines racionales requiere libertad de elección. Por eso resulta curioso que afirme expresamente que cree en la idea kantiana de personalidad y libertad humana (Jahanbegloo, 1992: 71), aunque en otros textos

⁷ <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/isaiah-berlin-una-impression-personal>, (acceso el 02 de noviembre de 2017).

⁸ Ídem.

haya criticado esa idea como versión “peligrosa” de libertad positiva.⁹

Pero, ¿cómo entender la importancia que le asigna Berlin a la libertad política? En primer lugar, debemos recurrir a una distinción fundamental que se identifica, a estas alturas, como clásica: la diferencia entre libertad negativa y libertad positiva.

La idea de libertad positiva se entiende en principio como la metáfora de “ser dueño de mí mismo”, que se define formalmente en la forma de gobierno que adopta respondiendo al grado de control que puede establecer sobre los individuos. Sin embargo, Berlin considera que esta forma de libertad puede llevar a establecer regímenes que sobrepasan ciertos límites de control en nombre de la misma libertad, ya que la libertad se transforma en el objetivo a alcanzar por medio de la autoridad, por tanto, las leyes y todo el aparato gubernamental que rige a una sociedad se transforma en la mano que detenta el poder, una fuerza de supuestos especialistas que saben cuál es la dirección correcta a la que todos deben ser dirigidos, es decir que “La libertad, lejos de ser incompatible con la autoridad, se convierte virtualmente en idéntica a ella¹⁰.” Haciendo de ambas una sola y la misma cosa. He aquí el peligro que representa esta forma de libertad para Berlin. Además esta forma de establecer la libertad tiene como eje central la concepción racionalista y monista que termina considerando al ser humano una entidad dual incapaz de decidir ‘correctamente’ su vida si no es bajo una forma racional.

Para Berlin la libertad positiva se manifiesta a través de formas ‘metafóricas’ de la libertad, pero que no se condicen con la libertad que se pierde cuando se hace a una persona prisionera, estableciendo una noción vaga y confusa respecto a su significado. Ya que para nuestro autor “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 camino o afirman su autoridad ante mí, (...).”¹¹ Es decir que la libertad se relaciona principalmente con los límites, ya sea, en cuanto a las posibilidades de hacer lo que quiero, o en cuanto al poder que se puede ejercer sobre mí, es decir en su forma negativa.

⁹ Elena García Guitián, “La crítica a la tradición monista occidental desde el pluralismo de I. Berlin”, Cuadernos sobre Vico, 21/22, 2008, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3623347>, (acceso el 06 de noviembre de 2017).

¹⁰ Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *Op.cit.*, p. 219.

¹¹ *Ibíd.*, p. 229.

Lo propio de este sentido negativo de la libertad es la no interferencia en el ámbito de hacer y ser lo que quiero hacer y ser, y para Berlin, corresponde a una forma de libertad más concreta, que permite dilucidar en mayor medida, las ambigüedades que surgen en relación a su significado. Y no, como se ha malinterpretado muchas veces, planteando a la libertad negativa como un ideal superior a alcanzar frente a los demás ideales o valores que busca el ser humano, ya que esto comprometería el corazón del pensamiento berliniano; la posibilidad de elegir libremente entre los fines que el individuo cree necesarios y dignos de conseguir.

Ambas libertades responden a preguntas esencialmente distintas-.La forma negativa de la libertad pertenece a la respuesta que se da de acuerdo a la siguiente pregunta: “cuál es el ámbito en que al sujeto –una persona o 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”¹² Y por otro lado, la libertad positiva respondería 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.”¹³ De acuerdo a esta distinción, surgen además otras problemáticas, como por ejemplo ¿cómo resuelve Berlin esta trágica elección de valores inconmensurables cuando se trata de la libertad? y ¿cómo influye esta distinción en su pensamiento político? Estas problemáticas se abordarán en el siguiente apartado, donde se establecerá una discusión con autores como Arendt, Constant y Bobbio, en función, principalmente de la noción de libertad negativa que defiende Berlin, y con Spinoza, como representante de toda una tradición intelectual que concibe la libertad desde la perspectiva que Berlin férreamente critica.

1.1 El concepto de libertad política en Berlin y sus problemáticas

Para introducir este apartado, analizaremos algunas de las problemáticas que surgen con el concepto de libertad política berliniana lo que permitirá, en primer lugar, comprender el liberalismo que propone Berlin y cómo se distingue de otras formas de liberalismo, lo que

¹² *Ibíd.*, p. 191

¹³ *Ídem.*

nos llevará a entender, por qué el pluralismo de valores es el principio del liberalismo defendido por nuestro autor.

Este concepto se sostiene en la distinción fundamental realizada por Berlin, entre libertad positiva y negativa. Entender la libertad política como acción sería propio de una idea de libertad contrapuesta, como la que propone Hannah Arendt, la cual concibe a la libertad como constitutiva de la acción misma y plantea que sin acción no habría libertad. Para Arendt “la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política: sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción.”¹⁴

Berlin propone un concepto de libertad política contrario a esta idea, señalando: “Decir que la libertad es la actividad en cuanto tal es hacer que este término tenga demasiada extensión, lo cual tiende a oscurecer y diluir la cuestión fundamental: el derecho y la libertad de obrar, (...).”¹⁵ En efecto, para comprender la libertad política que Berlin defiende debemos entenderla a partir de una concepción negativa de la libertad. “Para Berlin es importante señalar que *a priori* ninguna libertad es buena o mala, su valor se conoce por sus resultados políticos, y ese es el aprendizaje práctico que deberíamos hacer¹⁶.” Por su parte, Arendt, presenta una conclusión que dista de forma contraria a ésta; “Si este estaba preocupado por la amenaza del comunismo, que se legitimaba en nombre de una libertad superior, Arendt señalaba el pasado de esta ilusión y apelaba, como la nueva izquierda, a una democracia más verdadera resultado de la revolución.” En otras palabras, a diferencia de Berlin, Arendt realiza una “apología de la revolución como libertad positiva, frente a la mera defensa de las instituciones protectoras de los derechos de los individuos¹⁷”.

¹⁴ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona, Ediciones Península, 1996), p. 158.

¹⁵ Berlin. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Op. Cit, p. 44

¹⁶ Ángel Rivero, “Isaiah Berlin y su presunta “vendetta” contra Hannah Arendt”, Diario El Nacional, 09 de abril 2017, http://www.el-nacional.com/noticias/literatura/isaiah-berlin-presunta-vendetta-contra-hannah-arendt_96151, (acceso el 05 de noviembre de 2017).

¹⁷ *Ibíd.*

De acuerdo a lo anterior, la distinción que realiza Berlin en su concepción de libertad negativa y positiva, es fundamental en tanto una u otra promueven y suscitan consecuencias que afectan directamente la vida del ser humano.

El concepto de libertad en su forma negativa, como se planteó anteriormente, “es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta <<cuál es el ámbito en que al sujeto –una persona o grupo de personas- se les deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas>>”.¹⁸ Bajo esta concepción, la libertad negativa sería el ámbito en el cual nadie puede interferir, es decir, sería un espacio de posibilidad de acción y no necesariamente de la acción misma, al contrario de lo que plantea Arendt, para quien la libertad es la causa de la vida política. Para Berlin concebir la libertad de esta forma, es creer que la libertad se basa “en el ejercicio colectivo de la acción política”¹⁹, lo cual implicaría que la libertad recae en la acción propiamente tal. Contrario es el caso para Berlin: la libertad (con ciertos ejes fundamentales protegidos de la interferencia deliberada), es la que crea ciertas condiciones necesarias para poder elegir o decidir ejercer o no una acción. Además, un ‘ejercicio colectivo de acción política’ es para Berlin siempre un motivo de sospecha cuando mínimo, ya que un ejercicio tal se puede transformar rápidamente en un peligro para la libertad individual.

Esta sospecha se justifica porque Berlin considera que la forma de libertad positiva puede llevar a establecer regímenes que sobrepasan ciertos límites de control en nombre de la misma libertad. ¿Cómo puede ser la libertad pasada a llevar o incluso destruida en nombre de ella misma? En el corazón de las distintas críticas a la libertad positiva que plantea Berlin, la metáfora de “ser su propio dueño” conlleva la idea de que hay en el individuo una dicotomía que se manifiesta en un “yo superior”, el cual es la parte racional del “sí mismo”, y en un “yo empírico o inferior”, que se define como el manojito de pasiones y deseos irracionales que dominan a ese yo y de las que se debe ‘liberar’, porque conforman esa parte que lo esclaviza y que no deja que ese yo sea totalmente libre. Berlin lo explica así:

Este yo dominador se identifica entonces de diversas maneras con la razón, con mi naturaleza <<superior>>, con el yo que calcula y

¹⁸ Berlin, Cuatro ensayos sobre la libertad, Op.cit., p. 191.

¹⁹ Angel Rivero, *Op. cit.*

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 mi yo <<empírico>> o <<heterónomo>>, arrastrado por todos los arrebatos de los deseos y las pasiones, que tiene que ser castigado (...). 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 éste término normalmente), como un todo social del que el individuo es un elemento o aspecto: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado (...). 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.²⁰

La diferencia entre estos dos yo, al ser llevada y concebida como una totalidad mayor a la que el individuo pertenece, se vuelve rápidamente en la constitución de un organismo totalizante que se manifiesta como ‘la verdad’, como aquello que posee la capacidad de imponer su voluntad ‘racional’ y ‘verdadera’, para hacer libres a sus integrantes.

Si bien, como establece Berlin, comprendemos que es aceptable y quizás hasta necesario una cierta cantidad de coacción en pos de un fin que quizás las personas perseguirían si supieran que es para su propio bien, esto significaría que “yo sé lo que ellos verdaderamente necesitan mejor que ellos mismos.”²¹ Sin embargo, si llevamos más a fondo esta idea, se puede considerar que es este “yo verdadero” el que hace realmente libre a ese sujeto, y que merece ser rescatado, y que, como el “especialista” sabe lo que el otro por ignorante o ciego no puede saber, debe estar bajo su mando para que pueda surgir su ‘yo verdadero’. Por lo tanto, no está siendo realmente coaccionado, sino que al contrario, estaría siendo liberado de su propia esclavitud acarreada por las pasiones y deseos de su ‘yo inferior’, y que finalmente, es lo que él decidiría si fuera perfectamente racional y supiera lo que aquellos que son especialistas (filósofos, intelectuales, políticos, etc.) saben, es decir, que está esclavizado por sus pasiones y que debe ser liberado para ser verdaderamente libre.

²⁰ Isaiah, Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Op.cit., pp.202-203.

²¹ *Ibid.*, p. 203.

Este paso, es para Berlin nefasto, ya que explica que si bien puede ser preciso necesitar cierta coacción que podría resultar para mi propio beneficio, como por ejemplo, la obligación de asistir al colegio, llevar esta idea a un gran nivel de coacción y decir que esto es la ‘verdadera’ libertad, la cual es parte de la liberación, es lo que constituye el eje central que justifica muchas aberraciones en contra de las libertades y los derechos humanos.

Continuando con la idea berliniana de libertad política como libertad negativa, es decir, como condición necesaria para ejercer la acción, se puede deducir entonces que ésta es el espacio antecesor a la acción propiamente tal, ese momento de posibilidad de poder ejercer una acción e incluso de poder no hacerlo, en otros términos, decidir no realizar una acción aun teniendo la posibilidad de realizarla. Éste sería, según lo revisado la libertad negativa, y principalmente la libertad política que concibe Berlin. Para éste, el ámbito de la acción es constituyente de la libertad positiva, la cual 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>>”²² En este sentido positivo, la libertad puede concebirse como el ejercicio de la acción porque se propone como interferencia, como aquello o aquel que puede determinar algo sobre mí. Pero legítimamente podríamos preguntarnos, ¿no se estaría confundiendo el concepto de libertad política con el de libertad negativa? Para esclarecer esta pregunta podemos fijar nuestra atención en un texto de Berlin llamado *¿Qué es libertad política?*²³

Aunque se han atribuido muchos significados a las palabras “libertad”, “libertario”, “liberal”, siempre tendrán una mayor o menor connotación de resistencia a lo que interfiere por parte de alguien –una persona o personas, y no cosas o circunstancias– en condiciones más o menos específicas. Éste parece ser el sentido básico de la palabra “libertad” usada como término político, (...). En épocas modernas, la fórmula clásica del ideal de libertad es fruto del pensamiento del siglo XVIII, y culmina en las celebradas formulaciones que de ella se hacen en la Declaración de Independencia de Estados Unidos, y de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Primera República Francesa. Estos documentos hablan de derechos y, al hacerlo, se refieren a la invasión de ciertas áreas de la existencia –digamos aquellas que el hombre necesita a

²² *Ibíd.*, p. 191.

²³ Isaiah Berlin, “¿Qué es la libertad política?” En *Political Ideas in the Romantic Age: The Rise and Influence of Modern Thought*, editado por Henry Hardy, con una introducción de Joshua L. Cherniss. Traducción de Laura Emilia Pacheco. (Londres, Chatto and indus, Princeton, Princeton University Press, 2006). <http://www.radical.es/info/1014/que-es-la-libertad-politica-isaiah-berlin>, (acceso el 25 de septiembre de 2017).

fin de asegurar la vida y oportunidades idóneas de felicidad; o para ser capaz de poseer una propiedad, o para pensar y hablar como lo desee, o para obtener empleo, o para participar en la vida política y social de su comunidad– y pretenden que la invasión de tales parcelas vitales se considere prohibida por la ley. En este sentido, la ley es un instrumento para prevenir usurpaciones específicas, o para castigarlas, si ocurren.

Por tanto, la libertad política es un concepto negativo: exigirla es exigir que dentro de cierta esfera a un hombre no se le prohíba hacer lo que desee, es decir, que no se le prohíba hacerlo, independientemente de que sea capaz de llevarlo a cabo o no.²⁴

En esta cita, Berlin, comienza estableciendo que el concepto de libertad si bien tiene muchos significados, siempre tiene en algún grado la resistencia a la interferencia por parte de una o más personas, no de circunstancias o cosas. Entonces, según esta primera idea, podemos ver que Berlin ya remite a un concepto que le pertenece por definición a la libertad negativa, y es la idea de no interferencia. Esquemáticamente, podemos entenderlo así: si hay algo que me está coaccionando, se concluye que no hay libertad, y por lo tanto, si no hay nada que me coaccione, es decir que interfiera, hay libertad, por esto se habla de libertad negativa, porque es la ausencia de coacción, de interferencia. Luego, Berlin reafirma esta idea de libertad explicando que el ideal moderno de libertad aparece con el pensamiento del siglo XVIII en el cual se propone que la invasión de ciertas áreas de la existencia humana como poseer una propiedad, pensar y hablar como lo desee o participar en la vida política, deben ser resguardadas, es decir que quede prohibido por ley la invasión de tales parcelas vitales. Por tanto, expone Berlin, la libertad política es un concepto negativo, de cual se desprende que libertad política es libertad negativa, ya que exigirla es exigir que dentro de cierta esfera a una persona no se le prohíba hacer lo que quiere hacer, pero independiente de que sea capaz de llevarlo a cabo o no. Esto significa que la libertad política implica la no coacción por parte de una o más personas pero no *en* mi actividad propiamente tal, sino que más bien *para* la realización de ella. Berlin sugiere que la libertad política es la protección de las decisiones individuales en relación a su actividad, y no la actividad que realiza el individuo. Aunque podemos concluir también que las acciones que realiza el individuo están "protegidas" por este paso previo. Asumiendo lo anterior, se hace una gran diferencia en el concepto de libertad política, ya que apela a la idea de libertad

²⁴ *Ibíd.*

negativa, al resguardo del área de no interferencia pero no respecto a la actividad misma, sino a la posibilidad de ésta, a que siendo capaz o no de realizar cierta actividad, no se me prohíba o coarte. En suma, también se sigue que la libertad política es libertad negativa porque permite o posibilita la consecución de fines positivos, pero no es en sí misma positiva, es decir que Berlin no la concibe como la ejecución del actuar, sino como “una mera garantía contra la interferencia. (...)”, el área donde el individuo tiene la garantía de no ser obstruido en sus deseos, y que permite la consecución de ellos.

Desde este punto surge una de las problemáticas comunes que se señalan en Berlin de acuerdo a la idea de que no toda incapacidad implica falta de libertad política. Berlin señala lo siguiente:

Sin embargo, el término coacción no se aplica a toda forma de incapacidad. [...]. 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.²⁵

La idea de ‘incapacidad’ es sólo con respecto a la intervención de otro u otros en aquella esfera en la que podría actuar si no fuera por ellos. Pero el problema surge cuando se plantea en la práctica, por ejemplo, si yo necesito comprar comida, pero no tengo el dinero para poder hacerlo, ¿estoy siendo coaccionado?, es decir, ¿se me prohíbe la posibilidad de comprar comida y en definitiva de comer? De acuerdo a lo planteado por Berlin, esta no es una coacción, porque la posibilidad de comprar comida no se me está restringiendo, sino que lo que me restringe en esta situación es no tener los medios materiales para comprarla²⁶. En este caso, la pregunta se plantea entonces de acuerdo a la utilidad que tiene la libertad política, porque ¿de qué sirve tener la opción de comprar comida, si no tengo los medios materiales? La siguiente pregunta que subyace a este problema es, ¿por qué no tengo los medios materiales para cubrir las necesidades básicas? Y finalmente, ¿no debería

²⁵ Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *Op.cit.*, p. 192.

²⁶ Una reflexión y contra propuesta interesante sobre esta polémica es el artículo de G. A. Cohen, llamado “Libertad y Dinero”, en donde argumenta que la falta de dinero sí constituye una amenaza y una falta de libertad, dialogando expresamente con I. Berlin y J. Rawls, que mantienen la idea contraria de que la falta de dinero no es falta de libertad sino falta de medios materiales. A su vez, Cohen argumenta que la derecha se toma de esta proposición conceptual para establecer una conclusión normativa, la cual es rechazada por ambos pensadores. Ver: <https://www.cepchile.cl/libertad-y-dinero/cep/2016-03-03/183314.html>

preocupar más este problema fundamental que establecer un ámbito de vida privada? Estas dos últimas preguntas planteadas, surgen de la idea de por qué no hay un gobierno o poder que establezca prioridad a esta problemática, es decir, ¿quién? Y la pregunta por quién me gobierna, por quién debe asegurar o resguardar un bien social, es para Berlin sustancialmente distinta de la pregunta por el ámbito de la libertad individual. Por lo tanto, no sería falta de libertad política lo que se establece en el ejemplo, sino falta de libertad económica la que está en deuda. Sin embargo, ¿está totalmente distanciada la libertad económica de la libertad política? ¿Si tengo libertad política, por qué no he de tener libertad económica? Eso dependería de quien organiza a la sociedad, es decir, quien gobierna, y si depende de quién gobierna, ¿no estaría sujeta también la libertad política a las condiciones del gobierno?

De acuerdo al pensamiento de Berlin, la libertad política no está necesariamente sujeta a la forma de gobierno, como lo estaría la libertad económica, ya que la libertad política se establece como no coaccionar o prohibir, es decir de forma negativa, distinta al caso de la libertad económica, que entraría dentro del plano de la libertad positiva, así como todas las libertades que implican una acción, una “libertad para”; para ganar dinero, para dar mi opinión, para expresarme a través de un medio de prensa, etc. Lo cual deja en planos distintos la falta de medios materiales, de la incapacidad de poder hacer algo a causa de la coacción. Sin embargo, Berlin se pregunta “¿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?”²⁷, refiriéndose a las críticas que se relacionan con el hecho de que se puede tener un gran ámbito de libertad negativa, pero que éste de nada sirve si las condiciones básicas de sobrevivencia no están aseguradas. Conforme a esta idea, Berlin comprende que la libertad individual o negativa no es prioritaria, y que sólo las sociedades más civilizadas piden libertad para que nadie se meta en sus asuntos, pero esto no aparta el hecho de que se precisa un ámbito mínimo de libertad individual, el cual puede variar en importancia de acuerdo al contexto y las condiciones, pero que toda persona necesita, sin importar si es “un profesor de Oxford, o un campesino egipcio.”²⁸.

²⁷ Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Op.cit., p. 194.

²⁸ *Ibidem*.

Asimismo, para Berlin la libertad negativa no es un concepto del que sólo se deriven consecuencias optimistas, sino que, al igual que su contraparte positiva, ésta también puede ir en contra de los individuos y la sociedad. Al respecto, señala:

La defensa de la no-interferencia (...) fue utilizada, por supuesto, para apoyar tácticas políticas y socialmente destructivas, que dieron armas a los fuertes brutales y sin escrúpulos, contra los débiles y humanitarios, y a los que eran agraciados y despiadados, contra los menos dotados y menos afortunados. (...). No es necesario subrayar hoy día –creo yo– la sangrienta historia del individualismo económico y de la competencia capitalista sin restricciones. (...). Debería haber puesto más en claro que los males del *laissez-faire* sin restricciones, y de los sistemas sociales y legales que lo permitieron y alentaron, condujeron a violaciones brutales de la libertad <<negativa>>, de los derechos humanos básicos (que son siempre una idea <<negativa>>, una muralla contra los opresores), incluyendo entre ellos el derecho de libertad de expresión y asociación, sin el que puede que exista justicia, fraternidad, e incluso felicidad de algún tipo, pero no democracia.

E incluso recalca que:

Y quizá debería haber subrayado (...) el que los sistemas no proporcionasen el mínimo de condiciones necesarias para que los individuos o los grupos puedan ejercer un grado significativo de libertad <<negativa>>, sin las que ésta tiene muy poco valor, o no tiene ninguno, para aquellos que la tengan teóricamente.²⁹

Por lo tanto, entender en Berlin una teoría política que está a favor de toda forma negativa de libertad, incluso en su extremo, no sería fiel a su pensamiento ni a su preocupación ética y moral de los problemas políticos y humanos que lo inquietaban.

1.2 Libertad negativa y espacio público ¿se desvincula el individuo de lo público?

Otro problema que puede desarrollarse en torno a la concepción de libertad negativa que propone Berlin, es la desvinculación del individuo con el espacio público. Ésta, será abordada desde el famoso ensayo de Benjamin Constant, denominado “La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos”³⁰. Constant escribe que, “...el peligro de la

²⁹ *Ibíd.*, p. 47.

³⁰ Benjamín Constant, *Escritos políticos* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989).

libertad moderna consiste en que absorbamos en el goce de nuestra independencia privada, y en la consecución de nuestros intereses particulares, no renunciemos demasiado fácilmente a nuestros derechos de compartir el poder político.”³¹

El peligro que Constant prevé es la abstracción del individuo a tal punto en su mundo privado, que pueda llegar a significar la desvinculación total entre el individuo y el aspecto público, lo cual conllevaría a ceder el derecho de ejercer el poder político a otros, perdiendo y desligándose de la preocupación de las decisiones políticas que afecten a la comunidad o sociedad en que se vive.

A diferencia de Constant, y como menciona Saralegui en su artículo “La libertad de los modernos y la libertad negativa”³², para Berlin cualquier manifestación de cohesión social o comunitaria es potencialmente peligrosa para el individuo, porque “surge como posibilidad de que la comunidad destruya al individuo”.³³ Aquí nacen dos conflictos que nos parece importante destacar y que emergen de la distinción entre libertad positiva y libertad negativa.

Para Berlin, la idea de ciudadano que participa en las decisiones políticas queda fuera de la libertad negativa y sería irrevocablemente parte de la libertad positiva, es decir, parte de la pregunta sobre qué o quién me gobierna. Si entendíamos y reconocíamos a la libertad política como la libertad negativa, el espacio público ya no estaría bajo la idea de libertad política que establece Berlin. Junto a esto, la forma de gobierno, a saber, la libertad positiva, no estaría necesariamente conectada con la libertad política o libertad negativa. Berlin concibe ambas como “hermanas”, pero que apuntan en distintas direcciones y que no están ni necesariamente ni lógicamente relacionadas, “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

³¹ *Ibíd.*

³² M. Saralegui, “La libertad de los modernos y la libertad negativa. Diferencias y similitudes entre los discursos ‘liberales’ de Constant y Berlin”, *Thémata, Revista de filosofía de la Universidad de Navarra*, Núm. 38, 2007.

³³ *Ibíd.*, p. 240.

como el deseo de un ámbito libre de acción y, quizás, históricamente, más antiguo. Pero no es el deseo de la misma cosa.”³⁴

Bajo este punto de vista, la libertad política no solamente está completamente desligada del espacio de acción propiamente tal, sino que como se explicaba anteriormente, la constitución de una no establece ni asegura a la otra, es decir, que ni la libertad individual asegura un gobierno democrático, ni una democracia conlleva necesariamente la protección de la libertad individual. Y si bien se entiende que el espacio previo para poder llevar a cabo una forma de gobierno, en el mejor de los casos se constituiría en una democracia, ésta no está enlazada con el ideal negativo de libertad. Sin embargo, es factible preguntarnos si ¿no es intrínsecamente distinto que me gobierne un dictador a estar bajo un gobierno democrático? Hasta aquí la pregunta se da completamente en el ámbito positivo de la libertad, pero si pregunto en qué medida interviene en mí el gobierno y estoy siendo gobernada por un tirano, ni siquiera es probable que pueda llegar a preguntar por la interferencia a mi espacio privado, porque no tendría libertad individual (en el mejor de los casos la tengo pero no tiene ningún seguro ni garantía de continuidad). Ahora bien, si estoy bajo un gobierno democrático, es mucho más probable que pueda tener un espacio de no interferencia, y por lo tanto de libertad negativa, que esté al menos en principio garantizada por la misma forma de gobierno. Esto no quiere decir que la libertad negativa sea intrínseca a la democracia, pero por lo menos en la práctica, es más factible la protección de ese ámbito de no interferencia en democracia que bajo un régimen totalitario. En este caso, nos parece que Berlin establece una diferencia teórica que en la práctica pareciera ser mucho más compleja y difusa. Si la libertad política tiene que ver sólo con el espacio de no interferencia, ¿queda reducida solo a la esfera de cada individuo?, ¿puede seguir siendo política si confluye sólo en la posibilidad individual?, ¿qué es lo que tendría de político una libertad que se recluye en el espacio individual?

Para responder a estas interrogantes prestemos atención nuevamente al concepto de libertad política de Berlin. Para éste, la libertad política se convierte en una suerte de escudo, ya que se constituye como la defensa y garantía de poder hacer lo que el individuo

³⁴ Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *Op.cit.*, p. 200.

decide hacer. Esto es, que lo que constituye el factor político de la libertad en su sentido negativo es el asegurar y preservar un determinado ámbito para cada persona que se convierta en la garantía de poder elegir lo que quiero hacer sin una prohibición u obstáculo, y sin estar necesariamente en una forma de gobierno determinada, como por ejemplo una democracia.

Al final del texto *¿Qué es libertad política?* Berlin sostiene que:

La libertad no es una palabra que denote un fin humano, sino un término para designar la ausencia de obstáculos –en particular, obstáculos que resultan de la acción humana para la realización de cualesquiera fines que los hombres puedan perseguir–. Y la lucha por la libertad, al igual que la lucha por la justicia, es una pugna, no por un fin positivo, sino por condiciones en que puedan llevarse a cabo esos fines positivos: es despejar un espacio que, sin los fines que vale la pena perseguir en sí mismos, permanecería vacío.³⁵

Para nuestro autor, la libertad política no es un fin que se busque por sí mismo, no se lucha por la libertad como algo que yo debo tener, sino como aquello que nos permite las condiciones necesarias para conseguir fines positivos; “La lucha por la libertad es la lucha por crear una situación en que su nombre mismo se olvide.”³⁶

Entonces, la libertad política que se busca, es aquella por la cual no se tenga que luchar constantemente, sino que permanezca como una defensa silenciosa, como un frente que proteja al individuo de los abusos coercitivos y que permita la posibilidad de acción y elección.

Es importante destacar el conflicto que surge al concebir la libertad política teniendo por eje central al individuo, ya que está también relacionado con la distinción entre libertad negativa y positiva, y el llamado que realiza Constant sobre uno de los peligros de quedar “absortos con nuestra independencia privada”. Este conflicto se basa en la desvinculación del individuo con las instituciones. Si este es un peligro latente, como lo sugiere Constant, un ensimismamiento del individuo en sus propios asuntos podría provocar una disociación entre individuo y ciudadano, los cuales pierden, en este alejamiento de la vida pública, su espacio de libertad positiva, es decir, el ejercicio mismo de sus derechos. Entonces, sin el

³⁵ Berlin, “¿Qué es la libertad política?”, *Op. cit.*

³⁶ *Ibíd.*

ejercicio político mismo, ¿de qué sirve el espacio de no intervención, es decir, la libertad individual?

Por ejemplo, en la realidad chilena actual³⁷, podemos ver que los índices de votantes en las distintas elecciones son bajos con respecto a la cantidad total de votantes posibles, entonces podemos preguntarnos, ¿es probable que un factor que puede causar este efecto sea la reclusión del individuo en sus asuntos particulares y su despreocupación y alejamiento de la vida pública? ¿No es plausible la desvinculación del individuo con su rol de ciudadano, de su papel como un actor importante dentro del ámbito político y público?

Podemos argüir que quizás este es un fenómeno aislado, pasajero o que hay muchos otros factores que pueden estar influyendo en este hecho, pero no podemos desentendernos de la posibilidad de que sea un factor probable y mucho menos pensar que no guarda relación alguna con la advertencia que realiza Constant. En este sentido, Berlin es radical en cuanto a su postura de legitimar la libertad individual aun cuando comprende que ésta podría significar una disolución entre el individuo y su actividad pública, ya que ésta idea es para Berlin ‘menos peligrosa’ para el individuo y su realización, que la de su contraparte, la libertad positiva, que ha implicado en la historia del ser humano grandes perjuicios y justificaciones totalitaristas. Por otro lado, no pareciera que Berlin se olvida o deja de lado por completo la idea de acción humana, de participación ciudadana o política, ya que manifiesta que: “... la lucha por la libertad, al igual que la lucha por la justicia, es una pugna, no por un fin positivo, sino por condiciones en que puedan llevarse a cabo esos fines positivos: es despejar un espacio que, sin los fines que vale la pena perseguir en sí mismos, permanecería vacío.”³⁸ Los fines positivos son también legítimos para Berlin, él no pretende descalificar estos fines sino que entiende que la libertad política no es un fin en sí mismo, sino un medio para que aquellos fines que podemos considerar últimos sean posibles. Es proteger las condiciones que hacen que las personas puedan realizar lo que eligieron.

Entonces respondiendo a la pregunta sobre la utilidad de la libertad política sin considerarla como una acción política concreta, podemos afirmar que Berlin defiende el poder elegir

³⁷ Ver: <https://servel.cl/participacion-electoral/>, (acceso el 14 de noviembre de 2017).

³⁸ *Ibíd.*

entre el ejercicio o no de una actividad, es el individuo quien debe decidir si participa o no en lo que quiera, incluyendo el aspecto público, aun cuando de su participación dependan las decisiones que se tomen a su favor o perjuicio, ya que se está resguardado de cualquier coacción, incluso de aquella que me ‘obligaría’ a participar aun cuando no quiero hacerlo.

No obstante, podríamos continuar y preguntarnos ¿si la acción política es tan importante para las personas, por qué no se exige a las personas ser conscientes de este hecho? El planteamiento de esta pregunta significa llegar al corazón de la crítica a la libertad positiva que realiza Berlin.

Si bien el alejamiento del individuo frente al aspecto político puede ser una consecuencia de esta amplitud de libertad individual y por lo tanto menor vinculación con las instituciones públicas y políticas, el hecho de que las personas decidan, sin ser coaccionados por nadie, no participar activamente en esta esfera, es exactamente aquello que sostiene Berlin. Pero más importante aún, la pregunta plantea intrínsecamente la idea de que las personas *deberían* preocuparse de algo que se considera relevante y fundamental, y que al parecer para ellos no lo es, pero que ‘si supieran’ esto lo harían. En otras palabras, se presume que las personas actúan con ignorancia frente a aquello que “supuestamente” no saben, y es aquí donde recae un punto en contra que plantea Berlin a la idea de libertad positiva y que concluye que puede ser el inicio de desenlaces no deseados;

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 reconocemos 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.³⁹

En este fragmento, Berlin hace hincapié sobre el discurso racionalista que postula que hay una parte de la sociedad que simplemente ‘ignora’ lo que ‘debería’ saber, lo cual autorizaría su coacción en nombre de su ‘propio bien’. Esa idea, dice Berlin forzándola un poco más, llega a proponer que la coacción que se ejerce sería lo que las personas querrían si supieran que es para su bien, y que en el fondo, las personas no estarían siendo coaccionadas sino que como es una medida de benevolencia, lo han querido así, inconscientemente, es decir, estarían siendo ‘liberadas’. Lo que para Berlin es perverso en este razonamiento, es el aseverar que no hay coacción porque es lo que la gente ‘realmente’ quiere.

De este modo dentro de un Estado liberal, lo realmente importante es la decisión de la acción individual, no el ejercicio mismo. Caer en la suposición de que la gente sabe o no sabe lo que quiere y elige, y a causa de eso actuar como gobernante, es creer que podemos justificar ciertas acciones en base a la supuesta ignorancia. La libertad negativa no pretende establecer las capacidades, deseos internos, emociones y motivaciones de cada individuo, sino que éste no se vea privado u obligado a hacer o dejar de hacer lo que desea⁴⁰. Por lo tanto, exigir o no por parte de quien detenta el poder, al individuo y ciudadano cierta condición que se supone para su bienestar, cae bajo parámetros que pueden delimitarse (lo cual implica a la libertad positiva), pero que no pueden sobrepasar la línea de libertad individual establecida, es decir, la libertad negativa.

1.3 El liberalismo berliniano

Se ha ahondado en el concepto de libertad política en relación a su concepción negativa exponiendo dos problemáticas generales en torno a estas ideas. Ahora, se propondrá una problemática en base al liberalismo con el que es identificado Berlin contrastándolo con el

³⁹ Joaquín Fernandois, “Isaiah Berlin, la libertad compleja”. Estudios Públicos. Archivo de Referencias Críticas. Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile p.344 <https://www.cepchile.cl/isaiah-berlin-la-libertad-compleja/cep/2016-03-03/183316.html>

⁴⁰ Charles Taylor, *La libertad de los modernos* (Madrid: Amorrortu editores, 2005).

filósofo Norberto Bobbio, y planteando cómo este problema afecta a la libertad política en la definición berliniana del término.

Si bien Bobbio es parte de lo que se denomina la corriente liberal, éste no se iguala en términos teóricos al pensamiento de Berlin, como bien se aborda en el artículo “El liberalismo es uno y tres. Hayek, Bobbio y Berlin” de Liliana López⁴¹. Bobbio podría ser parte del liberalismo social y Berlin sería representante de lo que J. Gray denomina liberalismo agonista⁴². Entendiendo que ambos pensadores no se comprenden dentro del mismo pensamiento liberal podemos establecer una definición de lo que Bobbio plantea como el ideal del Estado liberal:

[...] el ideal del Estado liberal, como bien se expresa de manera paradigmática en Kant, es el ideal del Estado en el que todos los ciudadanos gocen de igual libertad, es decir, sean igualmente libres, o iguales en el derecho a la libertad.

Si en este sentido se puede decir que el liberalismo es una doctrina parcialmente igualitaria, es necesario añadir inmediatamente que es igualitaria más en las intenciones que en los resultados, desde el momento en que entre las libertades protegidas se encuentra generalmente también la de poseer y acumular sin límites bienes económicos a título individual, y la libertad de emprender operaciones económicas (la llamada libertad de iniciativa económica), en las que tuvieron y continúan teniendo origen las mayores desigualdades sociales en las sociedades capitalistas más avanzadas.⁴³

Aquí, Bobbio expone un ideal del Estado liberal inspirado por Kant, pero añade casi inmediatamente una advertencia; que la igualdad que se busca en este Estado liberal es el de la igualdad de libertad, no el de la igualdad entre personas o entre todos en todo. Es una igualdad que tiene como centro las intenciones del individuo, en cuanto a poder realizar las acciones (aun cuando finalmente se decida no hacerlo) y no necesariamente en cómo se den finalmente las cosas. Desde este importante punto, recalca que entre aquellas libertades que

⁴¹ Liliana M. López Lopera, “El liberalismo es uno y tres. Hayek, Bobbio y Berlin”, Revista Co-herencia Vol. 7 N° 13, Julio – Diciembre 2010, Medellín, Colombia <https://www.redalyc.org/pdf/774/77416997007.pdf>

⁴² Sobre la denominación de ‘liberalismo agonista’ Ver: Gray, J., *Isaiah Berlin* (Valencia: Ediciones Alfons el Magnanim, 1996).

⁴³ Norberto Bobbio, *Igualdad y libertad* (Barcelona: Ediciones Paidós I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1993), p. 90.

son fundamentales, está la libertad económica, que es bajo la cual se originan las más grandes desigualdades en las sociedades capitalistas.

Podemos observar, entonces, que Bobbio plantea una crítica a la libertad económica desmesurada y sin límites que se defiende dentro de la corriente liberal pero, ¿cómo enfrenta este problema Berlin?

Aun cuando Berlin realiza una defensa de la libertad negativa y de la libertad política como un concepto negativo, éste no niega ni propone un velo con respecto a los males o vicios de esta forma negativa de la libertad. Con respecto a esto, en la introducción de *Cuatro ensayos sobre la libertad*, dice:

Sin duda alguna es bueno recordar que la creencia en la libertad negativa es compatible con la producción de grandes y duraderos males sociales y [...] ha tenido su influencia en dicha producción. Lo que yo digo es que esa creencia se ha defendido o encubierto mucho menos frecuentemente con ese tipo de argumentos y juegos de manos engañosos que utilizan los campeones de la libertad <<positiva>> en sus más siniestras formas. [...]. La libertad de los lobos frecuentemente ha significado la muerte de las ovejas. No es necesario subrayar hoy –creo yo– la sangrienta historia del individualismo económico y de la competencia capitalista sin restricciones. [...]. Debería haber puesto más en claro que los males del *laissez-faire* sin restricciones, y de los sistemas sociales y legales que lo permitieron y alentaron, condujeron a violaciones brutales de la libertad “negativa”, de los derechos humanos básicos (que son siempre una idea <<negativa>>, una muralla contra los opresores), incluyendo entre ellos el derecho de libertad de expresión y asociación, [...]. Y quizá debería haber subrayado [...] el que los sistemas no proporcionasen el mínimo de condiciones necesarias para que los individuos o los grupos puedan ejercer un grado significativo de libertad <<negativa>>, sin las que ésta tiene muy poco valor, o no tiene ninguno, para aquellos que la tengan teóricamente. Pues ¿qué son los derechos sin la capacidad de ejercerlos?⁴⁴

Para Berlin, la defensa de la libertad negativa no es a ultranza, no la realiza desde un peldaño superior, ni la propone como una vía incuestionable o única para la sociedad. Berlin defiende la libertad negativa en base a la protección que otorga al individuo de poder buscar y realizar las metas que considere apropiadas para él, sin que le sean impuestas o

⁴⁴ Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Op.cit., p. 47.

que se le prohíban. En este sentido, una propuesta ‘ideal’ de Estado liberal, es para Berlin simplemente incomprensible:

Sea como fuere, la misma noción de sociedad ideal presupone la concepción de un mundo perfecto en la que todos los grandes valores que han alumbrado la vida de los hombres durante mucho tiempo se harán por fin realidad; por lo menos en principio. (...). No sé quién más haya podido pensar sobre esto, pero se me ocurrió que algunos de los valores últimos podrían ser compatibles entre sí, pero que tal vez otros no lo fueran. La libertad, en cualquiera de sus sentidos, es un ideal humano eterno, ya sea individual o social. Lo mismo la igualdad. Pero la libertad perfecta (como tendría que serlo en un mundo perfecto) no es compatible con la igualdad perfecta. (...). El universo perfecto no es simplemente inalcanzable, sino inconcebible, y todo lo que se haga para conseguirlo se funda en una enorme falacia intelectual.⁴⁵

Junto con esto, pensamos que es imprescindible constatar que hay una diferencia central entre un liberalismo económico y un liberalismo ético-político, en donde el núcleo es distinto.

Para el liberalismo económico, y también para el neoliberalismo el centro del movimiento y vida humana es la economía, el desarrollo mercantil, y es desde éste centro desde donde surgen las demás libertades, bajo la cual la libertad política estaría también subordinada. Con respecto a esto Bobbio señala: “Por neoliberalismo hoy se entiende principalmente una doctrina económica consecuente, de la que el liberalismo político sólo es una manera de realización no siempre necesario, o sea, una defensa a ultranza de la libertad económica de la que la libertad política solamente es un corolario.”⁴⁶

No obstante, para el liberalismo que defiende Berlin, ¿es posible un núcleo central basado en lo económico antes que en lo político (y en consecuencia en el individuo)? Es claro que no, puesto que para Berlin la distinción que realiza entre la libertad positiva y negativa, y la defensa de la libertad negativa, se sustenta en la posibilidad que ésta entrega para el desarrollo de lo que postulo como su núcleo filosófico vertebral; el pluralismo de valores.

⁴⁵ Pablo Badillo O’Farrell y Enrique Bocardo Crespo, *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia* (Madrid: Tecnos, 1999), p. 79.

⁴⁶ Norberto Bobbio, *Liberalismo y Democracia* (México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2006), pp. 97-98.

Un pluralismo alejado de lo económico como manifestación total de lo humano. En definitiva, para Berlin:

La defensa de la legislación social, de la sociedad de bienestar y del socialismo puede hacerse con tanta validez a partir de la consideración de lo que pretende la libertad negativa como a partir de la consideración de lo que pretende su hermana la libertad positiva, y si, históricamente no se hizo así con frecuencia, fue porque la clase de mal contra el que era dirigida el arma del concepto de libertad negativa no era el *laissez-faire*, sino el despotismo.⁴⁷

Dicho de otro modo, la preocupación por el desarrollo de una legislación social no es incompatible para Berlin con ninguna de las dos libertades, o principalmente como se considera generalmente, con la forma negativa de la libertad. Esto puede ser destacado como una huella más que constituye la diferencia del liberalismo berliniano con otros pensadores liberales como Hayek, para quien la libertad económica es el corazón de su pensamiento liberal. Distinto también de Bobbio, de quien se aleja porque estima que los fines últimos humanos pueden ser compatibles y reconciliables, contrario a la idea berliniana sobre los valores o fines últimos.

Como establece Vargas Llosa en su ensayo sobre Berlin llamado “Sabio, discreto y liberal”, “[...] entre las varias corrientes de pensamiento que caben dentro de la acepción liberal, Isaiah Berlin no coincidió del todo con aquellos que, como un Friederich Hayek o un Von Mises, ven en el mercado libre la garantía del progreso, no sólo el económico, también el político y el cultural, [...]” Y agrega, “Isaiah Berlin albergó siempre dudas <<social demócratas>> sobre el *laissez faire* y volvió a reiterarlas pocas semanas antes de su muerte, [...], repitiendo que no podría defender sin cierta angustia la irrestricta libertad económica que <<llenó de niños las minas de carbón>>.”⁴⁸

Esta consideración berliniana puede ser llevada a una forma de liberalismo que considera el desarrollo humano individual, pero sin que esto signifique una desvalorización del aspecto social humano, ya que si bien Berlin defiende una libertad negativa, no postula que la libertad positiva no sea válida. “La libertad <<positiva>>, concebida como respuesta a la

⁴⁷ Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *Op.cit.*, p. 48.

⁴⁸ Mario Vargas Llosa, “Sabio, discreto y liberal”, en *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, (Madrid: Tecnos, 1999), pp. 47-48.

pregunta <<por quién he de ser gobernado>>, es un fin universal válido. Yo no sé por qué se ha dicho que yo dudo de esto, o que, por lo que ha esto se refiere, dudo incluso de que el autogobierno democrático sea una necesidad humana fundamental, algo valioso en sí mismo, entre o no en conflicto con lo que pretenden la libertad negativa o cualquier otro ideal [...].”⁴⁹

Finalmente, la distinción entre libertad positiva y negativa no es dada por Berlin para enaltecer una y denostar a la otra, sino que surge del análisis de las consecuencias que trajo consigo históricamente aquella libertad que más afectó la vida de cientos de personas durante el siglo XX. La libertad positiva en sus diversas formas se extremó hasta llegar a su peor degradación, los totalitarismos que aplastaron miles de vidas en aras de una vida ‘mejor’ y en nombre de la libertad, pero una libertad que se alinea sobre el presupuesto exclusivo de la racionalidad.

Berlin ejemplifica esto cuando dice, “Spinoza nos dice que <<el sujeto de una verdadera comunidad no es esclavo, porque los intereses comunes tienen que incluir el suyo propio>>. [...]. La libertad no es libertad para hacer lo que es irracional, estúpido o erróneo. Forzar a los yos empíricos a acomodarse a la norma correcta no es tiranía, sino liberación.”⁵⁰

El principal fundamento de esta libertad se basa en la idea racionalista de que “el conocimiento libera”. ¿Por qué? Porque la idea de autocontrol o autodirección se asienta en el principio de que si soy capaz de entender las leyes del mundo o la naturaleza, nunca iré contra ellas, sino que me alinearé con ellas y seré libre. En otros términos, si actúo en conformidad a las cosas y en razón de ellas es porque yo soy un ser racional. Lo cual puede llevarse a un ámbito más amplio como el plano social, en el cual si soy un ser racional tengo que querer una sociedad gobernada por mentes racionales que sepan hacia dónde deben dirigirse, y dirigir a aquellos que no logran ver el camino ‘correcto’, ya que aquello que es correcto, es lo que estaría dado por un curso histórico necesario y oponerse a ello sería una locura.

⁴⁹ *Ibíd.* p. 48.

⁵⁰ *Ibíd.* p. 218.

Por tanto, la idea de que a través de la razón podemos llegar a conocer el curso natural de las cosas y acoplar nuestro plan de vida a ello para ser ‘verdaderamente’ libres posee en su centro, dice Berlin, el núcleo “metafísico del racionalismo”, el planteamiento de que la libertad se da en función de querer aquello que está conforme a la necesidad de las cosas.

Por tanto, la crítica se enfoca en que se plantea que seguir este orden direccional, a cualquier precio, bajo la premisa de que si el ser humano es un ser racional va a poder conocer esta racionalidad universal, se justificaría ‘encaminar’ a aquellos que no pueden verla, ya sea por ignorantes o por idiotas, salvajes o incivilizados, y a costa de cualquier sufrimiento, porque este sufrimiento es liberación.

Por este motivo, lo que hace de esta libertad una forma peligrosa de libertad, es que en nombre de algo mayor como la comunidad, el Estado, la religión, etc., amenaza o priva de las libertades individuales a las personas.

Es por esto que Berlin nos interpela a no “subestimar el poder de las ideas”, a no dejarlas pasar sin crítica, como si fuesen inofensivas, ya que éstas pueden volverse un arma en contra de la misma vida humana. Al inicio de su famosa conferencia, alerta sobre esto:

Hace más de cien años el poeta alemán Heine advirtió a los franceses que no subestimarán 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 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 en contra de la cultura liberal de Occidente.⁵¹

Hoy, el escenario es otro, y tiene actores distintos, pero se necesita también de la advertencia berliniana; se requiere recordar la posibilidad de perversión de cualquier forma política exaltada, comprendiendo que el ser humano busca caminar distintas rutas y pretende alcanzar distintos fines, incluso incompatibles entre sí, sin que por esto, unos sean más valiosos, dignos o legítimos que otros. “Para Isaiah Berlin ambas libertades son incompatibles, como el agua y el aceite. El verdadero progreso, sin embargo, está en no permitir que una suprima del todo a la otra, en mantener a ambas vivas, vigentes, en una

⁵¹ *Ibíd.*, p. 188.

difícil transacción, que debe irse remozando sin tregua, como hacía él, con sus convicciones, sometiéndolas a diario a la prueba del enemigo.”⁵²

⁵² Vargas Llosa, *Op. cit.*, p. 49.

Capítulo 2: Pluralismo de valores

Adentrarse en el concepto de pluralismo de valores que plantea Berlin, es primordial para poder comprender con claridad y precisión su pensamiento. Las ideas desarrolladas en diversos ensayos y análisis sobre distintos personajes se conjugan para dar forma a lo que podríamos entender como el corazón filosófico de Berlin, o como bien él mismo señala, “una percepción fundamental”;

Bertrand Russell observó una vez que para comprender a un pensador uno debe entender y captar el modelo básico, la idea central que está defendiendo. La sabiduría del pensador habitualmente se gasta en inventar argumentos con los que fortifica esta idea central, [...]; pero comprender todo este razonamiento, [...], no nos conducirá a comprender el pensamiento de un filósofo, historiador, un crítico a menos que uno penetre en esas sofisticadas defensas sobre sus bastiones en lo que esté realmente defendiendo: la ciudadela interior misma, que es a menudo comparativamente simple, una percepción fundamental que domina su pensamiento y que ha formado su concepción del mundo.⁵³

En el caso de Isaiah Berlin, esta ‘ciudadela interior’ como la nombra, es su idea de pluralismo de valores, es decir que la idea central o la ‘percepción fundamental que domina su pensamiento’ se presenta en la idea de inconmensurabilidad y contradicción, en principio, de los distintos valores últimos del ser humano.

Sin embargo, esta comprensión o percepción fundamental tiene una base fuertemente kantiana, como se señala en el capítulo anterior y se reafirma de acuerdo a Martínez Gómez en la siguiente cita:

Toda la Filosofía Política berliniana descansa sobre la idea del individuo concebido como fin en sí mismo. El ascendente netamente kantiano de esta distinción se encuentra empírica y lingüísticamente transformada en que esta idea es una experiencia intelectual viable, normal y ordinaria del propio individuo –no pre-

⁵³ Pablo Badillo O’Farrell y Enrique Bocardo Crespo, *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, *Op.cit.*, p. 84.

cognitiva, ni ontológica, ni descriptiva-. Una verdadera y posible experiencia interior individual, objetivamente válida.⁵⁴

Es necesario destacar que el núcleo teórico que Berlin defiende proviene de una percepción que se da en la experiencia individual; “Su espacio decisivo viene dado por la necesidad de salvaguardar la experiencia individualizada, sea ésta la de culturas históricas, grupos sociales [...], o sencillamente, individuos. [...] la cuestión de fondo es la imposibilidad de concordar sin daño tales experiencias particulares con los modos por los que puede formarse una voluntad colectiva [...]”⁵⁵ Por tanto, el trabajo de Berlin está mayoritariamente enfocado en mostrar e iluminar aquellas ideas que a través de la historia han perjudicado y violentado la vida humana, enfatizando la constatación de que “Las vidas humanas son radicalmente alterables, los seres humanos pueden ser reeducados, condicionados o puestos patas arriba -esta es la principal lección de los tiempos violentos que vivimos-.”⁵⁶

No hay garantías contra el conflicto, y es esto lo que preocupa a Berlin. Al respecto, Díaz-Urmeneta apunta que: “Por ello se esforzará, como el joven filósofo de Giorgione, en una incansable observación de las experiencias humanas, manteniéndolas en su singularidad, y nos recordará al mismo tiempo que la línea que separa, en el ideal social o político, las necesarias reformas de la imposición de sacrificios que terminan por violentar a los individuos es extraordinariamente delgada (...)”⁵⁷ Por otro lado, Henry Hardy nos acerca a la preocupación central de Isaiah Berlin de la siguiente manera; “Berlin alguna vez describió el corazón de su obra como “una desconfianza de toda proclama de posesión de conocimiento inamovible sobre asuntos de hecho o de principios en cualquier esfera de la conducta humana”. Su convicción más fundamental, (...), era que no puede haber una

⁵⁴ Luis Martínez Gómez, “Isaiah Berlin: Libertad, Pluralismo e Incompatibilidad de los valores” (tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Departamento de Ciencias Políticas y de la Administración, 2015), p. 12.

⁵⁵ Juan Bosco Díaz-Urmeneta, “Los límites de la Ilustración: Una aproximación al concepto de experiencia en Isaiah Berlin” en *La mirada despierta de la historia* (Madrid: Editorial Tecnos, 1999), p. 256.

⁵⁶ Isaiah Berlin, *El sentido de la realidad* (Barcelona: Taurus, 1996), p. 43.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 265.

respuesta única, universal, final, completa, demostrable ante la más profunda de todas las preguntas morales: ¿Cómo debe vivir la humanidad?”⁵⁸

Siguiendo esta línea, es indudable concebir el pensamiento político de Berlin desde una comprensión fundamentalmente ética. Comprensión que es por tanto el punto de inicio de las convicciones políticas berlinianas, como lo es su compromiso con el liberalismo, el cual surge desde una perspectiva anterior fundamentalmente ética; el pluralismo de valores.

Desde una mirada general, debemos volver sobre la comprensión fundamental de base kantiana que posee Berlin, y establecer desde el principio la gran influencia de éste en nuestro pensador ruso-judío. Éste toma de Kant la idea de ser humano como fin en sí mismo, que a su vez conlleva la idea de la libertad intrínseca a todo ser racional, sin embargo, se aleja de éste en su crítica fundamental al universalismo, que es una idea dominante en los pensadores ilustrados del siglo XVIII. Como veremos más adelante Kant surge como una figura relevante en el estudio que realiza Isaiah Berlin al considerarlo como una influencia teórica importante y como antecedente para los impulsores del movimiento romántico, el cual desemboca en un nacionalismo exacerbado y violento durante el siglo XIX. Aun cuando el mismo Kant rechaza el movimiento romántico, sus ideas son tomadas por autores como Schiller y Fichte, los cuales transforman la libre voluntad planteada por Kant, en la libre voluntad creadora, que deja de ser sólo individual, y pasa a ser la voluntad de un pueblo o de una nación. Para precisar el sentido peculiar que adquiere en Berlin la influencia kantiana, es imprescindible, no obstante, indagar en las raíces del pluralismo berliniano y así obtener un panorama general, identificando cómo Berlin argumenta y sustenta el pluralismo de valores. Ésta tarea se lleva a cabo como un trabajo doble. Por un lado se muestra la crítica que realiza Berlin a lo que llama ‘los pilares fundamentales del pensamiento político occidental’. Ésta crítica, como se mostró anteriormente con Henry Hardy, se trata de una de las críticas centrales del pensamiento de Sir Isaiah Berlin, la cual se refiere, resumidamente, a la idea que comienza con el desarrollo del racionalismo monista en la antigua Grecia con Platón, que supone que hay ciertas verdades necesarias

⁵⁸ Henry Hardy, “Isaiah Berlin: Una impresión personal”, Letras Libres, 31 de diciembre 2007, <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/isaiah-berlin-una-impresion-personal>, (acceso el 02 de noviembre de 2017).

que el ser humano debe alcanzar a través de la razón, y que por ser consideradas verdades absolutas deben armonizar entre sí.

Y por otra parte, a través del análisis de esta crítica se va conformando el propio pensamiento berliniano y su núcleo basado en el pluralismo de valores, configurándose como una nueva forma de mirar la historia a través de lo que Berlin llama puntos de inflexión o *turning points* desarrollados en su interpretación como historiador de las ideas. Y así como dialoga con Kant, se produce también esta dinámica con distintos pensadores fundamentales como Maquiavelo, Vico y Herder. Pensadores que lejos de pertenecer a sus líneas intelectuales, son referentes opuestos, pero de los cuales Berlin realiza un estudio acabado, ahondando en sus ideas e interpretándolas desde una perspectiva que va desplegando y dando forma a su concepción de pluralismo de valores.

Además del diálogo con estos autores, la Ilustración y el trabajo de los *philosophes* franceses del siglo XVIII es crucial para su pensamiento. Sobre esto dice:

Sentí una admiración por la gran tarea que los pensadores de la *Encyclopédie* francesa se habían propuesto, y por el inmenso trabajo que desarrollaron para liberar a los hombres de la oscuridad –clerical, metafísica, política y otras semejantes-. Y, aunque a su debido tiempo llegué a oponerme a las bases de sus creencias comunes, nunca perdí ni mi admiración, ni el sentido de solidaridad con la Ilustración de ese período: con lo que fui crítico, aparte de sus limitaciones empíricas, es con algunas de sus consecuencias, tanto lógica como sociales; me di cuenta de que el dogmatismo de Marx, y el de sus seguidores, se derivaba en parte de las certezas de la Ilustración del siglo XVIII.⁵⁹

Así, las discusiones que mantiene Berlin con autores como Marx o Hegel no son directamente con estos, sino en cuanto aquellos suscriben los supuestos ideológicos que critica Berlin. Es por esto que su pensamiento y estudio es significativo, no sólo para la filosofía política sino para la filosofía en general, porque trata de develar, de sacar a la luz las ideas de fondo que han dominado gran parte del pensamiento occidental, más allá de lo político.

Estos supuestos ideológicos que han marcado el desarrollo de la historia universal es lo que él llama monismo racionalista, que abarca la forma de entender la realidad y principalmente

⁵⁹ Isaiah Berlin, *Mi andadura intelectual* (Madrid: Tecnos, 1999), p. 59.

al ser humano. El racionalismo que critica es aquel que se desarrolla justamente con la Ilustración, un racionalismo extremo que a su vez se conecta directamente con el ideal monista. Al respecto, Berlin señala:

El enemigo del pluralismo es el monismo: la antigua creencia de que existe una simple armonía de verdades en la que cualquier cosa, si realmente es genuina, debe de encajar al fin. La consecuencia de esta creencia (...) es que aquellos que saben deberían mandar sobre los que no saben. Que los que conocen las respuestas de algunos de los grandes problemas de la humanidad han de ser obedecidos, porque sólo ellos saben cómo se ha de organizar una sociedad, cómo han de vivir los individuos, cómo se ha de desarrollar la cultura. Ésta es la vieja creencia platónica de reyes-filósofos, que estaban legitimados a mandar sobre los demás. [...] A esto lo que tengo que decir que ninguna excusa mejor, ni siquiera la razón, ha sido alguna vez propuesta para un despotismo tan ilimitado de una élite sobre una parte, que substraer a la mayoría sus libertades esenciales.⁶⁰

Comprendemos entonces que la crítica que realiza está direccionada a los fundamentos que subyacen en las teorías sistémicas de distintos filósofos, a la creencia de verdades metafísicas, ya sean racionalistas, como las promulgadas por Descartes o Kant, o como verdades del idealismo, con representantes como Fichte o Hegel.

Asimismo, su mirada crítica no abarca solamente a pensadores que se encuentran en oposición a sus creencias, sino que manifiesta su crítica a todo pensamiento que se fundamente en la idea monista del mundo y del ser humano, como se evidencia con las siguientes palabras:

Tanto los liberales como los socialistas, y muchos que depositan su confianza en métodos racionales y científicos destinados a lograr una transformación social básica, por métodos violentos o graduales, han mantenido esta fe optimista con intensidad creciente durante los últimos cien años. La convicción de que una vez que se hayan eliminado los últimos obstáculos (ignorancia e irracionalidad, alienación y explotación, y sus raíces individuales y sociales) se iniciará por fin una verdadera historia humana, es decir, una cooperación universal armoniosa, es una forma secular de lo que constituye sin duda una necesidad permanente de la humanidad. Pero, si es cierto que no todos los fines humanos últimos son necesariamente compatibles, quizá sólo puede haber opciones no regidas por un principio decisivo, algunas de ellas

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 70.

dolorosas, tanto para el agente como para otros. De esto se seguiría que la creación de una estructura social que evitase, como mínimo, alternativas moralmente inadmisibles y fomentase, como máximo, la solidaridad activa en la persecución de objetivos comunes, tal vez fuese lo mejor que pudiesen pretender alcanzar los seres humanos, si no se reprimen así demasiados objetivos humanos igualmente válidos.⁶¹

Resulta complejo proponer que el proyecto de I. Berlin puede (de modo esquemático) resumirse en las líneas anteriores. Así, es posible rescatar al menos tres ideas fundamentales que son parte de su pensamiento:

- 1) La formulación de la crítica a la libertad positiva
- 2) La propuesta de su idea de pluralismo valores
- 3) La pretensión a la que ‘tal vez’ pueden procurar los humanos en la búsqueda de una respuesta adecuada a la convivencia y formas de vida humana.

En suma, su pensamiento político y social es realista, ya que tiene presente la imposibilidad, no sólo práctica sino también conceptual, de compatibilizar o armonizar los fines humanos en una sociedad perfecta, en donde las respuestas a las grandes preguntas humanas no chocarían entre sí.

El pluralismo de valores surge fundamentalmente como crítica de esta idea, y se configura desde la comprensión de que no todos los fines humanos son necesariamente compatibles entre sí, de que “estamos condenados a elegir”⁶², lo cual nos empuja a la inevitable necesidad de decidir, es decir, a la convicción de que somos libres no en tanto seres racionales pertenecientes a un mundo inteligible, sino como evidencia empírica ordinaria del ser humano.

En este sentido la idea de la imposibilidad de ‘tenerlo todo’ al mismo tiempo y en el mismo lugar, nos lleva a manifestar la dimensión trágica que contiene el pensamiento berliniano.

⁶¹ Isaiah Berlin, *El fuste torcido de la humanidad* (Barcelona, Ediciones Península, 1995), p. 210.

⁶² Joaquín Fernandois, “Isaiah Berlin, la libertad compleja”. Estudios Públicos. Archivo de Referencias Críticas. Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile, p.361. <https://www.cepchile.cl/isaiah-berlin-la-libertad-compleja/cep/2016-03-03/183316.html>, (acceso el 10 de diciembre de 2017).

Esta dimensión trágica, como la califica Berlin, pareciera ser también una consideración ética, así como lo es su idea de libertad política; una forma de entender que el ser humano se constituye como un ser imperfecto y, desde ese lugar, poder establecer criterios realistas para intentar resolver de la mejor manera posible los diversos problemas y conflictos que se nos presentan. Sobre la dimensión trágica que postula Berlin, Hardy señala que, “la tragedia, de hecho, lejos de ser el resultado de un error evitable, es un rasgo intrínseco de la condición humana.”⁶³

Si volcamos nuestra atención y leemos la siguiente cita escrita por Berlin hacia el final del ensayo ya citado titulado “Dos conceptos de libertad”, podemos percibir la importancia asignada al pluralismo de valores.

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.⁶⁴

De este modo, podemos observar que para Berlin libertad negativa y pluralismo de valores tienen, al menos en cierto grado, algún tipo de relación que los configura como una forma de concebir el mundo de manera más humana y verdadera, considerando que no se presenta como una verdad absoluta, sino como una comprensión empírica del desenvolvimiento del ser humano en el mundo.

En primer lugar, en este capítulo se intentará determinar qué es el pluralismo de valores a través de las diferentes presentaciones y explicaciones que realiza Berlin en distintos textos, para así establecer su importancia cardinal en la teoría berliniana y sobre todo frente al liberalismo al que adhiere.

Para lograr esto, en primera instancia se desarrollará el análisis sobre los tres puntos de inflexión que sitúa Berlin, los cuales se relacionan con tres puntos históricos determinados que producen o bien, motorizan un cambio de paradigma en la forma de ver el mundo y al

⁶³ Hardy, *Una impresión personal*, Op. cit. p. 27

⁶⁴ Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Op.cit., p.242.

ser humano, y que tiene por eje el desarrollo de la idea de pluralismo, sobretodo en contra del monismo racionalista. En segundo lugar, se puntualizará el problema del relativismo en la idea de pluralismo que propone Berlin, diferenciándose y distanciándose enteramente de él.

Por consiguiente, revisaremos las bases que fundamentan este concepto, tratando de hacer el recorrido que nos pueda llevar a comprender el porqué de las convicciones centrales de Isaiah Berlin, pero no sin antes realizar una advertencia; hablar sobre pluralismo en Berlin es recorrer toda su obra, sus ensayos y escritos sobre los distintos personajes y épocas que le fueron atractivos (aun cuando, como se mencionó, muchos de ellos son contrarios a sus ideas).

De manera preliminar, se mencionará la distinción conceptual que realiza Berlin en su ensayo llamado “El erizo y la zorra”, donde se presentan el monismo y el pluralismo como dos posturas generales, de las cuales Berlin deduce e interpreta dos formas de ser y de ver el mundo. Este análisis, si bien es particularmente sobre Tolstoi, comienza mencionando una distinción que puede arrojar luz para entender su concepción de pluralismo. Leemos:

Hay un verso entre los fragmentos del poeta griego Arquíloco que dice: <<La zorra sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una importante>>. (...). Sin embargo, en sentido figurado, tal vez dichas palabras pretendan señalar una de las diferencias más profundas no sólo entre los grandes escritores y pensadores, sino entre los seres humanos en general. Pues hay un gran abismo entre, por un lado, quienes lo relacionan todo con una única visión central, con un sistema más o menos congruente o integrado, en función del cual comprenden, piensan, sienten –un principio único universal y organizador que por sí solo da significado a cuanto son y dicen-, y, por otro, quienes persiguen muchos fines distintos, a menudo inconexos y hasta contradictorios, ligados si acaso por alguna razón de *facto*, alguna causa psicológica o fisiológica, sin intervención de ningún principio moral ni estético. Los erizos tienen la personalidad intelectual y artística de los primeros. La zorra, la de los segundos.⁶⁵

⁶⁵ Isaiah Berlin, *El erizo y la zorra* (Barcelona: Muchnik Editores, 1998), p. 40.

Berlin comprende y da cuenta de lo infecundo de llevar al extremo esta distinción, ya que, “si se lleva al extremo, la dicotomía se vuelve artificial, dogmática y en última instancia, absurda.”⁶⁶

Sin embargo, al plantear la distinción dada por Arquíloco, Berlin proporciona una visión simple, pero no por esto básica, para comprender su idea central; la diversidad de valores y fines que pueden ser buscados por distintas personas. Para unos existe –y es en donde centran sus ideas- un solo principio unificador y universal que organiza y aúna todo, hay una sola verdad importante que conocer y desde la cual se derivan las demás. Para otros, hay una forma de ser y hacer que no necesita integración o interconexión sino que se da como una dispersión de ideas y acciones que no se fundamentan en un único sustento. En este sentido, no es que Berlin proponga una valoración o juicio de si es correcta la forma del zorro o del erizo, sino que más bien, es una metáfora que demuestra que las personas se guían de una forma u otra en tanto erizos o zorros. Y Mario Vargas Llosa en el prólogo a este ensayo, lo explica así:

Gracias a los erizos se han llevado a cabo extraordinarias hazañas – descubrimientos, conquistas, revoluciones- pues para éste género de empresas se requiere casi inevitablemente ese celo y heroísmo que suele inspirar a sus adeptos la visión centripeta y finalista, como la de los cristianos y los marxistas. Gracias a las zorras ha mejorado la <<calidad>> de la vida, pues las nociones de tolerancia, respeto mutuo, permisibilidad, de libertad son más fáciles de aceptar –y en ciertos casos, más necesarias para poder vivir- en aquellos que, incapaces de percibir un orden único y singular en la vida, admiten tácitamente que hay varios y disímiles.⁶⁷

Con todo, se hace patente esta distinción de carácter o de forma de ser, para comprender que las respuestas o propuestas políticas también pueden ser vistas desde esta dimensión; o se busca un fin último y unificado en donde se concibe un estado ideal de gobierno y de resolución de conflictos basados en un sistema unitario, como lo puede entender el erizo, o se propone que no hay tal fin último ni respuestas únicas y “genuinas”, sino una diversidad de valores igual de importantes de los cuales se debe decidir entre unos y otros y así convivir tratando de establecer un equilibrio posible entre los distintos fines humanos. De esto se puede deducir que hay una forma de pensamiento que apela a una visión monista de

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ *Ibíd.*, p.27.

las cosas, y la otra a una visión pluralista. Sin embargo, nos dice Vargas Llosa, “El profesor Berlin muestra, en el caso de Tolstoi, que un erizo y una zorra pueden convivir en una misma persona. El genial novelista de lo <<particular>>, el prodigioso descriptor de la diversidad humana, (...) –la zorra Tolstoi- vivió hipnóticamente tentado por la ambición de una visión unitaria y central de la vida, y acabó por incurrir en ella, (...).”⁶⁸

En este sentido, la distinción entre ambas formas, implica primero, una diferenciación entre los fines de las personas, muestra la diversidad de fines que pueden tener las personas, y en segundo lugar la radicalidad de fomentar una tolerancia a ambas formas de ser, sin que una sea superior o inferior a la otra, sino elementalmente distintas, en relación a cómo conciben el mundo. Es imprescindible aclarar que la idea monista es para Berlin una idea más peligrosa en cuanto a sus consecuencias, es decir que, los fines últimos son igualmente valiosos, pero es la deliberación monista de eliminar todos los fines menos aquel que se cree mejor, aquello contra lo que establece Berlin su crítica y su defensa del pluralismo. Una defensa en favor de la diversidad de fines igualmente valiosos, y en contra de la eliminación arbitraria de cualquiera de ellos o de todos ellos en favor de uno solo. Pero, ¿dónde y cómo se da el monismo que confronta Berlin? ¿Y cómo se hace paso el pluralismo frente a esta idea históricamente aceptada?

Estas preguntas nos llevan a indagar la crítica que realiza Berlin al monismo racionalista, lo cual abre paso al despliegue de las bases fundamentales que sustentan el pluralismo de valores de Isaiah Berlin.

2.1 Tres puntos de inflexión en la caída de la teoría política occidental

Existen para Berlin tres pilares fundamentales en la teoría política occidental, que aun no siendo los únicos, conforman tres puntos base sobre los que descansa esta teoría y principalmente casi toda la historia occidental, y siendo tan importantes, es de esperar que la caída o remezón de cualquiera de ellos produzca en esta tradición importantes consecuencias. Estos tres pilares fundamentales, o tres grandes asunciones, como los

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 28.

denomina Berlin, han sido atacados a lo largo de la historia, y son estos ataques aquellos que Berlin presenta como los ya mencionados *turning points* o puntos de inflexión. Con respecto a esto apunta, “Las tres crisis en la teoría política occidental, donde al menos una categoría central fue transformada sin remisión, de manera que todo pensamiento subsiguiente fue alterado, ocurrió en el siglo IV a.C., durante el Renacimiento en Italia, y al final del siglo XVIII en Alemania.”⁶⁹ Estos tres puntos de inflexión marcan en las épocas señaladas un quiebre en los bastiones de la teoría política occidental, bastiones que configuran un pensamiento político monista, que va perdiendo base y que va permitiendo la apertura del pluralismo como base teórico-política, y más profundamente como sustento ético-político.

La profundización en estos tres puntos de inflexión resulta vital toda vez que proporcionan los contrargumentos de Berlin frente al monismo, justificando y explicando a la vez, la importancia del pluralismo de valores en su pensamiento político.

2.1.1 Las cuestiones de valor genuinas tienen una respuesta única y verdadera

La primera asunción es que las cuestiones sobre valores, sobre fines o importancia, sobre lo adecuado o deseable de la acción humana, incluyendo la acción política, son cuestiones genuinas; las preguntas genuinas son aquellas para las que existen verdaderas respuestas, ya sean o no conocidas. Estas respuestas son objetivas universales, eternamente válidas y en principio cognoscibles. Cada cuestión genuina sólo puede tener una respuesta verdadera, todas las demás cuestiones son necesariamente falsas; o bien falsas en grados que oscilan, (...). Por profundas que sean estas diferencias (...), son diferencias dentro de la creencia común de que son cuestiones genuinas, y sus respuestas, como un tesoro escondido, existen ya sean encontradas o no encontradas. Esta es la primera y la más profunda asunción que subyace en la forma clásica de la teoría política.⁷⁰

En primer lugar, uno de los pilares que fundamentan la teoría política es la idea de que las preguntas últimas sobre el vivir humano son cuestiones genuinas. Pero comprender y establecer una pregunta como genuina quiere decir aquí que se comprende como una pregunta innegable, indiscutible, verdadera o auténtica.

⁶⁹ Pablo Badillo O’Farrell y Enrique Bocardo Crespo. *Op.cit.*, p. 86.

⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 86-87.

Berlin plantea que en la teoría política occidental se ha hecho una diferenciación entre estas preguntas que se consideran ‘verdaderas’ o ‘auténticas’, y otras que no lo serían. Preguntas que se ponderan falsas, ilegítimas, superficiales o aparentes. Esta distinción entre preguntas genuinas/ no genuinas (falsas) es importante, porque se entiende que si hay preguntas auténticas, deben haber por tanto respuestas que también lo sean. Además, si se plantean preguntas a las que no le siguen respuestas verdaderas, supuestamente objetivas, universales, eternamente válidas y en principio cognoscibles, estas cuestiones no serían genuinas, sino falsas o aparentes.

Esta idea conforma el primer bastión que fundamenta la teoría política occidental, y que Berlin a través de una mirada aguda pone en vilo y la somete a crítica. Si se da por supuesta la existencia de una verdad innegable que debe ser encontrada, no bastará con buscarla, sino que se establece como una necesidad histórica capaz de legitimar no sólo cualquier medio sino cualquier costo por alcanzarla, incluyendo el costo de vidas humanas en pos de un bienestar ‘auténtico’, legítimo, genuino, finalmente, ideal.

Contra- Ilustración

“La oposición a las ideas centrales de la ilustración francesa, y a sus aliados y discípulos en otros países europeos, es tan antigua como el movimiento mismo.”⁷¹ En su ensayo titulado “La Contra-Ilustración”, Berlin comienza estableciendo la oposición ‘natural’ que tuvo el movimiento ilustrado, tanto de la iglesia católica como de pensadores religiosos de distintas convicciones, ya que a través de la proclamación de la razón autónoma de las ciencias naturales como único método de conocimiento confiable se rechaza la autoridad de los textos sagrados, la tradición y todo conocimiento no racional y trascendente. Por otro lado, también estaba la tradición relativista y escéptica, que basadas en los sofistas griegos, creían que las instituciones no estaban fundadas en una naturaleza objetiva e inalterable descubierta, sino que se fundamentaban en juicios de valor y opiniones humanas, y que no se podía encontrar, para los asuntos humanos, una verdad universal descubierta gracias al método científico. Agrega Berlin, que la Ilustración recibió la arremetida de pensadores “de mentalidad sociológica, desde Bodin hasta

⁷¹ *Ibíd.*, p. 61.

Montesquieu.”⁷² Éstos, gracias al descubrimiento de nuevas tierras por parte de los exploradores, apuntaron a diferencias culturales, de comportamiento y creencias. Lo que a su vez, se reforzó con la teoría de Hume de que “no existen eslabones lógicos entre las verdades de hecho y las verdades a *priori*.”⁷³

Sin embargo, Berlin añade que, “(...), sin importar cuán hondamente interviniera en la mente de los pensadores sociales de este tipo la relatividad acerca de los valores humanos o la interpretación de los hechos sociales (...), estos también tuvieron un núcleo común de convicción de que los fines últimos de todos los hombres de todos los tiempos eran, en efecto, los mismos (...).”⁷⁴ Para los hombres de esta época, a pesar de las grandes diferencias que los separaban, había un marco estructural común. En palabras de nuestro autor (existe):

un acuerdo sobre puntos fundamentales: la realidad de la ley natural (...), y de principios eternos, (...). Un conjunto de principios universales e inalterables regía el mundo para deístas y ateos, optimistas y pesimistas, puritanos, primitivos y creyentes en el progreso y en los más ricos frutos de la ciencia y la cultura; estas leyes gobernaban la naturaleza animada e inanimada, los hechos y los acontecimientos, medios y fines, la vida privada y la pública, todas las sociedades, épocas, civilizaciones; (...).⁷⁵

De acuerdo a esto, la Ilustración mantenía una fe ciega en aquellas leyes que como en las ciencias, podían ser descubiertas también para los asuntos humanos. Leyes reales y que deben aplicar universalmente.

Frente a este escenario, Berlin rescata el pensamiento de Giambattista Vico, quien no fue un pensador de renombre en su época, pero del cual destaca su “extraordinaria originalidad”⁷⁶.

Para Berlin, su acción revolucionaria “es haber negado la doctrina de la ley natural intemporal, cuyas verdades pudieron haber sido conocidas en principio por cualquier hombre, en cualquier tiempo, en cualquier lugar. Audazmente, Vico negó esta doctrina que

⁷² *Ibíd.*, p. 63.

⁷³ *Ibíd.*

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 63.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 64.

⁷⁶ *Ibíd.*

constituye el núcleo de la tradición occidental desde Aristóteles hasta nuestros días.”⁷⁷ Y más adelante agrega que “(...) su importancia en la historia de la Ilustración consiste en su insistencia sobre la pluralidad de las culturas y el carácter consecuentemente falaz de la idea de que hay una y sólo una estructura de la realidad que el filósofo ilustrado puede ver como verdaderamente es y que puede (cuando menos en principio) describir en lenguaje lógicamente perfecto.”⁷⁸

Vico defiende una teoría cíclica de la historia, en la cual no puede haber una realización total en la tierra, ya que el cambio gobierna toda la historia del hombre. Sin embargo, cada época expresa:

una etapa particular de desarrollo social, etapa que es el origen de nuestra propia condición, una fase del proceso creativo. (...). Pero en el curso de este proceso las ganancias en un aspecto comprenden necesariamente pérdidas en otro, pérdidas que no pueden evitarse si los nuevos valores, que son parte del inalterable proceso histórico, son como en efecto deben ser, realizados cada uno en su debido momento. Si esto es así, valiosas formas de experiencia quedan condenadas a desaparecer, no siempre para ser reemplazadas por algo necesariamente más valioso que ellas mismas. Y esto quiere decir que siempre ocurrirá que algunos valores no sean históricamente compatibles con otros, de modo que la noción de un orden en el que todos los valores verdaderos estén presentes simultáneamente y armonicen uno con otro está excluida, no a causa de la irrealizabilidad debida a la ignorancia o debilidad humanas, (...), sino por la naturaleza de la realidad misma.⁷⁹

Berlin rescata de Vico la idea de que cada etapa histórica tiene y desarrolla en sí sus propias potencialidades, imposibles de desarrollar o reproducir en otra época histórica, es decir que “cada era sucesiva desarrolla su propio modo único de expresión (...).”⁸⁰ Lo cual necesariamente lleva a la imposibilidad de encontrar la perfección en la realidad, en llegar a la sociedad ideal y armónica en la que creían los pensadores ilustrados, puesto que cada cultura, cada época y ciclo histórico posee y da a luz a sus propios hijos, por lo tanto, dice Berlin, “no hay necesidad de comparar y calificar con una sola escala de mérito cada fase cultural y sus creaciones, formas de vida y de acción; en realidad no es posible hacerlo,

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 66.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 67.

⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 201-202.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 207.

pues son evidentemente inconmensurables. Sin embargo –agrega– los hijos de una cultura pueden alcanzar una comprensión de la vida y la actividad (...) de otra, de lo que nuestros antepasados pudieron crear y nosotros no, (...).”⁸¹

En este sentido, tratar de crear un estado o sociedad perfecta en la que sólo se van acumulando aquellas grandes creaciones humanas no sólo es imposible, sino más bien, ininteligible. Pues para que surja una época se destruyen o convierten ciertos valores y principios elementales de la otra, bajo la cual nacieron sus propias obras, siendo parte de cierta cultura, de ciertos estilos de vida, tradiciones y principios que no están presentes o han sido transmutados en el siguiente ciclo histórico. Berlin grafica esto con el siguiente ejemplo: “El horror de las muertes y las batallas homéricas dan a la *Iliada* toda su maravilla.”⁸² Y es que la epopeya griega no podría haber brotado de “un filósofo tranquilo, cultivado y amable”. Esto es lo que hace de Homero, para Vico, el más grande de los poetas. (...), con un estilo imposible en las edades de la filosofía, la crítica, y la poesía como un arte civilizado, que es lo que sería después.”⁸³ Finalmente, lo que Berlin resalta de Vico es la audacia de negar el deseo ilustrado de hacer encajar todas las piezas para conformar el ideal de sociedad, manifestando esta idea como una idea absurda porque es querer “fusionar atributos incompatibles: características, ideales, talentos, propiedades, valores, que pertenecen a normas diferentes de pensamiento, acción, vida, y por lo tanto no pueden ser desprendidos y unidos en un todo diferente.”⁸⁴ No se trata de no poder comprender las distintas formas de vida, sino que el ideal de la Ilustración de creer que todo se encauza hacia una única verdad que puede ser comprendida racionalmente, y con la que se podría alcanzar una sociedad perfecta, sin violencia, ni conflictos, es imposible de realizar, porque es “conceptualmente incoherente, incompatible con lo que vemos que la historia es de manera necesaria.”⁸⁵

Si bien Vico no tiene como tema central la idea de sociedad perfecta de la Ilustración, Berlin realiza una lectura analítica de su pensamiento encontrando en él a un pensador contra- ilustrado que manifiesta la imposibilidad e incoherencia de esta idea utópica

⁸¹ *Ibíd.*, p. 207.

⁸² *Ibíd.*, p. 205.

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 208.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 202.

cimentando así un cuerpo teórico central para el conflicto entre monismo y pluralismo, entre valores intemporales e historicismo.⁸⁶

Otro personaje crucial para el pensamiento de Berlin es Johann Georg Hamann, quien es presentado del siguiente modo por el propio Berlin en el ensayo referenciado: “Si Vico deseaba sacudir los pilares sobre los que descansaba la ilustración de su época, el teólogo y filósofo de Königsberg, J. G. Hamann, quería destruirlos.”⁸⁷

Hamann se convierte en una figura relevante en el análisis berliniano porque se establece como un contra-ilustrado acérrimo, un pensador que ha pasado desapercibido en la historia de la tradición intelectual, pero que influyó en autores tan importantes como Herder o Goethe, y que Berlin lo describe como “el pionero del antirracionalismo en todos los terrenos.”⁸⁸ Sobre él dice: “Él es el padre de aquellos pensadores irracionalistas para quienes la suma inconsútil de la realidad en su fluir inanalizable está mal representada por las metáforas estáticas, espaciales, de las matemáticas y las ciencias naturales. Que disecar es asesinar es un pronunciamiento romántico, lema de todo un movimiento del siglo XIX, del cual Hamann fue el más apasionado e implacable precursor.”⁸⁹ Así, no sólo es el pionero del irracionalismo y un fuerte oponente de la Ilustración, sino que es uno de los precursores teóricos del romanticismo, movimiento fundamental en este tercer punto de inflexión.

Lo que Hamann rechaza, es la idea de racionalidad misma, niega la idea de que la vida sea un conjunto de leyes matemáticas bajo las cuales el ser humano debe vivir, siguiendo preceptos que indican un camino predeterminado a priori, de la realidad.

La naturaleza es capaz de terribles fantasías, y tratar de aprisionarlas en las estrechas categorías racionalistas de pensadores “enclenques” y resecos es una presunción infantil. La naturaleza es una danza salvaje y los llamados hombres prácticos son como

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 208.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 67.

⁸⁸ Isaiah Berlin, “El mago del norte”, Trad. de Jaime Moreno Villarreal, Letras libres, julio, 1994, p.11, https://www.letraslibres.com/sites/default/files/files6/files/pdfs_articulos/VueltaVol18_212_02MgNtIBrln.pdf (acceso el 22 de noviembre de 2017).

⁸⁹ Isaiah Berlín, *Contra la corriente: ensayo sobre historia de las ideas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), p. 70.

sonámbulos, seguros y exitosos porque están ciegos a la realidad; si la vieran como verdaderamente es podrían perder la razón.⁹⁰

Esto quiere decir que para Hamann, las estructuras racionalistas son aquellas con las que los ilustrados franceses explicaban y entendían la realidad, el mundo y al ser humano, son categorías analíticas que nada tienen que decir sobre la belleza, las artes, las formas y conflictos humanos más íntimos, el espíritu y la cultura, los movimientos, los símbolos y todo aquello que no puede expresarse sólo en términos prácticos, racionales, analíticos, y sobretodo generales. “(...); los datos de la creencia –que Hamann prefiere llamar fe- descansan en motivos y pruebas tan pequeños como el sabor o cualquier otra sensación. El verdadero conocimiento es la percepción directa de entidades individuales y los conceptos, no importa cuán específicos puedan ser, nunca son totalmente adecuados a la plenitud de la experiencia individual.”⁹¹ Así, el punto central en la teoría de Hamann, y de gran importancia para comprender este punto de inflexión, se puede sintetizar en que “la tesis de Hamann se basaba en la convicción de que toda verdad es particular, nunca general; que la razón es impotente para demostrar la existencia de algo y solo un instrumento para clasificar y disponer convenientemente los datos en formas a las que en realidad nada corresponde; que comprender es comunicarse con los hombres o con Dios.”⁹² Para él “Dios no es un matemático, sino un artista.”⁹³ Y es a través del auto-conocimiento y la autorrealización que el ser humano puede llegar a conocer las más elevadas formas que nada tienen que ver con la razón y las leyes preestablecidas. “Hamann subrayó las fuentes irracionales del poder creativo del hombre.”⁹⁴ Porque para él “Los hombres buscan vivir, crear, amar, odiar, comer, beber, adorar, sacrificar, comprender, y buscan esto porque no pueden evitarlo. Vida es acción.”⁹⁵ La vida en definitiva, es:

acción cotidiana, la fe en el instinto, en ese entendimiento sin el cual no hay comunicación con los otros en el encuentro frente a frente con los hombres y las cosas, en la plenitud de la vida. Así es como crean los artistas, pero es también así como cualquier hombre logra la realización de lo más humano que hay en él, y también como las sociedades alcanzan la unidad de espíritu, y sus miembros

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 71.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 69.

⁹² *Ibíd.*, p. 68.

⁹³ Berlin, *El mago del norte*, *op.cit.*, p. 16.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 15.

⁹⁵ Isaiah Berlín, *Contra la corriente... Op.cit.*, p. 71.

esa mezcla de sabiduría práctica, amor y satisfacción sensual que distingue a los seres humanos plenos de las absurdas invenciones bidimensionales de los teóricos, y de esa desecación y alienación interior de los propios teóricos que los lleva a confundir la vida real con sus estilizadas e inanimadas categorías.⁹⁶

Ahora bien, lo esencial en su pensamiento y su vida es que “las relaciones personales y la vida interior siempre significaron para él más que cualquiera de los valores mundanos.”⁹⁷

De otro modo, es el aspecto individual del conocimiento (que para él implicaba un autoconocimiento) lo que se rescata de este pensador contra-ilustrado. “Hamann creía que el genio era individual, y que no podía ser criado o cultivado por la organización social: (...). (...) afirmaba que sólo los hombres libres pueden comprender, e inspirar y ser inspirados; mientras que la libertad consiste en ser cada quién su propio amo y su más fiel súbdito al mismo tiempo: la aceptación de reglas generales es siempre esclavitud.”⁹⁸

Por tanto, Hamann se constituye como un destructor de los principios y creencias ilustradas, y se introduce como una figura importantísima en la creación teórica del movimiento que vendría luego, el romanticismo. Hamann exalta las pasiones y la voluntad humana que considera en constante relación con la fe, y manifiesta su rechazo absoluto a pensar que la libertad es seguir leyes abstractas y conceptos que se crean como formas prácticas para el orden de la convivencia, pero que no pueden llegar a ser fuentes de real conocimiento de la vida y del ser humano.

Este pensador es para Berlin, una figura que exige cierto grado de atención;

Hamann recompensa a quien lo estudia: es uno de los pocos críticos originales de los tiempos modernos. Sin deudas conocidas con otros pensadores, endereza su ataque masivo contra la ortodoxia prevaleciente, con armas que si bien en algunos casos son obsoletas, ineficaces o absurdas, tienen en cambio la suficiente fuerza para cortar el paso al avance enemigo, para sumar aliados a su bandera reaccionaria y para lanzar —en la medida que pueda decirse que alguien lo ha hecho— la resistencia secular al advenimiento de las luces y la razón en el siglo XVIII, esa resistencia que con el tiempo culminaría en el Romanticismo, el oscurantismo y el reaccionarismo político, en una grandiosa y profundamente influyente renovación de las formas artísticas y, a

⁹⁶ Berlin, *El mago del Norte*. Op. cit. p. 16.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 13.

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 15-16.

fin de cuentas, en un daño permanente a la vida social y política de los hombres.⁹⁹

Destacamos esta cita porque nos parece que sintetiza claramente el pensamiento de Berlin sobre Hamann; rescata lo que de original tiene y aclara que este personaje es el primer abanderado de una gran revuelta que irradió luz y también oscuridad a la vida humana de la época. Por lo tanto, como dice Jacobo Muñoz en su ensayo “La otra dialéctica de la Ilustración”,

El interés de Berlin por Hamann, (...), encuentra en este contexto su lugar natural. Porque J. G. Hamann, el más radical de los enemigos alemanes de la Ilustración francesa, el gran exaltador del fideísmo frente a la razón científica moderna y su creciente imperialismo, no sólo influyó decisivamente sobre Herder, Jacobi y el movimiento romántico en su totalidad, no sólo ha de ser considerado como el <<verdadero precursor>>, según subraya Berlin, de Schelling, de Nietzsche o de Kierkegaard, no sólo fue leído y estimado por autores como Goethe ayer, y Jünger hoy (...), sino que sugirió enfoques, subrayó carencias y abrió perspectivas que con el tiempo, y depuradas, han ganado en capacidad de interpelación, anticipando así, a la vez que ponía en cuestión las consoladoras certezas de lo que se insinuaba ya como los sistemas de convenciones dominantes en un futuro próximo, algunos de los latidos del conflictivo corazón de nuestro tiempo.¹⁰⁰

Esta gran revuelta, es entonces el Romanticismo, fundamental para el análisis de este tercer punto de inflexión y en consecuencia, para el pluralismo valorativo de Berlin. Como el mismo afirma, “Mi pluralismo político es el producto de mis lecturas de Vico y Herder, y de la comprensión de las raíces del romanticismo, que en su forma más patológica llegó demasiado lejos para la tolerancia humana.”¹⁰¹

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 11.

¹⁰⁰ Pablo Badillo O’Farrell y Enrique Bocardo Crespo, *Op.cit.*, pp. 32-33.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 68.

Romanticismo

Herder

Herder, al igual que Hamann fue pietista y prusiano, y es considerado por Berlin, como uno de los personajes cruciales para el nacimiento del romanticismo. Fue enemigo del despotismo ilustrado rebelándose, como Hamann, contra el imperio de Federico el Grande y su administración despótica, bajo la dirección de intelectuales y funcionarios franceses.

Lo que Berlin destaca del pensamiento de Herder son tres doctrinas que contribuyeron fuertemente al romanticismo. “Una es la noción que denominaré expresionismo; la segunda es la pertenencia, lo que significa pertenecer a un grupo; y la tercera es la concepción de que los ideales –los verdaderos ideales- son con frecuencia incompatibles y que no pueden conciliarse.”¹⁰²

Estas tres doctrinas se relacionan entre sí y surgen en relación directa de la anterior. A continuación, las revisaremos sucintamente.

a) Expresionismo

Herder no considera el arte de acuerdo al planteamiento estético de la época (S. XVIII), según la cual el valor de una obra de arte no radicaba en nada más que en lo que ella misma era, “el valor de la obra de arte consistía en las propiedades que poseía, en ser lo que era, (...).”¹⁰³ Para Herder -así como para Hamann, su maestro- una obra de arte no era sólo una cosa que tenía ciertas propiedades, sino que era una forma de expresión de aquel que la creaba. Porque de acuerdo a este pensador, cualquier cosa que hiciera el hombre era una expresión plena de su naturaleza. Por lo tanto, “cualquier artefacto creado por manos humanas es en alguna medida la expresión, consciente o inconsciente, de la actitud de vida de su creador.”¹⁰⁴ Así, Herder y sus seguidores postulan que no puede haber una fragmentación entre el creador y lo creado, sino que siempre una obra de arte o artefacto dice algo más que lo que ella misma es, y han sido creados como una forma de expresión y

¹⁰² *Ibíd.*, p. 94.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 95.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

comunicación entre seres humanos, y a la vez poseen algo así como un espíritu propio de quien los creó. De acuerdo a esto Herder “Sostiene que algunas cosas son creadas por individuos, mientras que otras por grupos. Algunas son creadas conscientemente, mientras otras inconscientemente.”¹⁰⁵ Y si estas creaciones forman parte de una sociedad, hablan con las características de esa sociedad y dicen algo a los que pertenecen a ella. Es por esto que para Herder, hay un entendimiento particular de los integrantes de ese grupo sobre aquello que crean y que les pertenece. Un ejemplo de esto sería cómo explica Berlin el pensamiento de Herder;

Si nos preguntamos quién ha creado la canción folclórica, la danza folclórica, las leyes alemanas, la moral alemana, quien ha creado las instituciones bajo las que vivimos, no podemos ofrecer una respuesta; esta yace envuelta en la niebla de la antigüedad impersonal; y sin embargo, son una creación del hombre. El mundo es lo que de él hacen los hombres; nuestro mundo, nuestro mundo alemán, está construido por alemanes, y por eso huele, se siente, se ve, suena para nosotros del modo en que lo hace.¹⁰⁶

b) Pertenencia

Desde el expresionismo surge la idea de pertenencia en Herder. Esta concepción se basa – como se explica en la cita anterior- en la idea de que hay raíces que pueden vincular a los seres humanos con otros, como la lengua o el suelo, y que por lo tanto, el desarraigo es someter a alguien a la alienación y a estar fuera de contexto. Es decir que para Herder, “Un hombre tiene más en común, algo de índole impalpable, con otros hombres que la naturaleza ha emplazado cerca de él que con hombres más lejanos. Herder no se vale de un criterio sanguíneo, tampoco racial. Él habla de la nación” [sin la connotación que ésta adquiere en el siglo XIX]. Y agrega, “(...): lo que tienen en común las personas que pertenecen a un mismo grupo es más directamente responsable de su ser que aquello que comparten con personas de otros lugares.”¹⁰⁷

Así, la pertenencia se convierte en algo impalpable que genera un vínculo entre dos personas, vínculo que posee en menor grado con personas que no pertenecen al mismo

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p.96.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 97.

¹⁰⁷ *Ibidem.*

grupo. Y se habla de grupo, porque Berlin especifica que Herder no es nacionalista, no cree en una esencia impalpable sanguínea o racial, sino que cree en la pertenencia a algo común creado por el hombre, como el lenguaje, la danza, el folclor, etc.

De esta concepción, dice Berlin, se derivan conclusiones románticas, que influyen directamente en el antirracionalismo, y que a su vez desembocan en la tercera doctrina de Herder postulada por Berlin.

Los objetos no se pueden describir sin hacer referencia a los propósitos de sus creadores. El valor de una obra de arte debe analizarse en relación con el grupo particular al que se dirige, (...), y por tanto, no puede tener un valor impersonal y eterno.¹⁰⁸

Es decir que para poder entender las creaciones de un artista, un pensador, una persona, o un grupo de personas, es necesario conocer su contexto histórico, cuáles eran las prioridades de la época, qué noción de mundo tenía, conocer sus condiciones, su geografía, la forma de vida, etc.

Por un lado esta idea “se convierte en el comienzo de toda esta noción de historicismo, de evolucionismo: la concepción de que podemos comprender a otros seres humanos únicamente en función de un medio ambiente completamente diferente del nuestro. Este es también el origen de la noción de pertenencia.”¹⁰⁹

Y por otro lado, esta idea tiene una consecuencia mucho mayor; la concepción de que los ideales –los verdaderos ideales- son con frecuencia incompatibles y que no pueden conciliarse:

Si el valor de toda cultura reside en aquello que busca –como él dice, toda cultura tiene su propio centro de gravedad-, debemos determinar cuál es ese centro, (...), antes de que podamos comprender siquiera cómo eran estos hombres en general. (...). Luego, si hacemos esto, comprenderemos entonces que diferentes edades tenían distintos ideales y que cada uno de ellos era, a su modo, válido para su tiempo y lugar; y es más, que hoy, desde nuestra actualidad, podemos admirarlos y apreciarlos.¹¹⁰

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 98.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 99.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 100.

En consecuencia, con respecto a la idea de que es posible descubrir respuestas válidas y objetivas a toda pregunta genuina, y que pueden ser formuladas como universales y válidas para todo tiempo y lugar, no es factible, ya que si cada época posee sus propias características y valores, es incomprensible tratar de hacer encajar como piezas de un rompecabezas los distintos valores últimos de cada época, sin que colisionen entre sí, tratando de conformar un único ideal de sociedad.

<<¿por qué no podemos crear un Estado mundial donde todos constituyan –a modo de ladrillos ideales- una estructura eterna, una estructura indestructible construida por métodos infalibles y que sea *la verdad?*>>, todo esto se vuelve un sinsentido, algo carente de significado y contradictorio en sí mismo. Y al permitir la emergencia de esta doctrina, Herder asestó el más terrible golpe al cuerpo del racionalismo europeo, golpe del que nunca se recuperó.¹¹¹

Para Herder, cada época, cada nación, cada comunidad es lo que es, y no puede ser otra cosa, por tanto, tratar de alcanzar ideales que no encajan al tiempo y al lugar, es un sinsentido y se vuelve incomprensible.

¿Cuál es el modelo de vida ideal? No podemos, al mismo tiempo, ser griegos, fenicios y medievales; orientales y occidentales; nortños y sureños. No podemos alcanzar los ideales más altos de todas las épocas y lugares al mismo tiempo. Ya que es imposible, la noción de vida perfecta se viene abajo, (...). Si, (...) la química y la matemática, y como proponía el siglo XVIII, también la ética, la política y la estética, si es posible establecer criterios que nos digan qué es lo que hace que una obra de arte sea perfecta, que una vida, un carácter, una constitución política sean perfectos, (...), es sólo mediante la suposición de que todas las otras respuestas, (...), son falsas. Pero si Herder está en lo correcto, (...), si el ideal griego y el indio eran totalmente incompatibles, (...), entonces la noción de una respuesta definitiva a la pregunta de cómo debemos vivir perdía sentido. No podía significar absolutamente nada, puesto ya que todas estas respuestas eran, probablemente, incompatibles entre ellas.¹¹²

A fin de cuentas, la noción de un único ideal perfecto y utópico como lo es el ideal de la Ilustración es inalcanzable e incomprensible para Herder, con lo cual da paso al romanticismo como respuesta antagónica. “En este sentido, Herder es, sin duda, uno de los

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 104.

¹¹² *Ibíd.*, pp. 102-103.

padres del movimiento romántico. (...) cuyas características incluyen la negación de la unidad, de la armonía, de la compatibilidad de ideales, ya sea en el ámbito de la acción o en el del pensamiento”. Esta negación de Herder sobre los principios ilustrados es lo que rescata Berlin como un ataque directo y revolucionario.

Kant

Es preciso mencionar que Kant será el último pensador analizado en esta investigación, pero no por esto es el último a quien se refiera Berlin.¹¹³ Esto, principalmente porque con los pensadores vistos hasta Kant ya es posible apreciar la gran importancia del romanticismo en la caída de uno de los pilares fundamentales de la teoría política occidental, es decir, con los pensadores vistos, es posible comprender el tercer punto de inflexión berliniano con respecto al monismo racionalista contra el que postula su pluralismo de valores.

Ahora bien, con respecto a Kant, Berlin señala desde un principio que éste no es precisamente entusiasta del movimiento romántico, sino más bien, en palabras de Berlin, “Kant odiaba el romanticismo. Detestaba toda forma de extravagancia, de fantasía, lo que él llamaba el *Schwärmerei*: cualquier tipo de exageración, misticismo, vaguedad, confusión. Sin embargo se le considera con justicia uno de los padres del romanticismo, en lo que hay cierta ironía.”¹¹⁴

Lo que hace de Kant uno de los padres del romanticismo para Berlin, y uno de los pensadores importantes de este análisis, es precisamente su filosofía moral. Si bien era pietista como Hamann y Herder, esto lo condujo a preocuparse por la vida interior y moral del hombre de una manera muy distinta y hasta contraria a la de sus coetáneos.

La filosofía moral de Kant deviene precisamente de la idea de la libertad humana, y su convicción de que es la libertad, la capacidad de elegir, lo que hace humano al ser humano. A su vez, esto es lo que nos diferencia de la naturaleza, regida por la ley de causalidad,

¹¹³ Para mayor información: Ver el libro “*Las raíces del romanticismo*” de Isaiah Berlin, en el cual profundiza los personajes y sucesos que constituyen para él las influencias más importantes del romanticismo, y cómo éste impacta en el siglo XX y sus acontecimientos.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

pero que no rige para el ser humano en tanto éste es capaz de elegir voluntariamente. Éste tiene voluntad para elegir lo que desea, y en consecuencia puede elegir entre lo correcto e incorrecto, entre el bien y el mal. Por tanto, todo mérito moral, castigo o recompensa, supone siempre, para Kant, la capacidad humana de elegir libremente. Con respecto a esto, es conocido el ensayo kantiano llamado “Una respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” en el cual establece la idea de un hombre libre como aquel que es capaz de tomar decisiones en función de su propia y recta moral, sin adoptar patrones establecidos basados en alguna autoridad, tradición, o cualquier agente externo a sí mismo, adquiriendo por tanto, una responsabilidad moral absoluta. El ideal ilustrado es entonces, la autonomía moral, superando la heteronomía, la minoría de edad, que deja al hombre en un estado de barbarie y como carente de civilización.

Es por esta razón que Berlin apunta: “Kant es, en su filosofía moral, particularmente vehemente, contra toda forma de dominación de un ser humano por otro. Él es, verdaderamente, el padre de la noción de explotación como mal.”¹¹⁵ A esto se refiere cuando, parafraseándolo, manifiesta que el hombre es un fin en sí mismo, y no un medio para otro fin. Estableciendo así que “El empleo de otras personas para satisfacer fines propios y no los de esas personas le parece una forma de degradación impuesta, por un hombre sobre otros, un modo de cercenar a la gente, de quitarles aquello que los distingue como hombres, a saber, la libertad de autodeterminación.”¹¹⁶ Esto se convierte en una noción fundamental porque para Kant,

(...) lo valores eran entidades que los seres humanos generaban por sí mismos. La noción era la siguiente: si los seres humanos dependen en sus acciones de algo exterior a ellos y que está fuera de su control, si, en otras palabras, el origen de la conducta de los hombres no está en ellos mismos sino en otra cosa, no pueden ser considerados responsables. Si no son seres responsables, entonces no son completamente morales. Y si no lo son, las distinciones humanas entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo libre y lo carente de libertad, entre el deber y el placer, son engaños.¹¹⁷

La cadena de razonamiento lógico que utiliza Berlin queda en evidencia en este párrafo, y demuestra porqué Kant es primordial dentro del análisis realizado. Si las acciones humanas

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 110.

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 111.

se fundamentan en una moral heterónoma, las personas no pueden tener plena responsabilidad de sus actos, y si no son responsables, la noción de hombre totalmente moral desaparece. Por tanto, toda consideración de moralidad humana no es plenamente posible, frente a lo cual Kant estaba absolutamente en contra: “Consideraba que el reconocimiento de la existencia de cursos de acción que podemos decidir si seguir o no era un dato primario de la conciencia; (...). Este es un dato básico. Y si esto es así, no es posible que los valores es decir, fines u objetivos que persigue el hombre, estén fuera de nosotros –ya sea en la naturaleza o en Dios- ya que si lo estuvieran, (...) seríamos esclavos de ellos.”¹¹⁸ Es así que el compromiso con algún valor es lo que hace que ese valor tenga valor para uno, es decir, la elección voluntaria de comprometerse con algo, es lo que le da el sustento valorativo a los actos, y es por esto que los podemos calificar de correctos o incorrectos, porque los identificamos “como acciones libres y de autodeterminación de los seres humanos, (...).”¹¹⁹ De manera que:

Un valor se constituye en valor por la elección del hombre (...) y no por un atributo intrínseco al valor, no por algo ajeno al hombre. Los valores no son estrellas de algún firmamento moral, son interiores; son lo que los seres humanos eligen libremente como razón de vida, de lucha o de muerte.¹²⁰

Esto es importante para el pensamiento de Berlin, ya que nos permite comprender los valores como tales en la medida en que lo son para los seres humanos, y no en una medida externa, no como un ideal abstracto absoluto ni como una característica del valor en sí mismo. Sin embargo, es esta medida externa la que plantea el monismo en su idea de valores universales y ‘verdaderos’, idea frente a la cual se contrapone el pluralismo, que se constituye de acuerdo a los valores como intrínsecamente humanos y no en tanto ideales externos.

La concepción de libertad para Kant, se constituye entonces como la base de la autonomía, la que a su vez es fundamental para otorgarle valor moral a las acciones humanas. Y ya que cualquier determinismo implica un grado de heteronomía, seguir la ley de causalidad que sigue la naturaleza sería, para el hombre una forma de determinismo mecánico, lo cual no

¹¹⁸ *Ibidem.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 112.

¹²⁰ *Ibidem.*

puede ser libertad alguna, porque carece de toda voluntad y valor moral, y para Kant, lo único digno de poseerse es la libre voluntad, pensamiento del que surgen consecuencias evolucionarias y subversivas.¹²¹

Sin embargo, “Kant sigue siendo hijo de la Ilustración del siglo XVIII, pues creía que todos los hombres, si tenían pureza de corazón, al preguntarse por la conducta correcta a seguir, llegarían –en circunstancias equivalentes- a idénticas conclusiones; pues la razón le da la misma respuesta a sus preguntas. Y en esto también creyó Rousseau.”¹²² Es decir que Kant se basa en el argumento racionalista que Berlin critica, para él:

Cualquier hombre, más allá de sus carencias –podía ser ignorante, no conocer la química, la lógica, la historia-, era capaz de encontrar una respuesta racional a la pregunta: ¿cómo hemos de obrar? Y todas las respuestas racionales a esta pregunta debían por necesidad coincidir.¹²³

Esta idea kantiana se fundamenta claramente en el racionalismo ilustrado, sin embargo, Berlin especifica al pie de página de la cita anterior que “(...) es el único lazo que Kant mantiene con el racionalismo del siglo XVIII.”¹²⁴

Finalmente,

(...): un hombre que actúa meramente por impulso, por más generoso que sea, una persona que se comporta según su carácter natural, por más noble que sea, un hombre que actúa bajo cualquier tipo de presión ineluctable, ya sea exterior o interior, no está obrando moralmente, o al menos no se constituye en un agente moral. Lo único digno de poseerse es la libre voluntad; esta es la proposición fundamental que introduce Kant en el campo del pensamiento.¹²⁵

De este modo, la filosofía moral kantiana dentro de la que se formula su concepción de libertad, dice Fernando Longás:

(...) constituye el otro pie sobre el que se sostiene la libertad como valor político y que la vincula, de un modo determinante, con la idea moderna de dignidad y derechos igualitarios suscrita

¹²¹ *Ibíd.*, p. 119.

¹²² *Ibíd.*, p. 118.

¹²³ *Ibíd.*, pp. 118-119.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 119 (Nota al pie de página n° 1)

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 119.

prácticamente por todas las constituciones políticas que vieron luz a partir de los comienzos del siglo XIX.¹²⁶

Por tanto, no sólo es imprescindible en cuanto a la noción de libertad, y su influencia futura en muchos movimientos y pensadores, sino como gestor de la concepción de libertad política actual.

Los pensadores aquí expuestos; Vico, Hamann, Herder y Kant, son trascendentales para el análisis, porque en tanto cimientos del romanticismo, generan el tercer punto de inflexión durante el siglo XVIII al primer bastión fundamental de la teoría política de Occidente. A través de estos autores podemos determinar cómo Berlin derrumba la creencia de que las preguntas genuinas tienen una respuesta única y verdadera, que es posible de encontrar a través de la razón. Primero encontramos a dos contra-ilustrados; Vico y Hamann.

Con Vico y su teoría crítica, se pone en evidencia la imposibilidad de poder congeniar valores igualmente fundamentales, pero que son de etapas históricas distintas. Necesariamente si se adquieren nuevos valores, desaparecen o se apartan otros que hicieron de una época determinada lo que fue.

En Hamann podemos apreciar a un opositor acérrimo de la Ilustración francesa, de la cual rechaza la idea misma de racionalidad, negando que la vida sea un conjunto de leyes matemáticas bajo las cuales el ser humano se enmarca y fija sus principios. Para él, las generalizaciones racionalistas no pueden abarcar la experiencia humana individual, estableciendo el irracionalismo y las bases de lo que sería el romanticismo.

En este segundo movimiento, encontramos a Herder y a Kant como los representantes -en esta investigación- de lo que sería el movimiento romántico, que se fundamenta en estos dos grandes pensadores, pero que avanza en direcciones impensadas, sobre todo para Kant, dadas las consecuencias teóricas que se derivaron de su pensamiento.

En Herder hemos visto que cada época, nación o comunidad es lo que es, y no puede ser otra cosa, por tanto, tratar de alcanzar ideales que no encajan al tiempo y al lugar, es

¹²⁶ Longás, Fernando. *La libertad en el laberinto del minotauro. Acerca de las aporías de la libertad política en el Estado moderno* (Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 2005), pp. 120-121.

incomprensible, y en consecuencia, es incomprensible un ideal perfecto de sociedad el cual podamos alcanzar.

Por último, gracias a Kant, podemos darnos cuenta sobre una advertencia señalada por Berlin: las ideas se pueden transformar y pueden servir en favor de aquello que justamente buscaban derribar. Kant se transforma, sin querer, en uno de los padres del romanticismo gracias a su idea de que la única libertad que existe es la de la libre voluntad. Y basa en esta libre voluntad lo que constituye y diferencia al ser humano de todo lo demás, estableciendo como valores aquellos que el propio ser humano elige y que por lo tanto, son aquellos valores con los que crea un compromiso, siendo valiosos por esto y no por tener un valor intrínseco en sí mismos pero externo al propio ser humano.

Esta concepción de preguntas y respuestas genuinas nos llevan a una segunda proposición lógica; si aceptamos que hay preguntas y respuestas auténticamente verdaderas que debemos alcanzar, éstas, una vez encontradas no pueden ser contradictorias, sino que necesariamente deben armonizar en un conjunto integral.

2.1.2 Las respuestas de las preguntas genuinas no colisionan entre sí

La segunda asunción es que las respuestas a las diversas cuestiones planteadas en la teoría política, si son verdaderas, no colisionan. Esto se sigue de la simple regla lógica de que una verdad no puede ser incompatible con otra. (...) Se sigue que si todas las preguntas fueran respondidas, el conjunto o el modelo o el sistema conectado lógicamente de las respuestas verdaderas constituirían la solución completa a todos los problemas sobre el valor: de las cuestiones sobre lo que hay que hacer, cómo vivir, de lo que hay que creer. Sería, en suma, la descripción del estado ideal respecto del cual se quedarían cortas todas las condiciones humanas actuales.¹²⁷

Esta segunda afirmación se plantea a partir de la necesidad de que cada verdad, si esta es auténtica, debe ser compatible con las demás. En otros términos, que una respuesta verdadera, tiene que encajar perfectamente en una estructura o sistema total compuesto por piezas que han de ser descubiertas y ordenadas para poder ver el paisaje correctamente, como (se supone que) verdaderamente es. Y se supone que una vez que se pueda llegar a este sistema unitario y perfecto donde todos los valores últimos compatibilizan, el ser

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 88

humano vivirá en total armonía sin conflictos ni problemas basados en falsos valores últimos.

A esto se le puede considerar la concepción del rompecabezas de la ética, la política y la estética. Ya que todas las respuestas encajan entre sí, el problema estriba meramente en ordenar los fragmentos (...). La asunción aquí es que hay una solución final, que, (...) sería la respuesta total, cuya aceptación necesaria por quienes la habían descubierto resolvería todas las cuestiones, tanto en la teoría como en la práctica, de una vez y para siempre.¹²⁸

La crítica en este punto ya es evidente; pretender buscar una forma ideal de vida, basada en una compatibilidad total es creer en una utopía terrenal, pero, si existiesen estas verdades genuinas que nos conducirían al paraíso, ¿habría algún sacrificio que no valiera la pena?

Para Berlin, Maquiavelo es un pensador original, y uno de los que posee los más variados y dispares juicios de interpretación y apreciación.¹²⁹ Esto es importante porque Berlin ofrecerá una interpretación que tiene una lectura doble. En primer lugar realiza un análisis de Maquiavelo argumentando contra algunas de las interpretaciones sobre él, pero dentro de este análisis se pueden rescatar las ideas propiamente berlinianas que sustentan su postura pluralista y que atacan la idea de un monismo moral. Además, como presenta en sus tesis Martínez Gómez, Berlin:

como Historiador de las Ideas interpretó la idea de incompatibilidad en Maquiavelo al comparar su doctrina moral pagana con la cristiana. Y, como filósofo político, esto es, comparando a Maquiavelo con sus propias ideas pluralistas, pudo decir de tal comparación arrojaba resultados inesperados para el propio florentino, puesto que Berlin, aplicando ya el primer punto de inflexión, separaba al individuo que el propio Maquiavelo mantenía unido a la sociedad pagana que anhelaba, que es quien daba razón

¹²⁸ *Ibíd.*, pp. 88-89

¹²⁹ Para introducirse en las variadas y prolíficas interpretaciones de Maquiavelo cito nota n° 2 al pie de página del autor, pág. 89: “La lista completa contiene ahora más de tres mil referencias. Las investigaciones bibliográficas que hemos hallado más valiosas son P. E. Harris, “Progress in Machiavelli studies”, *Italica* 18, 1941, pp. 1-11; Eric W. Cochrane, “Machiavelli: 1940”, *Journal of Modern History* 33, 1961, pp. 113-136; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, Princeton, 1965; Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli Anticristo*, Roma, 1954, traducido al inglés como *Machiavelli*, Nueva York, 1967; Londres, 1968; Demar Jensen (ed.), *Machiavelli: Cynic, Patriot, or Political Scientist?*, Boston, 1960; Richard C. Clark, “Machiavelli: Bibliographical spectrum”, *Review of National Literatures* i, 1970, pp. 93-135.

de él. Porque la virtù maquiaveliana era, también, profundamente colectiva.¹³⁰

¿Qué es lo que hace a Maquiavelo tan original?, la originalidad de Maquiavelo se transforma para Berlin, en la base de su segundo punto de inflexión, un punto del cual no hay retorno y que establece la ruptura de una “unidad original.”¹³¹

Berlin, reflexiona y se pregunta:

La doctrina de Maquiavelo —escribió Meinecke— fue una espada clavada en el cuerpo político de la humanidad occidental, que grita y lucha contra ella.” (...) ¿Cuál fue la “daga” y “la herida que no cura” de la que habla Meinecke, (...) ? Si no fue el realismo de Maquiavelo (despiadado, pero para nada original), ni su empirismo (relativamente original pero muy difundido en el siglo XVIII), ¿qué es lo que impacta tanto durante todos estos siglos?¹³²

Para responder a esta pregunta, propone primero establecer lo que cree que fueron las creencias positivas de Maquiavelo¹³³.

Nuestra primera tarea, dice Berlin, es la adquisición del conocimiento de nosotros mismos primero, y luego de la naturaleza del material con el que trabajamos, para poder alcanzar aquello que Maquiavelo creía que buscaban los hombres (en todo caso los hombres superiores); “...la satisfacción y gloria provenientes de la creación y conservación, a través del esfuerzo común, de un todo social fuerte y bien gobernado.” Y para esto, “...; la mejor fuente de información es la observación sagaz de la realidad contemporánea junto con la sabiduría que pueda recogerse de los mejores observadores del pasado.”¹³⁴

Esto es esencial, porque para Maquiavelo debemos entender la realidad, los hechos, de la mejor forma posible para poder alcanzar el objetivo que buscaba, que era hacer de Florencia, y de Italia en el mejor de los casos, una ciudad gloriosa, teniendo como inspiración a Atenas y Esparta, pero por encima de éstas, a la República Romana.

¹³⁰ Luis Martínez Gómez, *Op.cit.*, p. 316.

¹³¹ Berlin, *Contra la corriente*, *Op.cit.*, p. 149.

¹³² *Ibid.*, pp. 103-104

¹³³ *Ibid.*, p. 104.

¹³⁴ *Ibidem.*

Pero aquí hay un punto relevante, ya que para hacer de esta ciudad una ciudad nuevamente gloriosa, es necesario un buen gobierno, firme y enérgico, que sea capaz de “ordenar a los grupos humanos movidos por diversos intereses, para darles seguridad, estabilidad, (...), y para establecer instituciones sociales que los capaciten para satisfacer sus necesidades y aspiraciones.”¹³⁵ Y para Maquiavelo, un buen gobierno, necesita de un gobernante que sepa con quiénes a de tratar, es decir que para él, “los hombres deben ser estudiados en su comportamiento así como en su profesión. No hay una ruta *a priori* para conocer el material humano con el que un gobernante debe tratar. (...). Los hombres no son como los describen quienes los idealizan.” Advirtiéndonos Maquiavelo:

que hay que estar en guardia contra los que no ven a los hombres como son, y los miran a través de cristales coloreados por sus propias esperanzas y deseos, (...), en términos de un modelo idealizado (...). Los reformadores honestos, por valiosos que pudieran ser sus ideales, (...), fracasaron y causaron la ruina de otros, más que nada (...), porque en algún momento cayeron en el irrealismo.¹³⁶

Es decir que, para Maquiavelo lo que condujo a estos estadistas al fracaso es que no supieron ver la realidad de los hombres proponiendo ideales irrealizables. Esta es una de las razones por las que Berlin considera a Maquiavelo un ‘pensador de primer orden’, un pensador que tiene una visión clara de la sociedad en la que vive y de lo que debe hacer para alcanzar la sociedad que desea, que busca recuperar las cualidades que construyeron las épocas doradas de la humanidad, pero no fundamentando su conocimiento en base a una naturaleza humana irreal, sino con el conocimiento de las debilidades y conflictos del ser humano y del hombre de su propia época. Junto con esto, para Maquiavelo, “Lo que se hizo una vez puede volverse a hacer. (...). Es posible revivir las glorias de la Antigüedad (...). Para curar de sus males a las poblaciones degeneradas, estos fundadores de nuevos estados o iglesias pueden verse obligados a recurrir a medidas despiadadas, (...), para restaurar un cuerpo en decadencia a una condición saludable.”¹³⁷ Sin embargo, Berlin nos interpela y nos dice que, si hay ciertas medidas que son necesarias para la conservación adecuada de una ciudad, pero estas medidas transgreden la moralidad de la época ¿en qué sentido se

¹³⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 106.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 110.

puede decir que se justifican?¹³⁸ Y es aquí en donde Berlin manifiesta el punto nodal de la concepción maquiavélica.

Hay una corriente (que puntualiza Berlin en aquellos que siguen a Croce), que propone que Maquiavelo estableció una separación entre política y moral, justificando como medidas políticamente necesarias conductas que se condenarían desde un punto de vista moral. Pero para Berlin, ésta es una falsa antítesis. “Lo que Maquiavelo distingue no son los valores específicamente morales de los específicamente políticos; (...); lo que instituye es algo que va aún más a fondo: una diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles, y por lo tanto entre dos moralidades.”¹³⁹ Siendo éste un punto central tanto en el análisis sobre Maquiavelo como desde el punto de vista político berliniano, ya que permite percatarnos de su crítica al monismo moral, y el asiento del pluralismo en su propia teoría, a saber, la crítica que establece que lo que hace Maquiavelo no es separar la moral o ética, de la política, sino que establece dos sistemas morales completamente incompatibles.

Una es la moral del mundo pagano; sus valores son el coraje, el vigor, la fortaleza ante la adversidad, el logro público, el orden, la disciplina, la felicidad, la fuerza, la justicia y por encima de todo la afirmación de las pretensiones y el conocimiento y poder necesarios para asegurar su satisfacción; (...), y como humanista renacentista que es, desea restaurarlas.

Contra este universo moral (...) se coloca en primer lugar, antes que otra cosa, la moralidad cristiana. Los ideales de la cristiandad son la caridad, la misericordia, el sacrificio, el amor a Dios, el perdón a los enemigos, el desprecio a los bienes de este mundo, la fe en la otra vida, la creencia en la salvación del alma individual, como valores incomparables, más elevados, y de hecho absolutamente inconmensurables con cualquier meta social, política o cualquier otra terrenal, (...). Maquiavelo afirma que a partir de los hombres que creen en tales ideales, y los practican, en principio no puede construirse ninguna comunidad humana satisfactoria, en el sentido romano.¹⁴⁰

Dicho de otro modo, para Maquiavelo la construcción de una sociedad como la que él desea que se erija es imposible de compatibilizar con las virtudes que el cristianismo y su práctica conllevan. En consecuencia, Berlin nos dice que esta incompatibilidad no se refiere

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ *Ibidem.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 110-111.

a dos cosas de distinto orden, como lo sería la moral y la política, sino a dos formas distintas de concebir valores últimos: la moral pagana, por un lado, y la moral cristiana, por otro. Desde este lugar, Maquiavelo pretende establecer una sociedad gobernada de acuerdo a lo que es factible, dentro de los límites de las posibilidades humanas, no de un ideal imaginario de ser humano.

Además, dice Berlin:

Maquiavelo no desea negar que lo que los cristianos llaman bien es, en efecto, bien; que lo que llaman virtud y vicio es en verdad virtud y vicio. A diferencia de Hobbes o Spinoza (...), que tratan de definir (o redefinir) nociones morales en forma tal que concuerden con la clase de comunidad que, en su opinión, los hombres racionales, (...), deben desear erigir.¹⁴¹

Lo que intenta explicar Berlin, y que advierte reiteradas veces, es que

Maquiavelo no condena formalmente la moralidad cristiana o los valores aprobados de su propia sociedad. (...) Se limita a decir que la práctica de esas virtudes hace imposible construir una sociedad que, cuando se la contempla en las páginas de historia (...), despierte en nosotros –en cualquier hombre- una gran nostalgia.¹⁴²

Y es precisamente aquí donde Berlin pone central interés, declarando que,

se verá que de hecho es imposible combinar las virtudes cristianas, por ejemplo la mansedumbre o la búsqueda de la salvación espiritual, con una sociedad terrena satisfactoria, estable, vigorosa, fuerte. Por consiguiente el hombre debe escoger. (...); si desea construir una comunidad gloriosa como la de Atenas o Roma en su punto culminante, debe abandonar la educación cristiana y sustituirla por una mejor adaptada para el caso.¹⁴³

Estableciendo un punto fundamental para la teoría política, ya que dice, “un hecho que los hombres no quieren enfrentar es que estas dos metas, en las que evidentemente pueden creer los seres humanos (...), no son compatibles entre sí.”¹⁴⁴ De acuerdo a lo anterior, Berlin rescata la idea de incompatibilidad de valores, los cuales son igualmente importantes pero no pueden conciliarse, ya que supone dos posturas y formas de vida absolutamente contrarias.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 113.

¹⁴² *Ibíd.*, pp. 114-115.

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 112.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 113.

Pero, ¿por qué parecen ser irreconciliables los valores paganos con los valores cristianos?

Cree –Maquiavelo– que las cualidades que los hombres necesitan para revivir esos *buoni tempi* no son compatibles con las que exige la educación cristiana. No trata de corregir la concepción cristiana del hombre bueno. (...); sólo afirma que ese tipo de bondad, cuando menos en sus formas tradicionalmente aceptadas, no puede crear o mantener una sociedad fuerte, segura y vigorosa, y que de hecho resulta fatal para ella. Señala que en nuestro mundo quienes persiguen tales ideales están destinados a la derrota y a conducir a otros a la ruina, dado que su perspectiva del mundo no está basada en la verdad, cuando menos no en la *verità effettuale* –la verdad que es probada por el buen éxito y la experiencia– que (por cruel que sea), siempre es, al final, menos destructiva que la otra (por muy noble que pueda ser).¹⁴⁵

Estos valores o metas, son irreconciliables porque en función de la constitución de una sociedad gloriosa como la que pretende Maquiavelo, es irrealizable desde los valores cristianos, de manera que, se debe hacer una elección drástica entre estos dos sistemas morales, o se trata de alcanzar y recobrar una sociedad como la romana en su apogeo, o se vive bajo los valores cristianos que no permiten, en principio, desarrollar y formar una sociedad fuerte e impetuosa. En este sentido, para Berlin es necesario aclarar que el pensamiento maquiavélico plantea esta dicotomía de elección necesaria, porque Maquiavelo concibe la ética como aquella

consagrada por el tiempo, la de la polis griega, de la que Aristóteles proporcionó la más clara exposición. Dado que los hombres son seres hechos por la naturaleza para convivir en comunidades, sus propósitos comunitarios son valores últimos de los que se derivan los demás, o con los cuales se identifican sus fines como individuos. La política –el arte de vivir en la polis– no es una actividad de la que puedan prescindir lo que prefieren la vida privada; (...). La ética así concebida (...) no puede conocerse más que por la comprensión del propósito y el carácter de su polis; (...). Ésta es la clase de moralidad precristiana que Maquiavelo da por sentada.¹⁴⁶

De esta suerte, si el ser humano es por naturaleza un ser político y la sociedad es la que determina la moralidad, la oposición entre política y ética no es una oposición entre “dos esferas autónomas de acción, la “política” y la “moral”, sino la oposición de su propia ética

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 120.

política con otra concepción de ética.¹⁴⁷ Es decir que Maquiavelo no divorcia la moral de la política, -porque esto implicaría que Maquiavelo se sitúa en un lugar político pero no moral- sino que separa su ética, que es esencialmente social y política, de la ética cristiana.

Sin duda rechaza la ética cristiana, pero en favor de otro sistema, otro universo moral: (...), una sociedad dirigida a fines tan últimos como la fe cristiana, una sociedad en la que los hombres luchan y están dispuestos a morir por fines (públicos) que persiguen por su propio bien. No están eligiendo una esfera de medios (llamada política) en oposición a una esfera de fines llamada moral), sino que optan por una moralidad rival (romana o clásica), una esfera alternativa de fines. En otras palabras, el conflicto es entre dos moralidades, cristiana y pagana (...), no entre esferas autónomas de moral y política.¹⁴⁸

Es por lo tanto necesario comprender que Berlin no ve en Maquiavelo a un pensador amoral, que está “más allá del bien y del mal”, sino que Maquiavelo, si bien no cree en los valores morales cristianos, si tiene valores morales, y éstos se basan en la idea de la naturaleza humana política y social en la que se centraba la vida en la Antigua Grecia. Y prosigue: “Hay dos mundos, el de la moralidad personal y el de la organización pública. Hay dos códigos éticos, ambos últimos; no dos regiones “autónomas”, una de “ética”, otra de “política”, sino (para él), dos alternativas exhaustivas entre dos sistemas de valores conflictivos entre sí.”¹⁴⁹ Y más adelante, agrega que “Una de las principales ilusiones causadas por la ignorancia de esto [de que hay más de un mundo y más de un conjunto de virtudes] es la opinión platónica-hebraica-cristiana en el sentido de que los gobernantes virtuosos crean hombres virtuosos. Según Maquiavelo esto no es verdad. (...)” Sin embargo, “(...) no moraliza en general, sino ilustra una tesis específica: que la naturaleza de los hombres dicta una moralidad pública diferente de las virtudes de los hombres que profesan creer en los preceptos cristianos, y tratan de actuar según ellos, y que puede entrar en conflicto con esas virtudes.”¹⁵⁰

Berlin analiza también los valores de Maquiavelo para conseguir el Estado que desea, y plantea la famosa pregunta de Dostoievski “¿Todo está permitido?” frente a lo que

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 121.

¹⁴⁸ *Ibidem.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 126.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 127.

Maquiavelo respondería que sí mientras no se puedan alcanzar de otra forma los intereses básicos de una sociedad. En virtud de ello, Berlin destaca otra incompreensión sobre la tesis de Maquiavelo, ya que lo que se llamaría *raison d'état*, es decir, “la justificación de actos inmorales cuando se llevan a cabo en apoyo del Estado en circunstancias excepcionales”¹⁵¹, no es lo que Maquiavelo plantea. Para él no hay un conflicto moral tormentoso en tomar las medidas drásticas para alcanzar la finalidad propuesta. Para otros éstas medidas son excepcionales, para Maquiavelo son propias de una vida pública que requiere no de un terror perpetuo, pero si del uso de la fuerza cuando es necesaria para promover los fines de la sociedad política. Y desde aquí, Berlin propone que “El conflicto moral que crea esta situación molestará sólo a aquellos que no están dispuestos a abandonar ninguna de las opciones, los que asumen que las dos vidas incompatibles son reconciliables.”¹⁵² Sin embargo, para Maquiavelo no existe la posibilidad de reconciliar ambas moralidades, por lo tanto, la moral cristiana queda descartada casi sin necesidad de discutir sobre ella, ya que, “Si la moral se relaciona con la conducta humana y los hombres son sociales por naturaleza, la moralidad cristiana no puede ser la guía de una existencia social normal.”¹⁵³ Para Berlin, Maquiavelo es aquel que se atreve a decirlo, y considera que su originalidad “reside en su relación con una civilización cristiana.”¹⁵⁴ Ya que predica ideales paganos más de mil años después del triunfo del cristianismo, “forzando a los hombres a hacer una elección consciente. La elección es dolorosa porque hay que escoger entre dos mundos. Los hombres han vivido en ambos y han luchado y muerto para salvar a uno del otro. Maquiavelo ha escogido uno de ellos, y está dispuesto a cometer crímenes para salvarlo.”¹⁵⁵ Y en esta salvación, Maquiavelo, distinto de otros pensadores, no niega estos crímenes, ni trata de crear un nuevo sistema moral basado en una teoría abstracta que lo justifique, ya sea en función del bien común, de la necesidad racional, o de una dialéctica de la historia, sino que si el fin es “suficientemente elevado (en términos de los ideales de Tucídides o Polibio, Cicerón o Livio), “perdona” los medios, por horribles que puedan parecer, (...)”¹⁵⁶

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 133.

¹⁵² *Ibid.*, p. 135.

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 131.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 131.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 132.

Ahora bien, en esta elección ‘dolorosa’, como la llama Berlin, y a la que interpela Maquiavelo, está el punto central.

Si Maquiavelo tiene razón, si en principio (...) es imposible ser moralmente bueno y cumplir con el deber tal como éste fue concebido por la ética europea vigente, (...), y al mismo tiempo construir Esparta o la Atenas de Pericles o la Roma republicana, (...), se deriva una conclusión de primera importancia: la creencia de que, en principio, puede descubrirse la solución correcta, objetiva, válida, al problema de cómo deben vivir los hombres, es a su vez, en principio, falsa. (...). Una de las más profundas premisas del pensamiento político occidental es la doctrina (...), de que hay algún principio único que no sólo regula el curso del sol y de las estrellas, sino que prescribe el comportamiento adecuado de todas las criaturas animadas. (...); los seres superiores logran la conciencia de ellos y son libres de abandonarlo, pero sólo para su perdición.¹⁵⁷

El alcance de lo anteriormente dicho es fundamental, toda vez que reside lo que Berlin da a conocer y denomina como un “patrón monístico unificador”, la creencia monista de que existe una estructura única e inteligible que ha de ser descubierta por la razón humana. Por lo tanto, esta idea está en el corazón del racionalismo tradicional, y es aquí donde Maquiavelo ha clavado la daga de la que hablaba Meinecke y que causó una profunda herida en la teoría política tradicional occidental.

Si preguntar cuáles son las finalidades de la vida es hacer una verdadera pregunta, debe ser posible contestarla correctamente. Pretender racionalidad en asuntos de conducta, es pretender que, en principio, sea posible encontrar soluciones finales y correctas a tal cuestión. (...). Pero si Maquiavelo tiene razón, esta tradición –la corriente central del pensamiento– es falaz. Pues si su posición es válida resulta imposible construir 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.¹⁵⁸

Llegamos al punto de inflexión que se anunciaba en la teoría maquiavélica. Hasta aquí:

Había un profundo desacuerdo en cuestiones morales; pero lo que ninguno de estos pensadores, ni siquiera los escépticos, sugirió jamás fue que pudieran existir fines –fines en sí mismos, (...)- que fueran igualmente últimos, pero incompatibles entre sí, que pudiera

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 135.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 137-138.

no existir una norma universal única que le permitiera a alguien elegir racionalmente entre ellos.¹⁵⁹

Entonces, la verdad que Maquiavelo devela, es la imposibilidad de poder medir o establecer una escala infalible para saber qué forma de vida es superior a otra y que esta elección esté garantizada, porque existen al menos dos formas de vida incompatibles e inconmensurables entre sí, de las cuales no es posible una elección ‘correcta’, simplemente porque no existe una que sea la verdadera, la única.

Por otro lado, Berlin dice explícitamente que Maquiavelo no se planteó este conflicto:

No enfrentó problemas ni sufrimientos; no mostró señales de escepticismo ni relativismo; escogió su lado, y no manifestó interés por los valores que esta elección ignoraba o despreciaba. El conflicto entre su escala de valores y la de la moralidad convencional (...) no parece preocupar a Maquiavelo.¹⁶⁰

Y más adelante continúa explicando, “No quiero decir que Maquiavelo afirme explícitamente que hay un pluralismo ni aun un dualismo de valores entre los que deben hacerse elecciones conscientes. Pero esto se concluye de los contrastes que deriva de la conducta que admira y la que condena. Parece dar por hecha la obvia superioridad de las virtudes cívicas clásicas (...).”¹⁶¹

Aun así, lo medular para Berlin es que

Maquiavelo desenmascara no sólo a la moralidad oficial –las hipocresías de la vida cotidiana- sino a uno de los fundamentos de la tradición filosófica central occidental, la creencia en la compatibilidad última de todos los valores genuinos. El no siente desilusión. Ha hecho su elección. Parece totalmente despreocupado, apenas consciente, en realidad, de que está rompiendo con la moralidad tradicional de Occidente.¹⁶²

Es decir que a través del pensamiento maquiavélico se asienta un precedente para la teoría política occidental, se establece una duda permanente, un logro cardinal que sería

el descubrimiento de un dilema insoluble, la inserción de un signo de interrogación permanente en la senda de la posteridad. Emana de

¹⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 138-139.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 139.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 145.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 141.

su reconocimiento de facto de que fines igualmente últimos, igualmente sagrados, pueden contradecirse uno al otro; que sistemas enteros de valores pueden sufrir un choque sin la posibilidad de un arbitrio racional, y no tan sólo en circunstancias excepcionales, (...), sino (y esto sin duda era nuevo) como parte de la situación humana normal.¹⁶³

En consecuencia, con este segundo punto de inflexión es evidente que el pensamiento de Maquiavelo socava al segundo bastión que sujeta a la teoría política occidental; la idea de que *“las respuestas a las diversas cuestiones planteadas en la teoría política, si son verdaderas, no colisionan.”* Entendiendo que la posibilidad de ‘encajar’ estas cuestiones, podrían llevarnos a la solución final de cómo deberían vivir los hombres. Pero “si esto es falso (...) la idea del ideal humano como verdad única, objetiva, universal, se desmorona. La mera búsqueda de ese ideal se vuelve no sólo utópica en la práctica, sino conceptualmente incoherente.”¹⁶⁴

De este análisis entonces, Berlin extrae dos consecuencias. Una negativa, es que desde Maquiavelo, el principio monista de que existe una verdad última que debe y puede ser descubierta, queda como mínimo bajo un manto de duda permanente. Y una segunda, positiva y seguramente a disgusto de Maquiavelo, es que si este mismo supuesto de verdad única y universal ya no existe, o al menos podemos dudar seriamente de él, implica que “la senda se abre al empirismo, el pluralismo, la tolerancia, el arreglo.”¹⁶⁵ Por consiguiente, Maquiavelo, con sus escritos, abre paso -como asegura Berlin, sin querer- al pluralismo como una posibilidad diferente a la visión tradicionalmente monista de ver la realidad.

Los “escandalosos” escritos de Maquiavelo dieron inicio a este último proceso. [El proceso de justificar racionalmente la incompatibilidad de valores]. Éste fue el porteaguas de gran importancia y sus consecuencias intelectuales, para nada deseadas por su originador, fueron, por una afortunada ironía de la historia (...) las bases del mismo liberalismo que Maquiavelo seguramente hubiera condenado como débil y falto de carácter, falto de una resuelta búsqueda del poder, de esplendor, de organización, de *virtú*, capaz de disciplinar a hombres ingobernables contra fuerzas enormes dentro de un todo enérgico. Sin embargo, él es, a despecho de sí mismo, uno de los hacedores del pluralismo, y de su –para él– peligrosa aceptación de la tolerancia. Al romper la unidad original

¹⁶³ *Ibíd.*, pp. 144-145.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 146.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 149.

ayudó a que los hombres tomaran conciencia de la necesidad de hacer elecciones dolorosas entre alternativas incompatibles (...). Su logro es de primer orden, aunque sólo fuera porque el dilema nunca ha dado paz al hombre desde que salió a la luz.¹⁶⁶

Este dilema es la profunda herida en la teoría política tradicional occidental, es el planteamiento de que los seres humanos no deben necesariamente buscar el ‘paraíso perdido’, y así socavar la idea de que se debe cumplir una naturaleza humana preestablecida para lograr alcanzar un mundo ideal o utópico, en el que estamos destinados a vivir.

Lo interesante y realmente valioso de este análisis, es que se justifica en teoría —a través del pensamiento de Maquiavelo— la imposibilidad e inconsistencia de plantear una respuesta final y universal, a las problemáticas del ser humano, es decir, una postura monista de la realidad, ya que desestima la posibilidad de poder conciliar formas de vida que son contrarias o incluso contradictorias. Y es en este punto, además, que el pluralismo que rescata Berlin a partir de este análisis se fortalece, porque Berlin habla de un pluralismo de valores, en otras palabras, de comprender que hay valores últimos que no son transables, que se establecen en el ser humano como igualmente importantes, e igualmente definitivos, por tanto, no existe la posibilidad de establecer objetivamente, una escala de valores igual para todos, en todo lugar y todo tiempo. Vale decir que, esta idea es una forma de plantear la necesidad de respeto y tolerancia frente a las necesidades, deseos, pasiones, objetivos, etc., de los seres humanos.

En este segundo punto de inflexión el ser humano es capaz de decidir sus propios valores sin tener que ser obligado a alcanzar valores externos por necesidad racional o histórica, asumiendo la responsabilidad de tal decisión en sí mismo. Sin embargo, esta concepción del ser humano es difícil de consolidar si se postula una idea de ser humano esencialmente social, por lo que Berlin sostiene la caída del tercer bastión a través de una transvaloración de la idea de una naturaleza humana social a la idea de ser humano como ser individual, en manos de epicúreos y estoicos.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 149.

2.1.3 La cuestión del hombre como un ser social

La tercera asunción es que el hombre tiene una naturaleza que se puede descubrir, descifrable, y que esta naturaleza es esencialmente, y no meramente contingente, social.¹⁶⁷

En este tercer pilar fundamental en que se apoya la teoría política occidental, se concibe al ser humano como un ser que es esencialmente social y se convierte en un ser bárbaro o salvaje si se aparta de lo social. Es la forma en que los griegos entendían al ser humano, y que Aristóteles precisa como *zoon politikón* (ζῷον πολιτικόν), también parte de la propuesta que defiende Hannah Arendt en su idea de libertad política, postura que como vimos, es contraria a la propuesta berliniana. Para éste, el ser humano constata su ser en la individualidad, en la diferencia del resto de los seres humanos, en la manifestación propia de ser fin en sí mismo, basándose en el postulado kantiano, y no en aquello que tienen en común, siendo obligados a asumir una búsqueda en nombre de una sociedad perfecta, unitaria, elemental, que conjuga todas las verdades en sí misma, pero que quizás no conforma su deseo personal, individual y relega su autonomía a la obediencia y sumisión paternalista.

Para Berlin, es más que clara y trillada la idea de que en la Grecia clásica era elemental la comprensión del ser humano desde una concepción social, no individual. “La tragedia ática y la comedia en el siglo V, y los historiadores Herodoto y Tucídides, dan por supuesto que la vida natural de los hombres es la vida institucionalizada de la *polis*.”¹⁶⁸ Así como es posible comprobar también en los filósofos de la Grecia antigua; para Aristóteles, así como para cualquier griego de la época, es la polis la unidad central de la vida del hombre, aquella por la cual se organiza y se define la vida humana, es decir, la vida en común. “Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; [...]”¹⁶⁹ Este sentimiento es central en los textos clásicos de arte y pensamiento griegos que han sobrevivido. Pues, ¿cómo surge la idea o la concepción de que quizás el ser humano no es necesariamente social, sino sólo contingentemente?

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p.89.

¹⁶⁸ Berlin, *Contra la corriente*, *Op.cit.*, p. 90.

¹⁶⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro I (Madrid: Editorial Gredos, 2014), p. 25.

Resulta necesario referirnos a Platón, puesto que es desde él de donde surge uno de los bastiones que más ha perdurado, hasta nuestros días, en el pensamiento occidental político tradicional, a saber, el ideal racionalista.

El Nuevo Conocimiento se basaba en la creencia que el conocimiento, y sólo el conocimiento —la mente humana liberada— podía salvarnos. Ésta, a su vez, descansaba en la más fundamental de todas las proposiciones racionalistas, que la virtud es conocimiento, expresada por Sócrates, desarrollada por Platón y su más grande discípulo, Aristóteles, y las principales escuelas socráticas de la antigua Grecia. [...] ninguno dudaba que sólo el conocimiento ofrecía salvación espiritual y moral y política. Se suponía, creo, que si los hombres tienen una naturaleza común, esta naturaleza debe tener un propósito. La naturaleza del hombre podría realizarse completamente con sólo saber lo que éste en verdad quiere.¹⁷⁰

¿Por qué deben los filósofos gobernar? Pues porque para Platón es el Estado, gobernado por aquellos que son capaces de ver el ‘verdadero’ camino y objetivo humano, los que pueden llevar a los ciudadanos a la salvación y liberarlos de las cadenas del mundo que mantienen atadas a las personas en meras falsedades que son incapaces de captar en su totalidad.

Por ende, si bien Platón está en contra de la democracia, para éste es el Estado el que debe mantener la educación y lineamiento ciudadano, social e individual. Ya que, según Berlin, “el *Político* es un tratado no sobre medios sino sobre fines: cómo la única vida que, de acuerdo con él, pueden llevar mientras sean hombres, a saber, la vida de la ciudad, debería de ser dirigida por quienes son los responsables de hacerlo.”¹⁷¹ De acuerdo a esto no es posible establecer en Platón una noción de ser humano distinta a la de que es por naturaleza social, aun cuando sea la vida contemplativa, así como para Aristóteles, la forma de vida más alta, ya que ésta deberá estar en consonancia con las leyes del Estado. Dice Berlin, “Platón piensa claramente en los hombres dentro de un contexto social. En su imagen el hombre se encuentra entre hombres. Su moral es una moral social, [...]”.¹⁷²

¹⁷⁰Berlin, Isaiah, “La declinación de las ideas utópicas en Occidente”, Estudios públicos, N°53, (verano 1994), p. 218.

¹⁷¹ Pablo Badillo O’Farrell y Enrique Bocardo Crespo, *Op.cit.*, p. 93.

¹⁷² *Ibid.*, p. 94.

Esto puede verse por ejemplo cuando establece los parámetros para evitar transformar el Estado en un “Estado enfermo”:

Así, pues, un Estado que va más allá de la reproducción simple, de la organización de la mera subsistencia, puede, con todo, evitar convertirse en <<Estado enfermo>> si se atiende a este criterio: mantener la unidad de sus miembros como artífices de un proyecto común de vida.¹⁷³

Es entonces, en la vida común, social, donde el ciudadano despliega realmente su naturaleza, conformando por tanto, un “Estado sano”.

No obstante, queda por visitar a uno de los filósofos más importantes de la Grecia Antigua, el maestro de Platón, Sócrates, que aunque pareciera ser muy crítico de la política de la ciudad ateniense por ser corrupta, no se deriva de esto que sea ajeno a ella. Berlin propone la idea de que no es una separación política lo que hace Sócrates sino una “activa subversión de un tipo particular de política.”¹⁷⁴

Con esto, se refiere a que “Sócrates fue acusado no de volver la espalda a la vida civil, sino de <<corromper a los jóvenes>> y de sembrar escepticismo sobre los valores que preservaban el tejido social, y, (...), de predicar doctrinas que favorecían el poder de una elite, una elite racional, quizás, pero con todo, de personas superiores por encima de la ciudadanía ordinaria, oligarcas que creían en sus propios valores superiores y no en la igualdad o en la mayoría de votos.”¹⁷⁵ Esto no hace de Sócrates un aislado de la vida política, sino un crítico de una forma particular de esta, porque aunque fuera enjuiciado injustamente, éste creía en las leyes, y veía como un deber ciudadano obedecerlas, ya que conforman el orden del tejido social y si se rompen, se rompe el compromiso no sólo con éstas, sino con la sociedad en su conjunto. Al respecto, Alfonso Gómez- Lobo, especialista en Sócrates, apunta que: “Otra alternativa es interpretar la decisión de Sócrates como un intento de cumplir con su deber moral, aun a costa de un gran sacrificio personal, lo que implicaba no violar la ley ateniense. [...] La integridad moral parece estar en conflicto con

¹⁷³ Platón, *La República o el Estado*, trad. Patricio de Azcárate (Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1996), p. 28.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 93.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

la búsqueda del bien personal y, en último término, con la búsqueda de la felicidad propia. Al parecer, Sócrates rechazaba de plano la idea de que exista tal conflicto.”¹⁷⁶

Podemos advertir, entonces, que si bien hay una crítica al sistema político, Sócrates no se revela en contra de la institución legislativa aunque ésta sea injusta, ya que el compromiso adquirido con las leyes y el deber moral es más importante incluso que la propia vida. Para los griegos, especialmente los filósofos, que comprenden al ser humano en función de la sociedad, de un orden natural al que pertenece cada ciudadano dentro de una estructura jerarquizada y ya dada por la naturaleza. Sin embargo, se pregunta Berlin, “¿No hay ninguna oposición a esto? (...). ¿Y los sofistas?” Aquí plantea Berlin un problema irresoluble, ya que dice que todo lo que se puede saber de ellos, se sabe por fuentes ‘enemigas’, por Platón y Aristóteles, por lo tanto se tiene un conocimiento sesgado de lo que pueden haber dicho realmente. Sin embargo, dice Berlin:

Los sofistas son relativistas, igualitarios, pragmáticos, ateos, pero en su mayor parte, por lo menos hacia final del siglo V, no son individualistas. Quieren cambiar la sociedad, no concentrar la atención sobre el individuo y su carácter y sus necesidades. Difieren sobre qué clase de vida es la más racional. Desean eliminar los vestigios meramente tradicionales. Critican las instituciones para las que no encuentran una buena razón, pero no la vida institucional como tal. (...). No hay rastro aquí de genuino individualismo. (...).¹⁷⁷

Para especificar, de los sofistas tampoco puede deducirse una proclama o un levantamiento en favor del individuo en donde el Estado no pueda interferir. El ser humano es para ellos, como para cualquier griego de la época, un ser social. Cuestionan la tradición, ponen en duda la idea de verdad absoluta, y establecen principios completamente contradictorios a los de los filósofos, pero no entienden la constitución individual del ser humano sin la comunidad, en otras palabras, permanecen bajo la idea de que al hombre le es propiamente tal, una vida institucional, regida en sociedad.

Junto con los filósofos y los sofistas, Berlin analiza también a Pericles, anunciado que no se ha olvidado de él,

¹⁷⁶ Alfonso Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates* (Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1998), p. 29.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 96.

de la más grande de todas las profesiones de fe políticas, el discurso funerario de Pericles, tal y como lo recoge Tucídides, (...). *Vivimos como ciudadanos libres, tanto en nuestra vida pública como en nuestra actitud con los demás en los asuntos de la vida diaria; no nos enfadamos con nuestro vecino si se comporta como quiere, no le vemos con mirada sospechosa, que aunque no causen daño sin embargo causan dolor.*¹⁷⁸

(...) ¿En qué para esto? Pericles dice que algunos Estados son más liberales que otros, no, como a menudo se ha interpretado, que en Atenas los individuos tengan derechos, naturales o conferidos por el Estado, para hablar como ellos quieran dentro de ciertos límites, en los que el Estado no tiene derecho a interferir. (...). (...) lo que Pericles está diciendo, en efecto, es lo que cualquier maestro de escuela orgulloso del espíritu de la misma, (...), bien podría decir: No necesitamos compulsión. Lo que otros Estados tienen que obligar a hacer a sus ciudadanos, los nuestros lo hacen porque están verdaderamente dedicados a su ciudad, (...), porque sus vidas están vinculadas con su ciudad, en la que todos tienen fe y se sienten orgullosos.¹⁷⁹

Así, Berlin explicita que Pericles, bien puede sentirse orgulloso de los ciudadanos atenienses y de Atenas, pero esta proclamación de ciudadanos libres, no se refiere a la proclamación de derechos individuales, sino más bien, a la idea de que los ciudadanos son libres de demostrar lealtad y orgullo de su ciudad no teniendo que ser obligados para esto, porque sienten una unión con ella, que los lleva a la lealtad y al compromiso con ella. Y esto para Berlin, no es lo mismo que reivindicar el derecho individual del ser humano frente al poder del Estado, y a la necesidad de establecer un límite que conceda al ser humano una esfera de vida privada en la que pueda hacer lo que quiera.

Hasta aquí, el tercer pilar fundamental de la teoría política sigue intacto, no hay un quiebre en la visión del ser humano como un ser social ya que como hemos visto, la importancia del Estado y las leyes configuran casi en su totalidad la forma de vida humana, sin embargo, se produce en el transcurso de aproximadamente veinte años, un cambio sorprendente, nos dice Berlin. “Aristóteles murió en el 322 a.C. Unos dieciséis años después más o menos, Epicuro empezó a enseñar en Atenas, y después de él Zenón, un fenicio de Citio en Chipre. En unos cuantos años se convierten en las escuelas filosóficas dominantes en Atenas. Es

¹⁷⁸ Tucídides, El discurso fúnebre de Pericles, Centro de Estudios Públicos. Artículo nº 11, 1983. <https://www.cepchile.cl/el-discurso-funebre-de-pericles/cep/2016-03-03/184915.html>

¹⁷⁹ Pablo Badillo O’Farrell y Enrique Bocardo Crespo, *Op.cit.*, p. 98.

como si de repente la filosofía política se hubiera evanecido.”¹⁸⁰ Se da aquí el surgimiento de algo, una transformación de valores;

La ética personal ya no se deduce de la moral social; la ética ha dejado de ser una rama de la política, el todo ya no precede a sus partes, la noción de logro como algo necesariamente social y político desaparece sin dejar huellas. (...), en lugar de la jerarquía la igualdad; en lugar del énfasis en la superioridad de los especialistas, la doctrina de que cualquier hombre puede descubrir la verdad por sí mismo y vivir la vida buena tan bien como cualquier otro, (...). (...); en lugar de la vida exterior, la vida interior; en lugar de los compromisos políticos, (...), sermones que recomiendan el alejamiento total.¹⁸¹

Se establece en un corto plazo de tiempo, algo que sorprende mucho a Berlin, una modificación en los valores que los griegos consideran fundamentales, la vida pública que fue elemental para Aristóteles o Platón, ya no es el ideal de vida. Este es ahora un ideal de paz interior, de la búsqueda de la tranquilidad y el enriquecimiento espiritual, y se encarna en dos personajes claves ya mencionados; Epicuro y Zenón, dos corrientes filosóficas que profesan la salvación del alma humana a través de distintas formas, pero siempre en relación al ser humano en sí mismo, sin la necesidad de una vida pública o exterior, sin la necesidad del Estado o de las leyes.

“Para el mayor de los dos maestros, Epicuro, el Estado difícilmente existe. El problema es cómo evitar ser herido, cómo escapar a la miseria. La realidad —la naturaleza— está gobernada por leyes de hierro que los hombres posiblemente no son capaces de cambiar. (...). ¿Qué hace a los hombres infelices? El temor a los dioses, la superstición, el miedo a la muerte, el miedo al dolor (...).”¹⁸² Pero si se superan estos obstáculos, como lo propone Epicuro sabiamente, se puede alcanzar, al menos en cierto grado, la paz, la felicidad, la armonía interior. De este modo lo que propone a fin de cuentas Epicuro es poder llegar a la felicidad a través de la satisfacción de los deseos y placeres, pero sólo en función de que no produzcan dolor, aquellos placeres que pueden tener consecuencias dolorosas deben ser eliminados, para no perturbar la calma interior. Este sería por tanto, un planteamiento utilitarista en base a la elección de la consecución de objetivos; aquellos que pueden causar

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 100.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 101.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 102.

un dolor no son deseables y deben ser eliminados, y los valores como la justicia o el conocimiento sólo son deseables en la medida en que sirven para llegar al objetivo deseado, ser feliz. “La independencia lo es todo: las dos grandes palabras epicúreas son *autarkeia* y *ataraxia*, autosuficiencia e imperturbabilidad.”¹⁸³

Nada más importa para los epicúreos, no son deseables las riquezas, ni el poder, ni el reconocimiento público, ni la gloria de la ciudad,

Éstos no son caminos hacia la felicidad permanente. Simplemente excitan los deseos y te hacen querer más y más, y te esclavizan más y más a ambiciones inalcanzables, y te exponen a esperanzas y miedos que no te dejan descansar. El logro más grande del hombre es enseñarse a sí mismo a no preocuparse. (...). La vida pública es parte de las circunstancias, no del individuo. El Estado es un instrumento y no un fin. La salvación personal es todo lo que importa. Es la doctrina de la liberación a través de la autosuficiencia. Esto es de hecho una transvaloración de los valores.¹⁸⁴

La doctrina epicúrea logra una transformación en la visión del ser humano, una transformación en la visión que tienen ahora los griegos sobre el fin de la vida, un cambio en la vida humana como forma de vida centrada en sí mismo, no en los valores o necesidades de la ciudad, del Estado o de las leyes, sino en la búsqueda de la autosuficiencia y la imperturbabilidad.

Siguiendo la importancia de respetar los designios de la naturaleza para ser realmente libres, los estoicos, con Zenón, buscan la libertad interior a través de la eliminación de las pasiones.

El mundo era un modelo y un orden racional, y puesto que el hombre por naturaleza era una criatura racional, comprender este orden era reconocer su belleza y su necesidad; las leyes de la razón estaban esculpidas con letras inmortales sobre nuestra razón inmortal.¹⁸⁵

Para los estoicos razón y naturaleza era lo mismo, si se lograban comprender las leyes de la naturaleza se podía ser verdaderamente libre, porque no se desearía nada más que aquello que estaba destinado a suceder. Así, los estoicos se encuentran alejados de la política,

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 103.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 103-104.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 105 (Nota al pie de página: *Stoicorum veterum fragmenta* , iii360).

porque ésta es solamente una invención humana, y no un orden establecido por las leyes naturales. “La división entre ética y política se hace absoluta; los hombres se definen en términos individuales, y la política, en el mejor de los casos, se convierte en la aplicación de ciertos principios éticos a grupos humanos, en lugar de ser de la otra manera. No es el orden público, sino la salvación lo que cuenta.”¹⁸⁶

Frente a este panorama, tan radicalmente distinto en aproximadamente veinte años, en el contexto griego antiguo, Berlin dice, “Es extraño. ¿Cómo pudo ocurrir una ruptura tan decantada en dos décadas?”¹⁸⁷

Es esta ruptura la que rompe con el ideal de ser humano esencialmente social. Si volvemos al tercer bastión de la teoría política propuesto por Berlin,

La tercera asunción es que el hombre tiene una naturaleza que se puede descubrir, descifrable, y que esta naturaleza es esencialmente, y no meramente contingente, social.¹⁸⁸

Entendemos que lo que se pretende demostrar, es la idea de que existe una naturaleza humana que puede ser descifrable, “*la vida pública es parte de las circunstancias, no del individuo*”, dice Berlin sobre los epicúreos. Y es aquí, donde se produce el momento histórico en donde se quiebra con esta idea de ser humano social, y se establece que no existe tal naturaleza humana, sino que es circunstancial.

Por supuesto, Berlin no olvida la explicación oficial sobre el decaimiento de la vida de la polis.

La polis es destruida por la falange macedónica. (...). La polis se hace insignificante. Un mundo grande y nuevo es abierto por las tropas de Alejandro, y el griego o el ateniense medio (...) privado del sentido de intimidad y seguridad (...) se siente inferior e insignificante en el nuevo y vasto imperio que se extiende hasta el Este. No hay una unidad natural que le confiera lealtad, y la que se pueda congregarse por seguridad. (...). La vida pública decae. Las preocupaciones públicas parecen irrelevantes. (...). La superstición llena el vacío dejado por la desaparición de la religión del Estado. Los hombres se recogen sobre sí mismos. (...). La comunidad orgánica ha sido pulverizada en átomos disociados. El estoicismo y

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 109.

¹⁸⁷ *Ibíd.*

¹⁸⁸ *Ibíd.* p.89.

el epicureísmo son las formas naturales de fe para hombres de estas condiciones.¹⁸⁹

De acuerdo a estos antecedentes es posible comprender esta transformación, pero para Berlin, lo complejo y sorprendente, es la rapidez con lo que se dio una transformación profunda en el pensamiento social y político. Esto se puede sintetizar en cinco grandes rasgos que se dan como consecuencia de esta alteración en la línea del pensamiento griego:

- a) La política y la ética se separan. La unidad natural ya no es el grupo, en cuyos términos se definían los hombres como sus miembros naturales (...), sino el individuo. (...). Las instituciones sociales pueden ser maneras naturales de satisfacer las necesidades de los individuos; pero no son fines en sí mismos, sino medios.
- b) La única vida genuina es la vida interior; (...). Un hombre no es un hombre a menos que sus actos sean dictados por sí mismo y no esté obligado por un déspota externo o por las circunstancias que él no puede controlar.
- c) La ética son las éticas del individuo, pero esto no es lo mismo (...) que la noción de derechos individuales o la inviolabilidad de la vida privada. (...). (...); ni los estoicos ni los escépticos y sus sucesores, que no pensaron más que en la autopreservación y la propia gratificación de los individuos; ninguno de ellos (el mundo griego) tuvo noción alguna de los derechos del hombre, el derecho a que nos dejen en paz, el derecho a que no nos impongan fronteras identificables. Eso viene mucho después, (...).
- d) Pero lo que ocurrió fue suficientemente dramático. Una de las patas del trípode sobre las que se asentaba la filosofía política occidental estaba, sino rota, quebrada. La salvación individual, la felicidad individual, el carácter individual emergen como la meta central, el centro del interés y del valor. (...).

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 110.

Los valores públicos y privados, que no habían sido distinguidos anteriormente, van ahora en direcciones diferentes y, a veces, chocan violentamente.

- e) La nueva edad del individualismo es habitualmente deplorada como una edad de decadencia.¹⁹⁰ (...). (...), ¿por qué tendríamos que asumir que el declive de la comunidad <<orgánica>> fue un puro desastre? ¿Acaso no pudo haber tenido un efecto liberador? Tal vez los individuos que vivieron en unidades mayores y más centralizadas sintieron un mayor grado de independencia, de menos interferencia. (...). A cada edad sus valores: el individualismo de la época helenística es atribuido por estos pensadores a la soledad de los hombres en la nueva sociedad de masas. ¿Tal vez, sin embargo, lo que sintieran no fuera soledad, sino un sentido de sofocación dentro de la *polis*? Primero los aristócratas como Heráclito se quejaron de ello, después otros. Lejos de ser un declive triste, lento, significaba expandir horizontes. El siglo III señala el comienzo de los nuevos valores, y de una nueva concepción de la vida.¹⁹¹

Estos cinco rasgos especificados conforman el primer punto de inflexión contra uno de los pilares de la teoría política occidental. Así comienza una transformación de valores que se convierte en un sentido predominante en la actualidad sobre la visión del ser humano, y la construcción de vida en base a ella. Es un trabajo arduo hacer el intento de pensar al ser humano como un ser por naturaleza social, llevando esta idea hasta sus últimas consecuencias, admitiendo que no se trata sólo de entender al ser humano como un ser que vive en sociedad, sino de sumergirse en la idea de que es esencialmente social, de que sin sociedad no existe, no es.

El pluralismo de valores que postula Berlin es central, no sólo para su pensamiento político, sino como una concepción más general que implica un postulado ético. El pluralismo de Berlin surge de una lectura profunda de la historia, y de un cuestionamiento

¹⁹⁰ Referencias de Berlin a Francis MacDonald Cornford, *Before and After Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), p. 109. Y George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 4a ed. (Holt, Rinehart and Winston, Fort Worth, Tex, 1973), p. 131.

¹⁹¹ *Ibid*, pp.117 -121.

medular, una ruptura de pensamiento de la teoría política occidental que atraviesa las superficialidades y nos indica una transvaloración, un cambio sustancial en la forma de ver a la sociedad y más profundamente, en la forma de ver al ser humano. Es la idea misma de ser humano la que se transforma en un ser circunstancial, contingente, abierto y, que en consecuencia, propone una apertura a las distintas formas de ser, una tolerancia a lo otro, conceptualmente, pero absolutamente arraigado en la convivencia humana, en la praxis misma de la realidad. Frente a esto, surge una duda legítima, que podríamos plantear así, ¿es el pluralismo relativismo? Esta pregunta junto a la relación del pluralismo de valores con la libertad política serán abordadas en el capítulo siguiente.

Capítulo 3: Pluralismo de valores y Libertad política

¿Es realmente la libertad política el núcleo del pensamiento berliniano?, ¿es posible interpretar la libertad política como una consecuencia del pluralismo de valores? ¿Puede el pluralismo de valores ir más allá del liberalismo y proponerse como una ética pluralista? ¿Es el pluralismo de valores relativismo?

A través del análisis realizado anteriormente se va desenvolviendo progresivamente una intuición; la posibilidad de plantear el pluralismo de valores no sólo como el núcleo del pensamiento de Sir Isaiah Berlin, sino además plantearlo como un legado ético. Pero para esto es fundamental, antes que nada, poder dilucidar la problemática común que se plantea al pluralismo de valores, ¿Es el pluralismo de valores relativismo?

Para esto, se analizará en el subcapítulo 3.1 la importancia de diferenciar y comprender que el pluralismo de valores no es y no significa tener una postura relativista en relación a los valores.

Luego de ésta especificación se dará paso en el subcapítulo 3.2, con los antecedentes necesarios ya desarrollados, la relación entre pluralismo y libertad política en base al sentido nuclear del pluralismo para el liberalismo berliniano, y a su vez, la consecuencia ética que esto genera.

Es imprescindible advertir que esta propuesta no es, ni pretende ser una visión ‘original’, ya que como establece Martínez Gómez en su tesis doctoral, mucho se ha problematizado sobre la obra de Berlin, de la cual se derivan como ejes problemáticos tres lineamientos generales que han tenido gran revuelo, siendo la relación pluralismo/liberalismo uno de ellos.

3.1 Pluralismo no es relativismo

Como establece Vicente Abril en su tesis doctoral, es fundamental:

dilucidar hasta qué punto el pluralismo que defiende Berlin está bien fundamentado o, por el contrario, no cuestiona de un modo irreversible la creencia en ciertas verdades absolutas y universales y cae, consiguientemente, en el relativismo. El propio Berlin se da perfecta cuenta de este peligro y se empeña constantemente en distinguir entre su pluralismo y el relativismo, haciendo hincapié en que sí que existen ciertas verdades válidas para todos y para toda cultura.¹⁹²

Tratar esta problemática es aclarar un punto importante en la teoría berliniana, ya que permite comprender que nuestro autor no propone un pluralismo de valores en un sentido relativista, sino que para él hay un número de valores, es decir, son finitos, y además objetivos. Como bien se explica en la cita anterior, Berlin está constantemente aclarando este tema, y se pronuncia respecto a esto, en su ensayo llamado “Mi andadura intelectual”, en el cual nos dice:

Llegué a la conclusión de que existe una pluralidad de ideales, como hay una pluralidad de culturas y temperamentos. No soy un relativista; no digo: <<me gusta mi café con leche y a usted sin ella>>; <<estoy a favor de la bondad y usted prefiere los campos de concentración>>; cada uno de nosotros con sus propios valores, que ni se pueden solapar ni integrar. Yo creo que esto es falso.¹⁹³

Es falso, porque el pluralismo no es la validación de todo sólo porque un individuo tiene una preferencia, en el caso del ejemplo, Berlin da a entender que no da lo mismo estar a favor del bien que estar a favor de los campos de concentración, por tanto no se trata de un planteamiento de aceptación absoluta porque los valores sean igualmente inconmensurables. Además, esto implica una postura de intransigencia, o una imposibilidad de interrelación, este relativismo implica la idea de que cada individuo puede tener sus propios valores individuales sin darse ninguna forma de comprensión o incluso diálogo, estableciéndose como signo de un cierre que se enmarca en los límites de las preferencias

¹⁹² Vicente Abril Martínez, *Los conceptos de libertad negativa y de pluralismo en el liberalismo de Berlin*. (Tesis doctoral, Universidad de Valencia, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía, curso 2011/2012), p. 56

¹⁹³ Pablo Badillo O'Farrell, y Enrique Bocardo Crespo, *Op.cit.*, p.67.

individuales sin más. Esto no es lo que Berlin propone, como podemos observar en la continuación de la cita anterior,

Creo, sin embargo, que hay una pluralidad de valores que los hombres son capaces de tener y buscar, y que estos valores difieren. No hay una infinidad de ellos: el número de valores humanos, de valores que yo puedo perseguir mientras mantenga mi apariencia humana, mi carácter humano, es finito; (...), sin importar cuántos sean. Y la importancia que esto tiene es que, si un hombre persigue uno de estos valores, yo, aunque no lo haga, soy capaz de entender por qué él lo hace o supondría que, en sus circunstancias, yo me viera obligado a perseguirlo. He aquí lo que hace posible la comprensión humana.¹⁹⁴

De aquí podemos desprender dos ideas importantes con respecto al pluralismo de valores defendido por Berlin. Primero, es un pluralismo en donde el número de valores que se pueden perseguir es finito, porque el ser humano es finito, y donde además los valores, sin importar cuál sea su número, difieren entre sí. Por lo tanto, en segundo lugar, como estos valores que una persona persigue difieren entre sí y son o pueden ser variados, aunque yo no persiga esos mismos valores, puedo comprender por qué el otro sí lo hace, es decir que, como seres humanos, podemos al menos advertir la posibilidad de que el otro tenga y persiga valores distintos a los míos, aunque yo no los comparta, aunque no los practique ni los persiga. Podemos comprender, no al otro en su totalidad, pero sí al otro en su elección y compromiso.

Además de ser variados y finitos, los valores que postula Berlin, son objetivos. Con esto se refiere a lo siguiente:

que su naturaleza, el hecho de perseguirlos, es parte de lo que significa ser un ser humano, y esto es algo que se da como objetivo. (...); y parte de este hecho objetivo es que hay ciertos valores, y solamente aquellos que los hombres, mientras sigan siendo hombres, pueden perseguir. Si soy un hombre o una mujer con suficiente imaginación (...), puedo adentrarme en un sistema de valores que no sea el mío propio pero que no obstante es algo que puedo imaginar que los hombres persiguen mientras sigan siendo hombres, mientras sigan siendo las criaturas con las que me puedo comunicar, con las que mantengo algunos valores comunes; porque todos los seres humanos deben tener algunos valores comunes, porque de lo contrario dejarían de ser humanos, y también deben

¹⁹⁴ *Ibíd.* p. 67

tener diferentes valores, porque de no ser así dejarían de ser diferentes como de hecho así lo son.¹⁹⁵

Entonces, los valores no son creaciones arbitrarias y subjetivas de los hombres, sino que el hecho de perseguirlos les da una objetividad, ya que la necesidad de buscar ciertos valores como parte de lo que el ser humano es, les da una existencia que no es ni subjetiva ni arbitraria. Sin embargo, la persecución de ciertos valores puede implicar el tener que rechazar otros, pero esto no significa que deje de reconocerlos como fines humanos. De hecho, puedo no sólo rechazarlos, sino combatirlos, pero al hacerlo los comprendo como valores y fines humanos reconocibles.

Por tanto,

Si el pluralismo es una concepción válida, y el respeto entre sistemas de valores que no sean necesariamente hostiles entre sí es posible, entonces se siguen la tolerancia y las otras consecuencias liberales, como no lo hacen desde el monismo (solamente una clase de valores es verdadera, todas las demás son falsa) o desde el relativismo (mis valores son míos, los tuyos son tuyos, y si nos enfrentamos, lo siento, pero ninguno de los dos puede reclamar que esté en lo cierto).¹⁹⁶

Esta cita es imprescindible en esta investigación, ya que se puede deducir directamente la relación fundamental entre el pluralismo en el que cree Berlin, y su liberalismo, que implica su idea de libertad política. Relación fundamental porque es desde el pluralismo que se siguen las consecuencias liberales, no del monismo ni del relativismo. Esto significa que Berlin es liberal en función de las consecuencias que se derivan del pluralismo, en función de las posibilidades que el pluralismo genera como apertura. Es por esto también que Berlin puede ser considerado un liberal poco ortodoxo o de izquierda, ya que no adopta un liberalismo que siga las líneas “comunes”, sino que su liberalismo se funda en el pluralismo, en las consecuencias que se derivan de él. Lo anterior, será tratado más a fondo en el tercer y último capítulo de esta investigación, donde se intentará llegar a establecer la relación fundamental que podemos observar ahora. Volviendo a la idea de que el pluralismo no es relativismo, se debe considerar la distinción que realiza en la cita anterior entre pluralismo, monismo y relativismo.

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 67.

¹⁹⁶ *Ibid.* p. 68

El pluralismo sería una concepción válida de la cual se derivan consecuencias liberales como la tolerancia, la libertad individual, los derechos civiles, etc. Al contrario del monismo, según el cual existe sólo una clase de valores que son verdaderos, y todas las demás clases de valores son falsas y deben ser combatidas. Estas dos posturas son las que se enfrentan fuertemente y podríamos decir tradicionalmente, pero Berlin incluye aquí una tercera posición, la relativista, de acuerdo a la cual no hay ni podría haber un entendimiento entre las distintas clases de valores humanos, ya que cada uno tiene sus propios valores y estos no son ni ciertos ni erróneos, sino que dependen de cada uno. Así, se establece una distinción primordial en su pensamiento ya que no sólo está en contra del monismo, sino que también pretende una distancia entre el pluralismo de valores y el relativismo.

En su libro “El fuste torcido de la humanidad”, Berlin aclara que:

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. (...). 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. (...) 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. (...). Los valores pueden muy bien chocar dentro del mismo individuo; y eso no significa que unos hayan de ser verdaderos y otros falsos.¹⁹⁷

Tal como hemos examinado, los valores para Berlin son finitos y objetivos, pero aparece aquí otro concepto fundamental para comprender el pluralismo que plantea y que fue desarrollado en el subcapítulo anterior, el concepto de incompatibilidad, visto principalmente a través de Vico y Herder. La incompatibilidad de valores se da entre culturas, tradiciones, individuos y épocas, pero también puede darse una contradicción en el mismo individuo o en el mismo valor. Ejemplo de esto es la diferenciación entre libertad negativa y libertad positiva, para Berlin estas dos libertades pueden ser no solamente distintas sino que pueden (como lo han hecho) entrar en conflicto entre sí, y no por esto una u otra deja de ser considerada un valor humano. Lo mismo pasa con todas las otras formas de incompatibilidad, ya que forman parte de la esfera humana, y como tales pueden ser

¹⁹⁷ Joaquín Fermandois, “Isaiah Berlin, la libertad compleja”, *Op.cit.* , pp. 359-36.

reconocidas como valores, he aquí la importancia de que sean objetivas y finitas. Continuando esta idea podemos ver, en la siguiente cita, porqué para Berlin la incompatibilidad de valores entre culturas no significa relativismo.

Miembros de una cultura pueden, por la fuerza de la intuición imaginativa, entender (...) los valores, ideales, formas de vida de otra cultura o sociedad, (...). 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 a 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.¹⁹⁸

Resurge aquí una idea fundamental, que es la de la comunicación entre las distintas épocas, culturas e individuos, porque finalmente lo que sostiene la posibilidad del pluralismo es la comprensión entre seres humanos de las motivaciones, ideales, fines, y todo aquello que lo moviliza y movilizó, es decir, que podemos establecer un pluralismo de valores porque el ser humano puede comprender, concebir e intuir los valores de los otros, aunque no los comparta, no los busque, ni los necesite. En palabras de Berlin

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, (...). 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, (...). La intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio solo 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 subjetivos, producto de criaturas de circunstancias diferentes con gustos diferentes a los nuestros, que no nos dicen nada.¹⁹⁹

De manera que, la comunicación entre distintas culturas, épocas, etc., es posible porque hay valores comunes que hacen de ‘puente’, esto quiere decir que conforman la posibilidad de interrelación, sin que por esto, los valores comunes deban ser compatibles, o deban

¹⁹⁸ *Ibíd.* pp. 358-359.

¹⁹⁹ *Ibídem.*

necesariamente compartirse. Considerar los valores como subjetivos, como lo hace el relativismo sería pretender desconocer los valores que empujaron y motivaron a otros seres humanos en sus formas de vida, como si no pudiéramos intuir o percibir sus motivaciones, sus valores últimos, como si pudiéramos ignorarlos, porque simplemente no nos dicen nada. Esta posición claramente no es la del pluralismo, ya que éste se propone como un diálogo, como la posibilidad de una conversación entre distintos, que pueden comprender otras formas de vida muy dispares pero que en definitiva, se reconocen porque forman parte de lo que somos, esto es, seres humanos. Como bien establece Miguel Orellana en su ensayo “El cosmopolita en la azotea: Isaiah Berlin y “el siglo terrible”:

Los seres humanos tenemos identidades distintas. En esto reside nuestro valor intrínseco, (...). Tenemos valores distintos y vivimos de maneras diferentes. Esto, en principio, debemos aceptarlo y no solo eso sino que, hasta cierto punto, también celebrarlo (...). Por cierto, celebrar la diversidad humana nada tiene en común con la descabellada tesis según la cual todas las maneras de vivir y todas las costumbres tendrían el mismo valor o son dignas del mismo respecto.²⁰⁰

Por tanto, la diferencia entre relativismo y pluralismo queda establecida, y más aún, se amplía la definición del pluralismo de valores como lo entiende Berlin a través de la incompatibilidad de valores.

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 (...). 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.²⁰¹

De esta forma, en su idea de que los valores son esencialmente contradictorios e incompatibles entre sí, Berlin estipula la importancia de una mirada aterrizada que llama a no cegarse a la idea de un mundo perfecto y utópico en donde no existen contradicciones,

²⁰⁰ Miguel Orellana Benado, *Prójimos lejanos. Ensayos de filosofía en la tradición analítica* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2011), p. 234.

²⁰¹ Joaquín Fermandois, *Isaiah Berlin, la libertad compleja...* Op. cit., p. 361.

sino más bien construir un mundo que se basa en valores objetivos igualmente importantes, que busca el consenso como vía de civilización y respuesta ante el conflicto y el choque de valores. Este choque de valores representa el sentido trágico en la actividad humana, ya que “Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable.”²⁰² Esta es una muestra más de la comprensión profunda que tiene y realiza Berlin del ser humano como una unidad compleja y diversa, que puede establecer valores últimos incompatibles e incommensurables porque no pueden medirse con una escala preestablecida de acuerdo a un ideal, sino que se conforman como valores igualmente importantes entre los cuales elegimos aquellos que nos parecen imprescindibles, aun cuando esto signifique tener que dejar otros. Como nos indica Berlin al final de su famoso ensayo “Dos conceptos de libertad”:

Si, como yo creo, éstos [los propósitos] 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 trance apurado que un día pueda resolver una panacea.²⁰³

Esta idea nos lleva finalmente al tercer y último capítulo de esta tesis, en el cual se intentará establecer la importancia fundamental del pluralismo en el pensamiento de Isaiah Berlin y si puede relacionarse con su idea de libertad política.

²⁰² *Ibidem.*

²⁰³ Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad*, *Op.cit.*, p 240

3.2 ¿Cómo se relaciona el pluralismo de valores y la libertad política?

En el último apartado llamado *Lo Uno y lo múltiple* perteneciente a *Dos conceptos de libertad* hay una cita breve pero que posee un valor significativo para este análisis:

“Que todo no lo podemos tener es una verdad necesaria, no contingente.”²⁰⁴

De acuerdo a Tutor de Ureta²⁰⁵, el pluralismo de valores es para Berlin un hecho empírico de la vida humana, y no sólo una categoría política para designar una idea. Esto es imprescindible para entender el concepto de pluralismo que propone Berlin, porque denota las características propias de este concepto, la incompatibilidad y la inconmensurabilidad de valores, es decir, podemos comprobar esta verdad en todo ámbito humano, lo que incluye irrevocablemente los valores humanos. Por consiguiente, si el pluralismo es para Berlin un hecho empírico, una noción propia de la vida humana que involucra los valores, dentro de los cuales estaría presente el de la libertad negativa -que como se justificó en el primer capítulo correspondería a la libertad política-, podríamos establecer una primera línea argumentativa que fundamente la idea de que es el pluralismo de Berlin lo que lo lleva a defender la libertad política como la entiende, es decir como libertad negativa, y consecuentemente, lo que hace que sea un liberal. Esta idea se puede apoyar en la siguiente cita de Berlin:

(...) si no quiero ser engañado, reconoceré el hecho de que la armonía total con los demás es incompatible con la propia identidad, y que si no he de depender de los demás en todos los respectos, necesitaré un ámbito en el que libremente no esté mediatizado por ellos, con el que además, pueda contar.²⁰⁶

De nuevo la imposibilidad de una armonía, es decir la incompatibilidad, es nombrada por Berlin como un hecho, algo que no se puede negar si no se quiere ser engañado. Pero, además, se desprende de aquí, que de este hecho surge la necesidad de un ámbito de libertad no mediatizada, en otras palabras, de libertad negativa, por tanto, sin forzar demasiado la idea, podemos comprender que la necesidad de un espacio de libertad

²⁰⁴ Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Op.cit., p. 241.

²⁰⁵ Andrés Tutor de Ureta., “El pluralismo de valores de Isaiah Berlin frente al relativismo. Análisis e interpretación crítica” (Tesis Doctoral , Universidad de Castilla- La Mancha, Diciembre, 2013).

²⁰⁶ Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Op. cit., p. 45.

negativa, y por tanto de libertad política surge de la idea de que no podemos armonizar en una sola pieza perfecta porque no somos ni deseamos todos lo mismo, es decir, nuestros fines y objetivos son plurales y por tanto necesitamos un área de no interferencia para poder realizar aquello que nos mueve y nos diferencia de los otros. En este sentido, podemos deducir que Berlin da valoración a la libertad negativa en tanto es la que posibilita al ser humano la elección entre distintos fines y la autorrealización. De acuerdo a lo anterior, podemos entender la libertad negativa como medio, señalado en su ensayo “¿Qué es la libertad política?”

La libertad no es una palabra que denote un fin humano, sino un término para designar la ausencia de obstáculos –en particular, obstáculos que resultan de la acción humana para la realización de cualesquiera fines que los hombres puedan perseguir–. Y la lucha por la libertad, (...), es una pugna, no por un fin positivo, sino por condiciones en que puedan llevarse a cabo esos fines positivos. Es despejar un espacio que, sin los fines que vale la pena perseguir en sí mismos, permanecería vacío.²⁰⁷

De aquí se desprenden dos consideraciones importantes. Primero, la libertad negativa no es un fin en sí mismo, sino un estado de no interferencia, es poder despejar un área en la que el individuo pueda fijarse y buscar sus propios fines (que pueden resultar incompatibles e inconmensurables). Lo que en segundo lugar, significa que esta libertad es necesaria para poder alcanzar aquellos fines positivos, aquellos valores últimos, que son incompatibles tanto entre los individuos como entre sí mismos. Así, la libertad es importante en función de la apertura que otorga al ser humano para alcanzar los diversos valores y objetivos, es decir como medio, no como fin. Esto reafirma la diferenciación fundamental de Berlin entre libertad positiva y libertad negativa. La libertad negativa es el medio por el que se puede llegar a los fines humanos, entre los que se encuentra la libertad positiva, la libertad económica, la igualdad, la paz, la justicia, etc.

El pluralismo no se propone como un valor, como lo serían la libertad, la igualdad etc., sino como una constatación de la realidad, y por tanto es un hecho ineludible que se conforma como un punto de partida para la realización de cualquier valor contraponiéndose

²⁰⁷ Berlin, “¿Qué es la libertad política?”, *Op.cit.*

directamente al monismo, la idea de que hay una solución a los problemas fundamentales del ser humano.

La relación entre pluralismo y libertad negativa o liberalismo que parece clarificar el lugar de cada una, aparece en el ya nombrado ensayo *Dos conceptos de libertad* de Berlin cuando éste expone lo que sigue:

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 (...). 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, (...), 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. (...). 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.²⁰⁸

De acuerdo a este párrafo, y principalmente al último capítulo de su ensayo, la noción de libertad toma otro matiz y se reestructura como un concepto necesario pero no germinal u originario. De la cita anterior podemos establecer 4 puntos:

- 1) El pluralismo es un ideal más humano y verdadero frente al monismo
- 2) El pluralismo reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros
- 3) Los hombres somos agentes libres (Berlin lo establece como un hecho)
- 4) Los seres humanos deciden y transforman su vida de una manera imprevisible, no determinada

El primer y segundo punto son evidentemente proposiciones que se refieren al pluralismo de valores berliniano y a sus características, y confirman la importancia de este concepto y

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 242.

de su desarrollo en el capítulo anterior. Sin embargo, de estas cuatro proposiciones²⁰⁹, la tercera puede parecer dificultosa a la hora de fundamentar mi tesis, por tanto debe ser aclarada.

Para Joaquín Fernandois la originalidad de Berlin recae en que restaura la tradición liberal pero a la vez, no considera a la libertad como un fin supremo;

(...) 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, “inconmensurables”.²¹⁰

De manera que para Berlin, la libertad como idea política no es un fin jerárquicamente supremo en cuanto a cualquier otro valor, porque no se trata de jerarquizar los valores, sino de entender que cada uno es inconmensurable, indistintamente. No hay una supremacía, sino una variedad de valores entre los que se decide por unos u otros de acuerdo a las preferencias, el contexto histórico, las tradiciones, la sociedad, la cultura, etc. Es por esto que el pluralismo es la base de la libertad política berliniana, porque se establece como una realidad fenomenológica, como algo que es propiamente humano. Por tanto, la tercera proposición que dice que los hombres somos agentes libres es un hecho para Berlin, por tanto el pluralismo de valores es una verdad necesaria, no contingente.

Junto con esto, la relación pluralismo/libertad se puede entender como una relación que no es necesariamente recíproca, como si una implicara necesariamente a la otra. Si Berlin estableciera el pluralismo de valores en base al liberalismo, no habría una conexión ni necesaria ni lógica entre ellas, porque como se planteó en el primer capítulo, él rechaza el liberalismo que se dio históricamente en base a una visión monista de la realidad, de los principios y valores humanos. En cambio, parece más plausible que sea el pluralismo el que sustenta la libertad, no porque ésta sea un valor más importante que los demás, sino porque es el medio por el cual el ser humano puede desenvolverse y desarrollarse como decida,

²⁰⁹ El cuarto punto se refiere al determinismo, una problemática que no se aborda ni abordará en esta investigación, pero que sin embargo es también parte importante del pensamiento berliniano, pero al cual no se hará referencia porque sería entrar en una dimensión paralela a la actual.

²¹⁰ Joaquín Fernandois, “Isaiah Berlin, la libertad compleja”, *Op.cit.*, p.313.

puesto que innegablemente debemos elegir entre fines y valores últimos, es decir debemos ser libres en un sentido negativo. Por tanto, el grado de libertad negativa que conlleva el pluralismo es necesario en cuanto el pluralismo es un hecho empírico, no en tanto la libertad negativa es un valor por sí mismo.

Además, como establece John Gray; “El heredero natural de la tolerancia liberal no es la neutralidad o la adhesión perfeccionista a la forma de vida liberal, sino, más bien, un proyecto de *modus vivendi* humano entre diferentes modelos de vida, el que se puede promover bajo un régimen liberal como también bajo otro que no sea.”²¹¹ Para Gray, Berlin no logra demostrar que el liberalismo se desprenda del pluralismo de valores, porque, según él, lo que se desprende de éste, es un *modus vivendi*:

Si, como sostienen los partidarios del pluralismo valórico, hay un número irreductible de variedades de buena vida a nivel humano; si, contrariamente a las filosofías positivista, marxista y liberal de la historia, no hay una relación general y congruente entre valores liberales como la autonomía personal y que es necesario para el bienestar individual en una sociedad moderna: y si en numerosas sociedades modernas las virtudes liberales pertenecen a un modo de vida entre otros modos de vida, entonces no puede haber un argumento general del pluralismo valórico a favor de la pluralidad liberal. Isaiah Berlin sostenía que la moralidad liberal se apoya en el pluralismo de valores. No logró demostrar que el liberalismo, incluso en su vertiente agónica que yo le atribuyo a Berlin, se desprende de la verdad del pluralismo valórico. Lo que se desprende del pluralismo valórico no es el liberalismo sino que un ideal de *modus vivendi* que es el sucesor natural de la tolerancia liberal.²¹²

Para Gray, así como se propone en esta investigación, el pluralismo de valores se conforma como una postura mucho más contundente de lo que se ha estimado que es, puesto que se comprende como si necesariamente de esta se derivara una moral liberal, cosa que no es cierta, ya que el pluralismo puede darse en contextos donde esta moral no esté presente o no es mayoría. Desde aquí se deriva la idea de que el pluralismo puede conformarse como un sustento o fundamento ético para distintos sistemas políticos, en donde el *modus vivendi* del que habla Gray se construya sobre esta postura de tolerancia, respeto y diversidad de

²¹¹ John Gray, “Pluralismo de valores y tolerancia liberal”, Estudios Públicos. Archivo de Referencias Críticas, p. 78 <http://www.bibliotecanacionaldigital.cl/bnd/628/w3-article-256065.html>, (acceso el 18 de diciembre de 2017).

²¹² *Ibid.*, p. 87.

valores últimos. Por tanto, la postura de Gray es plausible, puesto que el pluralismo de valores hoy, no se da exclusivamente en un ámbito individual o particular humano, sino también muy fuertemente en las comunidades de las que son parte estos individuos y que no corresponden, por lo general, a comunidades bien definidas, sino a un entrecruzamiento de distintas comunidades de las que son parte las personas. En este contexto, hay una diversidad de perspectivas políticas, culturales y sociales divergentes que no se conectan o relacionan siempre a través de un enclave liberal. Por tanto, en este sentido, el argumento de que la libertad negativa está fundamentada en el pluralismo quedaría al debe. Sin embargo, éste no es el punto al que pretendemos llegar, sino que lo que se intenta demostrar aquí es que el pluralismo es la base teórica medular de Berlin, y no su liberalismo, incluso más allá de si éstos tienen o no una relación necesaria. Y esta idea no se distancia totalmente de la tesis de Gray; “Mi objetivo no ha sido demostrar la verdad del pluralismo valórico, ni afirmar que contenga un *modus vivendi* ideal. De manera más modesta, he intentado sugerir que el pluralismo valórico propuesto en el pensamiento filosófico más reciente es una reflexión inadecuada de su compleja realidad en cuanto hecho social establecido.”²¹³ En otros términos, lo que pretende Gray, así como Berlin lo concibió, es plantear el pluralismo de valores como un concepto al que debemos poner más atención y analizar más profundamente en cuanto hecho social establecido. Finalmente, lo que se trata de defender en esta investigación es la relevancia del concepto de pluralismo, que si bien está inserto en una moral liberal, porque es parte del planteamiento berliniano, nos parece que debe rescatarse de los anales del olvido al que se le ha relegado por tomar como eje central en Berlin su liberalismo político, cuando es su visión y convicción pluralista la que se hace patente y semilla germinal de sus ensayos, investigaciones y libros.

En la Introducción a su libro llamado “Cuatro ensayos sobre la libertad”, Berlin se propone esclarecer las críticas centrales a las que ha sido sometida su teoría, y una de éstas es por supuesto la controversia que produjo “Dos conceptos de libertad”. En ese libro, se presenta una huella fundamental para establecer la relevancia del pluralismo en su pensamiento. Y hablamos de huella porque defiende su postura en una nota al pie de página, la cual hace

²¹³ *Ibíd.*, p. 92.

referencia al párrafo correspondiente a su famoso ensayo, citado anteriormente. Ésta nota dice así:

Este pasaje tan criticado quería ser, en efecto, una defensa, pero una defensa de un pluralismo, basada en la percepción de la incompatibilidad que hay entre las pretensiones que tienen fines igualmente últimos frente a cualquier monismo despiadado que resuelva estos problemas eliminando todos estos fines rivales menos uno. He revisado, por tanto, el texto para dejar bien claro que yo no propongo ningún apoyo ciego al concepto de libertad <<negativa>> como opuesto al de su hermano gemelo de libertad <<positiva>>, ya que esto sería precisamente el tipo de monismo intolerante contra el que iba dirigida toda mi argumentación.²¹⁴

Esta nota resulta contundentemente aclaratoria con respecto al tema que trata de explicar Berlin; el pluralismo de valores. Una idea que está en muchas (si es que no en todas) sus obras, ensayos, entrevistas, y que pareciera ser el centro medular de su pensamiento. Si bien este centro no está esclarecido totalmente por Berlin, pensamos que esta pequeña nota al pie de página revela una idea central, que como se ha tratado de demostrar aquí, es la que finalmente recorre todo el mapa teórico (y quizás de vida) berliniano, la idea de que el eje central de su pensamiento es el Pluralismo de valores, no la libertad negativa ni el liberalismo. Como él mismo menciona, su ensayo no trata de ser una defensa absoluta a la libertad negativa, sino que establece los argumentos y justificaciones circundantes para defender el pluralismo frente a cualquier “monismo despiadado”. Esto es fundamental, porque si hiciera -como se le criticó fuertemente- una defensa de la libertad negativa, caería irremediabilmente en aquello que critica, en el monismo, porque estaría asumiendo una superioridad valorativa en cuanto a esta libertad, cosa que dice explícitamente que no pretende hacer, porque como ya se ha expresado reiteradas veces, la libertad negativa como valor o fin humano es uno más entre los otros. Y si bien Berlin expresa que la libertad negativa le parece preferible, es porque “La defensa de la libertad consiste en el fin <<negativo>> de prevenir la interferencia de los demás. -Interferencia que se hace en nombre de un monismo racionalista, lo cual es ofensivo para Berlin, ya que- 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 (...), es pecar contra la verdad de que él es un hombre

²¹⁴ Berlin. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Op. Cit., p. 60.

y un ser que tiene una vida que ha de vivir por su cuenta.”²¹⁵ Como dice Joaquín Abellán, “La negación de la pluralidad y del conflicto sería una negación de nuestra propia experiencia real.”²¹⁶

Por tanto, es en base a la defensa del pluralismo que Berlin cuestiona la plausibilidad de la libertad positiva, ya que históricamente se ha manifestado, desfavorablemente para el individuo, a través de un carácter monista.

En suma, el choque de valores, no es un hecho meramente práctico, sino conceptual (como se expone a través del análisis que realiza Berlin fundamentalmente de Maquiavelo pero también con Hamman y Herder, en el segundo capítulo). Para Berlin “La solución del todo perfecto, la solución final, en la que todas las cosas coexisten, no sólo me parece inalcanzable (...) sino conceptualmente ininteligible; (...). 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.”²¹⁷ Así, Berlin plantea el sentido trágico que conlleva la comprensión profunda “de lo que es ser humano.”²¹⁸ Pero dentro de esta comprensión berliniana que es capaz de introducirse en las corrientes subterráneas del ser humano y de su historia, ¿se puede responder a las grandes preguntas humanas? Berlin por su lado, nos dice: “¿Qué hay que hacer? ¿Cómo elegir entre posibilidades? ¿Qué y cuánto ha de sacrificarse a qué? Pensamos que no hay 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, (...). Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas.”²¹⁹ De esta forma la teoría política se convierte, o se comprende también en su dimensión ética, las preguntas que Berlin plantea son éticas y corresponden al entendimiento de que las distintas esferas humanas no se pueden estructurar bajo leyes generales o fórmulas matemáticas claras a las que acudir para poder resolver los problemas y conflictos de una manera categórica, sino que las respuestas a las que podemos llegar deben ser contingentes, deben estar enmarcadas en un contexto histórico, social, cultural que sustentan la identidad de los

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 197.

²¹⁶ Pablo Badillo O’Farrell y Enrique Bocardo, *Op.cit.*, p. 136.

²¹⁷ Fermandois, Joaquín. *Isaiah Berlin, la libertad compleja*, *Op.cit.*, p. 361.

²¹⁸ *Ibíd.*

²¹⁹ *Ibíd.*

seres humanos, pero con los cuales siempre podamos comunicarnos, dialogar, o al menos comprender (no necesariamente compartir) sus formas de vida. Con respecto a esto Abellán nos dice;

La necesidad de evitar la alternativa intolerable de destruir alguno de los valores en lucha conduce a la necesidad de llegar a un compromiso, a un equilibrio, aunque sea inestable, provisional y revisable: las decisiones estarán inevitablemente condicionadas por el patrón de vida en el que estamos inmersos, desde cuya lógica se podrá juzgar su racionalidad. El individuo que elige, según Berlin, nunca es un sujeto abstracto o sin ataduras, ni siquiera cuando la elección que realiza es radical, es decir, sin fundamento ni criterio racional; es un sujeto histórico cuya identidad está conformada por su pertenencia a una tradición cultural concreta.²²⁰

Esta afirmación se sustenta en el análisis de Berlin sobre Vico y Herder en el capítulo segundo, en el cual se establece que las culturas y las épocas históricas son distintas y no poseen necesariamente los mismos principios y valores, y por tanto no rigen para todas igual.

En definitiva para Berlin

La primera obligación pública es evitar el sufrimiento extremo. Podemos correr el riesgo de la actuación drástica, (...), pero debemos tener en cuenta siempre, (...), 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.²²¹

Frente a esta respuesta Berlin comprende que parece una medida insulsa para un idealista dispuesto a luchar por una sociedad mejor, sin embargo, el llamado a estar dispuestos a hacer “concesiones mutuas” denota la posibilidad siempre latente de que todo lo ‘armado’; las instituciones democráticas y legítimas y la protección y logro de los derechos, y por consiguiente, también las personas, pueden verse afectadas muy drástica y negativamente por hacer caso omiso a este llamado, a este emplazamiento moral berliniano. Sobre esto Sebastián Escámez, señala:

²²⁰ Abellán, *Op. cit.*, p. 137.

²²¹ Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *Op.cit.*, p. 362.

Nótese que para Berlin, la solución no está en la “solidaridad entre los particularismos, sino en reconocer al otro como capaz de dar sentido a lo real, aunque lo haga de una forma que dista mucho de la nuestra.” La comprensión de Berlin no es sino el reconocimiento de la identidad y la diferencia que hay en la labor por la que el otro dota de un sentido al mundo objetivo, un reconocimiento para el cual debemos procurarnos ponernos en la piel del otro.²²²

Y finalmente es a eso a lo que apela Berlin, a poder “ponernos en la piel del otro” y reconocer que el otro le da un sentido, quizás absolutamente distinto a lo real del que le doy yo.

Un último aspecto a tratar se formula cuando al finalizar “Dos conceptos de libertad” Berlin afirma: “Puede ser que el ideal de libertad para elegir fines sin pretender que estos tengan validez eterna, y el pluralismo de valores que está relacionado con esto, sea el último fruto de nuestra decadente civilización capitalista; (...). (...), pero a mí me parece que de esto no se sigue ninguna conclusión escéptica. Los principios no son menos sagrados porque no se pueda garantizar su duración.”²²³

Así, Berlin se distancia del relativismo y del escepticismo al que podría verse relacionado, y establece que el pluralismo de valores que defiende no hace que los valores y principios pierdan alguna forma de validez porque no sean ideales que se conforman eternamente perfectos, porque se conforman en razón del ser humano como individuo, o porque el capitalismo haya transformado casi todo en mercancía intercambiable. El contexto histórico actual nos pone frente a un sistema en que lo humano pareciera desaparecer frente al mercado, pero Berlin rescata aquello que aún nos diferencia como parte de una realidad que no podemos evadir y que debemos enfrentar con los ojos abiertos, sin vendas utópicas o idealistas que nos impulsen a buscar una perfección inconcebible, sino más bien, tener la claridad y comprensión de nuestra propia imperfección, del inevitable enfrentamiento entre las distintas posturas y valores dispuestos y la posibilidad innegable y hasta agonizante de poder elegir. Es decir, de decidir afrontar la realidad a través de una postura éticamente pluralista, de aceptación, tolerancia y respeto en las diferencias, sin tratar de buscar

²²² Sebastián Escámez Navas, *El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia. Autores, orígenes y contexto*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2014, p. 228, http://biblioteca.juridicas.unam.mx:8991/F/?func=direct&doc_number=1872723, (acceso el 22 de octubre de 2017).

²²³ *Ibid.*, p. 243.

soluciones finales sino con apertura a la diferencia y a la posibilidad de ir desarrollándonos a través de soluciones contingentes y acuerdos flexibles, tolerantes, respetuosos, considerados, comprensivos, finalmente humanos.

Conclusión

El hombre se hace a sí mismo y sus valores y preferencias pueden alterarse. En muchas situaciones, las alternativas en presencia son difíciles de ponderar, pero, a pesar de todo, hay que elegir, tanto si la decisión es individual como colectiva.²²⁴

Para Isaiah Berlin existe una pluralidad de valores, de culturas e incluso de temperamentos que a veces están de acuerdo, pero otras tantas chocan entre sí, y este choque es totalmente legítimo y esencial para el concepto de naturaleza humana que explica Berlin. Una naturaleza no social, no compatible y no perfectible.²²⁵ Una naturaleza imperfecta, pero que como principio fundamental debe aceptarse y respetarse, es decir, comprender que el pluralismo de valores es parte de la humanidad, y que una manera de respetar esto es adoptar un modo de vida tolerante en donde convivan las distintas formas de ser y de estar en el mundo. Es así que el pluralismo de valores se plantea y se concibe en esta investigación como un modelo político e incluso ético que permite que el individuo y la sociedad puedan desarrollarse en base a la libertad y su naturaleza intelectual eligiendo su propio camino. Así, Berlin realiza lo que se considera y se titula aquí como un ‘elogio a la imperfección’, una visión y postulado teórico que tiene como principio al ser humano y su defensa en contra de aquellas posturas que definen a las personas en función de un ideal común y unitario que debe ser alcanzado a toda costa.

El objetivo central de este trabajo fue determinar la importancia del pluralismo de valores dentro del pensamiento berliniano, a la vez que se impone como concepto medular del cual surge el liberalismo político del autor tratado. Bajo el punto de vista que se defiende aquí, Berlin compone su pensamiento teniendo como origen y como horizonte una idea que no se compone con un solo valor, como lo sería la libertad, sino que se determina como un postulado ético frente a una de las preguntas más antiguas y trascendentales de la humanidad, ¿Cómo debemos vivir?

²²⁴ José María Aznar et. al., *Isaiah Berlin: Un liberal en perspectiva*. España, 2008. https://fundacionfaes.org/file_upload/publication/pdf/20130425153047isaiah-berlin-un-liberal-en-perspectiva.pdf (acceso el 30 de noviembre de 2018).

²²⁵ Luis Antonio Martínez Gómez, *Op.cit.*, p. 542.

Frente a esta pregunta fundamental Berlin propone el pluralismo de valores, que se construye como una alternativa contraria al monismo racionalista presente desde los comienzos en la teoría política Occidental, y para el cual la libertad negativa es, al menos en cierto grado, necesaria.

Para poder aclarar las conclusiones de una manera esquemática, se hará una revisión de las conclusiones de los capítulos de esta investigación, para así lograr una relación pertinente entre las ideas señaladas en esta tesis.

El comienzo de la investigación se plantea con el comienzo de su famoso y ya citado ensayo *Dos conceptos de libertad*, el cual se propone como un inicio y un fin para esta investigación, porque produce una articulación de las distintas ideas que se fueron recorriendo y desentrañando en una revisión acotada de los estudios berlinianos.

Como inicio de esta articulación de ideas, Berlin sostiene que los estudios de teoría social y política surgen porque los hombres no viven en armonía, sino que inevitablemente están siempre en conflicto y discordia. Por tanto, lo que da origen a la necesidad de la teoría y práctica política es esta discordia que se traduce a la ya planteada pregunta fundamental; ¿Cómo debemos vivir?

De acuerdo a esto se propone que la teoría política berliniana se relaciona directamente con la ética, porque si bien no son lo mismo, Berlin da a entender que finalmente el ámbito político tiene una base fundamentalmente ética, en cuanto pretende resolver, de una manera contraria a la respuesta tradicional, el problema sobre cómo debe vivir la humanidad.

En este sentido la libertad política se conforma como una idea de gran importancia en la teoría política berliniana, ya que se instala como un concepto negativo de libertad, en el cual es posible conservar un área de no interferencia protegida por ley. De modo que es necesaria la distinción y aclaración de la libertad negativa y la libertad positiva, ambas como valores que apuntan en direcciones distintas de libertad y que pueden y han entrado en conflicto a través de la historia. Esta relación y contraposición entre ambos conceptos se aborda a través de la concepción que plantea Hanna Arendt sobre la libertad política, permitiendo entender que la distinción de ambas libertades es fundamental para entender la libertad política como un concepto negativo de la libertad. Así, la libertad negativa se

define como la ausencia de obstáculos no propiamente en la acción misma, sino en un paso anterior a esta, en la posibilidad de elección. Lo cual la distingue de la libertad positiva que se entiende como el autodominio basado en la pregunta sobre quién me controla. Entonces, ambas libertades apuntan a cosas distintas, una -la negativa- es la necesidad de preservar un ámbito de no interferencia, y la otra -correspondiente a la libertad positiva- es la necesidad de ser dueño de los actos propios, refiriéndose a la acción propiamente tal. En esta distinción se basa la libertad política de Berlin, porque ésta sería para el autor la posibilidad de hacer lo que quiero dentro de ciertos límites, sin ser perturbado u obligado a hacer o dejar de hacer, para así poder, por tanto, conservar mis libertades individuales; “La lucha por la libertad es la lucha por crear una situación en que su nombre mismo se olvide.”²²⁶

En consecuencia, estableciendo una relación directa con el pluralismo de valores, la libertad política es en cierto grado, una condición que posibilita el pluralismo de valores, ya que esa confrontación propia del ser humano por desear cosas distintas e incluso incompatibles, puede manifestarse sanamente dentro de un esquema de pluralismo valorativo. En este sentido, las críticas que realiza Berlin en *Dos conceptos de libertad*, en su mayoría apuntan a críticas directas contra el monismo racionalista que fundamenta la teoría política Occidental desde sus inicios.

En el caso de la libertad positiva, las apreciaciones que realiza Berlin en su contra se refieren a su ‘peligrosidad’ en cuanto esta libertad puede y ha llevado históricamente a formas más crueles y dañinas de gobierno. Difícil es ignorar que Berlin vivió el “siglo maldito” como lo llama, es decir, que presenció grandes catástrofes en contra de la vida humana, y que esto es contra lo que apunta sus críticas, contra el sufrimiento y masacre humana masiva en función de abstracciones utópicas e idealistas, basadas en el monismo, en la idea de una naturaleza humana ideal que se ha de descubrir y a la que hay que encaminar a todos los seres humanos, y así poder lograr una sociedad perfecta. En esta sociedad utópica la pregunta fundamental inicial sobre cómo debemos vivir, posee una sola respuesta verdadera, ya que se postula como una pregunta “realmente genuina”, aludiendo a la idea de que las preguntas genuinas tienen una única posible solución verdadera y por

²²⁶ Berlin, ¿Qué es la libertad política?, *Op.cit.*

tanto alcanzable. Esta idea monista de la realidad es lo que Berlin reprocha en distintos autores y manifestaciones, incluso en autores liberales, porque si bien a través de la libertad positiva sería más probable llegar a estos extremos, la libertad negativa tampoco queda totalmente excluida de este peligro.

Un ejemplo de esta crítica es al pensamiento liberal de Mill, en cuanto éste lo propone y defiende en función de hacer del ser humano una persona mejor y de carácter ‘más elevado’, ya que para Berlin, la libertad no se defiende en función de un ideal mayor y de la idealización del ser humano, como hace Mill -porque esto implica la misma concepción racionalista y monista que Berlin rebate- sino en función de la libertad misma.

Luego, la libertad negativa se problematiza desde la preocupación de Benjamin Constant sobre la desvinculación con el espacio público y las decisiones políticas que puede tener el individuo como consecuencia de una libertad individual. Sin embargo, para Berlin, es precisamente la comunidad o una tendencia hacia una cohesión social la que puede crear una falta de libertad individual que ponga en peligro al individuo. Por tanto, la distinción esencial entre libertad negativa y positiva es fundamental para comprender que la libertad individual y por tanto negativa, puede verse en peligro si hay un exceso de su ‘hermana’, la libertad positiva, que es fundamentalmente vista como la democracia.

En tanto liberal, Berlin es también puesto en duda, ya que el liberalismo no posee una sola manifestación o línea, sino que se presenta distinta de acuerdo a los pensadores que adhieren a él. En este sentido, Berlin es puesto en correlación con Bobbio, poniéndose en evidencia aquí lo que es abordado en el segundo capítulo, la importancia que tiene el pluralismo de valores para la libertad negativa, y cómo se distancia del liberalismo de Bobbio, en función de esta concepción, contraria a la de Bobbio, para quien los valores pueden ser compatibles y reconciliables, haciendo un gran distinción entre ambos autores.

En el segundo capítulo de esta tesis, se abordó otro autor que es fundamental para Berlin: Kant, quien tiene una gran influencia en el pensamiento berliniano pero que también es criticado en cuanto a su racionalismo. De éste dice:

Kant y los racionalistas de su estilo no consideran que todos los fines tienen igual valor. Para ellos, los límites de la libertad se determinan aplicando las normas de la <<razón>>, la cual es mucho

más que la mera generalidad de normas en cuanto tales, por cuanto que es una facultad que crea o revela una finalidad que es idéntica en todos los hombres y para todos ellos. En nombre de la razón se puede condenar todo lo que no sea racional, de modo que, por lo menos en teoría, para dar cabida a las exigencias de la razón, pueden suprimirse despiadadamente los diversos fines personales que la imaginación e idiosincrasia individual de los hombres conduce a perseguir; (...). La autoridad de la razón y de los deberes que ésta impone a los hombres, se identifica con la libertad individual, sobre la base de que los fines racionales son los únicos que pueden ser objetos <<verdaderos>> de la <<auténtica>> naturaleza <<libre>> del hombre.²²⁷

Por tanto, podemos ver una vez más, que la concepción de la libertad negativa de Berlin, está directamente relacionada con la defensa del pluralismo de valores, y se da en contraposición del monismo racionalista presente a través de la historia, incluso en aquellos que tienen una influencia en Berlin, como el pensamiento ilustrado del siglo XVIII.

En suma, el pluralismo de valores que postula Berlin, es una concepción que va desarrollando como una idea o más bien como una contrapropuesta frente al monismo racionalista, presente medularmente dentro de la teoría política occidental. Y este concepto medular se constituye -como se explica al principio del segundo capítulo- en tres bastiones o pilares fundamentales de acuerdo a los cuales se desarrolla esta investigación. Estos son llamados por Berlin asunciones de la teoría política Occidental, y corresponden a los siguientes:

1. Las cuestiones de valor genuinas tienen una respuesta única y verdadera.
2. Las respuestas de las preguntas genuinas no colisionan entre sí.
3. La cuestión del hombre como un ser social.

Sin embargo, Berlin expone su refutación a estos tres pilares, a través de los tres puntos de inflexión que han sido explicados aquí, y que no tienen explicación satisfactoria de acuerdo a las hipótesis de pensadores que postulan la capacidad de percibir un único patrón de desarrollo en la sucesión de perspectivas humanas²²⁸.

²²⁷ Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Op.cit, p.224.

²²⁸ Pablo Badillo O'Farrell y Enrique Bocardo Crespo, Op.cit., p. 85.

El tercer punto de inflexión es el primero temporalmente, se da en el siglo IV a.C. principalmente desarrollado gracias a la idea de naturaleza humana que se establece con epicúreos y estoicos, la cual no sería necesariamente social, sino que este aspecto sería contingente. Por lo tanto, si bien no hay una visión del ser humano individual como la actual, sí se manifiesta una diferencia en la concepción de naturaleza humana social, la cual deja de ser necesariamente así.

Este punto de inflexión produce la primera estocada a la tradición política, ya que generalmente la idea de ser humano en la que se funda esta tradición es la concepción de ‘naturaleza humana’, una naturaleza que se puede descifrar o descubrir, y que es intrínsecamente social. Sin embargo, como pudimos concluir de la explicación de Berlin, no se puede establecer con certeza la idea de una ‘naturaleza humana’ preestablecida, de que el ser humano sea por naturaleza social, y mucho menos de que éste sea un ideal que se debe alcanzar como algo preestablecido. Con la transformación de vida que se produjo durante el siglo III, las personas ya no estaban interesadas en el bien de la polis como un bien para sí mismos, sino que se preocupan por la libertad y bienestar interior, lo cual trajo consigo la separación de lo público y lo privado, la disociación entre ética y política, que produjo una transformación valórica importante en los habitantes de la época, en su concepción de vida y de comportamiento, ya separado del aspecto político.

El segundo punto de inflexión, lo desarrolla Berlin en base a su interpretación de Maquiavelo, y fundamentalmente, de su idea de que la moral cristiana si se adopta, es en principio, incompatible con la construcción de Florencia a semejanza del imperio romano. Esto implica que existen al menos dos tipos de virtudes; cristiana y pagana, que son incompatibles entre sí, y que si se adopta una, no pueden desarrollarse los valores de la otra. Por lo tanto, con Maquiavelo, Berlin devela la imposibilidad de establecer una escala de valores que prescriba qué forma de vida es superior a otra, porque existen al menos dos formas de vida igualmente absolutas, que resultan incompatibles e inconmensurables entre sí, de las cuales no es posible una elección ‘correcta’, porque ambas poseen valores y fines últimos que son irreconciliables. Se demuestra, por tanto, que no sólo en la práctica, sino que también teóricamente, las respuestas a la preguntas consideradas ‘genuinas’, sí pueden entrar en conflicto y chocar irresolublemente.

Y por último, el tercer punto de inflexión se da en el siglo XVIII con la contra-ilustración y el romanticismo y sus personajes correspondientes, que en esta investigación abarcan a Vico y Hamann en el primer movimiento, y a Herder y Kant en el segundo. Para Berlin, ambas corrientes de pensamiento se plantean, en términos generales, en contra de los principios del racionalismo imperante y fuertemente establecido a través de la Ilustración francesa, y se transforman en una reacción opositora a las leyes generales del racionalismo como aquellas que nos llevan al conocimiento verdadero, a la fe casi ciega de que a través de la razón podemos –y dado que todos estamos en disposición de utilizarla- encontrar y alcanzar la verdad, el ideal perfecto de sociedad en donde no hay conflictos o disputas con respecto a los fines humanos, pudiendo responder finalmente a la pregunta de cómo debemos vivir a través de valores universales.

Frente a este panorama, en donde la Ilustración y los principios racionalistas se llevan a su máxima expresión inundando todos los planos humanos, Berlin rescata la figura de Vico y Hamann para refutar la idea de que hay una sola estructura de realidad verdadera y que toda verdad es individual, particular que no puede sistematizarse en esquemas y leyes generales que sirvan y se apliquen para todos igual. Con Vico pudimos observar que existe una pluralidad de culturas que no pueden compatibilizar en cuanto a valores últimos y fundamentales, y con Hamann, pudimos comprender que si bien la razón es una herramienta útil y fundamental para el ser humano, no puede abarcar y explicar todos los aspectos humanos, comprendiendo que esto implica que la experiencia individual también es parte de las formas de conocer que muchas veces no tienen una explicación racional en las cuales se puedan encasillar.

Con la exposición de los padres del romanticismo, Herder y Kant, comprendimos en su generalidad el pluralismo berliniano. Herder nos conduce a la idea de que cada época tiene su propio estilo y que por lo tanto, cada cultura es inconmensurablemente distinta, porque cada grupo humano posee su propio “centro de gravedad”. Y como bien nos indica Berlin, con el análisis a la filosofía moral kantiana pudimos deducir e interpretar que los valores no son intrínsecamente significativos, sino que lo son en la medida que forman parte de un compromiso de responsabilidad y autonomía humana, un principio elemental para la filosofía kantiana.

Es importante mencionar que Berlin se considera a sí mismo un racionalista y un creyente en las ideas ilustradas del siglo XVIII, pero que sin embargo, éstas si son llevadas al extremo traen consigo consecuencias nefastas, al igual que las ideas contrarias. Para Berlin, la contra-ilustración y el romanticismo no sólo conformaron las bases del irracionalismo, sino que fundaron en cierto grado las ideas con las que emergieron las desastrosas y fatales doctrinas nacionalistas e ideológicas que marcaron el siglo XX.

Finalmente el tercer capítulo intenta consolidar los dos capítulos anteriores, en donde se justifica la centralidad fundamental del pluralismo de valores para el liberalismo berliniano. Así, se explicó que esta idea del pluralismo de valores no es ni quiere referirse bajo ningún motivo a un relativismo ni escepticismo valórico, ya que éste pluralismo es objetivo y limitado en cuanto a su número; objetivo porque hay ciertos valores que los seres humanos persiguen porque son propiamente humanos, y esto les da una objetividad que nada tiene que ver con la arbitrariedad individual o subjetividad humana. Y limitado ya que, por lo mismo, el número de valores perseguidos no son ni pueden ser infinitos. A su vez Berlin explica que aunque distintos seres humanos o comunidades persigan distintos valores, incluso contrarios entre sí, esto no quiere decir, que no pueda establecerse el diálogo o la comunicación entre los individuos o culturas, sino al contrario, ya que propone que mientras se pueda establecer una comprensión del otro en su elección y compromiso, hay una base común humana, ya que aunque no se comparta ni requiera el compromiso del otro, es posible ponerse en su lugar, y entender que ve la realidad con otro sentido.

Una conclusión importante que se desprende de esta investigación es la idea de que para Berlin la libertad es un valor fundamental así como la igualdad, y que de ella no podemos disponer como si fuera un principio superior, sino que debemos establecer también límites que nos permitan convivir de la manera en la que nosotros queramos, en la medida de lo posible. Para Berlin esto claramente necesita de concesiones mutuas, conversaciones, diálogos, y por supuesto que no garantiza tampoco una convivencia en paz, porque la idea misma de esto ya es inconcebible para Berlin. Siendo por tanto el pluralismo de valores una manera mucho más humana y verdadera de vivir que a través de un estatuto de parámetros ideales que el ser humano debiese alcanzar.

En definitiva, frente a la respuesta sobre cómo debemos vivir, Berlin plantea una solución humana, imperfecta, pero que se constata como una solución empírica, en base a cómo viven realmente los seres humanos, es decir en discordia, con tiempos de tranquilidad y concesión.

Pablo Badillo en su ensayo “Pluralismo, libertad, decencia”, nos dice sobre Berlin,

Si queremos fijar los perfiles de la filosofía política de Berlin, tal extremo puede resultarnos difícil, por no decir casi imposible por hallarnos más que ante una filosofía en sentido estricto, (...), ante una perspectiva histórica que lo que pretende es marcar por una parte los confines de aquellos pensamientos que pueden resultar útiles a las perspectivas teóricas de las que en cierta manera <<parte>> Berlin, y por otra se enfrenta de manera radical a lo que de forma convencional se ha entendido por *filosofía*, especialmente en el ámbito de la filosofía práctica, en el sentido de no busca un camino cerrado hacia la perfección, sino más bien, y como ha sostenido Salvatore Veca, lo que ha realizado es un <<elogio de la imperfección>>.

Cuando se habla de tal lo que se busca es marcar aquellos rasgos que han tipificado el pensamiento berliniano, en cuanto no ha pretendido establecer un sistema en el que la perfección sea la meta a alcanzar, sino que, al situarnos dentro del marco de la variedad y de la heterogeneidad, lo perseguido es la autorrealización individual dentro de un marco *diverso* en el que la *pluralidad valorativa* sea el eje primordial sobre el que basar dicha visión. Porque a pesar de las apariencias, y siguiendo su propio símil sobre la zorra y el erizo, (...), lo que resulta bien cierto es que en el fondo es un claro <<erizo>>, en cuanto este principio, el del multivalorismo, es el que se encuentra en el eje o centro de todas sus restantes construcciones.²²⁹

Por tanto, y para finalizar esta investigación, la importancia de Berlin en la actualidad se hace fundamental porque nos sitúa en un contexto histórico determinado, pero a la vez, en su trabajo de historiador de las ideas, nos otorga una perspectiva importantísima en razón del análisis de las ideas y cómo éstas influyen, han sido y son, motivo de muchas de las prácticas humanas contemporáneas, de cómo entendemos la realidad en que vivimos, de cómo configuramos la vida en función de esa realidad y de cómo nos relacionamos en función de las creencias e ideales que se interconectan hoy más que nunca entre culturas y

²²⁹ Pablo Badillo O’Farrell y Enrique Bocardo Crespo, *Op.cit.*, p. 190.

tradiciones que a la vez nos entregan una huella identitaria a veces incompatible, a veces imperfecta, pero siempre propiamente humana.

Es necesario en el siglo actual rescatar y tener presente no sólo la teoría berliniana y su postulado pluralista, sino también la actitud de un liberalismo crítico, reflexivo y tolerante en función del propio ser humano, en función de la libertad y del respeto a las diferencias, pero manteniendo siempre parámetros de tolerancia que no inhiban ni limiten a otros y otras en su propia libertad. Por esto el pluralismo de valores se plantea aquí como una postura ética, porque genera una apertura que cultiva, acepta y valora cada cultura, y a la vez invita al diálogo y a la comprensión del otro en su forma de vida. ¿Es también utópico plantear una ética pluralista? Si se concibe como un sistema único de valores cae en lo mismo que critica, por tanto no es una solución inamovible ni última, sino que nos permite como sociedad plantearnos formas de vida distintas y decidir conscientemente cuáles son los valores que queremos vivir individualmente y sin imponernos como poseedores de la verdad, sino trabajar y construir instancias de diálogo y discusión que promuevan una actitud reflexiva y tolerante.

Por otro lado, es también importante considerar el pluralismo de valores poniendo al ser humano en el centro, en tanto sujeto de derechos y deberes, no como individuo sujeto al mercado, a sus fluctuaciones y modelos impuestos como ideales alcanzables. Es por esto también que es importante plantear una teoría política ética que se interese por los valores que nos motivan y mueven como sociedad e individuos, ya que muchas veces la idea de progreso se manifiesta a través de aristas ajenas al propio ser humano y su calidad de vida, haciendo de la humanidad un concepto alejado y ajeno al propio ser humano.

Por esto el aporte de esta investigación es fundamentalmente rescatar la idea de pluralismo de valores de Isaiah Berlin, la cual nos permite considerar al individuo en sí y a la vez nos impulsa a construir sociedad e incluso comunidad en base al diálogo y la tolerancia, basándonos en la preocupación de sí mismo y del otro en función del respeto mutuo, y la consideración siempre presente de que somos imperfectos, y tenemos inevitablemente puntos de vista y creencias a veces conversables y a veces completamente incompatibles entre sí.

Bibliografía

Abril Martínez, Vicente. Tesis doctoral: *Los conceptos de libertad negativa y de pluralismo en el liberalismo de Berlin*. Universidad de Valencia, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía, curso 2011/2012.

Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Ana Poljak. Barcelona, Ediciones Península, 1996.

Badillo O'Farrell, Pablo, Bocado Crespo, Enrique (editores). *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Madrid, Tecnos, 1999.

Berlin, Isaiah. *Historical inevitability*. Londres, Oxford University, 1954.

____ *El mago del norte*. Trad. de Jaime Moreno Villarreal, Julio, 1994

____ *El erizo y la zorra: ensayo sobre la visión histórica de Tolstoi*. Barcelona, Muchnik Editores, 1982.

____ *Contra la corriente: ensayo sobre historia de las ideas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

____ *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1995.

____ *Cuatro ensayos sobre libertad*. Madrid, Alianza Universidad, 1996.

____ *El sentido de la realidad*. Edit. Henry Hardy. Barcelona, Taurus, 1996.

____ *Contra la corriente. Ensayo sobre la historia de las ideas*. Trad. Hero Rodríguez. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

____ *Political Ideas in the Romantic Age: The Rise and Influence of Modern Thought*, Edit. Henry Hardy, Londres, Princeton University Press, 2006.

____ *Las raíces del romanticismo*. Edit. Henry Hardy. Buenos Aires, Taurus, 2015.

____ INÉDITOS: Recuerdos de un siglo en Revista de Occidente nº 338-339, Julio / Agosto, 2009.

Bobbio, Norberto. *Igualdad y libertad*. Barcelona Ediciones Paidós I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1993.

_____. *Liberalismo y Democracia*. México D.F., Fondo de cultura Económica, 2006.

Constant, Benjamín. *Escritos políticos*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Derrida, Jacques. *Espectro de Marx*. Madrid, Editorial Trotta, 2012.

Fernandois, Joaquín. “Isaiah Berlin, la libertad compleja” en *Estudios Públicos*, 80 Santiago de Chile, Estudios Públicos, 2000.

Gray, John. *Isaiah Berlin*. Valencia, Ediciones Alfons el Magnanim, 1996.

_____. *Pluralismo de valores y tolerancia liberal* en *Estudios Públicos*, 80. Trad. Martin Bruggendieck. Santiago de Chile, Estudios Públicos, 2000.

Hardy, Henry. *Una impresión personal en Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*. Madrid, Tecnos, 1999.

Ignatieff, Michael. *Isaiah Berlin. Su vida*, Madrid, Taurus, 1999.

Longás, Fernando. *La libertad en el laberinto del minotauro. Acerca de las aporías de la libertad política en el Estado moderno*. Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2005.

López Lopera, Liliana M. *El liberalismo es uno y tres. Hayek, Bobbio y Berlin* en *Revista Co-herencia* Vol. 7 N° 13 Julio –Medillín, Diciembre 2010. (ISSN 1794-5887)

Martínez Gómez, Luis. Tesis Doctoral. *Isaiah Berlin: Libertad, Pluralismo e Incompatibilidad de los valores*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Departamento de Ciencias Políticas y de la Administración I., 2015.

Orellana Benado, Miguel. *Pluralismo: una ética del el siglo XXI*. Santiago de Chile, Editorial de la Universidad de Santiago de Chile, 1996.

_____. *Prójimos lejanos. Ensayos de filosofía en la tradición analítica*. Ediciones Universidad Diego Portales, 2011, Santiago de Chile

Saralegui, Miguel. *La Libertad de los Modernos y la libertad negativa. Diferencias y similitudes entre los discursos ‘liberales’ de Constant y Berlin* en *Thémata*, revista de filosofía, núm. 38, Navarra, Universidad de Navarra, 2007.

Sociedad chilena de filosofía jurídica y social, Anuario de Filosofía Jurídica y Social n° 15, *Homenaje a Isaiah Berlin*, editor Agustín Squella, Valparaíso, 1997.

Taylor, Charles. *La libertad de los modernos*. Madrid, Amorrortu editores, 2005.

Tutor de Ureta, Ldo. Andrés. Tesis doctoral *El pluralismo de valores de Isaiah Berlin frente al relativismo. Análisis e interpretación crítica*. Codirector: Dr. Ángel Manuel Faerna García-Bermejo. Codirectora: Dr. Ángeles Jiménez Perona. Universidad de Castilla-La Mancha, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades de Toledo, 2013.

Bibliografía en línea

The Isaiah Berlin Virtual Library en <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>

Texto extraído de *Political Ideas in the Romantic Age: The Rise and Influence of Modern Thought*, de Isaiah Berlin, editado por Henry Hardy, con una introducción de Joshua L. Cherniss (Londres, 2006, Chatto and Windus, Princeton, Princeton University Press, 2006). Traducción de Laura Emilia Pacheco en <http://www.radical.es/info/1014/que-es-la-libertad-politica-isaiah-berlin>

Textos de Isaiah Berlin en <http://www.radical.es/info/1001/textos-de-isaiah-berlin>

Rivero, Ángel. Artículo de El Nacional “*Isaiah Berlin y su presunta “vendetta” contra Hannah Arendt*” en http://www.el-nacional.com/noticias/literatura/isaiah-berlin-presunta-vendetta-contra-hannah-arendt_96151

Princeton University Press. Henry Hardy On Isaiah Berlin en <https://press.princeton.edu/berlin/hardy.html>

Artículo “*Dos concepciones del pluralismo. Gandhi y Berlin nos permiten impulsar la idea de un horizonte humano común*”, realizado por Ramin Jahanbegloo en el diario El País, 2 de Mayo 2014 en https://elpais.com/elpais/2014/04/21/opinion/1398104207_527134.html?id_externo_rsoc=TW_CC

Isaiah Berlín. Una impresión personal. Por Henry Hardy en <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/isaiah-berlin-una-impresion-personal>

Tucídides, El discurso fúnebre de Pericles, Centro de Estudios Públicos. Artículo n° 11, 1983 en <https://www.cepchile.cl/el-discurso-funebre-de-pericles/cep/2016-03-03/184915.html>

Escámez Navas, Sebastián. *El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia. Autores, orígenes y contexto*. Pág. 228. Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, México D. F. en http://biblioteca.juridicas.unam.mx:8991/F/?func=direct&doc_number=1872723

Bibliografía complementaria

1. Berlin, Isaiah. *En diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, España, 1993.
2. Cohen, G. A. *Libertad y dinero*. Santiago de Chile, Estudios Públicos. Archivo de Referencias Críticas, 2000
3. Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, Ariel, 1999.
4. Magee, Bryan. *Una introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin.*, Xalapa, Al fin liebre Ediciones digitales, Biblioteca los pensadores detrás de las ideas, 2010. [Archivo PDF]
5. Plaw, Avery. *Isaiah Berlin's Pluralist Thought and Liberalism: A Re-Reading and Contrast With John Rawls*. Doctoral Dissertation. Department of Political Science McGill University, Montreal, 2001. [Archivo PDF]
6. Amador, Julio. "Isaiah berlin: la fuerza de las ideas" en Revista de Estudios Políticos · September 1996 [Archivo PDF]
7. González, Abel. Peña, Carlos en Anuario de filosofía jurídica y social n° 15. Homenaje a Isaiah Berlin. Sociedad chilena de filosofía jurídica y social. Editor Agustín Squella. Valparaíso, 1997.
8. Giannini, Humberto. *Breve Historia de la Filosofía*, Santiago de Chile, Catalonia, 2006.