

TESIS DOCTORAL:

**Los conceptos de libertad negativa y de pluralismo
en el liberalismo de Isaiah Berlin.**

AUTOR: Vicente Abril Martínez

DIRECTOR: Sergio Sevilla Segura

Universidad de Valencia

Facultad de Filosofía

Departamento de Filosofía

Curso 2011/2012

*“Human ends conflict, and no amount of calculation can
save us from painful choices and imperfect solutions.”*

*“Los fines humanos entran en conflicto, y ningún cálculo puede
salvarnos de elecciones dolorosas y soluciones imperfectas.”*

Isaiah Berlin, en *Conversations with Isaiah Berlin*.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
1. ILUSTRACIÓN vs. ROMANTICISMO	16
The Roots of Romanticism.....	16
The Counter-Enlightenment	39
Vico and the Ideal of the Enlightenment.....	41
Vico and Herder.....	46
2. PLURALISMO vs. UNIVERSALISMO	56
The Hedgehog and the Fox	56
The Pursuit of the Ideal.....	63
Does Political Theory Still Exist?.....	72
The Originality of Machiavelli	75
Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought	78
3. HISTORIA CIENTÍFICA vs. HISTORICISMO	82
The Concept of Scientific History	82
Historical Inevitability	86
Popper y Berlin: dos críticas distintas al historicismo	93

4. LIBERTAD POSITIVA vs. NEGATIVA	99
Five Essays on Liberty: Introduction.....	99
Two Concepts of Liberty	101
From Hope and Fear Set Free.....	127
Freedom and its Betrayal	130
Wellmer y Berlin: dos visiones de la libertad positiva	143
5. LIBERALISMO vs. NACIONALISMO	151
Political Ideas in the Twentieth Century.....	154
Socialism and Socialist Theories	165
Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism.....	168
Nationalism. Past Neglect and Present Power.....	174
La crítica de Gray al liberalismo de Berlin	184
Rawls y Berlin: el alcance político del liberalismo	193
6. BERLIN vs. RORTY	207
Contingency, Irony and Solidarity.....	209
Objectivity, Relativism, and Truth (Philosophical Papers, Volume 1).....	226
Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, Volume 2)	249
Truth and Progress (Philosophical Papers, Volume 3).....	266
Philosophy as Cultural Politics (Philosophical Papers, Volume 4).....	283

CONCLUSIONES.....	290
BIBLIOGRAFÍA.....	298
Obras de Berlin.....	298
Obras sobre Berlin	300
Otras.....	302
Artículos.....	303

INTRODUCCIÓN

Isaiah Berlin nació en Riga pero vivió en el siglo XX. De pocos autores puede decirse que su obra esté tan marcada por la actualidad como de Berlin. A pesar de ser un historiador de las ideas, y dedicar buen número de páginas a los pensamientos de siglos anteriores, Berlin se muestra siempre atento y sensible a esos acontecimientos terribles que cambiaron la vida de tantos millones de personas: la Revolución Comunista, la Segunda Guerra Mundial, el movimiento Nacionalsocialista en Alemania, la Guerra Fría, la formación del estado de Israel, fenómenos todos a los que Berlin tuvo un acceso privilegiado.

La situación personal de Berlin constituye una encrucijada de circunstancias que le permitieron un asiento de primera fila para el espectáculo político del siglo XX: su puesto de profesor en Oxford, su origen letón, el conocimiento del ruso y el alemán, así como la tradición judía de su familia, hicieron de Berlin un interlocutor de confianza de casi todos los grandes protagonistas de estos acontecimientos. Fue amigo de Weizmann, el primer presidente de Israel, asesor de Churchill durante la Segunda Guerra Mundial, conoció en persona a Kennedy, visitó la URSS durante la Guerra Fría, se codeaba con Stravinsky y habló en perfecto alemán con Freud cuando estaba exiliado en Londres. Además, compartió con Wittgenstein un par de sesiones académicas y fue testigo del nacimiento de la moderna Filosofía de Oxford de la mano de sus amigos Ayer y Austin.

Esta posición, un tanto equidistante de tantas partes, dotó a Berlin de un realismo y un equilibrio político fuera de lo común. Lejos de adherirse acríticamente a un sistema cerrado de ideas, Berlin permaneció toda su vida en una posición independiente que únicamente le comprometía con la defensa de la dignidad de las personas. La gran lección que aprendió Berlin en ese siglo revuelto y utópico que le tocó vivir es que hay que ser muy modesto en las pretensiones de uno y saber practicar una sana desconfianza ante las ideas que prometen la perfección.

La obra de Berlin se muestra, en coherencia con estas ideas, bastante alejada de la tradición filosófica, tan amante de los grandes ensayos sistemáticos, revolucionarios y dogmáticos. Los escritos de Berlin, por el contrario, tienen más el carácter de pequeñas contribuciones, lecturas de inauguración, comentarios circunstanciales ante ciertos malentendidos, etc. Nunca se encontrará, en la obra de Berlin, un escrito de más de 200 páginas que tenga como objetivo llegar a verdades absolutas o tratar de convencernos de la idea de que él disfruta de una perspectiva superior a la de los demás que le da un acceso privilegiado al conocimiento.

En este punto me parece totalmente acertada la comparación entre Berlin y Ortega que realiza el profesor José M. Sevilla. En un ensayo sobre el historicismo y Berlin, dice que:

*"...a Berlin cabría definirlo como un sugerente y prolijo 'ensayista', más no como un 'sistematizador'. Ocurre con él algo parecido a lo que sucede con nuestro Ortega: magníficos meditadores e ingeniosos ensayistas (...). Han sido, ciertamente, pensadores sin pretensión de sistema, más no por ello necesariamente 'a-sistemáticos', pues en sus obras las ideas no flotan sueltas como barcas a la deriva, sino que están atadas por ideas y directrices muy claras y definidas, (...)."*¹

No obstante esta indudable coherencia presente en sus escritos, los sistemas filosóficos y los tratados epistemológicos son ajenos a Berlin. Pienso que esta forma de escribir se ajusta perfectamente a su aversión por las ideologías, mostrando también el carácter pragmático y empirista de los filósofos británicos, aunque sin el positivismo de siglos anteriores. Respecto a esto, hay que recordar que él mismo no se consideraba un filósofo estrictamente hablando, sino más bien un historiador de las ideas.

Esta atracción de Berlin por la Historia de las ideas, en detrimento de la tradición más puramente filosófica, se puede atribuir a varias razones. Pienso que una de las más importantes es la propia idea que tenía Berlin de la racionalidad humana, como algo

¹ Badillo O'Farrell, Pablo (Ed.). *Filosofía de la razón plural. Isaiah Berlin entre dos siglos*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2011. Pág. 167.

práctico, en permanente adaptación e incapaz de ofrecernos verdades últimas e inmutables. La ausencia de soluciones perfectas en la perspectiva berliniana hace que éste se adentre en la Historia como el mejor escenario en que dicha racionalidad se desenvuelve. La Historia es, pues, el ejemplo de cómo el ser humano ha ido desarrollándose y adaptándose a las diferentes y cambiantes circunstancias. Esta idea la expresa perfectamente Joaquín Fernandois en un estudio sobre Berlin cuando dice que: *“En este sentido, la marcha por la historia es una marcha por la incertidumbre, que es casi lo mismo que la libertad.”*²

Lo cierto es que Berlin ocupa un espacio fronterizo entre el filósofo político y el historiador, lo cual ha determinado decididamente la estructura y la metodología de trabajo de esta tesis doctoral. La frecuente ausencia de un profuso análisis epistemológico en sus afirmaciones ha hecho necesaria la búsqueda de los mismos en otros autores que comparten perspectivas políticas con Berlin, como es el caso, principalmente, de Richard Rorty y de John Rawls. El objetivo, pues, del último capítulo va a consistir precisamente en tratar de aplicar la base filosófica del pragmatismo de Rorty a las ideas políticas de Isaiah Berlin. En el apartado dedicado a las conclusiones veremos hasta qué punto esto ha sido posible.

El hilo conductor de este trabajo de investigación parte de la operación de resaltar los dos conceptos que considero más importantes y que están a la base de toda afirmación berliniana, a saber, el pluralismo y la libertad negativa. Mi tesis, que se ha de encuadrar, ante todo, en el campo de la Filosofía Política, pues tiene el liberalismo como tema principal, es que estos dos conceptos configuran una manera de pensar que ha de llevar coherentemente a este liberalismo que Berlin defiende. A pesar de que el trabajo de buscar las concatenaciones lógicas entre ambos aspectos no sea muy abundante y sistemático en la obra de Berlin, pienso que sí puede buscarse, fructíferamente, esta conexión en sus escritos.

² Fernandois, Joaquín. “Isaiah Berlin, la libertad compleja”. *Estudios Públicos*, número 80. Santiago de Chile. 2000.

De todos modos me parece importante señalar que la búsqueda de tales relaciones lógicas ha de encuadrarse dentro de cierta tendencia filosófica normalmente conocida como Hermenéutica, en la cual se renuncia de entrada a las pretensiones normativizadoras de la Tradición Crítica que tan claramente se muestran, por ejemplo, en la obra habermasiana. A diferencia de este último autor, y del mismo modo que creo que el propio Berlin habría defendido, no se trata de buscar demostraciones casi algorítmicas para concluir una cierta posición política o fórmula social, sino de buscar la coherencia dentro de los textos para, como diría Rorty, terminar de elaborar un determinado lenguaje filosófico y hacerle más fácil la sugerencia de nuevas metáforas capaces de mejorar nuestras vidas. Tal es la operación que pretendo cuando hablo de buscar relaciones lógicas entre los conceptos mencionados.

Para ello, y debido a la ausencia de dichos grandes tratados sistemáticos, he optado por una fidelidad textual que ha marcado la estructura de esta tesis doctoral. He dividido este trabajo en seis capítulos, aparte de la Introducción y las Conclusiones y, a su vez, cada uno de los capítulos está subdividido en subapartados que llevan por título el de los escritos de Berlin que más directamente tratan del tema. He mantenido el título original de las obras para enfatizar más este respeto textual de los títulos elegidos por Berlin.

Para empezar, he dedicado un capítulo, titulado *Ilustración vs. Romanticismo*, a la dialéctica fundamental que se da en Berlin, como buen historiador, por cierto, entre los dos movimientos culturales, filosóficos y políticos que más han marcado al siglo XX. Me refiero a la Ilustración y al Romanticismo. Berlin es perfectamente consciente de dicha tensión y dedica gran número de obras a dicho análisis. Las obras escogidas para el estudio del tema son: *The Roots of Romanticism*, *The Counter-Enlightenment*, *Vico and the Ideal of the Enlightenment* y *Vico and Herder*. La cuestión crucial en este capítulo es resolver la pregunta de hasta qué punto Berlin es hijo del Romanticismo y nieto de la Ilustración, o al revés. Se trata de averiguar qué restos precisos de ambos movimientos siguen vivos en sus teorías y le empujan a la defensa del liberalismo.

El segundo capítulo se titula *Pluralismo vs. Universalismo* y versa sobre el importante tema del pluralismo en Berlin. He optado, quizá por cuestiones de estilo y por la posición equidistante, ya mencionada, de nuestro autor, por mantener todos los

títulos de los capítulos como una oposición entre dos conceptos. En este caso el pluralismo se ve enfrentado al universalismo, del cual Berlin supo criticar sus excesos monistas. Las obras que, a mi juicio, más directamente tratan del tema son las siguientes: *The Hedgehog and the Fox*, *The Pursuit of the Ideal*, *Does Political Theory Still Exist?*, *The Originality of Machiavelli* y *Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought*. El tema principal de este capítulo es, evidentemente, la defensa del pluralismo frente al monismo, así como la diferenciación del primero de un relativismo del que Berlin huye decididamente.

En el tercer capítulo, que lleva por título *Historia científica vs. Historicismo*, se dedica el espacio al análisis que hace Berlin del tema de la historia como ciencia y del determinismo histórico. Los escritos relevantes en este caso son *The Concept of Scientific History* e *Historical Inevitability*. Además, he añadido un subapartado titulado *Popper y Berlin: dos críticas distintas al historicismo*, en el cual comparo las críticas al historicismo de ambos autores, destacando las diferencias y los parecidos existentes. El objetivo de este capítulo es ver hasta qué punto las críticas de Berlin a la idea de inevitabilidad en la Historia le conducen a la defensa del pluralismo y el liberalismo. Además, y del mismo modo que lo señalaba con respecto a Rorty y a Rawls, también resulta esclarecedor estudiar hasta qué punto el concepto de Ciencia que está manejando Berlin es el elaborado por Popper, sirviendo entonces buena parte de la filosofía de la ciencia del falsacionismo para llenar, aunque sea parcialmente, la ausencia de tratamiento epistemológico que ya hemos señalado en Berlin.

El cuarto capítulo, titulado *Libertad Positiva vs. Negativa*, es dedicado al tema que más célebre ha hecho a nuestro autor, la distinción entre los dos tipos de libertad. Las obras que más a fondo tratan de la cuestión son *Five Essays on Liberty: Introduction, Two Concepts of Liberty, From Hope and Fear Set Free* y *Freedom and its Betrayal*. Además he añadido un último apartado comparando dos análisis distintos sobre la libertad positiva, uno más crítico, el de Berlin, y otro un tanto más condescendiente con ella, el de Wellmer, titulado *Wellmer y Berlin: dos visiones de la libertad positiva*. Se trata de un capítulo obligado en el que se trata de analizar en profundidad el alcance de la crítica de Berlin a la libertad en sentido positivo y el de su

defensa de la famosa libertad negativa. El significado exacto que extraigamos de dichos conceptos de libertad será determinante en el tipo de liberalismo que Berlin defenderá.

El quinto capítulo lleva el título de *Liberalismo vs. Nacionalismo* y está dedicado a averiguar el tipo concreto de liberalismo que Berlin proponía, contrastándolo, esta vez, con el movimiento que más se le opone, como él mismo supo entrever perfectamente, en esta actualidad postberliniana. Me refiero al Nacionalismo. Las obras analizadas en esta ocasión son *Political Ideas in the Twentieth Century*, *Socialism and Socialist Theories*, *Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism* y *Nationalism: Past Neglect and Present Power*. Además, y siguiendo con la estrategia que he presentado anteriormente, he decidido completar este capítulo con dos apartados que contrastan el liberalismo del que habla Berlin con las ideas de dos autores que considero relevantes para una mejor comprensión de nuestro autor. Por un lado, en el apartado titulado *La crítica de Gray al liberalismo de Berlin* entro a valorar hasta qué punto resultan convincentes las críticas de este autor a la falta de conexión lógica entre el pluralismo y el liberalismo que, según él, hay en la obra de Berlin. Trataré de demostrar, en defensa de Berlin, que esto no es así. En otro apartado, que lleva por título *Rawls y Berlin: el alcance político del liberalismo* estudio la posibilidad de un acercamiento entre ambos autores, acercamiento que favorecería en gran medida a nuestro autor si es cierto, como trato de defender, que los fundamentos filosóficos rawlsianos sirven para hacer más sólido el liberalismo de Berlin.

El último capítulo está dedicado, en continuidad con lo presentado en este último subapartado sobre Rawls, a la conexión de Berlin con el filósofo americano Richard Rorty quien, defendiendo el mismo tipo de forma política que Berlin, sí se ha dedicado pormenorizadamente a tratar de estudiar sus posibles fundamentos filosóficos, tratando de salvar, naturalmente, las diferentes peculiaridades y el estilo propio de cada autor. Así pues, en el capítulo titulado *Berlin vs. Rorty* la oposición no es tal en el fondo, sino que hace referencia a dos maneras distintas de perseguir lo mismo, a saber, un liberalismo de corte social y ajeno de cualquier dogmatismo. El objetivo es, pues, tratar de hacer más inteligible a Berlin desde ciertas tesis rortyanas, dado que las propuestas políticas de ambos autores coinciden en lo esencial.

Los textos elegidos para tal tarea son los cuatro volúmenes publicados bajo el título de *Philosophical Papers (Objectivity, Relativism and Truth, Essays on Heidegger and Others, Truth and Progress* y *Philosophy as Cultural Politics*), pues creo que representan la versión más madura y definitiva del pensamiento de Rorty, además del inevitable ensayo titulado *Contingency, Irony and Solidarity*, que es donde más directamente trata del asunto que aquí nos interesa.

En cuanto a las cuestiones formales y bibliográficas, cabe decir que todas las obras de los dos autores principales, Berlin y Rorty, han sido, naturalmente, leídas en el inglés original, estando pertinentemente citadas dichas fuentes originales en la Bibliografía. La misma búsqueda de las fuentes inglesas originales se ha seguido para todas las obras sobre la filosofía de Berlin que he usado para contrastar mis propias interpretaciones.

En cuanto a la traducción al español de las citas textuales, con el propósito de facilitar la lectura a quien no esté suficientemente familiarizado con el inglés académico, es importante decir que es mía en todos los títulos de Berlin, así como en toda la bibliografía secundaria sobre nuestro autor. En el caso de Rorty, sin embargo, he recurrido, en algunos casos, a pesar de haber sido leídas también en inglés, a la traducción existente de los ejemplares publicados en castellano. Tal es el caso de los libros *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Verdad y progreso* y *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, todos ellos de Ediciones Paidós. El resto de títulos de Rorty han sido traducidos también directamente por mí.

La estrategia de traducción ha estado marcada por una preferencia del contenido sobre la forma, para facilitar, de este modo, una mejor comprensión de los lectores. Del mismo modo, he tenido muy presente la terminología tradicional usada por los traductores y por los propios filósofos en el campo de la Filosofía en castellano. Esto es así en general y, especialmente, en el caso de la obra de Berlin traducida al castellano, con la que he tratado de mantener una cierta coherencia.

En cuanto al conjunto de la obra de Berlin, hay que destacar que se han utilizado directamente, como objeto de los análisis, la práctica totalidad de sus libros, quedando

al margen únicamente algún título cuyo contenido es un tanto periférico respecto al tema central de esta tesis doctoral, como puede ser el caso de sus ensayos sobre distintas personalidades, recogidos en la obra titulada *Personal Impressions*. Lo mismo ocurre con el libro que le dedica a diferentes pensadores rusos, titulado precisamente así, *Russian Thinkers*, y que tampoco ha ocupado un lugar central en este trabajo, por no aportar nada esencialmente relevante al tema del pluralismo, la libertad negativa y el liberalismo. El resto de la obra de Berlin, detalladamente indicada en la Bibliografía, ha sido leída y analizada pormenorizadamente a lo largo de estas páginas.

Especialmente útiles, además, han sido dos títulos sobre Berlin que han posibilitado ciertas interpretaciones sobre algún pasaje un tanto ambiguo de su obra. Me refiero a la completa biografía, tanto vital como intelectual, de Ignatieff, titulada *Isaiah Berlin. A life* y al libro de entrevistas de Jahanbegloo, titulado *Conversations with Isaiah Berlin*, en el que aparece un Berlin al final de su vida, maduro y con una gran perspectiva sobre el siglo que se está terminando. Ambas obras completan, desde mi punto de vista, la obra escrita directamente por Berlin y permiten comprender mejor el alcance de muchas de sus afirmaciones. De este modo, especialmente la última obra citada, ha sido usada frecuentemente a lo largo de este trabajo para matizar y apoyar alguna de las interpretaciones mantenidas.

La biografía de Ignatieff resulta especialmente útil si partimos de la idea de que el conocimiento de la vida del autor y el contexto social y cultural en el que vive son una gran ayuda en la interpretación de sus ideas. Esta misma idea es resaltada por Berlin varias veces, especialmente cuando dedica sus páginas a hablar de Vico, uno de sus héroes intelectuales. Por su parte, el libro de entrevistas de Jahanbegloo, aunque repasa todos los temas tratados a lo largo de su obra, resulta especialmente útil porque nos permite el acceso a las opiniones definitivas de Berlin, quien, casi con ochenta años, nos aclara el significado exacto de muchas de sus obras relevantes. Además, el carácter dialogado del libro permite más espontaneidad que el estilo más reflexionado del ensayo y, por tanto, cabe pensar, más sinceridad y menos prudencia respecto a las propias posiciones políticas y filosóficas.

También han sido de gran utilidad todas las demás obras citadas en el capítulo dedicado a la Bibliografía, en el subapartado llamado *Obras sobre Berlin*, en el que aparecen todos los libros de los principales críticos y lectores de Berlin, como Gray, Crowder, Lilla, etc. con cuyas interpretaciones he ido constantemente contrastando las mías, en ocasiones a modo de confrontación y en otras como apoyo a las que yo mantengo.

Del mismo modo cabe resaltar la importancia de las obras de otros autores sobre los temas políticos y filosóficos que preocupan a Berlin y que han servido para complementar mi formación y mi perspectiva en temas generales de Filosofía Política. Tal es el caso de la obra de Wellmer, Popper, Mulhall y Swift y especialmente, por supuesto, la obra de Rawls y de Rorty. También es justo recordar la relevancia de todos y cada uno de los artículos sobre Berlin, también citados en la Bibliografía, que han servido, hayan sido citados expresamente o no, para terminar de perfilar mis interpretaciones sobre nuestro autor.

En cuanto a cuestiones de estilo quisiera destacar dos cosas. En primer lugar, que los títulos de los libros aparecen en cursiva, mientras que los títulos de los artículos o ensayos que componen los libros aparecen entrecomillados. La única excepción a esta regla la constituyen los propios ensayos de Berlin, a los que he dado, para distinguirlos, categoría de libro y aparecerán por tanto en cursiva. También quisiera destacar que las obras que he manejado en el inglés original, como es el caso de las de Berlin y Rorty, y cuyos títulos aparecen por tanto también en el inglés original siguen la regla bibliográfica anglosajona de mantener la mayúscula inicial para todas las palabras del título. En segundo lugar, he decidido, para facilitar la lectura y mejorar la claridad de la exposición, separar en párrafos separados y en cursiva, las citas textuales de la bibliografía manejada. Esto es así en las citas de más de tres líneas, quedando incluidas dentro del párrafo que las contiene las de menor extensión.

El presente trabajo tiene, por tanto, como objetivo, valorar hasta qué punto la defensa del pluralismo y la libertad negativa que realiza Berlin le permite concluir el liberalismo como la mejor propuesta político-social. Mi tesis es que sí, que el

liberalismo social que defiende Berlin no es uno más de los sistemas políticos a defender, sino precisamente el que mejor va a respetar este pluralismo y la libertad negativa de que parte Berlin. Además, trataré de argumentar que Rawls y Rorty están del mismo lado que Berlin y que cierta lectura pragmatista de nuestro autor hace que su posición filosófica resulte más clara y se llenen ciertas lagunas epistemológicas de su pensamiento.

Así pues, el modesto planteamiento de esta tesis doctoral es tratar de trazar un puente desde los orígenes británico–kantianos de Berlin, orígenes que él mismo reconoce (“*La filosofía angloamericana y Kant me formaron.*”³), hasta el moderno pragmatismo americano de Rorty y el liberalismo político de Rawls. Esta posición compartida por Berlin, Rorty y Rawls es una auténtica alternativa a las propuestas comunitaristas y nacionalistas que constituyen, desde el punto de vista del liberalismo, una peligrosa amenaza para la libertad de las personas. Se trataría de un retorno al cosmopolitanismo de Kant pero con la dificultad añadida de renunciar de entrada a la posibilidad de construir una *Crítica de la Razón Práctica* que fundamente dicha propuesta política. Berlin, quizá sin quererlo, es más heideggeriano de lo que piensa y estoy convencido de que asumiría de buen grado muchas de las conclusiones del “rescatador” del Dasein, pues para ambos el sujeto individual atado irremediabilmente a la contingencia es y debe de ser el centro de toda reflexión. La dificultad estriba, precisamente, en arribar a propuestas decididamente liberales desde un marco teórico tan poco amigo de ninguna fundamentación como es la hermenéutica heideggeriana que estoy comentando. Pero no nos precipitemos en llegar a las conclusiones y empecemos por el principio.

³ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. 49.

1. ILUSTRACIÓN vs. ROMANTICISMO

The Roots of Romanticism

Como historiador de las ideas, Berlin da mucha importancia al origen de las mismas, a su devenir histórico. Es por ello que considero esencial, yo también, empezar esta tesis doctoral rastreando los orígenes de los conceptos clave manejados por Berlin, a saber, libertad y pluralismo. Como bien dice en su obra *My intellectuall path*: “*Mi pluralismo político es producto de leer a Vico y Herder, y de entender las raíces del Romanticismo, (...)*”⁴.

Así pues, se podría decir que Berlin es un autor que concede una máxima relevancia al inicio histórico de las ideas, a su gestación. De hecho, en muchos casos, y como bien han sabido indicar sus críticos, Berlin suple la falta de análisis y exposición exhaustiva de sus argumentos con una exposición histórica de la genealogía de los términos e ideas que maneja en sus escritos. Así, no se contenta con decir, sin más, que el pluralismo es uno de los axiomas fundamentales de su teoría política, sino que le gusta recordarnos cuáles fueron sus orígenes, en qué contexto particular fue naciendo esa particular manera de pensar, buscando causas políticas, culturales e incluso psicológicas.

En el tema que nos ocupa, el del análisis que efectúa Berlin sobre la Ilustración y el Romanticismo, él mismo se encarga de recordarnos la importancia fundamental que tuvieron estos dos movimientos culturales: “*Mi tesis es que el movimiento romántico fue una transformación tan enorme y radical, que después de ella nada volvió a ser lo mismo nunca.*”⁵

En la obra clave para asistir al estudio que hace Berlin sobre los orígenes del Romanticismo, su *The Roots of Romanticism*, comienza caracterizando los axiomas

⁴ Berlin, Isaiah. “My intellectual path”, en *The power of ideas*. Pimlico. London. 2001. Pág. 13.

⁵ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 5.

fundamentales de la Ilustración. En este sentido, es conocida por todos la metáfora de la mesa de tres patas que usa Berlin para ello. Dichos principios serían los siguientes:

- 1) Toda genuina cuestión puede ser resuelta.
- 2) Toda respuesta a toda cuestión genuina puede ser conocida y
- 3) Todas las respuestas son compatibles unas con otras.

Como buen lector de lo general, Berlin se da cuenta de que estos tres principios son básicos para cualquier movimiento perteneciente a la Ilustración y, en general, a la Modernidad filosófica, ya sean posiciones más racionalistas, empiristas o incluso en ideologías como el Cristianismo. Y éste es precisamente el conjunto de axiomas contra los que el Romanticismo va a revolverse críticamente. Como dice Berlin:

“Ésta es una proposición común a ambos, al Cristianismo y a la Escolástica, a la Ilustración y a la tradición positivista del siglo veinte. Es, en realidad, la columna vertebral de la principal tradición Occidental, y es la que el Romanticismo rompió.”⁶

Además, tampoco hay que pensar que estos tres principios ilustrados limitan su alcance tan sólo al ámbito de las ciencias naturales. El ideal ilustrado es lo suficientemente ambicioso como para querer tener al alcance de la razón y de la verdad universal todo el ámbito de la acción humana, a saber, la moral y la política.

“Pero en el siglo dieciocho había un amplio consenso acerca de que lo que Newton había conseguido en el ámbito de la Física podía, con seguridad, ser aplicado en el ámbito de la Ética y la Política.”⁷

Y aquí es donde los románticos no están dispuestos a dar el brazo a torcer. Si ya les parecen demasiadas las aspiraciones universalistas de los filósofos ilustrados en lo que afecta a la Naturaleza, en lo que respecta a las cuestiones morales y culturales el intento normativo y de homogeneización que se esconde en las entrelíneas de los textos

⁶ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 21.

⁷ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 23.

filosóficos franceses del siglo XVIII les resulta inadmisibles. Ante esto, los autores románticos tienen mucho que decir. Y Berlin mucho que reconocerles. Pues el Romanticismo es ese otro gran movimiento histórico cultural que, junto con la Ilustración, nos permite entender el siglo XX y la actualidad, tanto en lo bueno como en lo malo. Para Berlin el Romanticismo es esa gran revolución filosófica que se produce en ese momento y que viene a quebrar en gran medida la tradición racionalista que desde Platón hasta Kant había dominado en la historia del pensamiento.

Es cierto que ya en la Ilustración encontramos a autores un tanto críticos y escépticos que parecen ir en contra de los supuestos de su época. Pero Berlin va a afirmar que no constituyen una auténtica negación de la Ilustración. Por ejemplo, al hablar de Montesquieu, dice:

“El argumento de Montesquieu era que si tú eres persa, y has sido criado en el contexto de Persia, no querrás lo mismo que si eres de París y has sido criado en el contexto de París: que los hombres no son felices por las mismas cosas, que el intento de aplicarle a los chinos cosas que encantarían a los franceses, o a éstos cosas que encantarían a los chinos, causaría la miseria en ambos.”⁸

Sin embargo no hay que pensar que esto es un verdadero ataque a la esencia de la Ilustración y, por tanto, una primera defensa del pluralismo. Lo único que está haciendo aquí Montesquieu es reconocer la importancia del clima o la geografía para explicar, como haría un buen antropólogo ilustrado, cómo se las apañan diferentes seres humanos para buscar lo que en el fondo son fines universales. Como aclara más adelante el propio Berlin:

“Todo lo que dijo Montesquieu fue que, aunque todos los hombres, en realidad, busquen las mismas cosas, como felicidad, satisfacción, armonía, justicia o libertad –pues ninguna de éstas es negada–, diferentes

⁸ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 30.

circunstancias crean, necesariamente, diferentes maneras de conseguir estas cosas. Ésta fue una observación muy sensata, y, en principio, no contradujo los fundamentos de la Ilustración.”⁹

Lo mismo argumenta Berlin al analizar las contribuciones críticas de Hume con respecto al principio de causalidad. En un principio se reconoce el alcance escéptico y crítico con el conocimiento científico de todas las investigaciones de Hume. Pero, a pesar de lo rotundo de ciertas afirmaciones del autor escocés, como: “*Yo puedo demostrar cosas en aritmética. (...) Pero no puedo probar con certeza matemática que algo existe.*”¹⁰, y del reconocimiento de Berlin del gran impacto que supusieron para la historia de la filosofía (“*Hume rompió ciertamente aquel ideal de racionalismo.*”¹¹), en el fondo, según él, Hume siguió siendo absolutamente fiel a los principios comentados de la Ilustración.

*“Él ciertamente pensó que había cursos de acción racionales e irracionales, que los hombres podían ser felices por medios racionales. Él creyó en la ciencia, creyó en la razón, creyó en el juicios correctos, creyó en todas las bien conocidas proposiciones del siglo dieciocho.”*¹²

También Rousseau es puesto por Berlin en esta lista de autores que anticipan un tanto el Romanticismo, pero sin llegar a traicionar del todo a la Ilustración. La defensa que hace el autor francés de la vida primitiva, la crítica a la corruptora vida en sociedad de los salones franceses y su apuesta por la voluntad del pueblo le sitúa también como uno de los primeros rebeldes del movimiento ilustrado:

“La influencia de Rousseau, particularmente la de sus primeros escritos, sobre el movimiento en Alemania, que resultó ser llamado Sturm und Drang, fue profunda. La defensa apasionada de Rousseau de la visión y el sentimiento natural, su denuncia de los roles sociales artificiales que la sociedad fuerza a los hombres a jugar en contra de los verdaderos objetivos

⁹ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 31.

¹⁰ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 32.

¹¹ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 33.

¹² Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 34.

y necesidades de su naturaleza, su idealización de las más primitivas y espontáneas sociedades humanas, (...) fue un auténtico llamamiento para Hamann y sus seguidores.”¹³

Sin embargo, como ya he dicho antes, no es éste un verdadero ataque a los presupuestos claves de la Ilustración. Por esta razón, concluye Berlin que *“A pesar de todo, Rousseau creyó en una serie de verdades atemporales al alcance de todo el mundo, (...).*”¹⁴

Incluso más adelante, en la obra citada, y para argumentar mejor su tesis de que el verdadero iniciador de toda la revuelta romántica hay que buscarlo en Alemania, Berlin vuelve otra vez a poner a Rousseau en su sitio. Y dice:

“Sería tonto negar que la doctrina de Rousseau, las palabras de Rousseau, están entre los factores que influenciaron al movimiento romántico. Sin embargo, tengo que repetirlo otra vez: su papel ha sido exagerado.”¹⁵

A veces puede parecer, por esta defensa tan apasionada que hace Berlin del Romanticismo, y por la cantidad de páginas que le dedica en sus obras, que nuestro autor está más del lado de este movimiento que de la Ilustración en sí. Es verdad que a Berlin le parece que el monismo propio de la Ilustración es algo negativo y a superar, y en este sentido el Romanticismo da el paso necesario. Sin embargo, en todo lo demás, en su universalismo y cosmopolitismo, Berlin es claramente un ilustrado. Como bien afirma Mark Lilla, en un libro de estudios sobre nuestro autor:

“Isaiah Berlin se veía a sí mismo, y realmente lo era, un hijo de la Ilustración. Un hijo escéptico, pero un hijo al fin y al cabo. Él creyó en una necesidad humana universal de la dignidad y en el derecho y la capacidad

¹³ Berlin, Isaiah. “The counter-enlightenment”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 9.

¹⁴ Berlin, Isaiah. “The counter-enlightenment”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 9.

¹⁵ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 52.

humana de gobernarse a sí mismo, libre de los dictados de la tradición y la autoridad.”¹⁶

Sin embargo, hay otros autores, como Crowder, que ponen un tanto en cuestión la tesis de Lilla y se guardan de precipitarse en catalogar a Berlin como un autor ilustrado. Como dice en su libro sobre Berlin:

*“Uno podría esperar que Berlin, en cuanto liberal, estuviera totalmente alineado con la Ilustración y que rechazara el Romanticismo de todo corazón. Pero ése no es el caso.”*¹⁷

Este autor comprende que el equilibrio entre ambos movimientos es difícil y que Berlin es consciente de ello, lo cual imposibilita un tanto situarle en alguno de los dos bandos. Esto es así, además, si tenemos en cuenta que el propio Berlin conecta directamente a la Ilustración con el Comunismo y al Romanticismo con el Fascismo. Con tales descendientes reconocidos, es difícil que Berlin se sienta totalmente a gusto en ninguno de los dos movimientos.

No obstante, parece que la opinión más extendida caracteriza más insistentemente a Berlin de ilustrado que de romántico, a pesar de que no falten opiniones diversas. Garrard, al tratar esta cuestión, cita a otro autor para hacerle afirmar que:

*“En respuesta a este intento de establecer una distancia entre Berlin y la Ilustración, Robert Wokler ha afirmado que ‘si algunos escritos ocasionales de Berlin ofrecen cierto apoyo a la hostilidad de Gray ante el proyecto ilustrado, de lejos sus más sustanciales ensayos sobre el pensamiento del siglo dieciocho –y diecinueve– muestran sus profundas afinidades con los pensadores de la Ilustración y una imitación de su estilo.’”*¹⁸

¹⁶ Lilla, Mark / Dworkin, Ronald and Silvers, Robert B. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York Review Books. New York. 2001. Pág. 35.

¹⁷ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 98.

¹⁸ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 142.

En esta ocasión, sin embargo, el propio Garrard va a argumentar en contra de esta visión que estoy defendiendo, y va a tratar de hacernos ver la solidez de los lazos que atan a Berlin con el Romanticismo. Como dice el propio Garrard:

“En la primera parte de lo que viene a continuación, argüiré que estos últimos intérpretes de Berlin han subestimado seriamente sus profundas reservas sobre la Ilustración (tal y como él la entiende) así como el alcance de su simpatía por sus enemigos.”¹⁹

La tesis de Garrard es la siguiente: del mismo modo en que el monismo implícito en la Ilustración dio lugar a movimientos sociales sofocantes y en contra de los principios cosmopolitas y liberales que tenían los mismos *philosophes* ilustrados, el pluralismo implícito en los movimientos contrailustrados, románticos, acabarán promoviendo y fundamentando mejor el liberalismo, a pesar de que sus intenciones fueran otras.

En cierta medida, tiene parte de razón Garrard en lo que señala, pues en muchas ocasiones las consecuencias de ciertas teorías acaban siendo lo contrario de lo que ellas mismas pretenden, como muy bien nos muestra el propio Berlin en su *Freedom and its Betrayal*. Sin embargo, sacar la conclusión de que la crítica que Berlin realiza al monismo de la Ilustración le sitúa directamente como un autor romántico es ir demasiado lejos, a mi juicio. Porque, del mismo modo que critica el monismo de la Ilustración, también critica Berlin el relativismo potencialmente ínsito en el Romanticismo.

Además, conviene aclarar en este punto que el monismo de la Ilustración del que Berlin habla se refiere a un monismo epistemológico, en el sentido del apego que los autores ilustrados tenían hacia un método de corte cartesiano que les garantizara una verdad absoluta. Es en este sentido en el que Berlin critica la Ilustración, pues nuestro

¹⁹ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 142.

autor nunca pensó que dicho método científico pudiera aplicarse a las cuestiones históricas y humanas.

Otro tipo de monismo, el axiológico o cultural, forma parte de la Ilustración únicamente hasta cierto punto. Hay autores ilustrados claramente tendentes al monismo cultural. Sin embargo otros, como pueden ser Locke o Stuart Mill, no son para nada sospechosos de la tentación monista de imponer su propio punto de vista. Creer que la verdad sólo es una, como reza uno de los tres pilares, tantas veces enunciados por Berlin, de la cultura occidental, no es sinónimo de querer imponerla.

Esto mismo cree Graeme Garrard, quien, en su estudio sobre Berlin, *Strange Reversals*, y refiriéndose a los mismos autores que yo termino de mencionar, afirma que:

“No hay conexión lógica entre la creencia de que uno posee la verdad y la creencia de que ésta debe ser impuesta a los que no la poseen. (...) Berlin da por supuesto que hay algunos monistas que resistieron exitosamente esta tentación y negaron que la función del Estado fuera imponer la verdad.”²⁰

Mi posición sobre este asunto es que no se puede esquivar la evidencia de que Berlin estaba en una difícil posición de equilibrio, como él mismo decidió, entre ambos movimientos. Así las cosas, creo que cualquier intento de situarle como ilustrado o como romántico al cien por cien será precipitado e infructuoso. Se puede argumentar, como yo mismo hago, que la balanza cae más de un lado que de otro, en función de qué nos parezca lo esencial en el pensamiento de Berlin, pero nunca podremos dejar de reconocer lo mucho que Berlin debe tanto a un movimiento como a otro.

Respecto a esto, dado que parto de la base de que la idea Berlin de libertad negativa y la autonomía personal, directamente heredadas de Kant, son lo esencial en su pensamiento, y teniendo siempre presentes las advertencias de los autores que ligan a Berlin más estrechamente con el Romanticismo, sigo pensando que éste tiene mucho

²⁰ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 146.

más de ilustrado que de romántico, incluso a pesar de lo que, en ocasiones, él mismo parece sugerir. Sin embargo, es cierto que al final de su vida Berlin reconoció tener más simpatía por el liberalismo ilustrado que por las peligrosas implicaciones políticas del Romanticismo.

Es la misma idea que defiende Badillo, uno de los mejores estudiosos en España de nuestro autor, cuando dice que:

*"En Berlin la 'reivindicación' de la Contra-Ilustración no fue fundamentalmente una defensa de la antítesis de la perspectiva ilustrada, sino la búsqueda y hallazgo en ella de elementos y autores que le permitieran poner freno a los posibles 'abusos' en nombre de la Razón, terrible elemento monista que podía conducir a la producción de monstruos."*²¹

Como vemos, en su búsqueda del equilibrio entre dos mundos, como bien muestra el subtítulo del libro recién citado, Berlin dejaba caer más peso en su pie ilustrado que en el romántico, a pesar de sus estudios sobre el origen romántico del pluralismo. Como él mismo reconoce, en el libro de Jahanbegloo, ante una pregunta de éste por la dialéctica Ilustración–Romanticismo:

*"Yo soy un racionalista liberal. Los valores de la Ilustración, que personas como Voltaire, Helvétius, Holbach o Condorcet alabaron, son profundamente afines a mí. Quizá son demasiado reduccionistas ('narrow' en el original), y a menudo erróneos sobre la experiencia humana, pero estas personas eran grandes libertadores. (...) Yo no comparto, ni siquiera admiro profundamente, los puntos de vista de los enemigos de la Ilustración, pero he aprendido mucho de ellos."*²²

²¹ Badillo O'Farrell, Pablo (Ed.). *Filosofía de la razón plural. Isaiah Berlin entre dos siglos*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2011. Pág. 55

²² Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. 71.

De todos modos, al final del capítulo trataré de volver sobre este tema para valorar más extensamente en qué sentido y hasta qué punto Berlin es hijo de la Ilustración y del Romanticismo, incluso aunque tenga que llegar a conclusiones un tanto contrarias a las que el propio Berlin mantenía sobre su propia posición en este asunto.

Siguiendo con el tema de la aparición del Romanticismo, tendremos que esperar un tanto para encontrar el verdadero origen de este gran cambio de paradigma. Este origen se encontraba fuera de la propia Ilustración y habría que ir a buscarlo lejos de las bibliotecas y universidades de París y Londres. Como anuncia el propio Berlin: *“El ataque al que yo me estoy refiriendo viene de un sitio muy distinto, de los alemanes.”*²³

Y es precisamente en este punto donde más se evidencia el modo de proceder del análisis berliniano. Siguiendo un método casi nietzscheano, Berlin trata de hacer una especie de arqueología genealógica de los orígenes del Romanticismo, achacando el nacimiento de tal manera de pensar, no a una natural evolución de las ideas, al modo hegeliano, según la dialéctica tesis-antítesis-síntesis, sino a una serie de necesidades psicológicas de los autores implicados, lo que, a mi juicio, no hace sino restar un poco de credibilidad a dichas ideas románticas, pues parecen no ser más que una racionalización de ciertos deseos inconscientes.

Entrando ya de lleno en el contexto del que hablamos, Berlin no tiene ninguna duda, al igual, por cierto, que muchos otros historiadores, de que el origen de todas las ideas románticas radica en la sensación de humillación y envidia que sintieron los alemanes ante los éxitos culturales y militares de los franceses durante el siglo XVIII. Dice Berlin:

“(…) Y por encima de todo estaba la dislocación violenta de la Guerra de los Treinta Años, en el curso de la cual tropas extranjeras, incluyendo las de Francia, destruyeron y asesinaron una gran proporción de la población alemana, y convirtieron lo que podía haber sido un avance cultural en mares de sangre. (...) Esto sembró en Alemania un sentido permanente de

²³ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 34.

*tristeza y humillación que puede ser descubierto en la tremendamente compungida literatura alemana del finales del siglo diecisiete (...).*²⁴

Pero no sólo la competencia con Francia e Inglaterra pueden explicar este cambio de valores iniciado en Alemania en el siglo XIX y arrastrado hasta hoy por algunas corrientes políticas y éticas. La influencia del luteranismo y la propia constitución sociopolítica de los principados alemanes de la época están a la base de los principios románticos. Como muy bien analiza Berlin:

*“El pietismo fue una rama del Luteranismo, y consistió en un estudio cuidadoso de la Biblia y un profundo respeto por la relación personal del hombre con Dios. Ahí existía, por lo tanto, un énfasis en la vida espiritual, (...).*²⁵

Además, en lo que respecta a las propias peculiaridades del modo de vida alemán, la falta de democracia existente en los principados de entonces hacía que las personas no pudieran dar valor a lo que les estaba negado. Se centraron, pues, en la vida interior como sustituto de lo material. Como muy bien resume Berlin, el mecanismo alemán generador de las ideas románticas era el siguiente:

*“El rey me ha robado mis posesiones: las posesiones no valen nada. Mis hijos han muerto de malnutrición y enfermedad: los apegos terrenales, incluso el amor de los hijos, no son nada ante el amor de Dios.”*²⁶

Es en estas condiciones de falta de democracia, de influencia del pietismo luterano y de sentimiento de inferioridad y recelo hacia la sociedad francesa y la inglesa donde nace el sentimiento romántico. Y para Berlin está muy claro quién es el verdadero padre e iniciador de esta gran revolución intelectual: Hamann. Hablando de

²⁴ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 34-35.

²⁵ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 36.

²⁶ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 37.

él, dice Berlin: *“Hay un hombre que, desde mi punto de vista, efectuó el más violento golpe contra la Ilustración y empezó el proceso romántico completamente, (...).”*²⁷

Siendo fiel al método empático e historicista que Berlin tanto alaba a lo largo de su carrera, los orígenes de la ideología romántica hay que buscarlos tanto en el contexto histórico-cultural descrito más arriba, cuanto en ciertas experiencias personales que fueron iniciáticas de ciertos modos de pensar. En el caso del movimiento romántico que estoy tratando de rastrear, Berlin le da la máxima importancia a situaciones psicológicas personales, en este caso de otro de los fundadores del Romanticismo, Herder:

*“Cuando Herder fue a Paris en los primeros años de la década de 1770, fue incapaz de establecer contacto con ninguno de estos hombres. Le parecía que todo era artificial, altamente amanerado, extremadamente egocéntrico, árido, pequeños maestrillos de baile de salón sin almas, y que no entendían el interior de la vida del hombre, (...).”*²⁸

Además, por lo que dice Berlin al final del mismo párrafo de la cita anterior, no cabe duda de la importancia que tienen para él dichas experiencias personales a la hora de explicar el nacimiento del Romanticismo: *“Esta es, quizá, una de las raíces de la oposición germana a los franceses desde la que empezó el Romanticismo.”*²⁹

Como ya he apuntado, todo comienza en la oscura y a veces poco reconocida figura de Johann Georg Hamann. La importancia fundacional que le concede Berlin se hace patente cuando dice de él que: *“Creo que fue él la primera persona en declarar la guerra a la Ilustración del modo más abierto, violento y completo.”*³⁰

Hay que notar que el cambio perpetrado por el señor Hamann no es nada superficial. La inversión de valores es radical. Para él, como para muchos de los románticos que vienen después, la voluntad creadora lo es todo. La razón ya no va a tener en el descubrimiento y el análisis su principal tarea, sino que ésta va a estar en la

²⁷ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 40.

²⁸ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 39.

²⁹ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 39-40.

³⁰ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 46.

creación. “(...) *Dios no era un geómetra ni un matemático, sino un poeta;*”³¹. El cambio que sabe apreciar aquí Berlin es de lo más fundamental. Tal inversión de valores iniciada por estos autores va a terminar en la entronización de la voluntad que llevan a cabo filósofos posteriores como Schopenhauer o Nietzsche. Y dicha relevancia otorgada a la voluntad va a conducir, como bien apuntara Heidegger, hacia el final de un proceso metafísico afanado en la obturación del Ser, dándole, con ello, un máximo protagonismo al ente.

Estamos, pues, como vemos, ante uno de los puntos de inflexión más importantes de la historia del pensamiento. Lo que está por dilucidar es si dicho movimiento cultural puede servir de base, como Berlin pretende en ocasiones, para su pluralismo y el sistema liberal que él va a defender. Desde luego que el Romanticismo es un gran corrector de las excesivas pretensiones universalistas de la Ilustración, al darle sentido a lo particular y llamar la atención sobre la importancia de la pasión y la voluntad en la vida humana. Lo que no está claro es hasta qué punto los supuestos universalistas de la Ilustración resultan del todo minados, haciendo imposible, por tanto, el mantenimiento de una moral universal mínima capaz de servir de garante de ciertos derechos humanos, moral que incluso los autores más románticos habrían defendido.

Una vez explicados los factores histórico-culturales que se pueden encontrar en el nacimiento del movimiento romántico, Berlin pasa a consideraciones más filosóficas y señala a dos autores como los responsables máximos de la fundamentación epistémica y filosófica del Romanticismo. Si bien es importante la colaboración de los filósofos mencionados hasta el momento, dos autores son considerados por Berlin como los auténticos padres del Romanticismo, a saber, Herder y Kant. El primero era un candidato esperado, tal y como aseguran todos los libros de historia de la filosofía. El segundo es un invitado sorpresa a la fiesta romántica, una aportación del propio Berlin. Y tampoco puede considerarse una elucubración aislada, en una obra aislada. Hay que recordar que uno de los escritos que componen otra de las grandes obras de Berlin, el

³¹ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 48.

libro titulado *The Sense of Reality*, contiene un escrito breve con el provocador título de *Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism*. Pero antes de pasar al papel que juega Kant en el surgimiento del Romanticismo, centrémonos primero en el protagonismo que Berlin da a Herder.

Para Berlin el logro principal de Herder se puede resumir en dos conceptos filosóficos absolutamente relevantes en el contexto que estoy analizando: el expresionismo y la pertenencia. Para Berlin estos dos conceptos son dos de los pilares básicos del Romanticismo, y quedarían expresados, con sus propias palabras, de la siguiente manera. En cuanto al primero: “*Herder creía que una de las funciones del ser humano era expresar, (...)*.”³² Esta función básica del ser humano rescatada por Herder es del todo relevante, sobre todo teniendo en cuenta lo olvidada que había estado por toda la tradición filosófica que, desde Platón hasta Kant, había maximizado la función cognoscitiva por encima de todas las demás. No hay más que pensar en el cambio radical que se produjo en el arte a partir del Romanticismo y el papel central que la expresión del artista ha jugado en la redefinición de arte en los últimos 100 años.

Del segundo de los conceptos hay todavía mucho más que decir. Para Berlin el concepto de pertenencia está en la base de uno de los movimientos políticos más rotundos y con consecuencias más importantes de todo el siglo XX: el nacionalismo. Dejemos para los últimos capítulos las consideraciones críticas para con éste. Aquí lo que importa es destacar cómo Berlin supo ver en este concepto de pertenencia tan enfatizado por Herder uno de los pilares básicos del Romanticismo y, más tarde, de muchas de las más relevantes ideologías políticas. De este segundo concepto, Berlin no duda en atribuir su paternidad al autor alemán: “*(...), la idea entera de pertenencia a un grupo, una secta, un movimiento, fue, en gran medida, inventada por Herder.*”³³ Aunque Berlin sabe reconocer las anticipaciones que autores como Vico hicieron de este concepto, mantiene que tan sólo Herder supo elaborar una teoría más o menos cabal de la pertenencia.

³² Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 58.

³³ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 60.

De todos modos, haciendo justicia a Herder, o tal vez queriendo desligarse él mismo de las connotaciones negativas que el nacionalismo ha tenido en el siglo XIX, Berlin no tarda en diferenciar el nacionalismo cultural de éste del nacionalismo político y esencialista de algunos autores del XIX. Dice: “*Herder fue, ciertamente, no un nacionalista en el sentido de creer que había algún tipo de esencia profunda e impalpable relacionada con la sangre o la raza (...)*”³⁴ Lo que nos quiere recordar Herder, su gran lección, es que, por un lado, no se puede entender al ser humano, a su racionalidad, fuera de un contexto cultural que le da sentido y le condiciona. Y por otro lado que, como ya hiciera su predecesor Vico, no hay que perder de vista el carácter histórico de todo proceso social y cultural. Estas dos consideraciones son el mejor correctivo que los excesos normativos de la Ilustración podían encajar.

El problema, claro está, es el gran peligro que para la convivencia encierran estas ideas tan cercanas al relativismo, como el propio Berlin tendrá que explicar más adelante. De todos modos, dejaremos el estudio de este terreno fronterizo para capítulos posteriores de este trabajo de investigación.

Las conclusiones momentáneas de Berlin son que Herder es el padre del historicismo y un acérrimo defensor de la inconmensurabilidad de toda cultura. Para Berlin estos dos son los axiomas del Romanticismo y también lo máspreciado y destacable de esta revolución cultural.

El segundo de los padres del Romanticismo sería Kant. A pesar de su afán por fundamentar la ciencia newtoniana y su creencia en la moral universal y el cosmopolitismo, la filosofía de Kant contiene elementos que, según Berlin, van a constituir el germen del proceso revolucionario del Romanticismo. Se refiere, con esta idea, al énfasis que Kant pone en la autonomía de la razón humana. Para Berlin es muy pequeño el paso que separa el concepto de autonomía de Kant del de la voluntad creadora, que constituye el verdadero corazón del Romanticismo. La importancia que

³⁴ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 61.

Kant da a la libertad en su obra es descrita por Berlin en términos más que rotundos: “*Kant fue virtualmente intoxicado por la idea de la libertad humana.*”³⁵

Aunque esto sea algo que no queda demasiado explicitado en los textos berlinianos, lo que más o menos sugiere nuestro autor es que Kant no era del todo consciente del peligro que entrañaba su *Sapere aude*, pues con ello, en realidad, no estaba sólo invitando al ser humano a que usara la razón para liberarse de la esclavitud de la ignorancia, sino que, en un sentido herderiano, también nos animaba a inventarnos el mundo en que vivimos, a no conformarnos con comprenderlo, sino a crearlo a nuestra voluntad. En este sentido, la lucha de Kant contra el determinismo, en el ámbito moral, conduce a conclusiones más que inesperadas por el propio autor de la *Crítica de la Razón Pura*. En palabras de Berlin:

*“De aquí la negación total de Kant del determinismo, y su enorme énfasis en la libertad humana. Esto es lo que él llama autonomía; (...) Esto implica un nuevo y, en cierta manera, revolucionario, modo de comprender la naturaleza, la cual se convierte, otra vez, en un factor extremadamente central en la conciencia europea.”*³⁶

Esta relevancia máxima que da Kant a la libertad es heredada directamente por autores ya plenamente románticos como Schiller, Fichte o Goethe, que se encargarán de radicalizarla hasta extremos que nada gustaban a Kant, quien siempre se declaró enemigo del Romanticismo.

En estos análisis, el propio Berlin deja entrever, sin decirlo demasiado explícitamente en muchas ocasiones, lo que le parece aceptable y lo que no del Romanticismo. Si bien hemos visto que acepta como necesarias ciertas críticas al modo ilustrado de pensar, tales como la aceptación de un cierto historicismo y el reconocimiento del valor particular que tienen las diferentes culturas, hay otras cosas

³⁵ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 69.

³⁶ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 75.

que no le parecen demasiado convenientes, sobre todo cuando se llevan a la práctica. Hablando de Fichte, por ejemplo, dice:

“Esto puede tener implicaciones políticas, tal y como insinué, si el ‘yo’ ya no se identifica con el individuo, sino con cierta entidad súper-personal, como la Comunidad, la Iglesia, el Estado o la Clase, lo cual se convierte en una gran voluntad indiscreta que marcha hacia adelante (‘forward-marching will’ en el original) y que impone su personalidad particular sobre ambos, sobre el mundo exterior y sobre sus propios elementos constituyentes, que pueden ser seres humanos, los cuales son reducidos a ingredientes, a partes de una personalidad mucho mayor, mucho más impresionante, mucho más persistente históricamente.”³⁷

He citado el párrafo casi entero porque me parece un texto fundamental para comprender el análisis crítico que hace Berlin de la dialéctica Ilustración-Romanticismo. Si hasta ahora Berlin se había dedicado a enseñarnos la parte noble y positiva del Romanticismo, ahora nuestro autor se da a la tarea de advertirnos de las posibles implicaciones, es decir, peligros, de dichas teorías románticas. Es sabido que para Berlin la libertad del individuo es sagrada. Esto es una herencia directa de la Ilustración kantiana y del énfasis puesto en la autonomía personal. Por otro lado, como hemos visto, Berlin ve con buenos ojos cuando autores como Vico o Herder llaman la atención sobre el historicismo de las ideas y el particularismo de las culturas. El problema es que es muy fácil dar el paso que separa a Herder de Fichte y terminar haciendo del verdadero sujeto de la Historia no a individuos particulares, sino a naciones, a iglesias o a partidos políticos. Y entonces el que sale perdiendo no es otro más que el individuo, el *empirical self* que usará Berlin en su obra clave *Two Concepts of Liberty* y que será extensamente analizada en capítulos posteriores. En este último punto señalado Berlin se desmarca claramente del Romanticismo. Para él nada hay más

³⁷ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 95.

valioso que la libertad del individuo. Nunca se puede reducir la persona a un mero ingrediente de un todo más valioso. En este sentido Berlin es fielmente kantiano.

Pero no terminan aquí las observaciones críticas de Berlin con el Romanticismo. Al describir el concepto de arte que tienen los autores románticos, caracterizado por la necesidad de expresión del artista, ya señala Berlin los elementos irracionales que hay en este movimiento romántico. Y hay que recordar, como señalará Berlin en otras obras, que este componente irracional del Romanticismo va a dar lugar, fatalmente, a los movimientos fascistas del siglo XX, nacidos también, casualmente, con más fuerza que en ningún otro sitio en tierras alemanas, en la nación de que hablara Fichte.

Señala Berlin que, respecto a la aspiración a lo sagrado del universo de los artistas románticos:

“Esto nos conduce a dos fenómenos bastante interesantes y obsesivos que están presentes tanto en el pensamiento como en el sentimiento del siglo diecinueve –y en el del veinte–. Uno es la nostalgia, y el otro es la paranoia de algún tipo. La nostalgia es debida al hecho de que, ya que el infinito no puede ser abarcado y que nosotros tratamos de abarcarlo, nada de lo que hagamos puede nunca satisfacerlos.”³⁸

Las palabras y el tono elegido por Berlin no tienen unas connotaciones demasiado positivas: términos como obsesión, paranoia y nostalgia dan a entender cierta inmadurez e irracionalidad en los artistas e intelectuales románticos. Es verdad que, como tantas otras veces en la obra de Berlin, se echa en falta un compromiso más personal del autor, que en muchas ocasiones se limita a describir ideologías sin aceptarlas o rechazarlas explícitamente. De todos modos, por la manera de describirlas, al usar estos términos tan negativos, se puede colegir el rechazo de Berlin hacia estas actitudes románticas. Además, y como referencia, no tarda Berlin en compararlas con la Ilustración, cuando dice:

³⁸ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 104.

“Esta nostalgia es justo lo contrario a lo que la Ilustración consideró su contribución más especial. La Ilustración supuso que había un perfecto y cerrado patrón de vida, tal y como he tratado de explicar.”³⁹

En cuanto al segundo de los fenómenos obsesivos descritos por Berlin como característicos del Romanticismo, la paranoia, las connotaciones no pueden ser más negativas:

“Esta paranoia toma todo tipo de otras formas, en ocasiones mucho más crueles. Toma, por ejemplo, la forma de buscar todo tipo de conspiraciones en la Historia. La gente empieza a pensar que quizá la Historia está constituida por fuerzas sobre las cuales no tenemos ningún control. Alguien debe de estar detrás de todo: quizá los Jesuitas, quizá los Judíos, quizá los Masones.”⁴⁰

Quiéralo Berlin o no, la verdad es que con la referencia directa a los judíos, y teniendo en cuenta que el movimiento del que se está hablando es esencialmente alemán, las resonancias nacionalsocialistas no pueden ser más directas. Con ello Berlin está conectando de un modo absolutamente rotundo el movimiento romántico con las barbaridades fascistas del siglo XX, a través de los primeros elementos de irracionalidad descritos como componentes clave de la actitud romántica ante la vida, a saber, la nostalgia y la paranoia.

Al final de la obra que estoy comentando, *The Roots of Romanticism*, y una vez consideradas las aportaciones positivas y los peligros implícitos del Romanticismo, Berlin se dispone a hacer una suerte de balance final. Así, afirma que:

“(…) lo que proclamó el movimiento romántico puede ser resumido en dos titulares. Uno de ellos debería ser, a estas alturas, familiar, es decir, la noción de la voluntad indomable: no un conocimiento de los valores, sino

³⁹ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 105.

⁴⁰ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 107.

*su creación, es lo que el ser humano hace. (...) La segunda proposición – conectada con la primera– es que no existe una estructura de las cosas. No hay ningún patrón al cual se deba uno adaptar.*⁴¹

La verdad es que a la vista de Berlin, el gran defensor de la tolerancia y la libertad individual, esa excesiva invitación a la creación, al cambio del curso de las cosas, a expresar sin límites el propio interior, ha de tener sus peligros. Porque la libertad de cada persona es un ámbito muy susceptible de ser invadido por alguien al que sólo le preocupa expresar y crear un mundo interior sin importarle el orden de las cosas.

Sin embargo, casi al final de la obra, Berlin parece querer desmarcarse de las implicaciones demasiado negativas y críticas para con el Romanticismo. Así pues, después de las atribuciones de irracionalidad que hemos visto, Berlin sorprende con un párrafo que desliga el Romanticismo de ideologías políticas concretas, como el nacionalismo y el Fascismo, aunque sin decirlo claramente. En este sentido, concluye Berlin que:

*“Con respecto a esto los románticos pueden ser o progresistas o reaccionarios. En los que pueden ser llamados estados revolucionarios, los creados después de la Revolución Francesa, eran reaccionarios, ellos querían la vuelta a cierto tipo de oscuridad medieval; en los estados reaccionarios, como la Prusia de después de 1812, ellos se convirtieron en progresistas, en la medida en que consideraron la creación del Reino de Prusia como un sofocante y artificial mecanismo que reprimió la fuerza orgánica natural de la vida de los seres humanos asfixiados por él. (...) Ésta es la razón por la cual es imposible adjudicar el Romanticismo a una política determinada, aunque esto haya tratado de hacerse a menudo.”*⁴²

Si bien lo que dice Berlin en este párrafo es estrictamente verdad, pues los pensadores románticos estuvieron tan en contra de ciertos avances de los franceses

⁴¹ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 119.

⁴² Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 127.

como del medievalismo de algunos condados alemanes, la conclusión que saca Berlin de todo ello, de que no se puede ligar el Romanticismo a ningún movimiento político, no es del todo coherente con sus propias afirmaciones presentes en alguna otra de sus obras, donde claramente liga el Romanticismo al Fascismo y el Nacionalismo. Incluso, más adelante, en esta misma obra, afirma Berlin que “*El Fascismo también es un heredero del Romanticismo, (...).*”⁴³ Además, a juzgar por las descripciones anteriormente vistas del Romanticismo como un movimiento esencialmente basado en la libertad y lo irracional, es fácil pensar su relación con movimientos políticos fascistas y nacionalistas que tienen en el sentimiento patrio excluyente su principal dogma y punto de partida.

Pienso que Berlin está siendo, en este punto, excesivamente prudente, huyendo de ser catalogado de enemigo prematuro del Romanticismo. Él, como historiador de las ideas, trata en todo momento de situarse en una posición neutral que le posibilite una mirada objetiva, para así poder sacar lo bueno y lo malo de cada movimiento sin comprometerse demasiado con ninguno de ellos. Como muestra de esta imparcialidad, nada mejor que citar al propio Berlin cuando, haciendo balance de su análisis realizado sobre los orígenes del Romanticismo, dice que “*Sin embargo somos hijos de ambos mundos.*”⁴⁴, refiriéndose, claro está, a la Ilustración y el Romanticismo. Y dando por sentado todo lo que le debemos a la Ilustración, la confianza en la razón, la huida de dogmatismos religiosos o la defensa de la libertad de la persona, Berlin concluye su obra recordándonos todo lo que debemos al Romanticismo, que no es ni más ni menos que:

“La noción de que hay muchos valores, y de que son incompatibles; la misma noción de pluralidad, de inabarcabilidad, de imperfección de toda las respuestas y acuerdos humanos; la noción de que ninguna respuesta, que aspire a ser perfecta y verdadera, tanto en el arte como en la vida,

⁴³ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 145.

⁴⁴ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 141.

puede, en principio, ser perfecta ni verdadera –todo esto se lo debemos a los románticos.”⁴⁵

A pesar de los peligros en que puede derivar, es por estas ideas recién citadas por lo que Berlin cree que el Romanticismo se puede entender como uno de los pilares fundamentales del liberalismo, aunque no fuera éste uno de los objetivos del Romanticismo. Como Berlin dice “*Queriendo una cosa, ellos consiguieron, afortunadamente para todos nosotros, casi justo lo contrario.*”⁴⁶

Así que, para Berlin, el liberalismo parece ser un heredero directo del Romanticismo. El otro de los testadores es, evidentemente, la Ilustración, que nos legó cierto universalismo en los valores que más adelante analizaré.

Sin embargo creo que ésta es una lectura un tanto precipitada por parte de Berlin y que no termino de compartir. Pienso que, en esencia, y con las pequeñas correcciones recibidas durante los siglos XIX y XX, el liberalismo actual es, esencialmente, hijo de la Ilustración. El universalismo y la defensa de la libertad individual son básicamente ideas ilustradas que fueron gravemente puestas en duda durante el Romanticismo. Es cierto que, con el paso del tiempo, una suerte de síntesis en el sentido hegeliano, sirvió para corregir la Ilustración con algunas ideas románticas. Sin embargo creo que, antes que el Romanticismo, ha sido más bien la Ilustración, aunque un tanto modificada, la base sobre la que se ha construido el liberalismo que tanto ha defendido Berlin.

En sí mismo considerado, el Romanticismo me parece el precursor de más problemas para la política que de soluciones. No hay más que pensar en los movimientos nacionalistas y fascistas del siglo XX para darse cuenta de la verdadera herencia política del Romanticismo. De hecho, incluso hoy en día, los nacionalismos separatistas y los chauvinismos más acérrimos son el verdadero obstáculo de la completa unión social de la que adolece un proyecto paradigmático como es la Unión Europea. Pienso que Berlin no se dio cuenta suficientemente de la carga negativa del

⁴⁵ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 146.

⁴⁶ Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000. Pág. 147.

Romanticismo, sin con ello querer quitarle la contribución positiva que pudo tener en su crítica a los prejuicios ilustrados.

En esta línea de pensamiento que estoy tratando de defender encuentro respaldo en algunos de los mejores lectores de Berlin, como es el caso de Mark Lilla, quien termina su artículo “Wolves and Lambs” haciendo la siguiente valoración:

“En su deseo de ser abierto de mente y pluralista, Isaiah Berlin se convenció a sí mismo de que la Ilustración había llevado el principio de razón demasiado lejos, y que debe de haber algo en las afirmaciones del Romanticismo que, visto con perspectiva cultural, no era tan malo como parecía. Para mí, estaba equivocado en ambas ideas.”⁴⁷

Como vemos, la idea que defiende Lilla es prácticamente la misma que estaba yo manteniendo, que el Romanticismo no es tanto el padre del pluralismo y el liberalismo, sino uno de sus auténticos enemigos. Como dice Lilla para concluir, refiriéndose al Romanticismo: *“Y es, quizá, un error incluso más grande, pensar que sus ideas son compatibles con el liberalismo y que lo pueden hacer más decente.”⁴⁸*

⁴⁷ Lilla, Mark / Dworkin, Ronald and Silvers, Robert B. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York Review Books. New York. 2001. Pág. 41.

⁴⁸ Lilla, Mark / Dworkin, Ronald and Silvers, Robert B. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York Review Books. New York. 2001. Pág. 42.

The Counter-Enlightenment

En otra de sus obras, *The Counter-Enlightenment*, y en referencia a Hamann, Berlin sigue con la misma idea de que, en realidad, lo que se está cuestionando es el mismo fondo del racionalismo filosófico, sus principios más íntimos, la misma idea de verdad. Afirma Berlin, caracterizando al movimiento romántico que:

*“El verdadero conocimiento consiste en la percepción directa de las entidades individuales, y los conceptos no son nunca, no importa cuán específicos puedan ser, totalmente adecuados para la plenitud de la experiencia individual.”*⁴⁹

No pasa desapercibido para nadie familiarizado con la Ilustración que lo que se está desafiando aquí es el principio mismo de confianza en la razón y el sistema conceptual para cambiar el mundo. Ahora resulta que lo máximo a lo que podemos aspirar es a tener contacto visual, o con cualquier otro sentido, pero sin aspirar a ninguna comprensión de la realidad. Berlin le atribuye la siguiente afirmación a Hamann: *“El tesoro completo del conocimiento humano y la felicidad radica en las imágenes.”*⁵⁰

Pero no sólo es la crítica al discurso conceptual lo que tiene que ofrecernos el Romanticismo. Además, como Berlin se encarga de recordarnos, la misma concepción del ser humano cambia radicalmente, con sus consiguientes peligros escondidos. Para el Romanticismo el individuo aislado portador de derechos y libertades no tiene sentido entendido en abstracto, fuera del contexto social al que pertenece. Según afirma Berlin:

“Para entender las acciones de los individuos, debemos entender la estructura ‘orgánica’ de la sociedad, únicamente en términos de la cual, las mentes, las actividades y los hábitos de sus miembros pueden ser entendidos. Como Vico, él creía que para entender una religión, o una obra

⁴⁹ Berlin, Isaiah. “The counter-enlightenment”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 7

⁵⁰ Berlin, Isaiah. “The counter-enlightenment”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 8.

de arte, o el carácter de una Nación, uno debe ‘entrar dentro’ de las condiciones únicas de su vida.”⁵¹

Esta visión organicista de las sociedades es propia del Romanticismo. Si bien cierta corrección al abuso individualista del racionalismo solipsista cartesiano en que está basada la concepción ilustrada del ser humano es necesaria, pues hace falta considerar ciertos aspectos sociales y culturales para una cabal comprensión del individuo, no hay que dejar de ver los peligros que ello encierra. En la Ilustración, es decir, en Kant, el individuo es un fin en sí mismo, algo que vale la pena y que no se puede tratar como medio para otra cosa. Sin embargo, en la metáfora romántica del organismo, el sujeto queda reducido a una mera parte, a un órgano cuya única misión parece ser dar vida al organismo que constituye. Y no hace falta recordar las amputaciones en forma de ejecuciones que los organismos de la Alemania nazi y de la URSS comunista necesitaron para salvarse a sí mismas. Esta manera de infravalorar el individuo en aras de la sociedad utópica de la que forma parte es la consecuencia más negativa que la idea romántica del individuo ofrece como contrapartida a la ilustrada.

⁵¹ Berlin, Isaiah. “The counter-enlightenment”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 11.

Vico and the Ideal of the Enlightenment

En su deseo de dejar clara su apuesta por el pluralismo, Berlin le dedica gran parte de su obra a tratar sobre dos autores que fueron clave en su surgimiento. Se trata de Vico y de Herder. Desunidos en el tiempo, ambos fueron, sin embargo, dos de los filósofos que más y mejor fundamentaron la necesidad de una alternativa al monismo de la Ilustración y el cientifismo. Llamando la atención sobre el componente histórico y cultural de cualquier formación intelectual, ambos pensadores supusieron un gran correctivo para los excesos de la Ilustración.

En el caso de Vico, y como autor nacido en la segunda mitad del siglo diecisiete, no se puede decir que reaccionara directamente contra las tesis ilustradas de autores como Hume, Voltaire o Kant, posteriores a él. A pesar de constituir una excelente crítica de la Ilustración, el movimiento y el ideal contra el que se revolvió Vico fue el Renacimiento italiano y su ideal de perfección, de compatibilidad entre todos los bienes, idea que comparte con la Ilustración, por supuesto. Como dice Berlin en el inicio de su obra *Vico and the Ideal of the Enlightenment*: “El neoclasicismo del Renacimiento dio vida a un gran resurgimiento de tales visiones de la perfección.”⁵² Como el propio título de la obra sugiere, es precisamente contra este ideal de perfección, de compatibilidad de todos los bienes, contra el que se va a revelar Vico.

Hablando de autores como Montesquieu y otros ilustrados, afirma Berlin que:

“Pero mientras que para aquellos pensadores metafísicos que creían en el progreso, nada de lo que tiene un valor permanente ha de ser perdido irremediablemente, porque, de alguna manera, se encuentra preservado en el siguiente y superior estadio, y mientras que para aquellos que se plantean la sociedad perfecta, todos los valores últimos pueden ser

⁵² Berlin, Isaiah. “Vico and the ideal of the Enlightenment”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 121.

*combinados, como las piezas de un puzle, en una única y final solución, para Vico esto no puede ser así.”*⁵³

A continuación, y utilizando como ejemplo las ventajas e inconvenientes de la época de la Grecia clásica, Berlin concluye que para Vico “Cada época exitosa desarrolla su modo único de expresión, (...)”⁵⁴. Éste es para Berlin el mayor mérito de Vico, el reconocer el elemento de historicidad en las distintas producciones culturales. No se puede hablar, sin más, al modo de Voltaire, de la Historia Universal como si se tratara de una escalera hacia la perfección. Para Vico, y también para Berlin, cada época tiene su propia personalidad, con sus aciertos y sus errores, pero nunca son del todo comparables. Sin embargo, Berlin se da cuenta del peligro relativista que encierra esta tesis de la inconmensurabilidad de las épocas y las culturas y se apresura en decir que:

*“Esto no es relativismo, porque nosotros somos capaces no sólo de describir, sino de entender los puntos de vista de otras sociedades, aunque imperfectamente, sin llegar a asimilarlos al nuestro; y tampoco es el viejo absolutismo, según el cual podemos afirmar que sus obras son superiores o inferiores, unas respecto a otras o respecto a las nuestras, por el uso de cierto criterio inalterable válido para todo hombre, todo lugar y todo tiempo.”*⁵⁵

Aunque volveré sobre este punto del relativismo y el pluralismo más adelante y con mayor profundidad, quisiera simplemente resaltar que ya desde el principio Berlin se trata de zafar de las acusaciones de relativismo que pueden resultar de su defensa del pluralismo de Vico. Para él, el hecho de que haya elementos comunes en todas las culturas que podamos entender desde la nuestra, implica que no hay una total inconmensurabilidad de las mismas, pues los fines de los hombres son, hasta cierto

⁵³ Berlin, Isaiah. “Vico and the ideal of the Enlightenment”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 123.

⁵⁴ Berlin, Isaiah. “Vico and the ideal of the Enlightenment”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 128.

⁵⁵ Berlin, Isaiah. “Vico and the ideal of the Enlightenment”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 128.

punto, comunes a lo largo de la historia y la geografía. Por lo tanto se pueden criticar ciertos aspectos de las diversas épocas y culturas, aún sin llegar a una total jerarquización.

La misma interpretación es la que mantiene Ramin Jahanbegloo, el autor del último libro de entrevistas a Berlin, cuando afirma, en el prefacio, que:

“Pero Berlin constantemente subraya a lo largo de sus escritos que, aunque los valores humanos son incompatibles e inconmensurables y toman cuerpo dentro de específicas formas de vida y culturas, tienen que poseer, sin embargo, algún carácter genéricamente humano para ser considerados como tales; y este substrato común es el camino del mutuo entendimiento. Esta es la clave para el pluralismo objetivo de Berlin que le distingue de cualquier forma de relativismo.”⁵⁶

Así que, sin entrar a resolver del todo la cuestión del relativismo, Berlin concede a Vico una importancia crucial en el surgimiento del pluralismo, tal y como afirma al final de la obra que estoy comentando: *“Después de Vico, el conflicto entre monismo y pluralismo, valores atemporales e historicismo, iba a convertirse, tarde o temprano, en un asunto central.”⁵⁷*

Reconociendo la importancia crucial de la lectura de Vico para la propia determinación de la filosofía berliniana, Crowder destaca en su libro sobre el pluralismo de Berlin que éste consigue hacer una descripción de Vico sin dejarle caer en el relativismo. Dice Crowder que:

“Yo concluyo que Berlin tiene éxito, hablando en general, en mostrar que Vico y Herder son pluralistas, no relativistas, y en distinguir el pluralismo de valores de un relativismo cultural.”⁵⁸

⁵⁶ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. xiv (del prefacio).

⁵⁷ Berlin, Isaiah. “Vico and the ideal of the Enlightenment”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 129.

⁵⁸ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 123.

Dentro de este horizonte interpretativo, para Berlin la obra de Vico es fundamental porque alcanza uno de los pilares fundamentales de la tradición racionalista en filosofía, a saber, la definición de verdad. Como es sabido, Vico distingue entre *verum* y *certum*. Mientras que *verum* es una verdad a priori, reservada únicamente para el conocimiento de los lenguajes formales, es decir, para las creaciones humanas tales como la matemática o la lógica, el *certum* es fruto del conocimiento a posteriori, conocimiento de la naturaleza, de la historia, de la acción del hombre. Este último conocimiento no puede aspirar a una verdad absoluta como la alcanzada en el ámbito de lo a priori. Con esta distinción, Vico está sentando las bases para que autores posteriores puedan distinguir entre las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y las ciencias humanas o históricas (*Geisteswissenschaften*), cada una de las cuales contará con un método de estudio distinto. Tal es la importancia que Berlin concede, justamente, a mi parecer, a las investigaciones de Vico. La relevancia que da Berlin a dicha distinción es casi de descubrimiento. Afirma Berlin que “Él sacó a la luz un sentido de conocimiento que es básico a todos los estudios humanos: el sentido en el que uno sabe qué es ser pobre, luchar por una causa, pertenecer a una Nación, (...)”⁵⁹

Tal descubrimiento es un clarísimo antecedente de lo que más tarde iban a teorizar en profundidad autores como Dilthey, con sus diferencias entre explicación y comprensión, o Husserl, con su crítica radical del positivismo y sus reivindicaciones de la Historia como ciencia diferenciada de las ciencias naturales. Además, en el terreno que a Berlin le interesa, esta primera diferenciación de Vico entre *verum* y *certum* permite un primer ataque al monismo de la Ilustración, que pretendía aplicar los métodos de la ciencia newtoniana al análisis de la moral y las culturas. Es sabido cómo Berlin relaciona dicha intención ilustrada con el surgimiento de todo tipo de totalitarismos monistas, como el Comunismo soviético que trata de reducir la Historia y el funcionamiento de sus pueblos a dos o tres mecanismos básicos.

⁵⁹ Berlin, Isaiah. “Vico’s concept of knowledge”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 116.

1. ILUSTRACIÓN vs. ROMANTICISMO

Este primer replanteamiento de Vico del concepto de verdad y su distinción entre dos ámbitos de conocimiento diferenciados constituye para Berlin un momento fundacional para la alternativa al monismo ilustrado. Y dicha crítica va a constituir, para Berlin, uno de los pilares básicos de su pluralismo.

Vico and Herder

La importancia que da Berlin a ambos autores está más que constatada a lo largo de toda su obra. Como ya hemos visto, según Berlin la revolución que plantea Vico es totalmente radical. No sólo va a conseguir trasladar el problema de la historicidad del pensamiento a las generaciones filosóficas posteriores, planteando un problema que aún está por resolver, sino que las cuestiones que pretende resolver tienen un tremendo calado epistemológico. En este sentido, afirma Berlin que:

“De aquí que Descartes sea rechazado, primero por la inadecuación de su (psicológico) criterio de verdad, y segundo por no darse cuenta de que las matemáticas son rigurosas sólo por su arbitrariedad, esto es, que consiste en el uso de convenciones libremente adoptadas en el desarrollo de un juego; (...).”⁶⁰

Con esta negación del criterio de verdad de Descartes queda clara la posición tan antimoderna y antiilustrada del autor italiano, uno de los más influyentes en la obra de Berlin, tal y como él mismo ha confesado. Vico es el Hume de Isaiah Berlin, el que le despertó del sueño racionalista y le impidió caer en el monismo ilustrado que, según él, tantos peligros políticos encierra. Para Berlin la tesis de Vico no tiene vuelta atrás, pues abre paso a la tradición romántica reivindicadora de lo particular, del componente histórico del ser humano y, desde el punto de vista berliniano, del necesario pluralismo.

Sin embargo podemos cuestionar por un momento la lectura que Berlin realiza de Vico. A pesar de estar más que claras las consecuencias pluralistas de la obra de Vico, hay un aspecto de su pensamiento al que Berlin no parece prestar mucha atención, a pesar de estar totalmente en contra. Me refiero a la teología que hay debajo de todos sus planteamientos. Para un autor ateo y, digámoslo así, humanista, como Berlin, el énfasis que da Vico al conocimiento divino no debería ser un punto de encuentro entre

⁶⁰ Berlin, Isaiah. “Vico and Herder”, en *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000. Pág. 40.

los dos. Parece claro que el modo en que Vico subraya la historicidad y critica el concepto de verdad de Descartes encierra, en el fondo, un intento de limitar la racionalidad humana en beneficio del conocimiento divino, cosa que Berlin, claro está, no compartiría. Como explica él mismo, hablando de Vico: “*Ésta es la mayor aproximación posible de sus criaturas al conocimiento divino, que sólo el Creador de todas las cosas tiene de todas las cosas.*”⁶¹. Me parece de lo más relevante esta observación porque, a pesar de que el resultado pueda ser el mismo, es decir, el pluralismo, el objetivo que tienen en mente Vico y Berlin no tienen nada que ver. El primero lo que intenta es frenar la soberbia humana y recordar al hombre que la verdad absoluta es patrimonio de Dios, aunque para ello tenga que recurrir al historicismo como argumento instrumental. Sin embargo, el objetivo de Berlin es frenar los excesos totalitaristas que hay ocultos en el potencial ilustrado. Este desencuentro en los planteamientos de ambos autores nos puede servir más adelante para realizar una adecuada interpretación del pluralismo de Berlin, tarea que dejaremos para el capítulo pertinente.

Como fruto de la distinción ya comentada entre *verum* y *certum*, Berlin argumenta que el gran descubrimiento de Vico es la *comprensión*, una alternativa a la explicación, es decir, el modo de razonamiento cientifista. En las *Geisteswissenschaften*, al contrario de lo que ocurre en las ciencias naturales, es la comprensión el mecanismo que ponemos en juego. Esto es muy importante en el planteamiento Berlin, si, tal y como he defendido anteriormente, su lectura de Vico se basa en parte en su defensa instintiva del *common sense* británico y del empirismo. Este empirismo es necesario si queremos dejar abiertas las puertas para una reflexión práctica permanente y ajustada a la realidad que constituya una verdadera alternativa a los dogmas ideológicos que sustentan los totalitarismos.

Para Berlin la *comprensión* inaugurada por Vico es fundamental en su construcción del pluralismo, pues sólo mediante este modesto modo de conocimiento podemos poner freno al cientifismo de la Ilustración. Además, como dice Berlin de

⁶¹ Berlin, Isaiah. “Vico and Herder”, en *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000. Pág. 46

Vico: “*Empezamos con esta capacidad para la comprensión.*”⁶² Esta capacidad “innata” para la comprensión facultará al ser humano para poder ponerse en el lugar de otros humanos, y entender, de ese modo, los valores de otras culturas, lo cual, como veremos, salvará a Berlin, a su debido tiempo, de caer en el relativismo.

Sin embargo, a pesar del elemento antiilustrado del pensamiento de Vico, y que sirve a Berlin para fundamentar su propia crítica a los excesos de dicho movimiento, existen multitud de aspectos en el pensamiento del primero que irían en contra de las convicciones del segundo y que, por comodidad, son relegados a un segundo plano, como ya vimos en el caso del componente religioso. Se trata esta vez de la filosofía de la historia de Vico.

Para él está clara la presencia de etapas inmutables que la Humanidad ha ido recorriendo indefectiblemente, lo cual está en contra de todo lo que afirma Berlin en otras de sus obras, especialmente en *The Concept of Scientific History* o en *Historical Inevitability*, donde afirma el peligro de tales concepciones del devenir histórico. Esta postura de Vico está claramente comprendida y expuesta por Berlin en la obra que estoy citando cuando dice que: “*Pero las etapas de este viaje están establecidas en un orden inalterable, porque cada uno emerge de las necesidades creadas por la finalización de las potencialidades de su predecesor.*”⁶³

La verdad es que dicha idea de Vico es del todo predecible, teniendo en cuenta sus creencias cristianas. Además, la idea de los estadios es muy parecida a lo que podemos encontrar en Hegel o en Marx, autores que, recordemos, son puestos por Berlin en el lado de los enemigos del pluralismo.

Esta lectura selectiva de Vico está presente en la conciencia del propio Berlin, el cual no da la mayor importancia a dicha operación y la justifica afirmando sin ninguna autocrítica que se trata de saber distinguir lo esencial de lo anecdótico en el pensamiento

⁶² Berlin, Isaiah. “Vico and Herder”, en *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000. Pág. 52.

⁶³ Berlin, Isaiah. “Vico and Herder”, en *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000. Pág. 86.

de un autor. En sus propias palabras: “*Al leer a Vico es constantemente necesario ir separando el grano de la paja. Ésta no es una tarea sencilla.*”⁶⁴ Y un poco más adelante, en claro reconocimiento de lo que estoy afirmando en los últimos párrafos, con la intención de poner a Vico en su sitio de precursor privilegiado del Romanticismo, afirma Berlin:

*“Una vez que todo lo que es absurdo, efímero, confuso, pedante y trivial en el trabajo de Vico es olvidado, lo que permanece es una nueva concepción de lo que es el ser humano. Él disuelve el concepto de una naturaleza humana estática. – (...) – y la sustituye por un patrón de cambio sistemático.”*⁶⁵

Pienso que esta cita refuerza en buena medida la idea que he estado manteniendo en este apartado, a saber, la gran importancia de Vico como autor antiilustrado y, por otra parte, la gran cantidad de elementos ajenos al planteamiento berliniano, elementos de los que Berlin se deshace con tanta facilidad como conveniencia. Más adelante veremos si dicha arbitrariedad pasa factura a Berlin en su propia definición y defensa del pluralismo.

Como impulsor del Romanticismo, la relevancia de Herder también es máxima. De él dirá Berlin que le debemos la idea fundamental de pertenencia a una cultura:

*“La idea de que los hombres, si han de ejercer plenamente sus facultades, y, de este modo, convertirse en lo que pueden ser, necesitan pertenecer a comunidades identificables, cada una con sus propios puntos de vista, estilos, tradiciones, memoria histórica y lengua; (...).”*⁶⁶

Más adelante, en la misma obra, dice Berlin que Herder es nada menos que:

“(...) el padre de las mencionadas nociones de nacionalismo, historicismo y del Volkgeist, uno de los líderes de la revuelta romántica contra el

⁶⁴ Berlin, Isaiah. “Vico and Herder”, en *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000. Pág. 88.

⁶⁵ Berlin, Isaiah. “Vico and Herder”, en *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000. Pág. 165-166.

⁶⁶ Berlin, Isaiah. “Vico and Herder”, en *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000. Pág. 14.

clasicismo, el racionalismo y la fe en la omnipotencia del método científico
(...).”⁶⁷

Y es que, del mismo modo que Vico, Herder dedica gran parte de sus obras a combatir los excesos generalizadores de la ciencia ilustrada y a reivindicar el papel de la experiencia, de lo particular, lo que revertirá en un momento filosófico posterior en la valoración de todos los pueblos y culturas como entidades únicas e irrepetibles.

Si bien el papel que Berlin otorga a Vico es, fundamentalmente, de precursor, a Herder le reserva el doble papel no menos importante de auténtico padre del Romanticismo y de filósofo-puente entre los primeros apuntes autocríticos ilustrados y los primeros autores ya plenamente románticos. En este sentido señala Berlin el parecido entre Kant y Herder en algunos temas, especialmente su consideración de la autonomía. Dice Berlin:

*“Aunque un gran golfo intelectual separa a Kant de Herder, ellos comparten un elemento común: un ansia por la autodeterminación espiritual, así como un desvío semiconsciente de las corrientes dogmáticas (ya sean teológicas o científicas), y una lucha por la independencia moral (ya de individuos o de grupos), y, sobre todo, por la salvación moral.”*⁶⁸

Es importante en la obra de Berlin este punto de contacto entre la Ilustración y el Romanticismo, pues habilita a nuestro autor para una descripción un poco más continuista entre los dos movimientos, de los que él mismo dice que somos todos herederos. Esta insistencia kantiana en la autonomía y la libertad hacen que la Ilustración resulte un tanto romántica en potencia, así como a Herder y al Romanticismo un tanto respetuosos con la Ilustración. Esta operación de desdibujar ligeramente las fronteras entre ambos movimientos permitirá a Berlin mantener una postura más

⁶⁷ Berlin, Isaiah. “Vico and Herder”, en *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000. Pág. 168.

⁶⁸ Berlin, Isaiah. “Vico and Herder”, en *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000. Pág. 175.

coherente al elegir de cada uno de los dos siglos las ideas más adecuadas para fundamentar su liberalismo.

Sin embargo, ya desde el principio, Berlin nos muestra un Herder del todo inocente respecto a los peligrosos derroteros que tomaron las ideas románticas en sus vertientes fascistas y nacionalistas. Alertado de esta posible interpretación de Herder, dice Berlin que *“La Naturaleza crea naciones, no estados.”*⁶⁹, con lo cual quiere dejar claro que el nacionalismo de Herder es un nacionalismo cultural, de reivindicación de lo particular y no un nacionalismo político y excluyente, y mucho menos de corte fascista. También, en su libro de entrevistas, dice Berlin que:

*“La idea central de la doctrina de Herder es la amplia variedad de las tradiciones nacionales y culturales. Él no es un nacionalista, aunque ha sido acusado de, y alabado por serlo. Esto es un error.”*⁷⁰

Además, y para terminar de salvarlo de este tipo de interpretación más politizada, lo compara con Nietzsche, quien, bien entendido, procuró lo más posible alejarse en sus aforismos de cualquier tipo de estado homogeneizador para ponerse siempre del lado del individuo. Así, dice Berlin que: *“Para él, como para Nietzsche, el Estado es el más frío de todos los monstruos modernos.”*⁷¹

De esta manera, al igual que comentamos en el caso de Vico, Berlin se queda, hablando en leibniziano, con el mejor de los Herders posibles, que viene a ser algo así como el más justo crítico de los desvaríos monistas de la Ilustración. Esta será, por cierto, la posición que el mismo Berlin va a mantener a lo largo de toda su obra: una crítica constructiva de la Ilustración pero sin dejar de reconocer todo lo válido que dicho movimiento ha aportado al moderno discurso filosófico, moral y político.

En relación con el monismo comentado, Berlin mantiene que Herder es *“(…) un precoz y apasionado campeón de la variedad: la uniformidad mutila y mata.”*⁷². Lo que

⁶⁹ Berlin, Isaiah. “Vico and Herder”, en *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000. Pág. 181.

⁷⁰ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. 96.

⁷¹ Berlin, Isaiah. “Vico and Herder”, en *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000. Pág. 185.

⁷² Berlin, Isaiah. “Vico and Herder”, en *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000. Pág. 200.

está poniendo en cuestionamiento Herder aquí es el monismo y la uniformidad defendida por la Ilustración. Para éste, como para Berlin, la naturaleza humana atemporal y universal defendida por los filósofos franceses del XVIII no es sino una utopía: el ser humano es histórico y cultural y se muestra diverso allá donde se lo encuentre. De ahí el amor herderiano por la cultura, pues es el contexto que permite esta variedad, esta expresión de lo particular, de lo auténtico, variedad en la que Herder veía la salvación del individuo.

Berlin estará fundamentalmente a favor de estas ideas herderianas en la medida en que critican un exceso de monismo y una visión de la naturaleza humana demasiado rígida, más que nada por los peligros totalitaristas que ésta visión puede encerrar. Sin embargo Berlin defendió toda su vida un núcleo común en la naturaleza humana de todos los hombres, lo que impide, según él, llevar el pluralismo hasta los excesos del relativismo. Dejaremos esta discusión para capítulos posteriores.

Pero, del mismo modo que ocurre con Vico, parece que Berlin hace la lectura que más le interesa del autor que está analizando. Por ejemplo, al tratar el supuesto pluralismo de Herder, dice Berlin que: *“Herder asume solamente que para ser plenamente humano, es decir, plenamente creativo, uno debe pertenecer a algún sitio, a algún grupo o a alguna corriente histórica, (...)”*⁷³ Desde mi punto de vista afirmaciones como ésta ponen bastante en duda la coherencia del pluralismo de Herder y, por tanto, la lectura que Berlin realiza.

En primer lugar porque es cuestionable la estricta correspondencia que Herder plantea entre ser humano y ser creativo. Cabría plantearse si no hay otras maneras de ser humano más que siendo creativo. Esta definición del ser humano como alguien esencialmente creador parece cerrar las puertas a otras posibles definiciones, lo cual está bastante cerca del modo de proceder ilustrado que tanto critican Herder y Berlin. Por otro lado, en la misma línea, pensar que sólo se puede ser humano perteneciendo a una cultura es una concepción demasiado estrecha, demasiado particular del ser humano.

⁷³ Berlin, Isaiah. “Vico and Herder”, en *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000. Pág. 223.

Pienso que un verdadero pluralismo no debería marcarse este tipo de condiciones y limitaciones sobre lo que significa ser humano.

Lo mismo podría decirse del concepto de autenticidad que tanto defiende Herder: dicha autenticidad está marcada por unos contenidos concretos e históricos que van en contra del pluralismo que intenta defender. Como prueba de ello pueden citarse las preferencias que Herder muestra por ciertas culturas más auténticas y humanas, como los griegos o los germanos.

Es evidente, sin embargo, que lo que a Berlin le interesa de Herder es su insistencia en la inconmensurabilidad de las culturas, lo cual fundamenta de un modo directo la afirmación berliniana de que es imposible una sociedad perfecta donde todos los bienes sean compatibles, ya que no hay sociedad mejor que otra, únicamente son distintas. En este sentido Herder estaría del lado de Berlin. Lo que está todavía por dilucidar, como ya hemos indicado, es si Herder es lo bastante sólido como para apoyar a Berlin en su pluralismo.

El argumento que creo determinante para decidir si alinear a Berlin más con la Ilustración o con el Romanticismo consiste en precisar qué elemento es más esencial en su pensamiento y cuál más periférico. En función de qué elemento pensemos que ocupa el lugar central en la teoría berliniana concluiremos una cosa u otra.

Desde el principio nos damos cuenta de que Berlin critica y alaba cosas de ambos movimientos. De la Ilustración alaba su defensa de la autonomía y la libertad humana pero critica su monismo cientifista. Por otra parte, del Romanticismo alaba el pluralismo pero critica el relativismo que defiende y su falta de un horizonte de universalidad. También, como ya se ha dicho en otro lugar de este trabajo, Berlin sabe ver los peligros que hay potencialmente ocultos en ambos movimientos y no duda en denunciar los lazos que unen a ambos con los totalitarismos del siglo XX.

Sin embargo, la tesis a la que estoy tratando de dar forma es que, a pesar del equilibrio que mantiene Berlin entre ambas posturas, su liberalismo está más directamente relacionado con la Ilustración que con el Romanticismo, a pesar de que el resultado final contenga ingredientes de ambos. Digo esto porque me parece que el

elemento fundamental de Berlin, aquella idea sin la cual su teoría no podría ser la que es, es la libertad. El pluralismo, con ser importante, no considero que sea la pieza clave de su sistema. Ésta habría que buscarla más bien en lo que se deriva de su concepto de libertad, concepto que procede directamente, a su vez, de la Ilustración, aunque sea una Ilustración un tanto corregida de sus excesos monistas.

Comparte conmigo esta tesis Graeme Garrard, quien afirma directamente, para luego citar a Berlin, que:

“Conceptualmente, la relación entre el liberalismo y el pluralismo es solamente tan contingente para Berlin como la que hay entre el monismo y el despotismo político. ‘Pluralismo y liberalismo no son lo mismo, ni siquiera conceptos solapados’, afirma.”⁷⁴

Y sin embargo, a pesar de afirmar, como hago yo, que el pluralismo no es esencial en el liberalismo, sea de Berlin o de cualquier otro filósofo liberal, este autor concluye que en el caso concreto del liberalismo de Berlin, éste procede más directamente del pluralismo del Romanticismo que de la Ilustración, movimiento al que le atribuye el monismo como principal característica, cosa que yo no comparto. Dice Garrard

:

“Mientras que muchos liberales se consideran a sí mismos como descendientes de los filósofos, existe ‘otro liberalismo’ que procede más de los enemigos pluralistas de la Ilustración que de la Ilustración en sí misma. El liberalismo de Berlin tiene sus raíces en este suelo.”⁷⁵

A pesar de que hay que reconocer la importancia del pluralismo en la obra de Berlin, sigo pensando que el concepto clave que define su posición es el de libertad, siempre,

⁷⁴ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 156.

⁷⁵ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 157.

claro está, en su versión negativa, concepto que nos lleva, directamente a pensar, a pesar de sus excesos monistas, en la Ilustración y no en el Romanticismo.

De hecho, el moderno debate entre liberales y comunitarios sigue haciendo protagonistas a los dos valores más básicos de la política, a saber, la libertad y la igualdad. El pluralismo no juega, ni ha jugado nunca, un papel tan relevante en la filosofía política. Es el valor que se le dé a la libertad, frente a la igualdad, lo que va a determinar el posicionamiento político. Y en este sentido la apuesta liberal de Berlin por la libertad frente al énfasis en la igualdad del comunitarismo parece bastante clara.

Dicha centralidad del concepto de libertad en la teoría berliniana decide la cuestión, a mi juicio en favor de la Ilustración, acerca de cuál sea el movimiento del que Berlin se siente más cercano, sin por ello dejar de reconocer que se muestra crítico, y a la vez admirador, de ambas tradiciones.

2. PLURALISMO vs. UNIVERSALISMO

The Hedgehog and the Fox

El estudio del pluralismo en Isaiah Berlin se inicia con una distinción aparentemente inocente, casi un estudio psicológico de tipologías, pero más adelante acaba por contener más implicaciones sociales y filosóficas de las que en un principio cabría imaginar. La distinción la toma de un fragmento de un poeta griego, Arquíloco, que separa en dos los tipos de personas, zorros y erizos. Tal y como caracteriza Berlin estas dos maneras de pensar o de actuar ante la vida, tenemos que:

“Porque existe un gran quiasmo entre aquellos que, por un lado, lo relacionan todo con una gran visión central, un sistema más o menos coherente o articulado, en términos del cual ellos entienden, piensan y sienten –un simple, universal y organizador principio únicamente en términos del cual todo lo que ellos son y dicen tiene sentido– y, por otro lado, aquellos que persiguen muchos fines, a menudo no relacionados entre sí e incluso contradictorios, conectados, como mucho, sólo por cuestiones de hecho, (...).”⁷⁶

Esta cita resulta muy interesante en relación con uno de los fines que se persiguen en esta tesis, a saber, 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, como los

⁷⁶ Berlin, Isaiah. “The hedgehog and the fox”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 436.

derechos humanos, por ejemplo. Sin embargo, está todavía por aclarar de qué manera fundamenta Berlin su pluralismo para no ser tachado de relativista.

Además de la recurrente argumentación berliniana de que existe una especie de horizonte moral universal que comparten todos los humanos, hay otras maneras de defender a Berlin de la acusación de relativista. Como bien dice Joaquín Abellán en sus estudios comparativos entre Berlin y Weber:

*"El reconocimiento del fenómeno del pluralismo de valores no es para Max Weber sinónimo de relativismo, pues dice él que sólo cabría hablar coherentemente de relativismo desde una posición religiosa o metafísica que se considerara por encima de cualquier otra posición y con capacidad para armonizar y jerarquizar los múltiples y diferentes valores."*⁷⁷

Como más tarde argumentará el propio Badillo, en la medida en que Berlin comparte con Weber dicha posición antimetafísica, tampoco caería en dicho relativismo, permaneciendo en un pluralismo que se manifiesta, ante todo, contra la posibilidad de mantener una posición privilegiada como la que menciona la anterior cita.

Por la frecuente aparición en casi todos los escritos sobre nuestro autor, pienso que es ésta una de las cuestiones que más interés ha despertado en los estudiosos de Berlin. Así, por ejemplo, en *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*, una de las obras más recomendables para introducirse en la obra berliniana, su autor, George Crowder, se plantea, nada más comenzar, que:

"Yo creo que existe una tensión importante entre estas ideas, tal y como Berlin las presenta, lo cual cuestiona todo su proyecto. Por un lado, él se presenta a sí mismo como un defensor del liberalismo, contra las amenazas del totalitarismo, adoptando una posición en la cual los valores liberales son aparentemente definidos como universales, como las condiciones

⁷⁷ Badillo O'Farrell, Pablo (Ed.). *Filosofía de la razón plural. Isaiah Berlin entre dos siglos*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2011. Pág. 15.

esenciales para una vida humana digna. Por otro lado, el pluralismo de Berlin parece, en algunas ocasiones, confundirse con el relativismo, (...).⁷⁸

Sin embargo, creo que si analizamos más detenidamente la obra de Berlin, como se pretende hacer en este estudio, dicha tensión señalada por Crowder desaparece, dejando a Berlin libre de los cargos de relativismo que se le imputan. Es cierto, quizá, que Berlin no nos ofrece una solución detallada y cabal a dichos problemas y que en su obra no aparece una elaboración teórica del asunto, como se puede apreciar en el capítulo dedicado a una comparación con Rorty. A pesar de esto, insisto, creo que hay en su obra bastantes elementos como para calificarle de pluralista en un sentido no relativista. Pero dejaremos estas conclusiones para el final del presente estudio.

Siguiendo con la distinción entre zorros y erizos, Berlin nos dice, al principio de la cita, que existe un gran quiasmo, una especie de barrera insalvable, entre uno y otro modo de pensar. El tono de la cita parece indicar que se trata de algún rasgo psicológico, una especie de atributo de la personalidad que te venga impuesto y que te haga ser, bien un zorro, bien un erizo, del mismo modo que hay personas introvertidas y extrovertidas, no estando a libre disposición de uno ser una cosa o la otra. La manera en que Berlin nos plantea el problema parece indicar que se trata, por tanto, antes bien de una cuestión psicológica que de un conjunto de valores. Además, esta manera psicologista de hablar cuadra mucho con el método empático que utiliza Berlin para explicar el pensamiento de los distintos autores de los que habla a lo largo de su obra. Siguiendo a Vico, Berlin cree que sólo podemos entender a cierto autor poniéndonos en su época y en su piel. También hay que recordar la importancia genealógica que da Berlin, en el surgimiento del Romanticismo, al sentimiento de humillación y deseo de venganza de los vencidos románticos alemanes frente a los filósofos de una superior Francia.

⁷⁸ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 10.

No es de extrañar, por tanto, que nuestro autor se refiera a una distinción psicológica antes que a un conjunto de creencias, valores o ideas filosóficas. Esta hipótesis se apoya en afirmaciones del propio Berlin cuando, por ejemplo, refiriéndose a Tolstoi, dice que: *“La hipótesis que me gustaría ofrecer es que Tolstoi era, por naturaleza, un zorro, aunque creyera que era un erizo.”*⁷⁹ En esta referencia a Tolstoi parece quedar bastante claro que, a pesar de sus creencias, Tolstoi era, por naturaleza – es decir, por algo inevitable–, un zorro, es decir, un pluralista. Aunque él intentara ser monista y defendiera, para su mayor comodidad intelectual, cierto determinismo aplicable al comportamiento humano, igual que al mundo natural, él no podía evitar que su visión última de la vida fuera plural.

Este pluralismo es lo que hace de Tolstoi el escritor favorito de Berlin. Como afirma un autor experto en la relación de Berlin con la *intelligentsia* rusa, Andrzej Walicki:

*“En contraste con el antirracionalismo de Dostoievski, nutrido por la cultura del Romanticismo, las ideas de Tolstoi (...) estaban profundamente enraizadas en el legado de la Ilustración.”*⁸⁰

Dicha interpretación de Walicki está en clara consonancia con mi anterior interpretación de Berlin como un autor eminentemente ilustrado antes que romántico.

Las consecuencias no escritas de esta teoría son muchas y muy relevantes. Sin decirlo explícitamente, Berlin nos da a entender que no importa las argumentaciones y justificaciones que demos a nuestras teorías, pues en el fondo el que es zorro por naturaleza acabará siendo tolerante y pluralista y el que es erizo terminará siendo un monista. Y no faltan estudios sobre el papel determinante de la personalidad en la explicación de las ideologías de personajes como Hitler o Stalin, estudios que vendrían a avalar estas insinuaciones de Berlin. Aunque él nunca lo afirmó expresamente, pienso que en el fondo estaría de acuerdo con más de una reducción psicologista de alguna que otra teoría.

⁷⁹ Berlin, Isaiah. “The hedgehog and the fox”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 438.

⁸⁰ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 64-65.

Pero dejando de lado los aspectos psicológicos, podemos plantearnos la cuestión de hasta qué punto la distinción entre zorros y erizos no es un tanto simplificadora del asunto y deudora de la dualidad que dirige la obra de Berlin entre Ilustración y Romanticismo. De algún modo a Berlin le viene bien la metáfora de los zorros y erizos para situar, de un lado a los pluralistas y de otro lado a los monistas que él trata de criticar.

La verdad es que la complejidad de la historia de las ideas y las abundantes zonas de solapamiento entre las distintas teorías nos dan argumentos para cuestionar a fondo la distinción berliniana. Porque no es lo mismo ser un erizo monista en el sentido positivista-cientifista de un Comte, por ejemplo, que serlo en un sentido más ilustrado y universalista, como cuando hablamos de autores como Locke o Hume.

En este mismo sentido, el profesor Steven Lukes, en un artículo titulado “An unfashionable fox”, le plantea a Berlin la misma crítica cuando dice que: “*Yo rechazo la visión, propia de un erizo, de que sólo existe una distinción – sólo un tipo de erizo y sólo un tipo de zorro.*”⁸¹

De hecho, aunque Berlin en todos sus escritos parezca mostrar más simpatía por los zorros pluralistas, sigue siendo demasiado británico y demasiado conservador como para apostar decididamente por un pluralismo abiertamente escéptico como el que podemos encontrar en autores como Feyerabend o Lyotard. La idea berliniana de que los fines humanos pueden ser muchos pero no infinitos le convierte, en este sentido al menos, más en un erizo que en un zorro, a pesar de que ello vaya en contra de su intención al plantear la distinción entre estas dos posturas vitales.

Esta interpretación va en el mismo sentido de la que mantiene el autor que termino de citar, que concluye su estudio sobre la distinción berliniana entre zorros y erizos de la siguiente manera:

⁸¹ Lilla, Mark / Dworkin, Ronald and Silvers, Robert B. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York Review Books. New York. 2001. Pág. 43.

“(…), y aún así, él creyó firmemente en un lugar para la razón en la Ética y en la objetividad de los valores, y nunca se mostró atraído por las variedades del subjetivismo y el emotivismo ético o, en años sucesivos, por el existencialismo.”⁸²

Más allá de estas consideraciones, en su famoso escrito *The hedgehog and the fox*, Berlin continúa analizando la teoría de la Historia de Tolstoi, en la que no puede evitar sacar a la luz su pluralismo. Según Berlin, Tolstoi termina por afirmar que la Historia no se puede reducir a una o dos leyes fundamentales, al modo de Marx, Hegel o Comte, sino que es un complejo trenzado de fibras individuales, tantas como pequeñas decisiones diarias toman los seres humanos. Dice Berlin de él que “(...) permaneció siendo un enemigo del trascendentalismo desde el principio de su vida hasta el final.”⁸³. Y un poco más adelante, dice: “(...) pero rechazó el contenido metafísico de un modo instintivo y, en una de sus cartas, describe los escritos de Hegel como galimatías ininteligibles con obviedades intercaladas.”⁸⁴

Tal rechazo radical al hegelianismo no puede esconder más que una actitud plural, que además, y en relación a lo que venía comentando de las tipologías psicológicas, viene dada instintivamente, como dice textualmente en la cita anterior.

A pesar de que Tolstoi –que en este escrito es, para Berlin, el paradigma del pluralista–, puede aparentar otra cosa por su constante exaltación de la ciencia como verdad suprema y por su búsqueda de un principio universal para explicarse la realidad, su verdadera postura ante la Historia es otra muy distinta. Según afirma de él Berlin: “¿Cuál es, entonces, la tarea del historiador? ¿Describir los datos últimos de la experiencia subjetiva – las vidas personales vividas por los hombres, ‘los pensamientos, el conocimiento, la poesía, la música, el amor, la amistad, los odios, las pasiones’, de

⁸² Lilla, Mark / Dworkin, Ronald and Silvers, Robert B. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York Review Books. New York. 2001. Pág. 56.

⁸³ Berlin, Isaiah. “The hedgehog and the fox”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 444.

⁸⁴ Berlin, Isaiah. “The hedgehog and the fox”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 444.

los que, para Tolstoi, la vida 'real' está compuesta, y únicamente eso?"⁸⁵ Y con ello su pluralismo queda también fuera de toda duda, que es lo que Berlin trata de mostrarnos.

⁸⁵ Berlin, Isaiah. "The hedgehog and the fox", en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 451. (El fragmento entrecomillado pertenece a la obra de Tolstoi *Guerra y Paz*, como señala Berlin).

The Pursuit of the Ideal

Pero más allá de esta caracterización de tinte más personal y psicológica que encontramos en la celebrada obra de Berlin apenas comentada, hay otra escrito en el que Berlin se adentra más en las consecuencias de orden político y moral que el pluralismo y el monismo pueden tener en la sociedad. El sugerente título que Berlin escoge para esta obra, *The Pursuit of the Ideal*, ya encierra, para el buen lector del filósofo de Riga, suficientes insinuaciones acerca de la estrategia que se va a seguir. Como hijo adoptado del empirismo británico, a Berlin no le gusta nada hablar de ideales inalcanzables y válidos para todo lugar y todo tiempo. Lo de Berlin era más bien una ideología *hic et nunc*, adaptada a una época y para una sociedad determinada, orientada, más que por un principio general, por ese *common sense* que tanto gusta en Oxford. Como el propio Berlin reconoce en el libro de Jahanbegloo en el que es entrevistado: “*Mi punto de vista filosófico proviene, imagino, de leer a Hegel, a Marx y a sus seguidores y encontrar sus argumentos nada convincentes.*”⁸⁶

Es de esperar, por tanto, una crítica constructiva y pacífica del ideal ilustrado por parte de los padres del pluralismo, a saber, los románticos. Ya en la primera página Berlin nos relaciona los totalitarismos más sangrantes del siglo XX con ciertos ideales nacidos de determinados pensadores: “*Pero también está bien darse cuenta de que todos estos grandes movimientos empezaron como ideas en las cabezas de algunas personas: (...).*”⁸⁷

A mi juicio es muy significativo que Berlin comience esta obra recordándonos la estrecha relación que existe entre ciertas ideas y ciertas prácticas peligrosas y responsables de millones de muertes, como el Fascismo y el Comunismo del siglo XX. Esto es relevante porque Berlin es un pensador eminentemente práctico, preocupado por las ideas en la medida que afectan a la convivencia y a la vida. Y precisamente por ello nos recuerda Berlin lo importante que es tener cuidado en lo que se piensa, porque en

⁸⁶ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. 34.

⁸⁷ Berlin, Isaiah. “The pursuit of the ideal”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 1.

muchas ocasiones las ideas se terminan por poner en práctica y entonces es cuando revelan su verdadero potencial. Las ideas marxistas sobre el papel tienen una apariencia mucho más inocente de lo que pueden resultar en manos de un Stalin, capaz de imponerlas a la fuerza a millones de seres humanos.

Para Berlin estas posibles consecuencias prácticas forman parte esencial de las ideas que las pueden engendrar, y junto a tales hay que considerarlas en el debate político. En este caso se trata del ideal ya comentado de la Ilustración, ese ideal que tiene forma de taburete con tres patas fundamentales, tantas veces repetido en la bibliografía berliniana. La idea básica es que muchas ideologías, religiones y escuelas filosóficas y científicas, desde el Cristianismo hasta el Islam, pasando por la Ciencia newtoniana y la filosofía cartesiana, han compartido dicho ideal, es decir, la creencia en la existencia de una verdad inalterable y en la capacidad humana de encontrarla. Junto a estos dos principios, y más relevante aún si cabe, encontramos la compatibilidad de todos los bienes y de todas las respuestas dadas para encontrarlos. En el fondo, como tantas otras veces en la Historia de la Filosofía, lo que ocurre es que, en palabras del propio Berlin: *“Me di cuenta de que lo que todas estas ideas tenían en común era un ideal platónico: (...).”*⁸⁸

Este ideal tiene en sus raíces un fuerte elemento teológico, pues, en el fondo, se está defendiendo la idea de un universo planeado y escrito por un Dios guionista que nos reserva un final feliz, final que acaecerá cuando el principio universal que lo guía todo se despliegue en forma de sociedad comunista, estado hegeliano o una tecnocracia regida por la razón científica, según la versión que elijamos. Y habrá que esperar a Vico y a Herder, los héroes berlinianos, para despertarnos de este sueño dogmático y dejar de creer en la compatibilidad de todo bien.

Sin embargo, como en otras ocasiones, Berlin se precipita en defender el historicismo de Vico y el culturalismo de Herder de las falsas acusaciones de

⁸⁸ Berlin, Isaiah. “The pursuit of the ideal”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 5.

relativismo. Con un tono muy didáctico, como siempre en Berlin, encontramos la siguiente aclaración:

“Yo prefiero café, tú prefieres champán. Tenemos diferentes gustos. No hay más que decir’. Esto es relativismo. Pero la visión de Herder y de Vico no es ésta: es lo que me gustaría describir como pluralismo, es decir, la concepción de que existen diferentes fines que los hombres pueden buscar y seguir siendo plenamente racionales, plenamente humanos, capaces de comprenderse, empatizar e iluminarse mutuamente, tal y como lo hacemos al leer a Platón o las novelas del Japón medieval, siendo mundos y puntos de vista muy diferentes a los nuestros.”⁸⁹

Y poco más adelante encontramos una de las citas más importantes de toda la obra de Berlin, la tesis que él cree salvarle de la acusación de relativismo:

“La intercomunicación cultural en el tiempo y el espacio es posible sólo porque lo que hace al ser humano plenamente humano es común a todas las culturas y actúa como un puente entre ellas.”⁹⁰

La idea de Berlin es que, a pesar de que existan muchas culturas y muchas épocas distintas y, por consiguiente, sean muchos los bienes que se han perseguido en todas ellas, los bienes no son infinitos, sino que están comprendidos en un amplio pero acotado horizonte de lo que significa ser humano, es decir, limitados por la naturaleza humana y sus necesidades. Como dice Aarsbergen-Ligtvoet: *“Berlin asume que existe una moral universal natural.”⁹¹* Más adelante pasaré a consideraciones más críticas sobre esta tesis berliniana. Por el momento me limitaré a describirla con todos los matices posibles que aparecen en su obra.

⁸⁹ Berlin, Isaiah. “The pursuit of the ideal”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 9.

⁹⁰ Berlin, Isaiah. “The pursuit of the ideal”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 9.

⁹¹ Aarsbergen-Ligtvoet, Connie. *A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam. 2006. Pág. 151.

De hecho, Berlin basa su idea de pluralismo en esta limitación del horizonte de lo humano, lo cual le salva de ser considerado un relativista. Para Berlin es fundamental la idea de que el ser humano tiene unas necesidades básicas universales, pues sólo desde esa situación podemos comprender otras culturas como respuestas diferentes a los mismos problemas y necesidades. Si bien Berlin nunca enumeró en su obra cuáles son estas necesidades humanas básicas, sí que se refiere a ellas en alguna ocasión. En la ya mencionada obra *Conversations with Isaiah Berlin* nuestro filósofo afirma que:

“La idea de los derechos humanos descansa en la creencia verdadera de que existen ciertos bienes –libertad, justicia, persecución de la felicidad, honestidad, amor– que están dentro de los intereses de todos los seres humanos como tales, no como miembros de una u otra nacionalidad, religión, profesión o personalidad;(...).”⁹²

Hay algunos autores que ven en esto una contradicción, pues no entienden bien cómo puede darse a la vez la empatía necesaria para entender otras culturas y otras épocas y, a la vez, una inconmensurabilidad de las mismas. Como dice, a este respecto, Ryan Patrick Hanley:

“Pero si realmente, como Berlin mismo dice en algún sitio, ‘la posibilidad del entendimiento humano’ descansa en cierta conmensurabilidad, uno está inclinado a preguntarse cómo puede mantener dicha empatía y, al mismo tiempo, la inconmensurabilidad.”⁹³

La solución, como ya he apuntado en otro lugar de este trabajo, pasa por señalar que, para Berlin, la inconmensurabilidad se da entre distintos valores inevitables para el ser humano, como la libertad, la igualdad o la seguridad, no entre distintas culturas. En apoyo de esta lectura del pluralismo de Berlin quisiera citar a David Miller, quien interpreta a Berlin, en este punto al menos, del mismo modo que yo, cuando dice:

⁹² Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. 39.

⁹³ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 174-175.

“Lo que esto revela es que el famoso pluralismo de Berlin es un pluralismo de ideales morales, valores, modos de vida, de lo que los rawlsianos llamarían ‘concepciones de lo bueno’; no es un pluralismo social del tipo que daría la bienvenida a una variopinta amalgama de comunidades altamente diversas y cuasi- autónomas (...).”⁹⁴

Estas comunidades citadas por Miller, las culturas de las que vengo hablando, son soluciones diferentes para la mencionada inconmensurabilidad de los valores y, por tanto, en la medida en que mejor o peor consigan la realización de los mismos y el equilibrio entre ellos, son, las culturas, criticables y comparables. Claro que serán siempre relativamente comparables, pues el valorarlas dependerá de qué valores estén tratando de maximizar y cuáles de minimizar, lo cual, desde el pluralismo de Berlin, es perfectamente legítimo. Sin embargo, la contradicción que señala Hanley desaparece, pues sí que se puede tener empatía con otras culturas, ya que no son estrictamente inconmensurables.

No es Miller, por otro lado, el único autor que defiende esta tesis que yo también estoy manteniendo. También George Crowder, para desligar el pluralismo de Berlin del relativismo, afirma que: *“La clave en este punto es que somos capaces de entender otras culturas.”⁹⁵*

Me gustaría citar, por último a Aarsbergen-Ligtvoet, que, en esta misma línea interpretativa de Berlin, afirma que:

“Es crucial para Berlin negar que los seres humanos están completamente atados a su cultura. Ello no sólo negaría la libertad humana, sino que también, según Berlin, conduciría a una posición relativista.”⁹⁶

⁹⁴ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 189-190.

⁹⁵ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 209.

⁹⁶ Aarsbergen-Ligtvoet, Connie. *A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam. 2006. Pág. 83.

Esta parece ser, por tanto, la lectura más extendida sobre el presunto relativismo de Berlin. Estos dos autores, y muchos otros, están conmigo al interpretar a Berlin en el sentido no relativista, pues son sólo algunos valores fundamentales los que son inconmensurables, no las culturas entre sí.

Sin embargo, la afirmación berliniana de que existen unos valores universales se puede interpretar más críticamente, como hace, por ejemplo, George Crowder. Para él, está claro que:

“(...) La noción de Berlin de universales morales no posee una fuerza crítica significativa, y esto por dos razones principales: primero porque sus valores universales son demasiado débiles o genéricos; segundo porque son meramente descripciones empíricas más que compromisos normativos.”⁹⁷

Estando parcialmente de acuerdo en algunas de las cosas afirmadas, no puedo estar, sin embargo, del lado de Crowder en sus conclusiones. Es verdad que los universales que reconoce Berlin son demasiado genéricos y la descripción es demasiado imprecisa. Lo único que hace Berlin en las pocas páginas dedicadas a este tema en toda su obra es citar valores como la libertad, la seguridad, la igualdad, etc. Además, en ningún momento se detiene a hacer una descripción y análisis detenido de lo que significa cada uno de estos valores en las distintas culturas.

Pero siendo esto cierto, no me parece que la conclusión de Crowder sea adecuada, pues este autor afirma que Berlin se queda en un nivel meramente empírico y descriptivo, haciendo constar que estos valores son, en la práctica, respetados en muchas culturas, sin ofrecer, a la vez, un argumento normativo que nos convenza de que deben ser respetados.

Pero ocurre que nos encontramos de nuevo con el mismo argumento que ya he defendido en otras ocasiones en este trabajo: el carácter antisistemático de la obra de

⁹⁷ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 219.

Berlin no permite encontrar tales argumentos normativos en sus escritos. Berlin se limita a exponer sus intuiciones sobre temas de racionalidad práctica sin proveernos – quizá porque piensa que es algo inalcanzable– de una teoría normativa, como se haría, por ejemplo, en la mejor tradición de la Escuela de Frankfurt.

Pero es que en ningún momento pretende Berlin hacer un listado definitivo de los valores que han de ser universales y justificar su decisión. Lo más que llega a argumentar nuestro autor en este caso es que el ser humano persigue distintos objetivos en la vida, y, ya que es imposible compatibilizar algunos de ellos entre sí, la capacidad de elección entre ellos, esto es, la libertad negativa, ha de ser un valor especial dentro de este elenco de valores incompatibles. La existencia de valores universales la menciona Berlin únicamente para no caer en un relativismo y para dejar claro que su pluralismo es un pluralismo de valores esenciales, no un “todo vale” cultural.

Siguiendo con el análisis que realiza Berlin sobre el ideal y su persecución, y una vez presentado dicho ideal y presentados los herejes, nuestro autor se dedica más concienzudamente a criticar uno de los aspectos más relevantes de dicho ideal, es decir la presunta compatibilidad de los valores, prestando especial atención a la libertad. Y lo hace, de nuevo, de un modo absolutamente claro y didáctico, aunque con ello, quizá, un tanto superficial:

“(…) pero la libertad total de los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total de los poderosos, los mejor dotados, no es compatible con los derechos a una existencia decente para los débiles y los menos dotados.”⁹⁸

Y de la metáfora a la conclusión final más rotunda separan a Berlin tan sólo unos párrafos:

“La noción de un todo perfecto, de una solución final, en la cual todos los bienes coexisten, me parece, no ya algo meramente inconseguible –esto es un truismo– sino conceptualmente incoherente.”⁹⁹

⁹⁸ Berlin, Isaiah. “The pursuit of the ideal”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 10.

Esta idea es, a mi juicio, la aportación más grande realizada por Berlin a la Filosofía Política contemporánea, junto, claro está, a la celebrada distinción entre los dos tipos de libertad. Si bien la idea de que no todos los bienes son compatibles no es nueva, sí lo es el darle una importancia central y propedéutica a toda consideración política. Es una gran prueba de madurez histórica el consejo de Berlin de conformarnos con un liberalismo realista que huya de promesas de felicidad total. La propia experiencia nos enseña que toda elección implica una pérdida, y que lo más próximo a la felicidad es un estado de equilibrio en el que nada es alcanzable del todo pero, al mismo tiempo, nada es del todo renunciabile.

El problema es que para pensar de este modo, uno ha de salirse un tanto peligrosamente de la tradición platónica que inaugura esta fe en el ideal que Berlin está combatiendo. El riesgo de abandonar la ortodoxia es inminente y el abismo nietzscheano y el caos de la más moderna hermenéutica están a tan sólo un paso del camino de Berlin. Este peligro se torna más que evidente cuando nuestro autor le termina dando la razón a Heráclito: *“Heráclito tenía razón, las cosas no pueden permanecer.”*¹⁰⁰

Desde mi punto de vista, la crítica que realiza Berlin a dicho ideal es, al menos desde el punto de vista práctico, más que convincente, sobre todo si nuestro principal objetivo en política es evitar los totalitarismos y preservar una democracia liberal y tolerante. Quizá lo que echamos en falta en Berlin es una fundamentación epistemológica que sustente de un modo más coherente y completo su pluralismo. Pero dejaré esta cuestión para el extenso capítulo dedicado a la comparación de nuestro autor con el pragmatista Richard Rorty.

Lo que sí se podría atribuir a Berlin es, una vez se ha renunciado al ideal armónico en el que todos los bienes son compatibles, el intento de lograr, mediante el uso de la

⁹⁹ Berlin, Isaiah. “The pursuit of the ideal”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 11.

¹⁰⁰ Berlin, Isaiah. “The pursuit of the ideal”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 12.

razón práctica, una sociedad más o menos digna en el que la libertad de los seres humanos sea tomada en serio. Como dice Connie Aarsbergen-Ligtvoet en su ensayo sobre Berlin:

“Berlin es pesimista respecto a la posibilidad de eliminar los conflictos de valores, pero es bastante optimista en relación a la habilidad humana de resolver dilemas de un modo decente.”¹⁰¹

Creo que esta es una cita clave para entender correctamente a Berlin. Su creencia en la razón práctica le sitúa a caballo entre el cientifismo y la utopía política, de un lado, y el relativismo postmoderno de otro. De hecho, podemos encontrar en esta idea otra manera más de argumentar contra la acusación de relativismo lanzada sobre Berlin. A diferencia de los autores relativistas, que parecen renunciar a cualquier capacidad de la racionalidad humana para defender un modo de vida como mejor que otro, quedándose en un mero voluntarismo, Berlin siempre ha creído en la razón como medio para lograr la convivencia, el respeto y la tolerancia entre las personas. Lo cual no obsta, sin embargo, para que volvamos a reconocer la falta de elaboración, por parte de Berlin, de una justificación de cómo, cuándo y por qué funciona dicha racionalidad y cuáles son los criterios normativos que se pueden alcanzar con su uso.

¹⁰¹ Aarsbergen-Ligtvoet, Connie. *A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam. 2006. Pág. 37.

Does Political Theory Still Exist?

En cuanto a la necesidad de la filosofía y, por tanto, del razonamiento práctico, la postura de Berlin está más que definida. Y, una vez más, parece ser que sus convicciones acerca de los temas más teóricos y alejados de la realidad están siempre influidas o determinadas por sus planteamientos más prácticos. Del mismo modo que critica los totalitarismos porque no tienen en cuenta al individuo y porque no se ajustan a las necesidades de una sociedad y una época determinadas, Berlin aborrece de toda teoría que pretenda tener una respuesta definitiva y válida para siempre. Como afirma él mismo al principio de su obra *Does Political Theory Still Exist?: “Una vez tenemos bastante claro cómo debemos proceder, la cuestión ya no tiene carácter filosófico.”*¹⁰²

Lo que se plantea en esta pequeña obra Berlin es, en definitiva, si precisamos y siempre precisaremos de una reflexión práctica sobre la vida en comunidad, es decir, si podemos afirmar la existencia de un sistema social que valga ya para siempre porque es capaz de satisfacer todas las necesidades humanas. La respuesta, teniendo en cuenta el pluralismo de Berlin, debería ser más que clara. Berlin va a defender la permanente necesidad tanto de la filosofía en general como de una teoría política que nos permita adaptar los sistemas sociales a las necesidades del momento. Porque, como dice nuestro autor:

*“Uno de los distintivos más claros de una cuestión filosófica – porque tales son todas las cuestiones– es que nos sentimos perplejos desde el principio mismo, que no hay una técnica automática, que no hay un experto universalmente reconocido para tratar con tales cuestiones.”*¹⁰³

Hacer lo contrario, es decir, disponer de una especie de algoritmo que nos solucione todos los problemas prácticos, sería ceder ante un monismo que no haría más

¹⁰² Berlin, Isaiah. “Does political theory still exist?”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 62.

¹⁰³ Berlin, Isaiah. “Does political theory still exist?”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 62.

que reducir la razón a su aspecto instrumental y hacerla ciega respecto a los fines humanos. Y precisamente la negación de esa razón instrumental es uno de los presupuestos berlinianos que más claramente definidos están a lo largo de su obra, presentándose dicha negación constantemente de la mano de la afirmación del pluralismo. En el escrito que estoy presentando, Berlin llama a declarar, en defensa de la existencia de la teoría política, al mismísimo Kant, al menos en cuanto a la forma correcta de plantearse la cuestión. Dice Berlin:

*“Si nos planteamos la cuestión kantiana ‘¿En qué tipo de mundo es la cuestión filosófica – el tipo de discusión en que ésta consiste – en principio posible?’ la respuesta debe ser ‘Sólo en un mundo donde los fines colisionan’.”*¹⁰⁴

Y es que precisamente ésta es la clave de todo el razonamiento y el supuesto del que Berlin parte: la negación del axioma ilustrado según el cual debe existir la armonía entre los distintos bienes. Para Berlin dicha armonía es una utopía. Los bienes están bien individualmente tomados, pero en cuanto se los trata de combinar, no puede aplicarse el principio de “cuanto más mejor”, sino que se ha de buscar un balance, un equilibrio entre ellos, pues a veces, mucha cantidad de uno supone un gran obstáculo para el desarrollo de otro de ellos. Así, pues, dado que los fines chocan entre sí en muchas ocasiones, nunca llegaremos a un final absolutamente feliz, sino que habrá que estar siempre en una ligera tensión para mantener ese equilibrio. Tal tensión, tal vigilancia del equilibrio entre los fines, constituirá la esencia misma de la teoría política, es decir, una constante aplicación de la razón práctica para procurar que los fines choquen lo más civilizadamente posible entre ellos.

La clave está, pues, en la inevitabilidad del pluralismo. La importancia de éste y de la creencia o no en el ideal de compatibilidad que está criticando Berlin es algo que pone bastante de manifiesto nuestro autor cuando dice, un poco más adelante en la obra comentada, que: *“Es en este momento en que la profunda visión entre los monistas y los*

¹⁰⁴ Berlin, Isaiah. “Does political theory still exist?”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 65.

pluralistas se convierte en crucial y conspicua.”¹⁰⁵ Y entonces Berlin traza una raya y pone en un lado a filósofos como Platón, Hegel o Marx, y de otro a los escépticos y románticos. Sólo para estos últimos debería tener sentido, según lo argumentado por nuestro autor, un debate político interminable. Y Berlin está, naturalmente, de su lado.

En esta defensa de la necesidad de la teoría política, Berlin vuelve, una vez más, a su pragmatismo y empirismo para apoyar sus afirmaciones. Al finalizar *Does Political Theory Still Exist?*, concluye que:

*“Mientras la curiosidad racional exista –un deseo de justificación y explicación en términos de motivos y razones, y no sólo de causas o correlaciones funcionales o probabilidades estadísticas – la teoría política no desaparecerá totalmente de la faz de la Tierra, (...).”*¹⁰⁶

¹⁰⁵ Berlin, Isaiah. “Does political theory still exist?”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 69.

¹⁰⁶ Berlin, Isaiah. “Does political theory still exist?”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 89.

The Originality of Machiavelli

En este intento berliniano de delimitación del pluralismo, creo que una de las obras de más provecho es la *The Originality of Machiavelli*. En ella se nos comienza llamando la atención sobre la cantidad de interpretaciones diversas que ha tenido la obra del autor italiano. Quizá la más conocida de todas las lecturas sea aquella según la cual Maquiavelo separó definitivamente la ética de la política, liberando a ésta de las exigencias de aquella. Esto es en parte cierto, para Berlin, pero necesitará de una pequeña corrección que ayudará mucho a nuestro autor a trazar los límites de su pluralismo.

El punto de partida del análisis machiavélico sobre las relaciones entre moral y política se topa directamente con el cristianismo. El realismo de Maquiavelo le permite comprender la incompatibilidad entre éste y las necesidades de la política. Como dice Berlin:

*“Maquiavelo está convencido de que lo que normalmente entendemos como las virtudes cristianas centrales, cualquiera que sean su valor intrínseco, son obstáculos insuperables para la construcción del tipo de sociedad que a él le gustaría ver; una sociedad que, más que nada, él asume que es la que todos los hombres por naturaleza querrían –el tipo de sociedad que, según su punto de vista, satisface los deseos e intereses permanentes de los hombres.”*¹⁰⁷

En esta cita podemos ver que Maquiavelo es consciente, al igual que Berlin, de la necesidad de optar por uno u otro punto de vista. Tal y como piensa el autor de *El Príncipe*, hemos de darnos cuenta de las limitaciones del cristianismo, a pesar de sus virtudes internas. Y consiguientemente, hemos de optar por renunciar a alguna de sus ventajas. Este realismo es algo que Berlin comparte totalmente con Maquiavelo. Ninguno de los dos rechaza totalmente el cristianismo, pues ambos le reconocen sus

¹⁰⁷ Berlin, Isaiah. “The originality of Machiavelli”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 46.

puntos positivos. Sin embargo, en una clara anticipación de la tesis berliniana de que no todos los bienes son compatibles, Maquiavelo ya se da cuenta de que todo no se puede tener y nos hace elegir: *“Consecuentemente, un hombre debe elegir. Elegir seguir una vida cristiana es condenarse a uno mismo a la impotencia política: (...).”*¹⁰⁸

El cristianismo puede valer para orientar la vida interior privada de cualquiera, pero puede resultar incompatible para ordenar una sociedad en la que quepan todos los puntos de vista. Esa es la tesis de Berlin y también la de Maquiavelo. Y Berlin está muy interesado en mostrar precursores de su propio planteamiento, en parte por hacerlo más sólido y anclarlo definitivamente en la tradición filosófica, y en parte por su afán de rastrear en la historia el origen de cualquier modo de pensar. En este sentido Berlin se encarga de “hacer justicia” y asegurar una correcta interpretación, o al menos más favorable, del filósofo italiano. Así, cuando afirma:

*“Pero es la primera mala interpretación la que va más lejos, la que representa a Maquiavelo como preocupándose poco o nada por los temas morales. (...). Los valores de Maquiavelo no son cristianos, pero son valores morales.”*¹⁰⁹

Es importante darse cuenta de que para el propósito berliniano de definición del pluralismo, es del todo relevante esta apreciación, pues deja abierta la puerta a una variedad de morales válidas, cada una con un ámbito de aplicación distinto y con unas aplicaciones concretas. Esto, por supuesto, no quiere decir que Berlin no crea en un conjunto de valores mínimos universales, que cualquiera pueda y quiera compartir. Se trata, más bien, de negar a una moralidad concreta sus aspiraciones de universalidad, pues esto conllevaría, como es sabido, la negación de cualquier otra posición ética. Y esto es precisamente lo que Berlin trata de evitar con su defensa del pluralismo.

¹⁰⁸ Berlin, Isaiah. “The originality of Machiavelli”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 47.

¹⁰⁹ Berlin, Isaiah. “The originality of Machiavelli”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 55.

Así pues, la operación maquiavélica de *El príncipe* es totalmente oportuna para Berlin, pues nos viene a mostrar que es posible la combinación de varios códigos éticos y, lo que es más, que ninguno de ellos es absoluto. El único criterio del todo válido para cualquier norma moral sería que posibilitara la convivencia y la tolerancia, criterio que resulta totalmente compatible con el pluralismo entendido al modo de Berlin. En esta línea, y para concluir su lectura de Maquiavelo, afirma:

*“Esto no es una separación de la política y la ética. Es el descubrimiento de la posibilidad de más de un sistema de valores, sin ningún criterio en común con los sistemas por los cuales hay que hacer una elección racional entre ellos.”*¹¹⁰

Además, las ventajas prácticas de este pluralismo son evidentes, pues solamente aceptando dicha incompatibilidad entre los fines últimos se puede alcanzar la tolerancia. Para Berlin está clarísimo que el rechazo de la posibilidad de alcanzar una sociedad perfecta con todos los fines completados nos abre las puertas, en cambio, a una sociedad plural y tolerante donde las diversas opciones vitales son permitidas. Como dice él mismo para finalizar su lectura sobre Maquiavelo:

*“La tolerancia es históricamente el producto del hecho de darse cuenta de la irreconciliabilidad de fes igualmente dogmáticas, y la práctica improbabilidad de una completa victoria de una de ellas sobre las otras.”*¹¹¹

¹¹⁰ Berlin, Isaiah. “The originality of Machiavelli”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 71.

¹¹¹ Berlin, Isaiah. “The originality of Machiavelli”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 78.

Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought

A pesar de no parecer resuelto el verdadero alcance del pluralismo de Berlin y las limitaciones que lo separan del relativismo, en un pequeño escrito titulado *Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought*, nuestro autor se dedica a delimitar bien sus orígenes. Así, se apresura en mostrar, una vez más, que nada de este relativismo pertenece a ningún filósofo ilustrado:

*“Tampoco eran los escépticos contemporáneos, como Montesquieu o Hume, una fuente de peligro; Montesquieu no dudó de la universalidad de los valores humanos últimos, fundados, como estaban, a diferencia de gustos o convenciones pasajeros, en la eterna razón natural; (...).”*¹¹²

Como el título del ensayo viene a decir, los supuestos relativistas del siglo XVIII no lo fueron tanto, pues, a pesar del escepticismo de Hume o la sensibilidad de autores como Voltaire o Montesquieu por otras culturas, ninguno de ellos vino a dudar seriamente de los axiomas de la Ilustración, en virtud de los cuales creían firmemente en una verdad absoluta y perfectamente cognoscible para nosotros, tanto en el terreno científico como en el moral y político. Como ya se ha dicho, es de otra parte de donde procede este relativismo: *“El verdadero relativismo se desarrolló de otras fuentes más tardías: el irracionalismo del Romanticismo alemán, las metafísicas de Schopenhauer o Nietzsche, (...).”*¹¹³

Y en este mismo ensayo, un poco más adelante, hay un momento donde, al citar a Freud, Berlin termina por definir el relativismo del que está hablando. Especialmente, cuando dice:

¹¹² Berlin, Isaiah. “Alleged relativism in eighteenth century european thought”, en *The Crooked Timber of Humanity*. John Murray. London. 1991. Pág. 71-72.

¹¹³ Berlin, Isaiah. “Alleged relativism in eighteenth century european thought”, en *The Crooked Timber of Humanity*. John Murray. London. 1991. Pág. 77.

*“El relativismo, en su forma moderna, tiende a desarrollarse desde la idea de que los puntos de vista de los hombres están inevitablemente determinados por fuerzas de las cuales frecuentemente no se es consciente – la fuerza irracional cósmica de Schopenhauer; la moral de clase de Marx; los impulsos inconscientes de Freud; (...).”*¹¹⁴

Desde mi punto de vista parece claro que al citar en menos de dos páginas a los llamados por Ricoeur *Filósofos de la sospecha*, esto es, a Marx, Nietzsche y Freud, el relativismo del que Berlin está hablando se aleja bastante de la tradición ilustrada, mucho más inocente por su confianza en las potencialidades de la razón humana. Porque si algo han sabido fragmentar para siempre estos tres autores es la idea del origen racional de los valores, de la ideología, de la visión del mundo. A partir de ellos resulta obligado plantearse hasta qué punto una determinada moral no es más que la expresión de una conciencia de clase, de un deseo sexual o de un resentimiento contra los fuertes.

Sin embargo, no cuadra demasiado este relativismo destructivo y sin vuelta atrás de dichos autores con el pluralismo civilizado y optimista que Berlin parece querer hacer derivar de él. Porque un poco más adelante en dicha obra, dice Berlin, apenas sin espacio para dejarle evolucionar, que *“Esta doctrina se llama pluralismo.”*¹¹⁵

De hecho, si se lo piensa bien, una de las bondades de la Filosofía de la Sospecha debería ser la tolerancia, pues la operación de quitar las máscaras a toda ideología debería desembocar en la pérdida de fe en la verdad absoluta de cualquier manera de pensar. Y la única salida ética decente ante tal evidencia sería la de respetar todos los puntos de vista, pues ya ninguno puede convertirse en vara de medir para los demás. Sin embargo éste es un argumento que nunca utiliza Berlin. Es más, ni Marx, ni

¹¹⁴ Berlin, Isaiah. “Alleged relativism in eighteenth century european thought”, en *The Crooked Timber of Humanity*. John Murray. London. 1991. Pág. 78.

¹¹⁵ Berlin, Isaiah. “Alleged relativism in eighteenth century european thought”, en *The Crooked Timber of Humanity*. John Murray. London. 1991. Pág. 79.

Freud ni Nietzsche son sus autores de culto, sino románticos más del estilo de Vico o Herder.

El verdadero argumento que Berlin se cansa de repetir en su obra para justificar el pluralismo es el de que todos los bienes no pueden ser compatibles en una sociedad perfecta. Y de ahí, según él, que debemos respetarlos todos en su justa medida. Este argumento no deja de ser eficiente y correcto desde un punto de vista moral, práctico o político, pero el dejar de lado a autores como Nietzsche o Freud le impiden desarrollar una epistemología que diferencie claramente el pluralismo que defiende del relativismo que hay que evitar para construir cualquier teoría política edificante. Como se verá en el capítulo dedicado a Rorty, y a diferencia de Berlin, este autor pragmatista sí que trata de enfrentarse a este problema.

En la obra que estoy comentando, Berlin diferencia el pluralismo del relativismo afirmando que el primero es simplemente el reconocimiento de que existen diferentes valores en diferentes culturas que a veces pueden ser incompatibles entre sí. En cambio el relativismo es la afirmación de que los valores son simplemente una expresión emocional sobre la que la razón no puede decidir nada. Y esto es lo que Berlin nunca admitirá, porque, a su juicio, hay un núcleo común de humanidad en todas las culturas, algo que compartimos todos los seres humanos y que hace que las diversas culturas puedan entenderse entre sí, aunque no ordenarse jerárquicamente.

Pienso que éste es el argumento más fuerte que podemos encontrar en Berlin para desligarle del relativismo. Es cierto que, como he dicho en otros momentos de este estudio de investigación, no hay en la obra de Isaiah Berlin una elaboración teórica suficientemente armada y encaminada a fundamentar por qué su pluralismo no es relativista. Sin embargo, a pesar de esto, creo que la insistencia que hace Berlin en la humanidad compartida por todas las culturas es suficiente como para no acusarle de ser un autor relativista.

Esta misma interpretación han seguido otros autores. Así, por ejemplo, George Crowder, hablando de la gran influencia de Vico y Herder en el pensamiento berliniano, señala que:

“Lo que hace esto posible es que, contrariamente al relativismo (al menos en su forma más fuerte), existe suficiente universalidad en la experiencia humana como para hacer otras culturas comprensibles para nosotros, y, a través de esta comprensión, permitimos apreciar sus normas como genuinos valores bajo los cuales podríamos imaginarnos viviendo.”¹¹⁶

Y es que ocurre que es precisamente este fondo común de humanidad lo que nos hace valorar el pluralismo, la diferencia. Valoramos y aceptamos otras culturas porque las entendemos como respuestas posibles para problemas compartidos. Es en este punto donde pienso que Berlin se separa definitivamente del relativismo.

Sin embargo, en mi opinión, la verdadera herencia de los románticos, sobre todo si, como el mismo Berlin hace, incluimos en los románticos a autores como Schopenhauer o Nietzsche, sería más bien el relativismo que el pluralismo. Porque si el origen de los valores es la voluntad creativa o, como bien explicó Freud, mecanismos inconscientes, entonces la razón no tiene nada que decir sobre la calidad de los distintos valores. Desde mi punto de vista, Berlin hace una lectura interesada y parcial del Romanticismo para hacer derivar de él un pluralismo inocente que lleve pacíficamente hacia la tolerancia del liberalismo. Más adelante, en este trabajo de investigación, veremos si dicha tolerancia no podría haberla extraído Berlin más directamente de la Ilustración que del siglo XIX alemán.

¹¹⁶ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 120.

3. HISTORIA CIENTÍFICA vs. HISTORICISMO

The Concept of Scientific History

En su lucha particular contra el monismo, Berlin se fija como uno de los objetivos más importantes hacer válida la distinción que hemos visto que Vico traza entre la verdad de las ciencias formales (*verum*) y la verdad de las ciencias empíricas (*certum*). Entre éstas, y quizá por la importancia que tiene en la fundamentación de ciertas teorías políticas, se encuentra la Historia. Berlin nos quiere hacer ver que es un error tratar de reducir este saber a una mera ciencia natural, tan predecible y explicable como la Física o la Biología. El estatus de la Historia es totalmente diferente. Uno de los textos más relevantes en el intento de fundamentar epistemológicamente su pluralismo es, precisamente, *The Concept of Scientific History*.

En este escrito Berlin se empeña en hacer caer el ideal de que la Historia es una ciencia natural más, ya que dicha manera de pensar es el preámbulo de la justificación de los regímenes totalitarios. Esta idea de Berlin es expuesta con total claridad por Ryan Patrick Hanley, en un estudio sobre Berlin y la historia, cuando dice que:

*“Donde se equivocaba la Ilustración, según Berlin, era en su ambición de aplicar los métodos de la ciencia natural a los fenómenos humanos, y particularmente al estudio de la historia de las culturas humanas.”*¹¹⁷

Como vemos, en esta obra Berlin continúa con su principal crítica a la Ilustración, a saber, el monismo que hay implícito en ella. La idea fundamental que defiende aquí Berlin es que no puede aplicarse el mismo método con el que se estudian las ciencias naturales al estudio de las ciencias humanas. Hay que hacer constar en este punto que constituye un gran mérito y una buena prueba de autonomía intelectual el hecho de que

¹¹⁷ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 163.

un autor británico y profesor de Oxford supiera desentenderse de este cientifismo, sobre todo sin irse al otro lado y convertirse en un autor meramente idealista, pues Berlin conservó, durante toda su vida, un sano empirismo inglés.

El argumento seguido para criticar esta idea cientifista es que si hay fases absolutamente necesarias para que la humanidad se vaya desplegando en una Historia ya escrita, entonces cualquier medio para que eso ocurra está justificado. No hay más que echar un vistazo rápido al siglo XX para entender que Berlin tenía toda la razón en este punto: el resurgimiento de Alemania y la revolución del proletariado son dos momentos históricos tan necesarios que la muerte de millones de personas no es más que un puente que hay que atravesar si queremos llegar al fin previsto y deseado.

Para desmentir dicho ideal de la Historia como ciencia, Berlin se remonta a tesis un tanto humeanas, como el buen empirista que es en el fondo:

“El sentido de lo que permanece idéntico o unitario en la diferencia y el cambio (lo cual ha sido exagerado por los filósofos idealistas) juega también un papel dominante a la hora de hacernos ver el sentido de las tendencias inalterables, del flujo unidireccional de la historia. A partir de aquí, es fácil pasar a la más cuestionable creencia de que cualquier cosa que sea inalterable lo es porque obedece ciertas leyes, y que lo que obedece leyes siempre puede ser sistemáticamente convertido en ciencia.”¹¹⁸

La crítica de Berlin es, como tantas otras veces, sencilla pero convincente. Está tan basada en el empirismo de Hume, según el cual el paso de la costumbre a la ley no se puede dar tan alegremente, como en el *common sense* británico, que aconsejaría prudencia antes de anticipar lo que pueda o no suceder en la Historia. Por otra parte, la crítica de Berlin a la concepción cientifista de la Historia tiene un cierto parecido, salvando las distancias, a las críticas que formula Wittgenstein a las teorías representacionistas de la verdad, en el sentido de que ambos recurren a factores sociales, extra epistemológicos, para explicar el fundamento de la ésta. Así, dice Berlin:

¹¹⁸ Berlin, Isaiah. “The concept of scientific history”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 24

“La verdadera razón para aceptar la proposición ‘Yo vivo en la Tierra’, y la de que ‘El Emperador Napoleón I existió’, es que afirmar sus contradicciones implica destruir demasiado de lo que damos por supuesto sobre el presente y el pasado.”¹¹⁹

Del mismo modo que cuando rastreaba los orígenes del Romanticismo, Berlin gusta mucho de indagar en los intereses personales y en las necesidades psicológicas por las cuales las personas creen en lo que creen y piensan como piensan, en lugar de tratar de criticar las teorías únicamente en función de su contenido. Esta observación, sin embargo, no implica la falta de valor del resto de argumentaciones y observaciones críticas de Berlin, que normalmente son pertinentes y tienen sentido dentro de su planteamiento general.

De estas críticas que Berlin dirige a la concepción cientifista de la Historia, la que parece ocupar un lugar más central es el “desprecio” que dicha aproximación de la Historia hace a los individuos que la componen, del mismo modo que al criticar los totalitarismos Berlin se muestra preocupado por la facilidad con la que el individuo concreto parece perderse en la grandiosidad de los procesos históricos. Una vez más, el carácter argumentador de Berlin es esencialmente práctico: en vez de adentrarse y profundizar en los fundamentos epistémicos de la teoría que está criticando, parece siempre remitirse a las posibles consecuencias prácticas que dicha teoría pueda tener, lo cual es bastante comprensible si tenemos en cuenta que Berlin fue un testigo de excepción de todos los horrores acaecidos en el siglo XX, desde la persecución judía de los años 30 y 40 hasta el Comunismo de la Guerra Fría.

De todos modos, y aunque el ámbito de este trabajo de investigación no sea propiamente el de la Filosofía de la Historia, sí que es importante caracterizar someramente la idea de Historia defendida por Berlin, para clarificar al máximo sus ideas de pluralismo y de libertad, que sí son los objetos de estudio de esta tesis.

¹¹⁹ Berlin, Isaiah. “The concept of scientific history”, en *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000. Pág. 29.

En este sentido, y como se ha afirmado en otras partes de este escrito, la importancia que da Berlin a las ideas en la Historia es máxima. Como dice el profesor Pablo Badillo en su estudio sobre Berlin:

"Pero por otro lado es muy cierto que la idea collingwoodeana de que toda la historia puede entenderse perfectamente como historia del pensamiento es un planteamiento claramente asumido en su integridad por Berlin."¹²⁰

Sin entrar a fondo en este planteamiento, que excedería los propósitos propedéuticos de este capítulo, sí me gustaría apuntar que esta concepción de la Historia, en la que las ideas de las personas son importantes y no aparecen sometidas a determinados patrones universales, es la que mejor cuadra con el antideterminismo y la defensa de la libertad que definen a nuestro autor.

¹²⁰ Badillo O'Farrell, Pablo (Ed.). *Filosofía de la razón plural. Isaiah Berlin entre dos siglos*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2011. Pág. 44-45.

Historical Inevitability

En otra de las obras más notables de nuestro autor, *Historical Inevitability*, el propósito es la crítica de una interpretación demasiado monista y metafísica de la Historia. Al principio de dicha obra, Berlin distingue claramente entre dos aproximaciones al estudio de la Historia: “A estas alturas, es una idea bastante familiar que existen teorías personales e impersonales en la Historia.”¹²¹ Acto seguido de plantear esta diferenciación, Berlin toma partido por una de las dos maneras posibles de estudiar la Historia y, en plena consonancia con su pluralismo, reconoce a Popper el mérito de haber criticado suficientemente el acercamiento impersonal, metafísico, de la Historia. Así, en una nota a pie de página, nos dice que:

*“Nadie ha demostrado esto con una lucidez más devastadora que Karl Popper. (...), él ha expuesto, en su The Open Society and its Enemies y en The Poverty of Historicism, algunas de las falacias de la metafísica historicista, con tal fuerza y precisión, y haciendo tan clara su incompatibilidad con cualquier tipo de empirismo cientifista, que ya no existe excusa para confundir los dos.”*¹²²

En una clara apuesta por el empirismo, Berlin se muestra un duro crítico de las teorías de la Historia más metafísicas y teleológicas, como las de Hegel o Marx. La razón básica de toda esta crítica es que dichas visiones de la Historia lo que hacen en el fondo es impedir el pluralismo de los puntos de vista, pues únicamente el resultado final y esperable de la Historia es el permitido. Esto es, para un liberal como Berlin, incompatible con sus valores, claramente centrados en la libertad del individuo.

Esta actitud es criticada por nuestro autor como antiempírica. Acerca de ello dice Berlin:

¹²¹ Berlin, Isaiah. “Historical inevitability”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 97.

¹²² Berlin, Isaiah. “Historical inevitability”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 101.

*“Estamos sencillamente tratando no con una teoría empírica, sino con una actitud metafísica que da por supuesto que explicar una cosa – (...) – es descubrir su objetivo.”*¹²³

Esta historia metafísica estaría claramente basada en una mera petición de principio, sin base ni prueba alguna. Para Berlin no podemos explicar la Historia de este modo, pues ésta debe ser un estudio objetivo, un conjunto de datos que hay que tratar de clarificar basándose únicamente en los hechos, no en oscuras creencias pseudoreligiosas. La comparación entre la Historia así tratada y la religión es textual en la obra de Berlin: *“La Teleología es una forma de fe capaz de no ser ni confirmada ni refutada por ningún tipo de experiencia; (...).”*¹²⁴

Sin embargo, a pesar de la crítica de corte empirista que Berlin hace de esta historia metafísica, que cree en el cumplimiento inevitable de ciertas leyes universales, también se da cuenta nuestro autor de que en el fondo lo que se está cuestionando es el mismo principio del determinismo, presente también en otros ámbitos del conocimiento humano, como la ciencia, por ejemplo. Como reconoce Berlin, este determinismo es compartido tanto por la historia impersonal, que se está criticando aquí, como por la filosofía de la Ilustración, la ciencia, y muchos de los movimientos filosóficos más trascendentes, como el marxismo y el hegelianismo.

Pero, a pesar de esta extendida aceptación del determinismo, a Berlin no le parece una buena inversión, ésta de creer o postular el determinismo. Como ya se ha explicado en otra parte del presente trabajo, Berlin no niega radicalmente el determinismo, así como tampoco encuentra pruebas suficientes a favor del libre albedrío. El argumento definitivo para Berlin es que en el lenguaje cotidiano se presupone la libertad humana, aunque sólo sea como argumento para poder exigir responsabilidad a las personas. Y

¹²³ Berlin, Isaiah. “Historical inevitability”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 105.

¹²⁴ Berlin, Isaiah. “Historical inevitability”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 107.

eso es más que suficiente para seguir pensando que la libertad existe y que el determinismo no es conveniente.

En este mismo sentido lo interpreta George Crowder en su obra sobre Berlin cuando, al tratar el tema, nos dice que:

*“En particular, el determinismo es incompatible con nuestra noción ordinaria de libertad de elección, y, por tanto, con nuestra noción ordinaria de responsabilidad moral.”*¹²⁵

Y más adelante, al comentar la crítica que le hace E.H. Carr, según la cual la posición de Berlin invita al historiador a moralizar, dice que: *“La cuestión, responde Berlin, no es que los historiadores debieran dejar de tratar los juicios morales, sino que tales juicios no pueden ser evitados.”*¹²⁶

Es decir, que Berlin, una vez más, no nos da argumentos definitivos y elaborados contra el determinismo, sino que, según su posición pragmatista y tolerante, tal determinismo no es práctico, no es útil a la convivencia, porque para que ésta sea posible no podemos, de ninguna manera y como implicaría el determinismo, permitirnos renunciar a la convicción de que somos libres y responsables.

Por tanto, en el ámbito que nos ocupa, el del estudio de la Historia, no debemos ir tan lejos como para suponer un determinismo total, una eficacia de las leyes históricas igualable a la de las leyes naturales. Eso es precisamente lo que hacen autores como Marx o Hegel. Refiriéndose a estos, afirma Berlin:

“Cuando Hegel, y después de él Marx, describen el proceso histórico, asumen que los seres humanos y sus sociedades son parte de una

¹²⁵ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 52.

¹²⁶ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 53.

Naturaleza más amplia, la cual Hegel considera de carácter espiritual y Marx material.”¹²⁷

La razón de esta crítica es, una vez más, de carácter más pragmático que epistemológico. A Berlin no le interesa tanto demostrar la falsedad de dicho determinismo y de los sistemas filosóficos que se apoyan en él, cuanto la peligrosidad que tales ideologías llevan consigo, en el sentido de que son firmes candidatas para aplastar el pluralismo y a los individuos que, con sus decisiones libres, puedan pretender salirse de lo que supuestamente haya de suceder en la Historia. A juzgar por los derroteros por los que el marxismo discurrió en el siglo XX, a Berlin no le faltaba razón.

El carácter pragmático de los escritos de Berlin se puede apreciar perfectamente en la siguiente cita:

*“Pero sea o no el determinismo verdadero, o incluso coherente, parece claro que no coincide con los pensamientos ordinarios de la mayoría de los seres humanos, (...).”*¹²⁸

Como se aprecia, a Berlin no le interesa tanto buscar pruebas en el comportamiento humano que demuestren la libertad, sino poner de manifiesto que una cierta noción de ésta es necesaria para la convivencia humana, en la medida en que dicha convivencia requiere de la idea de responsabilidad personal, y ésta, sin libertad, no tiene sentido alguno. De ahí que Berlin continúe con su argumentación haciendo directa mención a dicho concepto de responsabilidad: *“Hay una clase de expresiones que usamos constantemente (y de las que apenas podemos prescindir), como ‘No deberías haber hecho esto’.*”¹²⁹

Pienso que hay que entender, por tanto, el conjunto de la crítica de Berlin al determinismo, así como el conjunto de su obra, no desde un punto de vista meramente epistemológico, aunque desde luego haya elementos de ese tipo en algunos de sus

¹²⁷ Berlin, Isaiah. “Historical inevitability”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 112.

¹²⁸ Berlin, Isaiah. “Historical inevitability”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 120.

¹²⁹ Berlin, Isaiah. “Historical inevitability”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 120.

escritos, sino desde un punto de vista más político-moral, más relativo a la racionalidad práctica.

Por otra parte, en su análisis de la Historia, Berlin reconoce una clara separación entre el ámbito de estudio de lo natural y aquel referente a la actividad humana, adoptando una posición crítica con el exceso de positivismo de algunos planteamientos históricos. En esta línea, dice que:

*“La Historia no es lo mismo que la literatura imaginativa, pero ciertamente no está del todo libre de lo que, en una ciencia natural, sería condenado como de una injustificable subjetividad e incluso, en un sentido empírico del término, de cierta intuición.”*¹³⁰

Sin embargo, a pesar de trazar una clara distinción entre las ciencias naturales y las humanas, Berlin no renuncia a cierta objetividad y racionalidad en el estudio de éstas, particularmente de la Historia y la Moral. Como afirma en la obra que estoy comentando:

*“Que no haya una línea clara y fácil de trazar entre lo ‘subjetivo’ y lo ‘objetivo’, no quiere decir que no exista para nada una línea: y que los juicios ‘importantes’, normalmente calificados de ‘objetivos’, difieran en algún sentido de los juicios morales, normalmente calificados como meramente ‘subjetivos’, no quiere decir que lo ‘moral’ sea equivalente a ‘subjetivo’.”*¹³¹

Creo que, a pesar de que él mismo nunca dedicó ninguna obra extensa a la aclaración de lo insinuado en esta cita, están a la vista las consecuencias epistemológicas que conllevan. Para Berlin los estudios históricos, en particular, y humanos, en general, no son susceptibles de métodos científicos. Sin embargo, tampoco pueden reducirse a una descripción subjetiva de los hechos. Nuestro autor sigue

¹³⁰ Berlin, Isaiah. “Historical inevitability”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 140.

¹³¹ Berlin, Isaiah. “Historical inevitability”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 145.

confiando en una racionalidad práctica universal, compartida por todos los seres humanos y que dé cierta garantía de objetividad a las ciencias no naturales, a la vez que ponga a salvo el pluralismo de un peligroso relativismo. Para Berlin, pues, la moralidad es una cuestión de hecho, un *factum*, al modo kantiano, una realidad de la que hay que partir, y que no que hay que tratar de demostrar. Lo mismo puede decirse, entonces, de la racionalidad práctica. Y la siguiente cita nos muestra perfectamente el alcance de esta creencia berliniana:

*“Los modos de pensamiento de culturas remotas a la nuestra son comprensibles únicamente hasta el punto en que compartimos algo, en cierta medida, de sus categorías básicas.”*¹³²

Como ya se ha apuntado anteriormente en este trabajo de investigación, éste es el principal argumento de Berlin contra la acusación de que su pluralismo puede acabar confundiéndose con el relativismo. No obstante, el objetivo básico de Berlin en *Historical Inevitability* es mostrar la inconveniencia, que no la falsedad, del determinismo histórico, en la medida en que tal aproximación al estudio de la Historia nos lleva directamente a planteamientos políticos poco pluralistas, en los que no cabe mejor actitud que la aceptación del sistema inevitable. Para Berlin, en cambio, está claro que hay multitud de fines humanos lícitos y que todos no son siempre totalmente compatibles. Por tanto Berlin siempre acabará concediendo más importancia y espacio a la diversidad de bienes que a tratar de justificar y fundamentar una cierta propuesta sustantiva para la sociedad. Como se desprende de sus propias palabras, *“Otras épocas, otras convenciones* (‘standards’ en el original); *nada es absoluto ni permanente.”*¹³³, Berlin fue siempre fiel a una aproximación más ‘negativa’, en el sentido de preocuparle más una crítica a las propuestas reales que a proponer, él mismo, su propio sistema. Quizá eso sea, después de todo, lo más aconsejable y coherente para un autor liberal como él.

¹³² Berlin, Isaiah. “Historical inevitability”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 148.

¹³³ Berlin, Isaiah. “Historical inevitability”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 151.

Lo cierto es que Berlin dispersa a lo largo de todas sus obras su interés en diferenciar claramente el pluralismo del relativismo. De este modo, una vez más, insiste en que *“Este terreno común es lo que, correctamente, es llamado objetivo – lo cual nos permite identificar a otros hombres y a otras civilizaciones como humanos y como civilizados.”*¹³⁴

Pero a pesar de dichos intentos de Berlin, no creo que sea suficiente argumento, en orden a diferenciar el pluralismo del relativismo, afirmar que existe una base común de racionalidad y humanidad en todas las culturas, a menos que se haga una lista completa de todos los elementos comunes que están presentes en esa humanidad universal que nos permite seguir comprendiendo y comparando las culturas entre sí. No creo que sea suficiente la capacidad de comprender las otras culturas para poder afirmar que existe una base común de principios y fines humanos universales. En cualquier caso, si así fuera, no está el tema lo suficientemente explicitado y tratado como para considerarlo un argumento definitivo para salvaguardar su pluralismo del relativismo. Pienso que la respuesta habrá que hallarla en otra forma de argumentar, forma que analizaré en los capítulos dedicados al liberalismo propuesto por Berlin.

¹³⁴ Berlin, Isaiah. “Historical inevitability”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 152.

Popper y Berlin: dos críticas distintas al historicismo

Ya he comentado en algún otro lugar de este trabajo de investigación que Berlin es, desde mi punto de vista, básicamente un autor británico, comprometido, quizá más de lo que él mismo está dispuesto a admitir, con la tradición empirista propia del mundo filosófico anglosajón. Y digo que más de lo que él mismo estaría dispuesto a admitir porque, como se sabe, el propio Berlin afirmó en varios momentos de su obra que abandonó la filosofía por la historia de las ideas. Todo nos hace pensar que nuestro autor se siente un tanto ajeno a la filosofía puramente analítica de sus colegas de Oxford.

Pero si bien es verdad que el estilo berliniano difiere bastante del de autores como Ayer, Austin, Davidson o Quine, sí que se puede afirmar que, en lo esencial, Berlin compartió con estos autores las premisas básicas de su filosofía. En este mismo sentido, el profesor Orellana Benado, llega a afirmar que

“(...) la obra de Berlin sí pertenece a la filosofía, específicamente a la tradición analítica. La de Berlin es, entonces, una concepción más de la filosofía de entre las producidas por la segunda generación de analíticos.”¹³⁵

Estoy de acuerdo con que la obra de Berlin sí que pertenece a la filosofía, aunque es verdad que con ciertas peculiaridades que ya han sido comentadas en otros lugares de este escrito. Además, me parece esencialmente válida la tesis de Orellana cuando afirma que Berlin pertenece a la segunda generación de analíticos, entre los cuales cabría destacar especialmente a Popper. Ello es así porque, como he indicado en otras partes de esta investigación, pienso que Berlin es un filósofo esencialmente empirista y horrorizado por la metafísica racionalista. Es por ello que, en el presente apartado, voy a tratar de trazar cierto paralelismo entre nuestro autor y el padre del falsacionismo.

¹³⁵ Orellana Benado, M.E. “El analítico renegado. Berlin o la filosofía con historia”. *Estudios Públicos*, número 80. Santiago de Chile. 2000.

Para ello me centraré en la obra que creo que mejor conecta a ambos filósofos, a saber, *The Poverty of Historicism*, obra en la que Popper trata de librarse de la filosofía historicista. Salvando las distancias que a continuación veremos, creo que Berlin y Popper llegan a conclusiones muy parecidas, lo que contribuye a reforzar un tanto la tesis que comparto con Orellana sobre la pertenencia de nuestro autor a la Filosofía.

Es cierto que lo que fundamentalmente distingue a Popper de Berlin es que mientras el primero lleva a cabo, en la obra citada, un intento sistemático de argumentar definitivamente contra el historicismo, Berlin no se preocupa de tal tarea, partiendo simplemente de la base de que el historicismo, como ya hemos explicado en capítulos anteriores, es poco propicio para construir una convivencia tolerante y democrática. Popper se muestra así más contundente en su crítica contra el historicismo, llegando incluso a pretender terminar de una vez por todas con dicho movimiento a partir de una concienzuda argumentación a lo largo de las páginas de su *The Poverty of Historicism*.

Desde mi punto de vista, tal intento popperiano es un tanto ingenuo, pues, del mismo modo que no se puede probar que la Historia no es más que la lucha de clases, tampoco se puede probar que el historicismo consista simplemente en una mala interpretación del método científico aplicado a la Historia. En este sentido, Popper es más analítico y cientifista que Berlin, pues defiende hasta el final la unidad del método científico. El historicismo, según el autor austriaco, sería una mala comprensión y aplicación del método hipotético-deductivo que tan eficaz ha sido en las ciencias naturales.

En su libro comienza Popper distinguiendo entre dos tipos de historicismo, a saber, el antinaturalista y el naturalista. Ambos serán visiones equivocadas de la filosofía, aunque cada una por razones diferentes. Sin entrar en detalles, que serían propios de otra investigación, Popper argumenta en contra del historicismo haciéndonos ver que está basado en un malentendido. Del primer tipo de historicismo, del antinaturalista, nos dice Popper –y en esto no estaría tan de acuerdo Berlin– que no es cierta la distinción tan radical que establece entre las ciencias sociales y las naturales. Según Popper, en referencia a la distinción entre estos dos ámbitos: “*El historicista se opone a ellos*

manteniendo que las uniformidades sociales difieren ampliamente de las de las ciencias naturales.”¹³⁶ Además de esta peculiaridad del ámbito social, los historicistas antinaturalistas reivindican la emergencia de la novedad histórica como algo propio del ámbito de los estudios socio-históricos. Según dicho historicismo:

*“Incluso si los métodos ordinarios de la Física fueran aplicables a la sociedad, nunca serían aplicables a sus más importantes características: su división en períodos, y la emergencia de lo nuevo.”*¹³⁷

Habida cuenta de la caracterización que realiza Popper al principio de su obra, es fácil darse cuenta de que Isaiah Berlin estaría de acuerdo con dichas afirmaciones sobre el historicismo. De hecho, toda la defensa que Berlin realiza en sus obras del Romanticismo alemán le coloca definitivamente del lado de este historicismo. De hecho el propio Popper no parece estar del todo incómodo con estas afirmaciones, pues prácticamente no les dedica ningún espacio en el capítulo dedicado a la crítica de este historicismo. Con lo que Popper no estaría de acuerdo, al igual que Berlin, es con el holismo que el historicismo defiende, en ambas versiones, la antinaturalista y la naturalista. En palabras del propio Popper:

*“Muchos historicistas creen que hay una razón incluso más profunda por la cual los métodos de la ciencias físicas no pueden ser aplicados a las ciencias sociales. Ellos argumentan que la Sociología, como todas las ciencias biológicas, es decir, todas las ciencias que tratan con objetos vivos, no deberían proceder de un modo atomístico, sino en lo que ahora se conoce como modo holístico.”*¹³⁸

Más adelante, Popper dedica varias páginas a criticar el holismo. Como conclusión a sus argumentos, es bastante descriptiva la siguiente cita:

“Es un error creer que puede haber una Historia en el sentido holístico del término, una Historia de los estados de la Sociedad, que represente ‘la

¹³⁶ Popper, Karl R. *The poverty of historicism*. Routledge. London. 1972. Pág. 7.

¹³⁷ Popper, Karl R. *The poverty of historicism*. Routledge. London. 1972. Pág. 11.

¹³⁸ Popper, Karl R. *The poverty of historicism*. Routledge. London. 1972. Pág. 17.

totalidad del organismo social' o 'todos los eventos sociales e históricos de una época'. Esta idea deriva de una visión intuitiva de la historia de la humanidad como una corriente vasta y comprensiva de desarrollo. Pero tal Historia no puede ser escrita."¹³⁹

La verdad es que, estando básicamente de acuerdo con las conclusiones que unirían a Popper y a Berlin, no creo que las argumentaciones del primero sean para nada concluyentes. Siguiendo el estilo que hereda de la primera generación de analíticos, Popper trata de argumentar detenidamente contra los defectos de las versiones holísticas del historicismo. Sin embargo, no creo que tal teoría pueda refutarse con los argumentos que utiliza Popper, pues al hablar de algo tan grande como la Sociedad o la Humanidad en su camino, termina haciendo afirmaciones tan generales e irrefutables como la teoría que él mismo trata de rebatir. Una muestra de lo que digo se encuentra en enunciados como el siguiente: "(...) y la búsqueda de una ley de un 'orden invariante' en la evolución no puede caer dentro de la mirada del método científico, ni en Biología ni en Sociología."¹⁴⁰

A mi juicio, Popper se limita en muchas ocasiones a hacer afirmaciones contrarias a las del historicismo sin concluir antes una crítica convincente contra el mismo. En este sentido, pienso que Berlin es más realista que Popper y renuncia desde el principio a tal intento de crítica, pues comprende que dichas peticiones de principio, como el ser historicista o no, o el ser analítico o hermenéutico, es algo que escapa un tanto a la argumentación. Se trata más bien de una elección previa del lenguaje filosófico, una suerte de precomprensión en el sentido heideggeriano que va a determinar en lo esencial la visión del mundo que se tenga. Pienso que, sin citar nunca a Heidegger ni llamarlo en auxilio de sus afirmaciones, Berlin estaría de acuerdo en este punto con el autor de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, hallar conexiones entre estos dos autores sería un objetivo ambicioso para otro trabajo de investigación.

¹³⁹ Popper, Karl R. *The poverty of historicism*. Routledge. London. 1972. Pág. 81.

¹⁴⁰ Popper, Karl R. *The poverty of historicism*. Routledge. London. 1972. Pág. 108.

Berlin se limita en su obra a preferir una visión no historicista porque le parece, con buen juicio, que dicho historicismo, mejor dicho, el holismo que contiene dicho historicismo, es altamente peligroso para la libertad humana. Y esta es, a mi juicio, la mejor argumentación posible contra dicha doctrina. No creo que se pueda refutar epistemológicamente, como intenta Popper, el historicismo. Lo más que se puede hacer es apuntar los peligros que su puesta en práctica conlleva, como muy bien hace Berlin cuando se dedica a criticar el monismo y el totalitarismo que se desprenden de él.

Sin embargo, y a pesar de estas diferencias de estilo, Popper y Berlin estarían de acuerdo en lo fundamental: una crítica absoluta de todo historicismo que pueda implicar el peligro de arrastrarnos al totalitarismo. Como afirma Andrzej Walicki, en un libro sobre Berlin y en un capítulo dedicado a su estudio de la *intelligentsia* rusa:

“En conjunto, el amigo de Berlin, Karl Popper, tenía razón en afirmar – (...) – que el historicismo hegelianista fue entonces la principal justificación para el victorioso totalitarismo soviético y el principal instrumento para la intimidación moral de sus oponentes. En este punto, Berlin estaba totalmente de acuerdo con Popper.”¹⁴¹

De hecho, volviendo al análisis popperiano del historicismo, hay que hacer notar que él mismo, en algunos momentos de su argumentación, se olvida de buscar las contradicciones lógicas del historicismo, actividad tan del gusto de los analíticos, y fija su atención en los problemas práctico-políticos de su aplicación. Así es cuando dice, hablando de la ingeniería social producto del historicismo, que: “(...) éste debe intentar controlar y estereotipar intereses y creencias mediante la educación y la propaganda.”¹⁴²

Es en esta crítica donde se encontrarían Berlin y Popper. De hecho, el mismo Berlin reconoce explícitamente en su obra la gran contribución de Popper a la hora de definir y enriquecer su propia lectura crítica del historicismo. Para ambos autores el principal

¹⁴¹ Crowder, George/Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 53.

¹⁴² Popper, Karl R. *The poverty of historicism*. Routledge. London. 1972. Pág. 90.

problema del holismo historicista es que termina anteponiendo el todo social a los individuos que lo componen, cuando el caso es que estos son, en realidad, los únicos que van a sufrir las consecuencias de cualquier cambio o proceso histórico. Desde el punto de vista liberal que ambos autores defienden, nada hay ni puede haber por encima de los individuos, que son los verdaderos sujetos de la Historia.

De todos modos, y como conclusión a este apartado dedicado al paralelismo entre Popper y Berlin, no creo que se pueda afirmar que Popper añada algo esencial a la crítica que Berlin realiza del historicismo. Es cierto que Berlin es un autor empirista y enemigo de las utopías racionalistas continentales. En este sentido se hermanaría fácilmente con Popper, igualmente empirista y positivista. Se podría argumentar, también, que, en el fondo, es mayor la cercanía y la influencia del autor austriaco sobre Berlin, pues el concepto de ciencia que está asumiendo Berlin es básicamente el descrito por aquel en su teoría falsacionista. Siempre teniendo en cuenta la naturaleza mixta de Berlin como filósofo y como historiador de las ideas que le alejan de un análisis epistemológico profundo sobre tales temas. A pesar, pues, de esta cercanía con Popper, he decidido, en este trabajo, dar más espacio a otros autores como Rorty por la gran coincidencia existente entre sus posiciones políticas, pues al fin y al cabo es el liberalismo el objeto central de estudio de este escrito y no un tema de naturaleza epistemológica.

Volviendo al historicismo, pienso que la crítica que realiza Popper de éste en su *The Poverty of Historicism*, a pesar de la trascendencia histórica que tuvo, no contribuye esencialmente en mejorar ni en reforzar la posición que el propio Berlin mantiene en su defensa de los valores del individuo, pues nuestro autor renuncia, desde el principio, a la posibilidad de argumentar, ya sea desde el plano epistemológico o desde el ontológico, acerca de la existencia o no de la libertad en la Historia. Su planteamiento es, una vez más, de carácter más práctico y político que meramente filosófico.

4. LIBERTAD POSITIVA vs. NEGATIVA

Five Essays on Liberty: Introduction

A mi juicio, y como parece haber decretado la historia de la filosofía, el intento más serio y coherente de Berlin para fundamentar su pluralismo es su tratamiento del concepto de libertad. Con buen criterio, Berlin parte del supuesto de que, a partir de un detallado análisis de lo que significa la libertad, llegaremos a la conclusión de que el único sistema político capaz de darle forma y de llevarla a la práctica es el liberalismo de corte social que él mismo defiende.

A dicha tarea dedica Berlin uno de los ensayos más largos de su obra, así como el más reconocido por la comunidad filosófica. Me refiero, claro está, a su famoso *Two Concepts of Liberty*. El carácter práctico y político de dicha obra es claro desde el principio. Berlin no está interesado en un análisis antropológico para resolver el dilema de si el ser humano es o no libre o de si es cierto o no el determinismo. Como dice su autor en la Introducción del libro *Five essays on liberty*: “*Mi tesis no es, como han mantenido algunos de mis más vehementes críticos, que es cierto (todavía menos de lo que puedo mostrar) que el determinismo sea falso; (...)*.”¹⁴³

El objetivo de Berlin no es, pues, una defensa a ultranza de la libertad sobre el determinismo. A él lo único que le preocupa es la puesta en práctica de los distintos conceptos de libertad que podamos tener. Y lo que tiene claro nuestro autor es que el uso de la libertad, el tener ésta como un presupuesto básico, es indispensable para seguir hablando de responsabilidad y, por tanto, para hacer posible la convivencia.

Y precisamente por este interés meramente práctico de Berlin a la hora de estudiar la libertad, es por lo que precisa negar el determinismo, ya que “*El determinismo claramente les quita la vida a un amplio elenco de expresiones*

¹⁴³ Berlin, Isaiah. “Five Essays on Liberty: Introduction”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 4.

morales.”¹⁴⁴ Y esta consecuencia, la de tener que prescindir de hablar de responsabilidad, es, para Berlin, inimaginable. Por tanto, sin intentar probar la falibilidad del determinismo como doctrina, Berlin asume la necesidad de postular la libertad y se dedica a analizar los diferentes usos que determinadas doctrinas han hecho de la misma a lo largo del tiempo.

Lo cierto es que este énfasis mostrado por Berlin en el aspecto práctico de la idea de libertad es una constante en todos sus escritos. Como podemos leer más adelante en la introducción que estoy comentando: “*El argumento sencillo que estoy tratando de demostrar es que mientras los valores últimos sean irreconciliables, las soluciones sencillas y definitivas no pueden, en principio, ser encontradas.*”¹⁴⁵ Ésta es, podríamos decir, la idea directiva de toda la obra filosófica de Berlin, a saber, que no existe manera de hacer compatibles todos los fines perseguidos por los hombres, aunque, eso sí, independientemente considerados, sean todos loables. Esta idea, junto a la defensa de la libertad y del pluralismo, son sus dos axiomas fundamentales.

Hago hincapié en este planteamiento pragmático de Berlin porque pienso que nos da una de las claves más relevantes para poder, posteriormente, realizar una correcta interpretación de su teoría de los dos conceptos de libertad. Contemplar dicha distinción de las dos clases de libertad con ojos pragmáticos o políticos ayuda a evitar muchas de las malas lecturas y críticas prematuras que se han vertido sobre la obra de Berlin, muchas injustamente.

¹⁴⁴ Berlin, Isaiah. “Five Essays on Liberty: Introduction”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 6.

¹⁴⁵ Berlin, Isaiah. “Five Essays on Liberty: Introduction”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 42.

Two Concepts of Liberty

Como he avanzado en el capítulo anterior, las malas interpretaciones sobre la teoría de Berlin de los dos conceptos de libertad se pueden ver despejadas si se presta atención a las primeras páginas de su escrito *Two Concepts of Liberty*. Bien al comienzo de esta obra, Berlin nos advierte de la importancia de las ideas, en especial su directa relación con la práctica política. Citando a Heine, dice Berlin que:

*“Hace cien años, el poeta alemán Heine advirtió a los franceses de no subestimar el poder de las ideas: los conceptos filosóficos cultivados en la tranquilidad del despacho de un profesor pueden destrozar una civilización.”*¹⁴⁶

Independientemente de que Berlin tenga o no a Marx en la cabeza al recordar la advertencia de Heine a los franceses, lo cierto es que lo que se pretende en estas primeras páginas es delimitar claramente el alcance de su reflexión sobre la libertad. Lo que Berlin nunca pretendió es contribuir directamente a un análisis sobre la libertad desde un punto de vista epistemológico, al modo kantiano, decidiendo si ésta debe considerarse nómeno o fenómeno. Tampoco intenta Berlin, a mi entender, sacar consecuencias antropológicas fuertes, al modo existencialista de Sartre, para decidir de una vez por todas si somos libres, si estamos condenados a serlo o si no lo somos en absoluto.

Lo que Berlin quiere es esclarecer un tanto qué concepto deberíamos tener de la libertad, en la medida en que la persecución de dicha libertad va a condicionar el establecimiento de un sistema político o de otro. Y eso es para Berlin lo verdaderamente urgente de consideración: se trata de ir a la base de los sistemas totalitarios para ver cuál es el tipo de libertad que persiguen y que tantas atrocidades ha tratado de justificar.

La primera dificultad que encuentra Berlin es la ambigüedad del término libertad. Una vez más, tal concepto de libertad ha sido el estandarte y la motivación de

¹⁴⁶ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 167.

movimientos políticos tan dispares como la Revolución Francesa, el Comunismo de Stalin, el nazismo hitleriano e incluso de cualquier constitución democrática moderna. En palabras de Berlin: *“Como la felicidad y la bondad, como la Naturaleza y la realidad, es un término cuyo significado es tan vago que hay pocas interpretaciones que se le resistan.”*¹⁴⁷

Este reconocimiento de la gran variedad de sentidos e interpretaciones que puede tener y ha tenido el concepto de libertad, hace del intento de Berlin de distinguir entre dos conceptos algo notablemente modesto, como él mismo reconoce cuando afirma que *“Yo propongo examinar no más de dos de estos sentidos (...).”*¹⁴⁸ Desde mi punto de vista parece bastante evidente que Berlin no tiene pretensiones de exhaustividad con su contribución al análisis del significado de libertad. Él mismo delimita muy bien los límites de su escrito, cuando, años después, en la serie de entrevistas que le hace Jahanbegloo, y hablando precisamente de su famoso ensayo, afirma: *“Yo examiné dos conceptos de libertad. Pero hay más. Yo escribí acerca de la libertad política, no de la libertad en general.”*¹⁴⁹ Teniendo, pues, en cuenta estas autolimitaciones, pienso que ciertas críticas a sus faltas en torno a la idea de libertad no son del todo justas, pues Berlin nunca pretendió decirlo todo, de un modo definitivo, acerca de la libertad.

De este modo, y con el objetivo de contribuir al demarcado ámbito de la puesta en práctica política de la idea de libertad, Berlin se pronuncia acerca de los dos sentidos de dicho concepto, a saber, el negativo y el positivo. De este modo, en lo que ya es una definición clásica en la Filosofía Política del siglo XX, Berlin define ambas libertades como respuestas a preguntas distintas:

“El primero de estos sentidos políticos de libertad (...), al cual llamaré libertad negativa, está envuelto en la respuesta a la cuestión ‘¿Cuál es el área dentro de la que el sujeto –una persona o un grupo de personas– es o

¹⁴⁷ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 168.

¹⁴⁸ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 168.

¹⁴⁹ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. 146.

debe ser libre para hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?’ El segundo, al cual llamaré libertad positiva, está envuelto en la respuesta a la cuestión ‘¿Cuál, o quién, es la fuente de control o interferencia que puede determinar que alguien haga algo en lugar de otra cosa?’ Las dos cuestiones son claramente diferentes, incluso aunque las respuestas a ambas puedan solaparse.’¹⁵⁰

A pesar del intento oxfordiano de claridad en la exposición, el propio Berlin se da cuenta de que en estos ámbitos de la racionalidad práctica es difícil delimitar perfectamente los territorios, razón por la cual hace la observación final de que ambas respuestas pueden solaparse.

De todos modos, a juzgar por las diversas interpretaciones posteriores de la célebre distinción, me parece que es bastante afortunada y clara: de un lado tendríamos la libertad negativa, la *libertad de*, y de otro tendríamos la libertad positiva, la *libertad para*. Una sería la ausencia de obstáculos y de interferencias, la negativa, mientras que la otra, la positiva, sería una especie de proyecto vital para convertirse en aquello de lo que el ser humano es, potencialmente, capaz.

Sin embargo, a pesar de la claridad general de su distinción, no faltan, desde luego, puntos más o menos oscuros y que permiten que a veces las preguntas definitorias de cada tipo de libertad no estén tan nítidamente separadas como Berlin quisiera. A continuación trataré de analizar, al hilo del trabajo de nuestro autor, detalladamente estos dos conceptos de libertad.

Para caracterizar a la libertad negativa lo primero que hace Berlin es hablar de la coerción, o más bien, de la falta de ella. Porque para que haya libertad negativa es preciso que no exista ningún tipo de coerción, especialmente coerción humana:

“La coerción implica la interferencia deliberada de otros seres humanos dentro del área en la que yo, de otro modo, podría actuar. Se estará privado

¹⁵⁰ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 169.

de libertad política sólo si uno, en búsqueda de su objetivo, es obstaculizado por otros seres humanos.”¹⁵¹

Lo destacable en esta cita es la especial atención que concede Berlin, entre todos los tipos de coerción, a la coerción humana, lo cual avala las observaciones que hacía hace un momento sobre el interés esencialmente pragmático de la obra berliniana. Además, pienso que la referencia directa a la libertad política es más que concluyente en este sentido.

Así pues, definida esencialmente en un principio la libertad negativa como la falta de interferencia humana para actuar, Berlin se encamina a dotarla de contenido histórico para iniciar su defensa implícita del liberalismo frente a los totalitarismos. Afirma Berlin, hablando de dicha libertad negativa, que: “*Esto es a lo que se refieren los filósofos británicos clásicos cuando usan esta palabra.*”¹⁵² Sin hacerlo de un modo directo, Berlin está anticipando que el tipo de interpretación de la libertad, el negativo, va a servir de fundamento para un tipo de convivencia política del todo defendible, a saber, el liberalismo inglés, tan permanentemente alejado de las tentaciones totalitarias. Esta tesis, sin embargo, no será defendida en toda su extensión hasta bastante más avanzada la obra de Berlin.

Una vez planteada esta primera caracterización de la libertad negativa, Berlin se pone autocrítico y reconoce las limitaciones de dicho concepto de libertad, pues, siguiendo el ejemplo que él da, no es lo mismo la libertad para un profesor de Oxford, con todos los medios para disfrutarla, que para un campesino egipcio, quien, a pesar de no padecer interferencias, no puede disfrutar de su libertad por falta de alimento, casa o educación.

La verdad es que las mayores críticas que ha recibido Berlin a su distinción entre los dos tipos de libertad vienen en esta dirección. Sobre todo desde posiciones más

¹⁵¹ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 169.

¹⁵² Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 170.

socialistas, se ha argumentado que la pobreza es un factor determinante, en presencia de la cual es imposible hacer uso de la libertad negativa, con lo que ésta perdería su valor. Sin embargo eso es algo que, como hemos visto, Berlin sabe reconocer desde el principio, aunque bien es cierto que en la elaboración inicial que hace de los dos tipos de libertad es una cuestión que queda un tanto pendiente. Aunque más tarde, en muchos lugares de sus obras, Berlin haga referencia a esto y trate de ajustar más su posición hacia cierto liberalismo social, es necesario decir que, tal y como queda caracterizada en los primeros momentos, en su *Two Concepts of Liberty*, su definición de libertad negativa como ausencia de interferencias en la acción no hace justicia a la importante dimensión de las necesidades económicas básicas de las personas.

Esta crítica es un lugar común para todos los estudiosos de Berlin. Así, en el libro de Crowder que ya hemos citado en alguna otra ocasión, se hace referencia directa a este tema, cuando afirma el autor, hablando de las críticas de los socialistas, que:

*“Ellos se han quejado de que, dado que sólo los actos deliberados de interferencia cuentan como obstáculos para la libertad negativa de Berlin, él ha descartado la pobreza como obstáculo, descartando así una concepción de la libertad negativa que implique el alivio de la pobreza.”*¹⁵³

Pienso que estas críticas se deben más a la falta de precisión o elaboración teórica de los mencionados conceptos de libertad que a la posición política que Berlin mantenía, mucho más cercana a un liberalismo social que al neoliberalismo que parecen sugerir algunos de sus críticos. De hecho, esta visión de Berlin como un autor comprometido con ciertos valores sociales es compartida por más de un autor, como por ejemplo, Michael Ignatieff, su biógrafo oficial, que lo describe más de una vez de este modo en su libro *Isaiah Berlin. A life*.

También encontramos esta caracterización en Andrzej Walicki, quien, en un interesante estudio sobre Berlin y la *intelligentsia* rusa, afirma de éste que:

¹⁵³ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 81.

“De hecho Berlin nunca afirmó que la libertad negativa – (...) – fuera una prioridad sin tener en cuenta las demás circunstancias; y tampoco dijo que la conquista de la libertad justificara el desprecio, y menos el rechazo, de valores como la igualdad, la seguridad, la educación y, fundamentalmente, la justicia. Al contrario, él admitió que la libertad no tenía ningún valor para aquellos que no tuvieran los medios para participar de ella; (...)”¹⁵⁴

Pienso que la opinión de este autor cuadra con la lectura que estoy defendiendo en este trabajo sobre Berlin, que lo sitúa en el terreno de un liberalismo moderado y comprometido con cierta idea de Estado de Bienestar. No estoy del todo seguro de si todas estas preocupaciones mostradas por Berlin por la igualdad real de oportunidades serían una suficiente razón como para colocarle dentro de la tradición del liberalismo social en el pleno sentido de la palabra. En cualquier caso, sí pienso que están de más las acusaciones que se han vertido sobre él y que lo han querido describir como un autor ajeno a la igualdad material.

Existen autores muy cercanos a Berlin que incluso llegan a caracterizarle como un socialdemócrata, como es el caso de su compañero y amigo de la Universidad de Oxford, G.A. Cohen. En un interesante artículo sobre la relación entre la libertad y el dinero, dice Cohen que:

“Berlin fue un socialdemócrata, en el amplio sentido de la palabra, y Rawls es un liberal según lo que los estadounidenses entienden por liberal, y, dentro de esas posiciones políticas, aliviar la pobreza aparece en un lugar prioritario del programa político.”¹⁵⁵

Pienso que en este punto son muy significativas las opiniones de Cohen, no sólo por su especialización académica en el tema, pues era profesor de Teoría Social y Política

¹⁵⁴ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 61.

¹⁵⁵ Cohen, G.A. “Libertad y dinero”. *Estudios Públicos*, número 80. Santiago de Chile. 2000.

en Oxford hasta su reciente desaparición, sino porque fue amigo personal de Berlin y compartió con él innumerables conversaciones sobre política y justicia social. Según éste, Berlin estaría de acuerdo conceptualmente con la derecha, en el sentido de que aceptaría la afirmación de que la falta de dinero no implica ninguna pérdida directa de libertad negativa. Sin embargo no estaría de acuerdo en la conclusión normativa de muchos autores de la derecha, según la cual el Estado no debe participar en la redistribución de la riqueza.

Así pues, Berlin estaría a mitad camino entre una tradición neoliberal y una tradición más marxista comprometida con la igualdad. Esta posición es tildada por Cohen, como hemos visto, de socialdemócrata. Sin entrar aquí en si dicha etiqueta de socialdemócrata es la más correcta, a tenor de las características actuales y de los orígenes históricos de dicho movimiento político, sí que es cierto que la interpretación de Cohen parece mostrar cierto apoyo a mi interpretación de Berlin como un autor comprometido con el liberalismo social. Además, la opinión de Cohen tiene un valor añadido si consideramos que él mismo se sentía pertenecer a la tradición marxista, siendo por tanto más considerable aún el hecho de que califique a Berlin de socialdemócrata.

El problema vendría a ser, una vez más, la falta de elaboración, por parte de Berlin, de sus propuestas políticas. Esta carencia de su obra es ampliamente reconocida en toda la bibliografía que sobre él se ha escrito en estos últimos cincuenta años. También es amplio, por otro lado, el acuerdo sobre su importancia en la filosofía política del último siglo, siendo considerado, junto a Rawls, como uno de los más importantes filósofos liberales en este área de la Filosofía contemporánea. Sin embargo, en lo que respecta a su falta de argumentación filosófica, parece haber bastante unanimidad. Las siguientes palabras de Crowder parecen hacer un balance bastante justo de la obra de Berlin:

“Desde el lado filosófico ha sido acusado, con cierta justicia, de falta de rigor en los análisis y la argumentación, y de vaguedad en las definiciones

y distinciones. Es cierto que las afirmaciones de Berlin están, a menudo, faltas de prueba y demostración.”¹⁵⁶

Retornando a la cuestión de su posicionamiento político, y aunque nunca despejó de un modo definitivo las dudas acerca del alcance de su libertad negativa, pues no se dedicó a concretar programa político alguno, para mí resulta bastante plausible, como vengo afirmando, interpretarlo como un liberal con preocupaciones sociales.

De esta misma opinión es Crowder, quien afirma que:

“En el tema de la justicia social, argumentaré que Berlin afirma menos cosas de las que debería, pero que su pluralismo puede servir de base para proveernos de argumentos para la defensa de una distribución justa, que él, en el fondo, defiende.”¹⁵⁷

A juzgar por la defensa que hace del pluralismo, la sensibilidad mostrada por el individuo y el carácter apasionado de su crítica a los totalitarismos, parece bastante coherente pensar que Berlin estaba lo bastante comprometido con los derechos humanos como para haber apoyado decididamente una justicia social distributiva más amplia que la que permitiría un estricto liberalismo individualista. Hay que reconocer, sin embargo, que en los vacíos de la obra berliniana pueden medrar cómodamente otras interpretaciones menos favorables.

De esta misma opinión es Connie Aarsbergen-Ligtvoet cuando dice, en su libro sobre Berlin titulado *A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*, lo siguiente:

“La caracterización de Berlin como un liberal clásico que no quiere nada más que un Estado vigilante no está, desde mi punto de vista, justificada. Para Berlin puede haber buenas razones para sacrificar la libertad

¹⁵⁶ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 192.

¹⁵⁷ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 171.

negativa si vamos a hacer realidad otros valores, como la educación, la seguridad o la salud pública.”¹⁵⁸

De hecho, y haciendo justicia a nuestro autor, hay que decir que es cierto que siempre fue muy sensible a las voces críticas que lo culpaban de neoliberal e individualista, y que él mismo fue el primero en querer corregir esta falta en su tratamiento de la libertad. No creo, pues, que se pueda culpar a Berlin de defender un liberalismo a ultranza en el que el “sálvese quien pueda” sea la máxima a seguir. El mismo Berlin hizo hincapié muchas veces en que, antes que nada, se debían satisfacer las necesidades básicas de las personas, para así poder disfrutar de la libertad negativa. Como dice al principio de dicha obra: “¿*Qué es la libertad para aquellos que no pueden hacer uso de ella?*”¹⁵⁹ En cualquier caso, dejemos apuntada la sensibilidad de Berlin hacia dicho tema y posterguemos el tratamiento a fondo de sus propuestas políticas para un capítulo posterior en el presente trabajo de investigación.

Como buen pluralista, lo siguiente que más preocupa a Berlin es la multiplicidad de bienes y su consecución. Tal y como ha afirmado ya en otras partes de sus obras, nos recuerda que no todos los bienes son compatibles, aunque por separado todos puedan ser de legítima persecución. Lo que advierte Berlin es que no se gana nada con confundir a las personas y pensar que todo se puede lograr al mismo tiempo. La libertad está bien y también lo está la igualdad, pero a veces algunos bienes se oponen a otros y lograr uno de ellos en muy alto grado puede suponer un gran obstáculo para lograr otro en la misma medida. Lo que está reclamando aquí Berlin es una buena dosis de realismo para que no nos confundan las promesas de perfección de determinados sistemas políticos. Obviamente lo que tiene Berlin en mente es el Comunismo que a él le tocó vivir tan de cerca. Sin embargo dicha crítica se podría aplicar a más de un sistema político.

La tesis central de Berlin en este punto es, en sus propias palabras:

¹⁵⁸ Aarsbergen-Ligtvoet, Connie. *A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam. 2006. Pág. 25.

¹⁵⁹ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 171.

*“Cada cosa es lo que es: la libertad es la libertad, no igualdad o justicia o cultura, o felicidad humana o una consciencia tranquila. (...) Pero si yo recorto mi libertad con el fin de disminuir la vergüenza de dicha falta de igualdad, y no se aumenta la libertad de otros, entonces una absoluta pérdida de libertad ocurre.”*¹⁶⁰

Creo que esto es una grandísima contribución a la Filosofía Política, a pesar de que parezca una obviedad. El problema es que los sueños ilustrados ciegamente fieles a la razón nos han hecho creer durante muchos años que la sociedad perfecta es posible y que, del mismo modo que una ecuación, existe una respuesta válida para todos los problemas humanos, siendo así alcanzable una perfecta armonía y convivencia de todos los bienes anhelados.

Es cierto, además, que en el pasado se ha abusado de “estirar” los términos centrales del pensamiento político, y que, en ocasiones, como Berlin denuncia, se ha llamado libertad a lo que en realidad era justicia social o a la inversa. Y todo para camuflar el hecho de que los bienes están situados en una especie de balanza de contrapesos, en la cual la subida de una de las partes implica la bajada de la otra. Y eso es lo que ocurre con los bienes: es imposible una consecución máxima de todos. A lo más que podemos aspirar es a un cómodo equilibrio entre ellos. Y para ello hay que aprender a llamar a las cosas por su nombre. He aquí uno de los objetivos básicos de *Two Concepts of Liberty*.

En su caracterización de este sentido negativo de la libertad, Berlin nos dice que es relativamente moderno, no habiendo de ir a buscar sus orígenes más allá del Renacimiento o la Reforma. En ningún caso vamos a encontrar esta acepción de la libertad, como un espacio privado de no interferencia, en culturas como la griega, la romana o la china. Se trata de algo mucho más reciente.

¹⁶⁰ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 172.

De todos modos, y aunque Berlin se preocupe especialmente de desligar la noción de libertad negativa de otras nociones, con el objetivo expositivo de aislar bien el término que quiere definir, en ningún momento afirma que lo único que importe en la organización política sea la libertad. Lo único parecido que mantiene Berlin es, como ya he dicho en otras ocasiones, que no hay que engañarse y que hay que llamar a cada valor por su nombre. Sin embargo, hay ocasiones en que conviene reducir el nivel de libertad en aras de garantizar algún otro valor. Sin perder de vista que, para Berlin, la libertad es el valor nuclear de su concepción social, también hay que señalar, como muy bien hace Crowder que:

“Para Berlin, los liberales pueden creer, razonablemente, que las condiciones de la libertad son tan importantes como la libertad en sí misma, y pueden mantener que el Estado debe actuar positivamente para asegurar dichas condiciones. De este modo, tanto la legislación como la planificación social para el Estado del Bienestar y el Socialismo, se pueden construir con la misma validez desde las consideraciones y afirmaciones de la libertad negativa, tanto como desde las de su hermana positiva’.”¹⁶¹

No puedo estar más de acuerdo con semejante interpretación. Creo que son malintencionadas las lecturas de Berlin según las cuales éste se olvida de la justicia social, de la igualdad y de las necesidades básicas de las personas. Muy al contrario, Berlin da muestras durante toda su obra de una gran sensibilidad hacia los problemas concretos de las personas, sensibilidad de la cual no pueden extraerse semejantes conclusiones. Creo que es plausible pensar, por tanto, que el liberalismo de Berlin tiene en cuenta otros muchos valores, además de la libertad negativa. Lo único que insiste en señalar Berlin es que, si hay que elegir, teniendo en cuenta los excesos del pasado reciente, es preferible una libertad entendida en un sentido de mínimos, es decir, negativamente interpretada, que en su acepción positiva. Pero esta idea no entraña, necesariamente, al menos en el caso de Berlin, una concepción individualista y que dé la espalda a la igualdad.

¹⁶¹ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 177.

Esta caracterización que acabo de hacer sobre el liberalismo de Berlin es perfectamente coherente con la observación que hace Joshua L. Cherniss refiriéndose al individualismo de Berlin. Dice este autor que:

*“Su individualismo moral era esencialmente igualitario, basado como estaba en la presuposición de que ‘todo hombre es, en principio, capaz de dar respuestas a preguntas personales y sociales tan dignas de respeto como las de cualquier otro hombre’.”*¹⁶²

Hecha esta consideración, conviene indicar que, además de su origen temporal relativamente reciente, Berlin nos indica que esta libertad negativa de la que está hablando no tiene relación alguna con ningún sistema de gobierno, pudiendo darse perfectamente con cierto tipo de autarquía. Literalmente, dice Berlin que: *“La libertad en este sentido no está, en ningún sentido lógico, conectada con la democracia o el autogobierno.”*¹⁶³ Porque lo que se quiere decir aquí es que a la libertad negativa sólo le concierne la pregunta sobre cuánta interferencia ha de soportar el sujeto en su vida privada, no la de por quién es éste gobernado y hacia dónde es gobernado. Esto último, la inclusión de una fuente de control, ya afectaría directamente al otro tipo de libertad definido por Berlin, es decir, la libertad positiva.

A propósito de ésta, lo primero que nos da a entender Berlin es que requiere un objetivo, algo que hacer con la capacidad de obrar. Y para empezar a cargar con connotaciones negativas a este sentido positivo de la libertad, dice Berlin que: *“El sentido ‘positivo’ de la palabra ‘libertad’ deriva del deseo del individuo de ser su propio amo.”*¹⁶⁴ A pesar de que aún no lo diga con todas las letras, el hecho de hablar de maestro ya entraña la idea de autoridad que Berlin tanto va a detestar, pues le recuerda demasiado al modo soviético de llevar a cabo el Comunismo.

¹⁶² Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 110.

¹⁶³ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 177.

¹⁶⁴ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 178.

Sin embargo, solamente más avanzada la obra que estoy comentando se mostrará Berlin explícitamente en contra de dicho concepto de libertad positiva. Para ello, y de un modo bastante pormenorizado, Berlin empieza argumentando la existencia de dos tipos de yoes (“self”), el yo empírico y el yo real, siendo este último el que ha sido considerado como verdadero o superior. Como lo define el propio autor:

*“(...); El auténtico self puede ser concebido como algo más amplio que el individuo (...), como un todo social del cual el individuo es solamente un elemento o un aspecto: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado, la Gran Sociedad de los vivos, los muertos y los aún no nacidos. Esta entidad se identifica con ese auténtico self que, imponiendo su colectiva, u ‘orgánica’, y unitaria voluntad sobre sus recalcitrantes ‘miembros’, consigue su propia, y por tanto, superior, libertad.”*¹⁶⁵

Se lea como se lea, se puede apreciar perfectamente, bien en el tono general, bien en el uso irónico de las comillas, una postura crítica ante tales constructos asfixiantes para el individuo, como el Estado, el Partido, la Iglesia o la Nación. La libertad, en su sentido positivo, sería, pues, la consecución de ese objetivo que da sentido a nuestras vidas, haciendo uso de esa capacidad de obrar que hemos ganado previamente con la libertad negativa. Lo malo, como argumentará Berlin, es que, en demasiadas ocasiones, para asegurarnos la consecución de dicho objetivo, nos tenemos que someter a una estrecha dirección y vigilancia por los “auténticos conocedores” de nuestro verdadero yo, con lo cual acabamos por perder, finalmente, toda la libertad que pensábamos que teníamos.

Esta crítica berliniana de la idea de la libertad positiva se basa en dos puntos fundamentales, dos tesis diferentes pero conectadas entre sí. La primera de ellas, la que ha sido conocida como la “tesis de la inversión”, que viene a decir que las mismas teorías que, en principio defendían la idea de libertad, al final se han terminado por situar en el fundamento de los peores totalitarismos de la historia, como es el caso, por

¹⁶⁵ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 179.

ejemplo, de la lectura estalinista de Marx. Esta tesis de la inversión es defendida por autores como George Crowder, quien argumenta que:

“(...) las concepciones positivas de la libertad se han desarrollado, en épocas recientes, hacia totalitarias y nada liberales direcciones. El proceso por el cual esto ha ocurrido es históricamente contingente – podría haber sido de otra manera– pero tampoco es meramente accidental.”¹⁶⁶

Esta manera de entender a Berlin está totalmente en la línea de lo que defendía en el capítulo anterior dedicado a los enemigos de la libertad, según la cual argumentaba que para Berlin no hay autores esencialmente negativos, sino potencialmente peligrosos. Es a eso a lo que se refiere Crowder cuando dice que dicha inversión es históricamente contingente pero no meramente accidental.

La otra tesis a la que ya me he referido un poco más arriba es la llamada “tesis de la confusión”, según la cual hay que aprender a llamar a cada valor por su nombre y no engañarnos: puede ser legítimo, en según qué circunstancias, perder libertad en favor de la igualdad o la seguridad, pero hay que ser conscientes de dicha pérdida.

Sin embargo, y volviendo al texto de *Two Concepts of Liberty*, no hay que caer en el error de creer que ser libre consiste “simplemente” en tener lo que uno quiere, porque, en tal caso, sería de lo más fácil ser libre a costa de no querer demasiadas cosas. Pero a Berlin no le gusta que sus definiciones sean objeto de tales análisis del lenguaje. Cuando éste habla de libertad se refiere a un problema real, a uno de los objetivos claves, por no decir el único realmente clave, que persigue y ha de perseguir cualquier gobierno. Nada pues de estrategias budistas o estoicas para conseguir falsamente una libertad vacía.

Lo realmente preocupante en cuanto a la libertad positiva es la autoridad que ha de marcar cuál es el verdadero objetivo de la vida de los hombres. Como decía Nabokov, lo malo del Comunismo es que necesita un dictador. En la misma línea

¹⁶⁶ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 69

entiende Berlin este asunto: el gran peligro de la libertad positiva es que acaba por requerir un tirano-maestro que les diga a los hombres cuál es su verdadero *self* y cuál es la verdadera manera de ser libres. Es decir, que el individuo se ve reducido a una mera parte de un gran todo, un pequeño engranaje en la maquinaria social que es presentada como la garantía última para que los hombres consigan la vida verdadera.

Ante dichos peligros, Berlin se refugia en los argumentos kantianos:

*“¿En el nombre de qué podría yo nunca justificar el hecho de forzar a los seres humanos a hacer lo que no quieren o consienten? Solamente en el nombre de algún valor superior a ellos mismos. Pero si, como mantuvo Kant, todos los valores son construidos por los libres actos de los hombres, y son llamados valores sólo en la medida en que son eso, no hay valor humano superior al individuo.”*¹⁶⁷

Esta manera de buscar apoyo en Kant para criticar la doctrina de la libertad positiva se debe al empeño que muestra Berlin en descubrir sus raíces racionalistas. Sin embargo, un tanto paradójicamente, lo que rescata Berlin de la teoría de Kant es lo que le mantiene unido hasta cierto punto a los románticos, a saber, la idea de la creación de los valores por la voluntad. Es esta insistencia en la voluntad humana, en la autonomía, lo que nos termina por conducir al sentido negativo de la libertad, es decir, a una sociedad pluralista.

Para Berlin la responsabilidad de las teorías y el alcance de las ideas es total en la vida de los hombres. Muchos de los males de los que él fue testigo se deben, no a la maldad de los hombres, ni a ningún inconsciente colectivo que saca lo peor de los hombres, sino a peligrosas ideas que se han ido poniendo en la cabeza de las personas. En un ensayo sobre nuestro autor y la naturaleza humana, dice Aarsbergen-Ligtvoet que

¹⁶⁷ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 184.

para éste: *“Los nazis eran malvados y equivocadamente guiados por falsas concepciones de la naturaleza humana, pero no estaban locos.”*¹⁶⁸

El siguiente paso de Berlin para tratar de mostrar los orígenes racionalistas de la libertad positiva consiste en recuperar la idea ilustrada según la cual el conocimiento nos hace libres. En este sentido, comprender el mundo y sus leyes nos hace quererlo tal y como es, y, por tanto, nos acerca un poco más a la libertad:

*“Entender por qué las cosas deben ser como deben ser es querer que sean así. El conocimiento libera no por ofrecernos posibilidades más abiertas entre las que hacer nuestras elecciones, sino por preservarnos de la frustración de intentar lo imposible.”*¹⁶⁹

Y al final de la página de la cita anterior, afirma Berlin que *“Esta es la doctrina positiva de la liberación por la razón.”*¹⁷⁰ Es más que obvio que para Berlin esta idea está a la base de muchos de los regímenes totalitaristas de nuestros tiempos, pues es sabido que dichos regímenes infunden entre sus súbditos la idea dogmática de que sólo existe una verdad acerca de la realidad y que es mejor que estos la acepten cuanto antes. De ahí la quema de libros, la prohibición de ciertas obras de científicos malditos, las expatriaciones de intelectuales disidentes, etc. La alternativa, claro está, es una visión pluralista del mundo, en el que caben distintos modos de entenderlo, distintas religiones y propuestas políticas, ninguna de las cuales es la verdad absoluta, ya que eso conllevaría la anulación de las demás y, por tanto, la ruptura de las reglas del juego.

Es de lo más comprensible, dada la época que le tocó vivir a Isaiah Berlin, que muestre tanta preocupación por los posibles desvíos de dicha manera positiva de entender la libertad. Para nuestro autor, nada que deba imponerse a los hombres ha de ser bueno. Como dice él mismo de un modo muy contundente: *“La existencia de, o las*

¹⁶⁸ Aarsbergen-Ligtvoet, Connie. *A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam. 2006. Pág. 167.

¹⁶⁹ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 190.

¹⁷⁰ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 190.

ansias por, la opresión, sería el primer síntoma de que la verdadera solución a los problemas de la vida social no ha sido aún alcanzada.”¹⁷¹

Sin embargo, la doctrina de la libertad positiva está más arraigada de lo que parece, desde el mismo Platón hasta los filósofos más ilustrados y nada sospechosos de totalitarismos, como Locke, Montesquieu o Rousseau, para quienes no tiene sentido querer lo irracional, lo que está fuera de la voluntad general o de la ley. Resumiendo las posturas de dichos pensadores, dice Berlin: *“La libertad no es libertad para hacer lo que es irracional, o estúpido o erróneo. Forzar a los selves empíricos a encajar dentro de los patrones correctos no es tiranía, sino liberación.*”¹⁷²

Sin embargo, aunque en boca de los autores citados no suene más que a libertad de la buena, a ganancia de democracia, a librarse de las ataduras de la ignorancia y la oscuridad de tiempos pasados, lo cierto es que dichas ideas esconden peligros muy grandes, más quizá que aquellos de los que nos supieron alejar. Es posible que de la mano de Locke o de Montesquieu dichas ideas, dicha educación para alcanzar el *self* ideal, no habrían terminado en las atrocidades del siglo XX. Pero es que el enfoque de las lentes berlinianas tiene la suficiente profundidad de campo como para poder ver todo el potencial escondido en cada una de las ideas que analiza. Y es cierto que detrás de todas estas aparentes bondades, detrás de este inocente paternalismo de la filosofía ilustrada, se esconde, aunque quizá más indirectamente de lo que a veces Berlin da a entender, todo un potencial totalitario que puede terminar por aniquilar al individuo. En este sentido, Berlin estaría del lado de los autores de la primera Escuela de Frankfurt, quienes mantienen tesis parecidas en sus obras.¹⁷³

La tesis de Berlin es, pues, bastante clara en este punto: a pesar de las buenas intenciones que puedan animar a los autores racionalistas, que buscan mediante la educación y la tutela la “verdadera” libertad del ser humano, este modo de proceder encierra el gran peligro del totalitarismo, pues si se concede una autoridad desmedida al

¹⁷¹ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 192.

¹⁷² Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 194.

¹⁷³ Cfr. *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno.

maestro de dicha libertad (el dictador del que habla Nabokov), el resultado es la anulación del individuo y, por tanto, una inaceptable limitación de la libertad negativa.

No deja de ser cierto, sin embargo, que esta crítica división a veces tan tajante entre libertad negativa y positiva está marcada por la situación histórica que condicionó el estreno de Berlin en la Filosofía. No es lo mismo plantearse las ideas políticas de uno en tiempo de paz, que en uno de crisis económica o, como le pasó a Berlin, en los años 30. En medio de la experiencia del crecimiento del Fascismo y el Comunismo, Berlin no pudo más que dejarse influir de alguna manera por dicho peligros.

En un interesante estudio sobre las primeras ideas políticas de Berlin, titulado “Berlin’s Early Political Thought”, Joshua L. Cherniss nos explica que:

“El mismo Berlin afirmó que los ‘terribles años’ de la década de los 30 habían ‘condicionado’ sus puntos de vista políticos, de manera que no podía ‘pensar sobre política más que en términos de blanco y negro’ – siendo el ‘negro’ el totalitarismo (Berlin and Hampshire 1972, 6).”¹⁷⁴

Este condicionamiento, que vemos que el propio Berlin reconoce, quizá explica la marcada insistencia que muestra en alertarnos de los peligros de la libertad positiva, pero para nada invalida su dicotomía, pues, en esencia, sigue siendo válida y muy explicativa para distinguir y caracterizar los dos grandes modelos políticos que protagonizan el debate en filosofía política hoy en día, a saber, el liberalismo y el comunitarismo.

En esta misma línea de pensamiento se incluye Mario Ricciardi, quien, en su estudio “Berlin on liberty”, nos recuerda que el propio autor de *Two Concepts of Liberty* reconoce esta influencia histórica. Dice Ricciardi que:

“El mismo Berlin reconoce explícitamente que la situación histórica en la que el ensayo fue concebido y escrito influyó la organización interna del

¹⁷⁴Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 97.

texto, así como el énfasis relativo dado a las diferentes partes de sus análisis."¹⁷⁵

En esta dicotomía de la que hablábamos, la propuesta de Berlin es minimalista, en el sentido de preferir una simple libertad de movimientos, para que cada uno haga lo que quiera con su vida, que una insistencia demasiado alta en la educación y la guía del individuo hacia su verdadero *self*, pues nadie está legitimado para tener la última palabra sobre cuál debe ser este *self* auténtico a alcanzar. El pluralismo de Berlin no le permite justificar ninguna solución definitiva para la pregunta sobre en qué deba convertirse el ser humano.

Es cierto que algunos autores han tendido a ver una preocupación excesiva en los peligros potenciales que una concepción positiva de la libertad conlleva. En este sentido, afirma Crowder que:

*"El punto de vista de Berlin aquí es seguramente demasiado estrecho. Incluso aunque no descarta toda la libertad positiva, tiende a exagerar la facilidad con la que sus más individualistas versiones pueden colapsar en sus más colectivas y autoritarias formas."*¹⁷⁶

En este punto preciso, a pesar de que la lectura de Berlin que hace Crowder me parece esencialmente correcta, tengo que estar en desacuerdo. Creo que los peligros que Berlin detecta en las teorías que se basan en una concepción positiva de la libertad están más que fundados. Es cierto que la escritura, en los años cincuenta, del texto *Two Concepts of Liberty*, está claramente condicionada por el cercano pasado de los millones de muertos en los campos de concentración nazi y en los gulags rusos, ambos exponentes claros del totalitarismo que Berlin denuncia.

Sin embargo, a pesar de ese condicionamiento histórico bajo el que Berlin escribe y reflexiona, pienso que el análisis que hace es perfectamente válido para nuestra época. Aunque los comunitaristas que anteponen la libertad positiva a la negativa se cuiden

¹⁷⁵ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 133.

¹⁷⁶ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 84.

mucho de respetar al individuo, pienso que los peligros que ésta conlleva para la libertad individual son precisamente los señalados por Berlin. Todo intento de defender una libertad positiva ha de presuponer que existe un verdadero o auténtico modo de ser, o de creer o de hablar, y que ha de ser impuesto por el gobierno o por una supuesta élite intelectual al individuo empírico, aunque los modos de imposición hayan cambiado y no sean tan rudos y crueles como en el pasado siglo.

Estoy básicamente de acuerdo con Berlin en que en las sociedades liberales y tolerantes con el pluralismo la única manera correcta de entender la libertad es en su sentido negativo, pues sólo ésta es capaz de mantener la autonomía personal y el valor del individuo como el más valioso de los valores, como ya supo muy bien explicar el inevitable Kant. Eso sí, aplicando las pertinentes correcciones, como ya el propio Berlin aceptó, para asegurarse de que las necesidades básicas de las personas, propias de un estado de bienestar, estén garantizadas.

No deja de ser curioso que, apenas después de este posicionamiento de Berlin en contra de la libertad positiva, se inicie, en la obra capital que estoy comentando, un capítulo titulado “The search for status”, donde se habla de la necesidad de pertenencia a una cultura, a un grupo humano que dé sentido a la propia vida. Y en este punto, tras constatar Berlin la necesidad que estos nacionalismos tienen de un paternalismo a veces desmesurado, se cita a Kant como uno de los autores que más claramente rechazó tal paternalismo, pues éste no significa otra cosa más que una clara negación de la autonomía humana.

“Esto significa darle un sentido mucho más amplio que el puramente racionalista a la observación kantiana de que el paternalismo es ‘el mayor despotismo imaginable’. El paternalismo es despótico, pero no por ser más opresivo que la brutal, desnuda y nada ilustrada tiranía, y tampoco meramente porque ignore la razón trascendental que me pertenece, sino

porque es un insulto a la concepción de mí mismo como ser humano, (...)."¹⁷⁷

Sin embargo, a pesar de que Berlin está del lado de Kant en esta crítica del paternalismo, sí es cierto que también sabe reconocer que el nacionalismo está satisfaciendo una de las necesidades más básicas del ser humano, la necesidad de pertenencia a un grupo, como ya avanzó uno de sus autores de culto, Herder. El problema que tiene aquí Berlin es tratar de compaginar su defensa de la libertad negativa con el excesivo paternalismo y control del individuo que ciertos nacionalismos, por no decir todos, manifiestan, con lo cual se terminan por alinear del lado de la libertad positiva y sus consiguientes peligros. Quizá por la cuestión judía o por falta de elaboración filosófica, el caso es que Berlin nunca dio una respuesta satisfactoria a dicha tensión entre su liberalismo y su postura, a veces más que tolerante, hacia el nacionalismo. Esta defensa de cierto nacionalismo queda patente en la siguiente cita de Berlin:

“Yo me puedo sentir falto de libertad en el sentido de no ser reconocido como un ser humano autogobernado: pero también me puedo sentir así como miembro de un grupo no reconocido o suficientemente respetado: entonces desearé la emancipación de mi clase entera, de mi comunidad, mi nación, raza o profesión."¹⁷⁸

De todos modos, pese al reconocimiento por parte de Berlin de la necesidad humana de pertenencia, es de destacar la celeridad con la que nuestro autor se encarga de desligar dicha necesidad de la libertad en sí misma. Así, afirma que: *“Aún así, no es con la libertad individual, ni en el sentido negativo ni en el positivo del término, con la que el deseo de estatus y reconocimiento puede fácilmente ser identificado.*"¹⁷⁹

Berlin se da perfecta cuenta del problema que surge al tener que hacer espacio en su teoría a la cuestión de la pertenencia cultural, sobre todo si se sigue con la

¹⁷⁷ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 203.

¹⁷⁸ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 203.

¹⁷⁹ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 204

voluntad de distinguir entre los dos sentidos de la libertad y se quiere seguir apostando por la versión negativa de la misma. El hecho de que Berlin le dedique un apartado especial a las pretensiones nacionalistas en su *Two Concepts of Liberty* da una idea exacta de la conciencia que él tenía acerca de la problemática de conciliar dichas aspiraciones grupales con la libertad negativa. Pero a pesar de que Berlin afirme que dicha búsqueda de estatus para la propia cultura no tiene que ver con la libertad, desde mi punto de vista, y a juzgar por cómo ha ido la historia del siglo XX, con sus excesos fascistas y nacionalistas, parece evidente que se encuentra bastante más vinculada a la libertad positiva que a la negativa. Pero dejaremos este problema para el capítulo siguiente, en que abordaremos más específica y extensamente el asunto del liberalismo como propuesta política.

Es importante, para terminar de caracterizar los dos tipos de libertad, analizar el rastreo histórico que hace Berlin de ambos, pues atribuye muy claramente una preferencia por uno u otro según el movimiento histórico de que se trate. Así, afirma que:

*“La Revolución Francesa, como todas las grandes revoluciones, era, al menos en sus formas jacobinas, simplemente una erupción del deseo de libertad positiva para el autogobierno de una gran parte de los franceses, que se sintieron liberados como nación, aunque el resultado fuera, para un buen número de ellos, una severa restricción de las libertades individuales. (...) Rousseau no se refería, al hablar de libertad, al sentido negativo de ésta, como la libertad del individuo de no recibir interferencias dentro de un área definida, (...).”*¹⁸⁰

Por otra parte, a un liberal moderado como Berlin no le van a despertar demasiadas sensaciones de admiración los intentos revolucionarios y los modos drásticos de implantar las novedades. Hacerlo así siempre va a implicar un paternalismo estatal intolerable para quien se toma en serio la libertad individual, una apuesta

¹⁸⁰ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 208.

demasiado fuerte por la libertad positiva, por la homogeneización, por un monismo que va a terminar degenerando en totalitarismos. En el caso que Berlin comenta, el de la Revolución Francesa, es evidente que terminó de esa manera de la mano de Napoleón.

Sin embargo, algo que para Berlin sí que es un ejemplo a seguir, aunque quizá con ciertas matizaciones, es el liberalismo del siglo XIX, cuyos defensores siempre supieron ver con ojos críticos a los autores cuyas obras sirvieron de fundamento de dichas revoluciones, como es el caso del recién citado Rousseau. Dice Berlin que:

*“Los liberales de la primera mitad del siglo previeron correctamente que la libertad en sentido positivo podía fácilmente destrozar demasiadas de las libertades negativas que ellos habían sacralizado. Señalaron que la soberanía de la gente podría destruir fácilmente la de los individuos.”*¹⁸¹

Creo que esta cita encierra más cosas de las que aparentemente se ven en una primera lectura. En primer lugar, el verbo que utiliza Berlin para referirse a las ideas de los liberales no es para nada casual. No dice que los liberales creyeron o que pensaron, sino que previeron, es decir que supieron acertar, de algún modo, lo que iba a suceder unos años más tarde. Con esta elección, Berlin se posiciona claramente del lado de los liberales, a los que da plenamente la razón en su juicio de la libertad positiva y sus peligros. Los liberales, de este modo, supieron prever lo que iba a suceder con este abuso de la libertad positiva. Y ahí está el siglo XX con sus fanatismos y promesas utópicas como la prueba irrefutable.

Además, siguiendo la mejor escuela de ironía británica, Berlin nos muestra cómo puede ocurrir que al buscar la soberanía de la gente se puede terminar con la libertad de los individuos, en el sentido de que hacer política pensando únicamente en abstracto, en una masa informe, en un imaginario conjunto homogéneo de personas, en un ‘todo’ jerárquicamente superior, puede terminar ahogando y haciendo desaparecer a la persona real, al individuo.

¹⁸¹ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 208.

Del lado de Berlin estarían, en esta apuesta por la libertad negativa, autores como Mill, Locke, Tocqueville o Constant, que supieron, en su día, anunciar los peligros de toda utopía revolucionaria. Berlin afirma su deuda expresamente, al decir de este último autor que: “*Constant vio en Rousseau el enemigo más peligroso de la libertad individual, porque declaró que ‘al darme a mí mismo a todos, no me doy a nadie’.*”¹⁸²

En este punto conviene recordar uno de los objetivos más importantes de Berlin en la obra que estoy comentando. Y es que no sólo se quiere establecer la famosa distinción entre los dos tipos de libertad, sino que, además, Berlin quiere hacer un trabajo de clarificación conceptual y conseguir que se llame a cada cosa por su nombre, pues, según él, son demasiadas las ocasiones en que se termina hablando de libertad cuando, en realidad, de lo que se está hablando es de justicia social, igualdad, solidaridad o lo que sea. Esta clarificación cuadra muy bien con la tesis de que no todos los bienes son compatibles y de que hay que ser realista en este punto: a veces hay que sacrificar un bien en beneficio de otro, pero no hay que engañarse y llamar a las cosas lo que no son. Ha habido autores verdaderamente honestos en esta cuestión. Como reconoce Berlin, hablando de Hobbes: “*(...) él no pretendió decir que un soberano no esclavizaba; él justificó esta esclavitud, pero al menos no tuvo la desfachatez de llamar a eso libertad.*”¹⁸³

Desde el punto de vista berliniano, la verdadera libertad de los hombres necesita no sólo de una vida buena, sino de un ideal que nos guíe hacia la felicidad. Pero hace falta además, de un modo irrenunciable, una esfera de privacidad dentro de la cual los poderes públicos no puedan entrar nunca. Esta es una condición *sine qua non* para poder hablar propiamente de una sociedad libre, tal y como las democracias actuales reconocen.

182 Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en Liberty. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 209-210.

183 Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en Liberty. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 210.

Hablando de nuevo de los autores que antes ha ensalzado, Berlin dice que la tradición liberal a la que estos pertenecen describen una sociedad libre como aquella que cumple con dos principios, uno, que los poderes públicos no sean absolutos, “y *segundo, que existen fronteras no trazadas artificialmente, dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables, (...).*”¹⁸⁴

Pero es en el último capítulo de su *Two Concepts of Liberty*, el titulado “The One and the Many” donde Berlin se muestra un tanto más radical y contundente y se decanta claramente por el sentido negativo de la libertad, denunciando directamente el riesgo que encierra la apuesta por el sentido positivo. Al final del anterior capítulo, Berlin ya nos advierte de que los dos sentidos en que puede entenderse la libertad no es una cuestión únicamente de palabras, sino que son “*(...) dos profundamente divergentes e irreconciliables actitudes hacia los fines de la vida.*”¹⁸⁵

A continuación Berlin se empeña en demostrar las diferentes implicaciones que dichas actitudes ante la vida pueden desencadenar. Si bien la negativa no hace más que asegurar los límites dentro de los cuales, como ya se ha citado, deben los individuos no tener limitación alguna ni intervención de los poderes públicos, la positiva, con sus ideales utópicos, puede desembocar fácilmente en utopías peligrosas.

Para mostrarnos esto Berlin recurre a su célebre tesis de que no todos los bienes, esto es, el máximo nivel de satisfacción de cada uno de ellos, son compatibles en una misma sociedad. El intento de lograr semejante sociedad perfecta es una pretensión del racionalismo filosófico, de la Ilustración, del Marxismo y de tantas otras utopías. Según Berlin, sin embargo, hay que ser más realistas y entender que los bienes han de sacrificarse para dejarse espacio mutuamente, que no se puede lograr todo a la vez. En sus propias palabras:

“Es un lugar común que ni la igualdad política, ni una eficaz organización, ni la justicia social, son compatibles con más de una módica cantidad de libertad individual, y ciertamente tampoco con un laissez-faire absoluto;

¹⁸⁴ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 211.

¹⁸⁵ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 212.

(...). Y no hay mucha distancia desde esta idea hasta la afirmación de que no todos los bienes son compatibles, menos aún los ideales de la Humanidad.”¹⁸⁶

En el fondo de la crítica a este axioma ilustrado está la crítica a la libertad positiva, que no es más que la conceptualización de la libertad de los que creen en la compatibilidad de todos los bienes. Esta compatibilidad es, según Berlin, totalmente falsa. El único modo legítimo posible de compatibilizar los bienes es dejar libertad a las personas, para que cada uno, haciendo uso de la libertad negativa, elija su propia jerarquía de bienes. La libertad positiva, en cambio, sería la falsa creencia en que sí puede proporcionarse a todos los seres humanos todos los bienes al tiempo, teniendo que ser guiados hasta tal sociedad por un estado paternalista que al final termina por imponer un modo de vida entre tantos otros posibles. Y esto es lo verdaderamente criticable para Berlin de la libertad positiva, que anula totalmente el pluralismo, que debe ser uno de los pilares de cualquier sociedad libre.

En coherencia con lo que estoy comentando, termina admirablemente Berlin su escrito, que tanta influencia ha tenido en la filosofía política de nuestro tiempo, diciendo:

“El pluralismo, con la medida de libertad negativa que implica, me parece un ideal más verdadero y humano que los objetivos de aquellos que persiguen el grande, disciplinado y autoritario ideal de una positiva libertad de clases, o grupos o del conjunto de la Humanidad.”¹⁸⁷

¹⁸⁶ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 213.

¹⁸⁷ Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 216.

From Hope and Fear Set Free

A pesar de las dificultades que tiene Berlin para alejarse del relativismo al que le aboca su escasa elaboración del pluralismo, su insistencia en criticar los excesos monistas de la Ilustración es permanente en todas sus obras. Cabría plantearse, en este sentido, hasta qué punto es útil tanta crítica a la Ilustración, pues son varios los autores que, como Mark Lilla¹⁸⁸, piensan que ésta habría sido mejor aliada para el liberalismo de Berlin que el Romanticismo que tanto defiende. Creo que dichos autores tienen gran parte de razón, aunque postergaré para capítulos más avanzados tales juicios sobre el liberalismo de Berlin.

En la estrategia general berliniana la crítica a los excesos ilustrados ocupa un papel esencial. De hecho, ésta es su intención más clara en su breve ensayo *From Hope and Fear Set Free*. En esta obra, la tesis que va a defender Berlin es que el conocimiento no siempre libera, con lo cual se caería, según su modo de ver, uno de los axiomas más sólidos de la Ilustración. De hecho, este escrito comienza con una malintencionada pregunta a la que ya intuimos respuesta: “¿El conocimiento siempre libera?”¹⁸⁹.

Para justificar su respuesta negativa a dicha pregunta, lo primero que hace Berlin es relacionar la tesis ilustrada de que el conocimiento siempre libera con el concepto de libertad positiva, en el sentido de que el conocimiento siempre va a ser un aliado del estado paternalista que nos ha de enseñar el camino correcto, el qué hacer con la libertad, es decir, con nuestro verdadero yo interior. No tarda, pues, Berlin, en dejar patente la relación entre Ilustración y el sentido positivo de la libertad:

“De acuerdo con esta doctrina los hombres no están autogobernados y, por tanto, no son libres, cuando su conducta está determinada por emociones mal dirigidas – por ejemplo, por miedos de cosas no existentes, u odios

¹⁸⁸ Cfr. Mark Lilla. “Wolfs and Lambs”, en Mark Lilla, Ronald Dworkin and Robert Silvers (ed.). *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York Review of Books. New York. 2001.

¹⁸⁹ Berlin, Isaiah. “From hope and fear set free”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 91.

debidos no a una percepción racional del estado de las cosas, sino a ilusiones, (...)."¹⁹⁰

Como sabemos por la lectura de *Two Concepts of Liberty*, es patente el peligro que encierra la apuesta por la libertad en su sentido positivo, pues resulta que el totalitarismo está a la vuelta de la esquina de cualquier intento de educar racionalmente a los ciudadanos. El problema es que el monismo está latente en cualquier doctrina que se tenga por la única racional. Para Berlin esto es inadmisibles. Por eso afirma, con su habitual estilo tan didáctico, y para que nos demos cuenta de lo que está ocurriendo, que: *"Poner así las cosas es identificar racionalidad con libertad, (...).*"¹⁹¹

Hasta cierto punto, se puede decir, Berlin estaría de acuerdo en que, en ciertas situaciones dadas, el conocimiento nos puede hacer más libres. No se puede negar, en este sentido, que conocer distintas posibilidades de acción nos amplía el elenco de opciones y, por tanto, somos un poco más libres de elegir. Sin embargo, pese a ser esto verdad, lo que Berlin no está dispuesto a conceder, como dogma incuestionable, es que siempre que se dé un aumento del conocimiento se dé un aumento de la libertad. Como vemos en el siguiente párrafo:

"Del hecho de que cualquier ganancia en conocimiento me libera en algún aspecto no se sigue, por las razones dadas arriba, que cierta cantidad de libertad se sumará en términos absolutos a la que ya disfruto. Podría ser, por perder por un lado lo que gano por otro, que al final dicha libertad total disminuyera."¹⁹²

Lo que está haciendo aquí Berlin es, a mi juicio, una aplicación bastante coherente de su pluralismo. De este modo, niega que todos debamos aceptar ese modo de vida consistente en que cuanto más sepamos mejor, pues dicha acumulación de conocimiento nos llevaría tan sólo a uno de los muchos estilos de vida posibles. Para Berlin siempre

¹⁹⁰ Berlin, Isaiah. "From hope and fear set free", en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 92.

¹⁹¹ Berlin, Isaiah. "From hope and fear set free", en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 93.

¹⁹² Berlin, Isaiah. "From hope and fear set free", en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 94.

hay que dejar abierta la puerta a otras escalas de valores, a otros modos de vivir. La propuesta berliniana trata, una vez más, de enfatizar la libertad negativa, como libertad de interferencias, a costa de sacrificar la libertad positiva, entendida ésta como una libertad dirigida hacia el objetivo de disfrutar de la vida de un modo determinado, siendo, en este caso, el conocimiento el objetivo perseguido.

En el fondo lo que le importa a Berlin no es una discusión metafísica sobre si somos o no libres, sino la implementación real de una libertad política, de una sociedad donde la interferencia en el ámbito privado sea mínima. Pienso que el siguiente aserto berliniano, casi al final de la obra que estoy analizando, confirma las intenciones que estoy tratando de atribuirle:

*“Como toda libertad, ésta consiste en, o depende de, la eliminación de obstáculos, en este caso de impedimentos psicológicos para el completo uso de los poderes humanos para cualquier fin que los hombres persigan; pero estos constituyen únicamente una categoría de dichos obstáculos, sea cual sea su importancia y por tanto, están inadecuadamente analizados. Enfatizar ésta, a costa de la exclusión de otras clases de obstáculos, y otras formas mejor conocidas de libertad, nos lleva a la distorsión.”*¹⁹³

¹⁹³ Berlin, Isaiah. “From hope and fear set free”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 110.

Freedom and its Betrayal

Pese a ser, en principio, un concepto de fácil formulación y comprensión, la libertad negativa que define Berlin es, en ocasiones, un término un tanto resbaladizo. De hecho, el propio Berlin no le dedica más que unas pocas páginas de su obra *Two Concepts of Liberty* a una definición expresa de dicho concepto. Lo que sí encontramos en casi todos los demás escritos es una serie de referencias indirectas que nos pueden ayudar a precisar dicho concepto.

Porque son innumerables las preguntas que nos podemos formular acerca de la libertad negativa de Berlin. Cabe preguntarse, por ejemplo, hasta qué punto ha de intervenir el Estado para que la falta de oportunidades (educación, dinero, etc.) no se convierta en un obstáculo irremediable para el ejercicio de la libertad negativa. O hasta qué punto el propio modelo liberal de Berlin no constituye ya en sí mismo una determinada escala de valores y un modo de vida al que habría que “empujar” a los ciudadanos para poder hacer realidad el pluralismo, con lo cual nos situaríamos muy cerca de la libertad en sentido positivo que tanto se ha venido criticando. Creo que la respuesta a todas estas preguntas hay que encontrarla, si bien de un modo muy implícito, repartida en el conjunto de sus obras.

Sin embargo, uno de sus libros ocupa un papel protagonista en el asunto del que estoy hablando. Se trata de un conjunto de lecturas que Berlin realizó para la BBC en 1952, y que fueron publicadas por Henry Hardy bajo el sugerente título de *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*. En ellas nos habla Berlin de un conjunto de pensadores antiliberales, en la crítica a los cuales podemos encontrar el verdadero alcance de la idea berliniana de libertad.

Es fácil de argumentar que con la crítica a estos seis autores se sale un tanto Berlin de la sencilla dialéctica a la que nos tenía acostumbrados entre la Ilustración y el Romanticismo, ya que se trata de un grupo bastante heterogéneo de filósofos, pues en él figuran desde algunos paradigmáticamente ilustrados como Rousseau, hasta enemigos

del racionalismo como Fichte o Maistre, pasando por socialistas como Saint-Simon o ultrarracionalistas como Hegel.

Pienso que esta obra es una de las que mejor muestra esa tendencia de Berlin al equilibrio, a la moderación, a sacar de cada uno sus partes positivas y negativas. Con este talante, Berlin comienza haciendo una descripción, de todos y cada uno de los autores, lo más neutra posible, tratando de entender la época y la motivación del filósofo descrito. Esto lo hace Berlin para insistir una vez más en la idea de que las ideas, en sí mismas, no tienen por qué ser peligrosas, sino que es el devenir histórico y las circunstancias las que pueden darles un cariz totalitario. Cuando Berlin habla de Rousseau, de Hegel o de quien sea, sabe perfectamente valorar sus aspectos conciliadores, pero tampoco se olvida del potencial peligro que hay en sus teorías.

De hecho, es conveniente aclarar, como ya señalé en la Introducción, que la crítica berliniana a estos autores no pretende ser una crítica sistemática y epistemológica al conjunto de sus obras. Berlin es demasiado consciente de que no puede pretender en un libro de apenas 250 páginas deshacerse filosóficamente de Hegel o de Rousseau. Se trata más bien de señalar el potencial peligro que encierran ciertas lecturas de estos autores, peligro que, en muchos casos, se ha materializado a lo largo de la Historia.

En cuanto al deliberado tono neutral que trata de mantener Berlin, incluso en estas lecturas críticas, y en la misma línea interpretativa que estoy tratando yo de defender, dice George Crowder en su libro sobre Berlin que:

“'El Racionalismo del siglo dieciocho' es la raíz de ambos, de la democracia liberal y del Comunismo, ya que ambos se basan en la idea de que las cuestiones morales y políticas son susceptibles de una aproximación científica que nos reportará cierto conocimiento.”¹⁹⁴

Del mismo modo que le sucede al racionalismo ilustrado, que puede dar lugar a lo mejor del liberalismo y al peor de los totalitarismo comunistas, les sucede, según Berlin (muy acertadamente en mi opinión) a los autores estudiados en este libro.

¹⁹⁴ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 45.

Esta es una característica permanente en los escritos de Isaiah Berlin, esa tendencia a la invitación a la amistad, como ya cito en otro momento de esta tesis. Para Berlin no hay autores amigos y enemigos: a pesar de las críticas momentáneas y el tono más o menos apasionado que le pueda reservar a cada autor, todos tienen su contribución positiva, así como, naturalmente, sus peligros potenciales para ser usados en contra de la tolerancia.

Es, pues, desde esta perspectiva, desde la que Berlin se dedica al análisis del primero de los pensadores objeto de crítica, que es el utilitarista Helvétius. Para él todo lo que un ser humano busca en la vida es el placer, la felicidad, la satisfacción de los deseos. No hay otro fin lícito y sano en la vida más que éste. Está claro que un filósofo de estas características no puede figurar en la lista de invitados al pluralismo de Berlin. Porque a pesar de las buenas intenciones aparentemente filántropas de este ilustrado francés, en el fondo lo que se esconde es otra cosa. Si sólo hay un fin válido para todos los hombres, el Estado deberá educar a los ciudadanos en la persecución de este fin, pues todo lo demás será tachado de irracional. Como bien pronto acierta a ver Berlin: “*La Ética es un tipo de tecnología, pues los fines están ya todos dados.*”¹⁹⁵

Como ya nos tiene acostumbrados, Berlin acierta una vez más en su tarea de filósofo-rastreador del peligro oculto de las distintas teorías filosóficas. Y es que, a pesar de la aparente inocencia de las ideas de Helvétius, la puesta en práctica de este paradigma utilitarista puede resultar de lo más dañino para la sociedad, pues es susceptible de terminar en ese asfixiante, utópico y delirante monismo que tan bien supieron relatar los maestros británicos de la literatura social en obras como *1984*, *A Clockwork Orange*, *Brave new world*, etc.

Además de esta estrechez de miras, Berlin le critica a Helvétius el hecho de partir del mismo axioma que todos los demás ilustrados, a saber, que existe una situación ideal donde todos los bienes son compatibles y donde la armonía total es posible. Para Berlin esto es, una vez más, una falta peligrosa de realismo. Porque si este plan racional

¹⁹⁵ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 14.

es susceptible de implementación, “*De aquí la necesidad del despotismo de una élite de científicos.*”¹⁹⁶ Y esto resultaría en un ataque directo a la libertad en su sentido negativo.

El siguiente autor, Rousseau, es quizá un hueso más duro de roer, aunque sólo sea porque siempre ha sido tomado como uno de los padres más directos de la democracia. ¿En qué sentido, entonces, es Rousseau, según Berlin, un enemigo de la libertad?

Ante todo hay que volver a insistir en el aspecto pragmático por el que está interesado Berlin. Como ya he comentado, lejos de enfrascarse en una discusión academicista y dirigirse críticamente a los argumentos empleados por los autores de los que habla, lo que a Berlin le preocupa son las consecuencias de la puesta en marcha de tales programas. De hecho, nada más comenzar la sección dedicada a Rousseau, Berlin nos recuerda una cita de Madame de Staël, que decía: “*Rousseau no dijo nada pero lo incendió todo.*”¹⁹⁷

Planteándonos las cosas desde un punto de vista histórico, hay que recordar que muy poco después de los escritos de Rousseau se produjo la Revolución Francesa, que, por muy bienintencionada que fuera, acabó en un uso excesivo de la guillotina y en el Imperio despótico de Napoleón. Y este es el aspecto que más preocupa a Berlin, cosa bastante normal si tenemos en cuenta que su infancia en Riga estuvo marcada por una Revolución Comunista que derivaba, las más de las veces, en persecuciones, violencia y racismo. Hecha esta aclaración, pasemos a considerar los detalles de la teoría de Rousseau que, según Berlin, le alinean junto a los enemigos de la libertad.

Como buen ilustrado, Rousseau le concede tanta importancia a la libertad individual como al orden social. Esto crea una cierta tensión, pues la primera ha de tener algunas limitaciones que la hagan compatible con la posibilidad de lo segundo. Y, obviamente, es la manera que tiene Rousseau de “solucionar” el conflicto lo que no parece admisible a Berlin. Y no le parece admisible precisamente porque Rousseau niega el carácter de pacto, de convenio, que tienen las normas morales que garantizan el orden social. Para

¹⁹⁶ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 24.

¹⁹⁷ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 27.

Rousseau éstas son absolutas, eternas, una especie de verdad revelada del orden natural de las cosas. Rotundamente, afirma Berlin:

*“Las leyes morales que el ser humano obedece son absolutas, algo de lo que el ser humano sabe que no se puede apartar. En este sentido la visión de Rousseau es una versión secular del Calvinismo, porque en lo que éste siempre insiste es en que las leyes no son convenciones, no son dispositivos útiles, sino simplemente una adaptación, en términos adecuados para un tiempo y un lugar particular, de regulaciones que entrañan verdades y reglas sagradas que no las ha hecho el hombre, sino que son eternas, universales y absolutas.”*¹⁹⁸

Desde luego que este carácter absoluto que tienen las leyes es algo que choca frontalmente con el pluralismo de Berlin, quien no negaría para nada el carácter convencional y mutable de las leyes, haciéndolas, de este modo, más compatibles en la práctica con un orden social determinado y, sobre todo, con la posibilidad de cambio de este último.

Sin embargo, esta no es la actitud de Rousseau, quien, al sacralizar dos valores ciertamente incompatibles entre sí, como son la libertad individual y las normas morales colectivas, se complica las cosas y tiene que recurrir al cuestionable concepto de ‘voluntad general’. De esta manera, solamente si la voluntad general (que es el fundamento del orden social) coincide con la libertad y la voluntad individual se garantiza el respeto de ambos valores absolutos. Pero esto es lo que, según Berlin, no puede hacerse, pues encierra una contradicción irresoluble en su seno. En palabras de Berlin:

“La famosa respuesta de Rousseau fue dada en El contrato social, y es que el hombre ‘al darse a sí mismo a todos, no se da a nadie’. Esta célebre

¹⁹⁸ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 35.

fórmula, evocativa como es, es tan misteriosa y oscura ahora como lo era antes.”¹⁹⁹

Ya sabemos que para Sir Isaiah Berlin, criado filosóficamente en los ambientes analíticos y empiristas de Oxford, todo lo que no resulta claro es sospechoso de encerrar peticiones de principio metafísicas, para él rechazables porque no cuentan con ninguna prueba de la experiencia. Y una de tales peticiones de principio no es ni más ni menos que el axioma ilustrado que tantas veces se empeña Berlin en desbancar, a saber, la creencia en una armonía final de todos los bienes. Este es un error del exceso de racionalismo ilustrado que Rousseau comete, al igual que casi todos los pensadores dieciochescos. Así, entrando ya de lleno en la crítica a Rousseau, dice Berlin que: *“Rousseau sabe que, dado que la naturaleza es armonía, (...), se sigue que lo que yo realmente quiero no puede chocar con lo que otra persona realmente quiere.”*²⁰⁰

Pero este argumento roussoniano esconde el mismo vicio que ya desenmascaró Berlin en su *Two Concepts of Liberty*, a saber, que bajo el nombre de libertad se está hablando de otros bienes totalmente diferentes. El argumento de Berlin es que, aunque dichos bienes sean un objetivo lícito, no hay que llamarles lo que no son. Y el respeto a la autoridad y el hecho de acatar las leyes y las normas morales, por muy positivos que sean, no son lo mismo que la libertad. Lo que hace Rousseau para que le cuadre todo el sistema es forzar y confundir el significado de las palabras.

Pero es que, además de la crítica, digamos analítica, a la que somete a Rousseau, de la lectura de estas páginas parece entenderse que lo que más preocupa a Berlin es el uso político de dicha teoría de la voluntad general. De hecho, más claro no lo puede decir nuestro autor cuando, refiriéndose a las ideas de Rousseau que estoy comentando, afirma: *“(...) y no hay un sólo dictador en Occidente que, en los años sucesivos a Rousseau, no usara esta monstruosa paradoja con el propósito de justificar su conducta.”*²⁰¹ Es normal, entonces, que Berlin termine este capítulo de *Freedom and its Betrayal* afirmando tajantemente que *“(...) Rousseau, (...) fue uno de los más siniestros*

¹⁹⁹ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 36.

²⁰⁰ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 38.

²⁰¹ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 47.

y más formidables enemigos de la libertad en la historia entera del pensamiento moderno."²⁰²

Para cualquier lector de la generalidad de las obras de Berlin no son muy sorprendentes las conclusiones a las que llega éste al hablar de Rousseau, sobre todo teniendo en cuenta sus orígenes ilustrados y lo que Berlin piensa, en general, de la Ilustración y el monismo que ésta encierra. Lo que sí es quizá una sorpresa es la inclusión de un autor tan centralmente romántico como Fichte en este grupo de enemigos de la libertad. Si se supone que el Romanticismo fue el movimiento que inauguró el pluralismo, que es la opción defendida por Berlin y la que más cuadra con su idea de libertad negativa, cabría plantearse por qué Fichte no es un buen defensor de ésta.

Para responder a esta pregunta tenemos que prestar especial atención a la diferencia que traza Berlin entre la idea de libertad de autores clásicos liberales, como la de Mill o Condorcet, y la defendida por los románticos alemanes, como Fichte. La clave para comprender las diferentes génesis de ambos conceptos radica en los contextos socio-políticos que las vieron nacer.

Si bien la Inglaterra de Mill y la Francia de Condorcet, *mutatis mutandis*, eran unos sistemas políticos más o menos democráticos (para la época, se entiende) y basados en las libertades personales, la Alemania que le tocó vivir a Fichte estaba todavía anclada en estructuras cuasi medievales, en las que no había más garantía de la libertad personal que la arbitrariedad de la voluntad del Príncipe. En estas condiciones, según el argumento de Berlin, ocurre que:

“En lugar de tratar de ir hacia delante y luchar por cosas que no puedo obtener, y simplemente resultar derrotado y destruido en el proceso, debo

²⁰² Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 49.

hacer una retirada estratégica. Debo ir a un lugar donde el malvado y tirano destino no me pueda alcanzar.”²⁰³

El concepto de libertad de Fichte estaría, pues, condicionado por las circunstancias sociales en que éste vivió. Como era impensable un sistema político que garantizara la libertad negativa, el filósofo romántico se encerró en un concepto de libertad más personal, una libertad privada consagrada a la creación artística. Para Fichte, radicalizando la herencia kantiana de la libertad como bien más valioso, nada vale más que lo que yo mismo soy capaz de querer y crear.

Con este razonamiento fichteniano se cae por la borda la creencia ilustrada de que la moralidad está basada en cierto orden natural susceptible de ser descubierto. La moral, a partir del Romanticismo, como todo otro sistema de valores, es una creación del ser humano, y por tanto pierde su carácter universal, con las consecuencias que esta pérdida conllevará.

Pese a las consecuencias paradójicas que este modo de concebir la moralidad puede traer consigo –pues según estos principios Napoleón sería el paradigma a imitar, ya que crea sus valores, se afirma a sí mismo y no respeta el sistema establecido– Berlin estaría dispuesto, hasta ahora, a conceder cierta razón a los románticos, como claramente hace en otras obras.²⁰⁴ Porque lo que molesta a Berlin y hace que Fichte se sitúe del lado de los enemigos de la libertad es la definición grupal, nacional o colectiva que hace del concepto de *self*, lo cual, claramente, separa a éste de una correcta consideración de la libertad en sentido negativo.

*“Fichte comienza a moverse hacia una concepción teológica del self; (...), se trata de un self común a todos los cuerpos, de un súper-self, de un enorme y divino self que gradualmente empieza a identificar, bien con la Naturaleza, bien con Dios, bien con la Historia o con la Nación.”*²⁰⁵

²⁰³ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 55.

²⁰⁴ Cfr. Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000.

²⁰⁵ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 67.

Desde este momento a Fichte le dejan de interesar los individuos como tales. Y dado que estos individuos particulares son el verdadero sujeto de la libertad, y no las naciones, Fichte se separa de la libertad en su sentido negativo y, por tanto, se convierte en un claro enemigo de la libertad. De hecho, no se le puede quitar la razón a Berlin en este punto si tenemos en cuenta que para él las consecuencias prácticas de las teorías forman parte de éstas y se ha de poder criticar a estas últimas por aquellas. Desde este punto de vista muchos de los acontecimientos políticos del siglo XX son fruto de estas teorías románticas, pudiendo considerarse, por ejemplo, a la *Endlösung der Judenfrage* como un último capítulo de los libros nacionalistas escritos por Fichte.

El camino que completa la crítica de todos los pensadores contrarios a la libertad discurre casi necesariamente por el sistema hegeliano, el cual, en palabras del propio Berlin, es el más influyente y completo de todos los sistemas filosóficos que atentan contra la libertad personal. Como pronto descubre nuestro autor, entender el punto de vista hegeliano equivale a poder incluir cualquier fenómeno individual dentro de un patrón general, de una corriente histórica o de un determinado espíritu cultural:

“A menos que podamos relacionarlos con un sistema intencional, a menos que puedan encajar dentro de un patrón, ellos permanecerán inexplicados. ¿Pero qué es un patrón? Un patrón es lo que un plan posee.”²⁰⁶

Como ya se puede adivinar, para el planteamiento berliniano, basado en un empirismo del sentido común, esta idea de que la Historia tenga sus planes y que haya patrones inevitables resulta demasiado misteriosa y metafísica como para aceptarla sin más, siendo además que la libertad individual va a ser la principal víctima de dichas fuerzas supra personales. Y por si esto fuera poco, el extremo racionalismo de Hegel es algo inaceptable para un crítico de la Ilustración como Berlin, que nunca se ha cansado de denunciar la pérdida imperdonable de pluralismo que se produce al aceptar un modelo de pensamiento como el único válido.

²⁰⁶ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 81.

En este sentido, el planteamiento hegeliano es de un extremismo intolerable para Berlin. Hablando de dicho racionalismo, afirma Berlin que:

*“Querer que el universo sea de otra manera a como es, es, para Hegel, como querer que dos más dos sean diecisiete. Si las leyes de la Historia son asimiladas dentro de la esencia de mi propio pensamiento, como lo están las reglas de la aritmética, entonces querer que sean de otra manera es como querer que yo mismo sea yo mismo y, a la vez, diferente de lo que soy, estar guiado por reglas y no tenerlas, pensar y no pensar.”*²⁰⁷

El sistema hegeliano llega al extremo de comparar nuestra comprensión del mundo exterior con las reglas de la gramática, de manera que el grado de verdad de las cuestiones analíticas pueda ser comparado con el de las cuestiones sintéticas, en términos kantianos. Esto para Berlin sería un exceso, pues él comparte la distinción inaugurada por Vico entre el *verum* y el *certum*. Dicha distinción le salva de pretender, tal y como hace Hegel, una verdad apodíctica sobre el mundo, la cual conlleva un monismo claramente incompatible, una vez aplicado el sistema a la práctica, con la libertad personal que resulta, a su vez, absoluta e ineludible para Berlin.

Esta contraposición de planteamientos queda perfectamente resumida por Berlin en una sola frase. Con su habitual estilo didáctico y clarificador, afirma Berlin que para Hegel *“El patrón importa más que el individuo.”*²⁰⁸ Pero es que, además, no sólo es que a Hegel los patrones le terminen importando más que el individuo, o que tengan más peso en la Historia. Es que su racionalismo, según Berlin, llega a cegarle tanto que termina por negar incluso la preeminencia ontológica del individuo. En sus propias palabras: *“Pero Hegel habla como si los patrones, como los Estados o las Iglesias, fueran más reales que las personas o las cosas; (...).”*²⁰⁹

De todos modos, a pesar de las críticas que Berlin vierte sobre Hegel y de los puntos de vista inconciliables que separan a ambos, nuestro autor sabe apreciar los grandes

²⁰⁷ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 89.

²⁰⁸ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 93.

²⁰⁹ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 95.

logros del autor de la *Fenomenología del Espíritu*, especialmente en la importancia y el prestigio que dio este último a la Historia. Es por eso que Berlin no duda en reconocer el mérito de Hegel afirmando que: “*La Historia era entonces tan importante a la hora de decirle a la gente cómo vivir como lo fue en su tiempo la Teología.*”²¹⁰

La crítica a Saint Simon empieza con menos ambigüedad que la realizada sobre Hegel. No es que Berlin no sepa reconocerle a Saint-Simon sus logros, especialmente en lo que al reconocimiento de la Historia como dimensión humana esencial se refiere, así como al papel otorgado a las clases sociales en la dinámica de ésta. Sin embargo, sí que se detecta una consideración general más negativa que en el caso de Hegel. En lo que se refiere al autor francés, uno de los padres del Socialismo original, Berlin se centra más en su dogmatismo, afirmando claramente que: “*Toda su vida, Saint-Simon estuvo poseído por la idea de que él era el gran Mesías que había llegado, al fin, para salvar la Tierra, (...).*”²¹¹

Para un empirista británico como Berlin, ferviente admirador de la libertad individual, la tolerancia y el pluralismo, las teorías de corte revolucionario, como la mostrada por Saint-Simon, son muy peligrosas, ya que prometen un ideal de felicidad total para todos que es ciertamente inalcanzable. De hecho, Berlin no duda en calificar a la teoría de Saint-Simon de un claro sustituto de la religión, con toda la carga negativa que para un autor pluralista y ateo eso conlleva: “*Finalmente, Saint-Simon es el primer creador de lo que pueden ser llamadas religiones seculares – (...).*”²¹²

Es fácil, por otra parte, encontrar en la lectura que Berlin hace de Saint-Simon ecos de su distinción libertad positiva/libertad negativa. Cuando, por ejemplo, Berlin afirma que Saint-Simon piensa que “*El objetivo de la sociedad es el autodesarrollo, (...).*”²¹³, aunque no esté hablando directamente de ello, Berlin nos da a entender que la libertad a la que se refiere aquí Saint-Simon es la libertad positiva, pues se habla de progreso, del

²¹⁰ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 100.

²¹¹ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 105.

²¹² Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 108.

²¹³ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 122.

desarrollo de cierto plan que hará que todas las necesidades humanas sean satisfechas y todos los ideales cumplidos. En Saint-Simon está presente una cierta consideración de la felicidad humana, hay una meta más que clara que debe ser compartida por todos. Las etapas de la Historia, como bien sabe cualquier lector de las teorías positivistas del autor francés, son inevitables y, al final, sólo habrá un estado posible de las cosas, que será también inevitable. Esto, para Berlin es un clarísimo e insoportable atentado contra la libertad negativa y, en definitiva, contra el pluralismo. Una muestra clarísima de este ataque frontal contra la libertad es que, tal y como piensa Saint-Simon:

*“Con el objetivo de dirigir el sistema, debemos tener élites, porque la gente ha estado muy ocupada en crearlo – aquí habla como un enciclopedista del siglo dieciocho – y ejecutarlo ellos mismos.”*²¹⁴

La presencia de estas élites que piensan y deciden por nosotros es la mejor evidencia de que el sistema ideado por Saint-Simon es uno de los peores enemigos de la libertad querida por Berlin.

El último de los pensadores contrarios a la libertad al que le dedica Berlin su tiempo es el conservador Maistre, enemigo de la Revolución Francesa, la Ilustración entera y de todo el Racionalismo del siglo XVIII. El argumento central de Maistre consistía fundamentalmente en negar la naturaleza buena y racional del ser humano, afirmando por el contrario que el hombre es esencialmente violencia y pasión. Berlin se preocupa de citar directamente a Maistre para que no se pueda dudar de las ideas del autor francés:

*“Déjenme citar lo que Maistre dijo: ‘En el vasto dominio de la naturaleza reina una abierta violencia, una clase de furia preceptiva que arma a todas sus criaturas en un condena común.’”*²¹⁵

Ciertamente, Maistre es un autor que, por algunas de sus críticas al racionalismo ilustrado, podría estar del lado de Berlin. Lo que molesta a este último de aquel es la

²¹⁴ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 124.

²¹⁵ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 137.

falta de moderación en las críticas que lanza contra los filósofos ilustrados. Desde el punto de vista berliniano se podría afirmar que Maistre acierta parcialmente, especialmente cuando dice que la razón no es el único atributo del ser humano. Al lado de la razón encontramos también las pasiones y los sentimientos que nos hacen diferentes y que son los que, en última instancia, explican y justifican el pluralismo que Berlin defiende. Dicha naturaleza irracional del ser humano, dicho énfasis en la libertad y la existencia creadora, es lo que a Berlin le gusta rescatar del Romanticismo, pues es el antecedente más claro de la postura pluralista berliniana.

El problema es que Maistre es demasiado irracionalista y manifiesta demasiado recelo hacia las posibilidades de la razón humana, lo cual constituye un exceso tan pernicioso como el racionalismo de tintes monistas de algunos ilustrados. Según la postura de Maistre habría que renunciar a toda naturaleza racional y a toda norma de convivencia, convirtiéndose todo en violencia, fe irracional y miedo a la autoridad. Esto último sería, para Maistre, el auténtico fundamento de la sociedad, lo cual es claramente incompatible con el liberalismo de Berlin y con la libertad según él la entiende.

Por todo lo cual, y como no podía ser de otra manera según las ideas expuestas, el veredicto final de Berlin sobre Maistre resulta así de rotundo: *“En cierto sentido, entonces, Maistre es una especie de precursor y temprano predicador del Fascismo, (...).”*²¹⁶

²¹⁶ Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003. Pág. 153.

Wellmer y Berlin: dos visiones de la libertad positiva

Para delimitar mejor la posición berliniana sobre la libertad y el liberalismo, parece de obligada visita la comparación con la Teoría Crítica, con la que Berlin va a mantener una cierta tensión. El mayor énfasis en la libertad positiva y en la justicia social esperable de los autores pertenecientes a esta tradición puede servirnos para calibrar las virtudes y defectos de la libertad negativa como principio rector de la sociedad. En este diálogo me parece que Albrecht Wellmer puede ser un interlocutor de lo más fructífero, precisamente porque se trata de un autor tan comprometido como el que más en la propia tradición socialdemócrata de la Teoría Crítica, como un buen crítico de los excesos de su propia teoría.

Wellmer es un autor moderado que sabe escuchar y ver lo positivo que hay en el liberalismo de Berlin o Rawls sin dejar, al mismo tiempo, de estar en el fondo de acuerdo con lo esencial de las propuestas de Habermas y Apel. Pienso que es en la obra *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* donde más y mejor profundiza Wellmer en este diálogo entre los modelos de libertad presentes en ambas tradiciones, la liberal y la comunitarista. Trataré de dar un poco más de luz a la noción de libertad negativa de Berlin a partir del tratamiento que hace de ella Wellmer.

Podría hacerse la lectura de que, a pesar de sus intentos por ser neutral, Wellmer se muestra inicialmente mucho más cercano al comunitarismo que autores como Berlin o Rawls, o al menos eso es lo que su defensa de cierta libertad positiva sugiere. Ya desde el principio, en un capítulo titulado “Modelos de libertad en el mundo moderno”, trata Wellmer de hacernos ver que el concepto individualista de libertad descansa en un atomismo antropológico indefendible. Afirma Wellmer:

“Según la contratesis comunalista, la idea de un individuo presocial, que persigue racionalmente los objetivos que le acontece tener, no sólo es pura ficción –cosa en la que los propios individualistas estarían de acuerdo–,

sino que desde el punto de vista de la formación de la teoría política representa una inadecuada y mala ficción.”²¹⁷

El punto de partida de Wellmer no me parece el más adecuado si lo que pretende es tratar de dirimir, lo más objetivamente posible, la clásica cuestión de hasta dónde ha de llegar la libertad negativa y dónde comenzar la libertad positiva. En lugar de eso, Wellmer se preocupa de analizar los fundamentos antropológicos de la libertad para, a mi juicio, un tanto precipitadamente, terminar diciendo que:

“Y esto significa, como muestra Taylor, que el concepto de libertad cobra un contenido normativo que no puede tener en las concepciones individualistas. (...) una libertad no sólo de hacer lo que yo quiera hacer, sino también de querer lo que es bueno.”²¹⁸

Para Wellmer está más que claro que la libertad negativa, la capacidad individual de elegir, no tiene demasiado contenido si no consideramos a la persona como esencialmente integrada en una determinada comunidad social, lo cual le hace portador de una serie de valores que condicionan esa libertad individual. Esta situación, a juicio de Wellmer, hace que esa libertad negativa se acabe transformando inevitablemente en libertad positiva.

Dudo mucho que Berlin se opusiera a la idea de que el ser humano es un ser social por naturaleza. No comparto la tesis de Wellmer según la cual el liberalismo, al menos el liberalismo de corte social que defiende Berlin, descansa en un atomismo antropológico radical. En este sentido dice Wellmer:

“A las concepciones individualistas, cuyo primer gran representante fue Hobbes, se les podría caracterizar por su “atomismo” antropológico y por un concepto “instrumentalista” de racionalidad.”²¹⁹

²¹⁷ Albrecht Wellmer. *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*. Cátedra. Madrid. 1996. Pág. 43.

²¹⁸ Albrecht Wellmer. *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*. Cátedra. Madrid. 1996. Pág. 44.

²¹⁹ Albrecht Wellmer. *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*. Cátedra. Madrid. 1996. Pág. 44.

No puedo hacer extensiva mi defensa de Berlin en este punto a todos los liberales, pues seguro que los hay que defienden semejante atomismo. El caso es que no creo que Berlin tenga en la cabeza la intención de definir al ser humano como alguien asocial, tal y como insinúa Wellmer que hacen los liberales. Creo que los objetivos de Berlin son más de corte político y menos de antropología filosófica. Lo que quiere decir Berlin cuando defiende el concepto de libertad negativa es que el gobierno se ha de inmiscuir lo menos posible en la libertad de las personas, de suerte que estos puedan organizar su esfera privada como mejor les parezca, una vez resulten salvaguardadas, naturalmente, las condiciones mínimas para la convivencia y el respeto mutuo. En ningún momento Berlin se muestra tan ingenuo como para decirnos que la separación entre libertad negativa y positiva sea una distinción tajante, y que la capacidad de elección individual no esté para nada condicionada por la cultura en la que se vive.

No obstante esta introducción, Wellmer luego parece corregirse a sí mismo afirmando que es preciso distinguir entre los presupuestos antropológicos (claramente falsos, según él) y los presupuestos políticos del liberalismo. Para ello, elige un modo de proceder aparentemente moderador entre las dos posturas, pero que, como trataré de mostrar, no lo es tanto en el fondo. Wellmer afirma que la filosofía de Hegel puede considerarse un modo de superar la contraposición entre liberalismo y comunitarismo. Afirma Wellmer:

*“La respuesta de Hegel a la cuestión de cómo es posible la libertad en el mundo moderno representaría, por tanto, un intento de superar la alternativa política entre individualismo y comunalismo.”*²²⁰

Semejante operación la lleva a cabo Hegel con su conocida teoría del Estado, en la cual queda superado el antagonismo entre el bien común y la libertad negativa encaminada a la búsqueda de la felicidad individual. Para ello, Hegel desarrolla su concepto de *eticidad*, que vendría a recoger lo mejor de ambas partes, a saber, el bien común y la libertad individual. La eticidad en Hegel sería algo así como una moralidad social compartida por todos que, reconociendo el valor y la necesidad de las

²²⁰ Albrecht Wellmer. *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*. Cátedra. Madrid. 1996. Pág. 46.

instituciones sociales, permite la libertad de cada uno de los ciudadanos. En este sentido, dice Wellmer que:

“Hegel trata de desarrollar las implicaciones comunalistas del dispositivo iusnaturalista; trata de mostrar que la libertad negativa de los sujetos jurídicos burgueses no sería pensable coherentemente sin su integración en un contexto de libertad pública, comunal, racional.”²²¹

Sin embargo, y pensando en la utilidad que para entender y valorar mejor a Berlin puede suponer la lectura de Wellmer, no creo que en este punto este último sea determinante. Aunque Wellmer no puede considerarse, estrictamente hablando, un autor comunitarista, el análisis de esta obra y su insistente crítica de la insuficiencia de la libertad negativa parece sugerir que se aleja deliberada y decididamente del liberalismo que defiende Berlin. Para justificar y reforzar su postura trata de construir una tradición filosófica que, con Hegel en su punto de inflexión, condene al liberalismo y nos lleve a buscar otra alternativa. Pero pienso que la síntesis hegeliana de la que habla Wellmer no afectaría a Berlin.

Esto es así porque, como he dicho antes, Berlin no cree en una distinción tajante entre derechos individuales y cierta idea de comunidad, es decir, entre libertad negativa y positiva. Es posible que en época de Hegel, bastante antes de que ninguna socialdemocracia hubiera visto aún la luz, fuera necesario contar el momento histórico en que el iusnaturalismo y la idea de bien común, de comunidad, se cruzaran. Sin embargo, en el momento en que Berlin escribe ya es un lugar común y una realidad el necesario equilibrio entre el momento liberal y el momento social de cualquier sociedad. Lo que Berlin hace al poner el énfasis en su libertad negativa no es querer volver a una ética pasada, ajena a cualquier elemento social. Simplemente afirma que, dado ese inevitable equilibrio presente ya en cualquier estado occidental, hay que tender un tanto más del lado de la libertad negativa, antes que hacerlo del lado de la positiva.

²²¹ Albrecht Wellmer. *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*. Cátedra. Madrid. 1996. Pág. 48.

Y esto es así no porque la libertad negativa descansa en un individualismo antropológico que Berlin crea demostrar. El principal argumento de Berlin es, una vez más, que, tal y como la Historia ha demostrado, resulta más peligroso decantarse por la libertad en sentido positivo que por su variante negativa. Pero Berlin renuncia desde el principio a encontrar un argumento que concluya que sólo la libertad negativa tiene cabida dentro de la vida del ser humano. La tesis de Berlin es, desde mi punto de vista, lo suficientemente pragmática y contextualizada en su época de lo que Wellmer nos puede dar a entender, siendo innecesaria la crítica que este autor, apoyándose en Hegel, le dedica, pues resulta que la idea hegeliana de síntesis entre el iusnaturalismo y la necesaria idea de comunidad ya está contemplada en Berlin.

El siguiente intento que Wellmer realiza para defender su tesis de la necesidad de cierta idea de libertad positiva, o, en cualquier caso, de la insuficiencia de la negativa, consiste en describir el análisis de Tocqueville de la democracia como un punto de no retorno en la historia de la Filosofía Política. Según Wellmer, tiene toda la razón del mundo Tocqueville cuando afirma que: “*Sólo la libertad puede retirar a los ciudadanos del aislamiento en el que la propia independencia de su condición les hace vivir, para obligarles a acercarse los unos a los otros.*”²²² Se trata, una vez más, de argumentos encaminados a hacernos ver lo falaz de la tradición liberal, pues, en el fondo, según Wellmer, claro, en toda concepción individual de libertad existe ya una concepción previa de sociedad y comunidad inevitable.

Sin embargo, desde el punto de vista de Berlin la anterior definición de Tocqueville sería una candidata clara a aparecer en su ensayo *Freedom and its Betrayal* y un ejemplo perfecto de defensa de esa libertad positiva que tanto daño ha hecho en el siglo XX. Además, es que, según Berlin, este tipo de definiciones son perniciosas por su falta de claridad, pues quiere hacernos pasar por libertad algo que no lo es; se trata de un valor, el de la solidaridad, que resulta también fundamental para la sociedad, pero al que hay que llamar por su nombre. Desde el punto de vista de Berlin, por tanto, la idea de Tocqueville de libertad no sería ejemplar porque tiende a confundir los valores entre sí,

²²² Albrecht Wellmer. *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*. Cátedra. Madrid. 1996. Pág. 56.

haciéndonos creer que el cumplimiento de todos en su grado máximo es posible, con el consiguiente peligro de caer en utopías radicales.

Wellmer no parece darse cuenta de esto, siendo una de las ideas que con más lucidez analiza Berlin. Independientemente del valor de la obra de Tocqueville en la historia del pensamiento político, me parece muy acertada y constructiva la observación que desde el punto de vista de la filosofía de Berlin podría realizarse acerca de su idea de libertad. Y para nada me parece concluyente la descripción que hace de ella Wellmer, como si se tratara de un argumento eficaz y determinante contra el liberalismo. Antes bien la colocaría como una visión de la libertad que obstaculiza, más que colabora, con el pluralismo que el comunitarismo contemporáneo parece también defender.

Para dismantelar un tanto más la idea de una libertad negativa como ese mínimo común infranqueable y válido para cualquier sociedad, Wellmer retoma una crítica hegeliana y aplicable tanto a Habermas como a Rawls. Para él el contenido sustancial de las democracias modernas no puede derivarse directamente de ninguna noción de racionalidad. Dice Wellmer:

“Si es correcto que necesitamos algo más que el concepto de argumentación racional o de un consenso racional para sustanciar las condiciones fundamentales de un consenso político racional en las sociedades modernas, entonces Hegel, (...), sigue teniendo razón en un doble sentido: (1) en su tentativa de salvar un momento de verdad en la concepción “atomista” de los derechos naturales; y (2) en su negativa a traducir la idea de derecho natural convirtiéndola en un principio trascendental de racionalidad comunicativa y de libertad comunicativa.”²²³

Según nos explica Wellmer en una nota a pie de página, Habermas estaría de acuerdo, hasta cierto punto, con este hecho, aunque sin llegar al extremo de reconocer que, según determinado acuerdo racional, podríamos considerar falsas nuestras propias

²²³ Albrecht Wellmer. *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*. Cátedra. Madrid. 1996. Pág. 66.

convicciones. Sin embargo, a pesar de las limitaciones de dicho planteamiento, Wellmer da la razón a Habermas en el sentido de que “*Habermas tiene razón cuando entiende tal concepto de racionalidad como el núcleo normativo de toda posible idea postmetafísica de razón.*”²²⁴

Wellmer, a pesar de sus críticas observaciones, sigue perteneciendo en esencia a la tradición crítica de la Escuela de Frankfurt y, por tanto, sigue comprometido con la idea de cierta racionalidad trascendental que nos garantice la validez normativa de determinadas ideas. Se sitúa muy lejos, por tanto, de la posición escéptica de autores como Derrida, para quien la racionalidad es una ilusión que no puede justificarse a sí misma.

Al final del capítulo que estoy comentando, y para completar su tarea de crítica de la libertad negativa y su radical separación de la libertad comunal, lo que argumenta Wellmer es que, al fin y al cabo, dicha libertad negativa se convierte en un objetivo común. La libertad negativa, que según ciertos autores pertenecería al ámbito más estrictamente privado, no sería más que el resultado de una praxis colectiva, algo construido y perseguido por todos y, por tanto, al fin y al cabo, algo que terminaría confundándose y disolviéndose en la libertad positiva.

Sin embargo, y para reiterar mi posición, creo que las críticas de Wellmer a la separación entre libertad negativa y positiva no hacen blanco en Berlin, pues no es una distinción filosófica y epistemológica lo que está haciendo el autor de *Two Concepts of Liberty*, sino una apuesta más bien pragmática y política por limitar a unos mínimos más o menos incuestionables la participación del Estado en la vida privada de las personas. Berlin nunca trató de delimitar conceptualmente y con precisión ambos tipos de libertad. Y menos aún de demostrar que sólo uno de los dos era válido o verdadero. Su distinción no es más que un heurístico para hacernos ver que, dado que la verdad absoluta en este tipo de cuestiones es inviable, y renunciando a una ambiciosa racionalidad normativa, conviene más dejar que cada uno elija, dentro de ciertos límites, su propio modo de vida.

²²⁴ Albrecht Wellmer. *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*. Cátedra. Madrid. 1996. Pág. 70.

Pienso, para concluir, que Wellmer tiene parte de razón al analizar el concepto de libertad negativa como algo que no puede aislarse totalmente de la libertad positiva y de la praxis colectiva, pues ésta termina influyendo determinadamente en el contenido de la esfera privada del individuo. No es, por tanto, el individualismo antropológico el que puede fundamentar filosóficamente la libertad negativa como el único concepto válido de libertad. Pero a la vez pienso que tal argumento no puede aplicarse a Berlin como una crítica, pues éste nunca trató de fundamentar filosóficamente su querida libertad negativa. Siendo perfectamente consciente de la imposibilidad de defender semejante individualismo antropológico radical, se limitó a preferir, en ese difícil equilibrio entre el individuo y la sociedad, un poco más de libertad de elección para el primero, optando, de este modo, por que la balanza se inclinara más del lado de la libertad negativa que de la positiva, pero sin negar, para nada, la existencia y la validez de esta última.

5. LIBERALISMO vs. NACIONALISMO

Como consecuencia de su defensa del pluralismo y de la libertad negativa, Berlin siempre estuvo del lado del liberalismo como propuesta política. Si bien es cierto el carácter más o menos fragmentario de la obra de Berlin, en el sentido de no contar con ningún ensayo amplio, recapitulador y expositivo de su punto de vista filosófico, también es verdad que a lo largo de todos sus escritos breves éste se muestra absolutamente coherente con varios principios básicos. Entre estos se encontraría una crítica persistente de todos los intentos políticos totalitaristas y su compromiso con un liberalismo de carácter social. La exposición más o menos elaborada de dicho liberalismo es lo que voy a tratar de analizar en esta sección de mi trabajo de investigación.

Si bien nuestro autor nunca dedicó páginas de sus escritos a pormenorizar los detalles políticos del liberalismo que predicaba, sí que se puede extraer, de algunas de sus afirmaciones, este carácter social que yo le atribuyo. En el ya comentado libro de entrevistas de Jahanbegloo, Berlin matiza el alcance del liberalismo de corte capitalista cuando dice:

“En el mundo de hoy consideramos la libertad privada como algo indispensable para un grado mínimo de libertad personal (...) pero quizá ni yo, ni muchas personas vivas hoy en día, estaríamos preparados para morir por el sistema capitalista.”²²⁵

Además, si bien no se trata de ideas presentes en sus escritos de un modo argumentado, sí que hay testimonios y evidencias de quienes le conocieron de cerca que avalan esta caracterización de Berlin como de un liberal social. Dice su amigo y discípulo de Oxford, el profesor G.A Cohen:

²²⁵ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. 75.

*“Tuve el privilegio de ver mucho a Isaiah durante sus últimos meses de vida, cuando se encontraba en su hogar, inválido. Pocos días antes de su muerte me alentó (...) a que instara al actual gobierno laborista a imitar a su héroe, Franklin Roosevelt, concibiendo un programa de obras públicas que reduciría el desempleo y atraería la juventud.”*²²⁶

Roosevelt era el “héroe” de Berlin desde los días del New Deal, que para Berlin constituyó, según cuenta Cohen, un programa modélico y perfectamente equilibrado entre libertad e igualdad (ver pág. 56 y 57 del mencionado artículo). Desde la perspectiva marxista de Cohen, Berlin ocupaba un lugar intermedio y equilibrado entre la derecha y la izquierda, espacio que muy bien puede ocupar el liberalismo social que trato de adjudicar a Berlin.

De todos modos, y para que sirva de advertencia previa a todo el contenido de este capítulo, es importante recordar, otra vez, el carácter más bien pragmático y asistemático de la obra de Berlin. Lejos de ser un autor con pretensiones epistemológicas, la obra de Berlin es más bien una invitación a un modo tolerante de vivir. Berlin se preocupa más de transmitir los peligros para la libertad que hay implícitos en ciertos modos de pensar que de fundamentar su teoría de un modo definitivo. Como dice Mark Lilla, uno de sus mejores estudiosos, en una imagen que comparto: *“Los libros y ensayos de Isaiah Berlin son invitaciones a la amistad.”*²²⁷ Igualmente, más adelante, y caracterizando las obras de Berlin del mismo modo que estoy tratando de hacerlo yo, dice:

²²⁶ Cohen, G.A. “Libertad y dinero”. *Estudios Públicos*, número 80. Santiago de Chile. 2000.

²²⁷ Lilla, Mark / Dworkin, Ronald and Silvers, Robert B. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York Review Books. New York. 2001. Pág. 31.

“Porque Berlin creyó que el liberalismo no es sólo una cuestión de principios y teorías; es una cuestión existencial, cierto modo de conducirse a uno mismo por el mundo en la compañía de los otros.”²²⁸

Una vez hecha esta aclaración, y para tratar de dotar a este liberalismo de un mayor realismo, trataré de confrontarlo con una corriente política muy presente en nuestro tiempo y que, a mi juicio, va en contra, naturalmente hasta cierto punto, de dicho liberalismo. Me refiero al nacionalismo, del que ya Berlin advirtió que consistía en un movimiento político de crucial importancia en el siglo XX.

²²⁸ Lilla, Mark / Dworkin, Ronald and Silvers, Robert B. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York Review Books. New York. 2001. Pág. 32.

Political Ideas in the Twentieth Century

Una vez más, para tratar temas de interés fundamental para él, Berlin escoge el enfoque histórico para dar el valor justo a cada una de las ideas que se lleva entre manos. Así, una de las obras más relevantes para entender el posicionamiento político de Berlin constituye un estudio histórico sobre los diferentes movimientos políticos que ha habido a lo largo del siglo XX. En su *Political Ideas in the Twentieth Century*, Berlin realiza una descripción crítica de las distintas ideologías que han marcado la evolución de Occidente.

Como comentaba anteriormente, pienso que hay una línea de gran coherencia atravesando todos los escritos de nuestro autor. De hecho, como tantas otras veces, comienza Berlin haciendo su particular crítica de todo planteamiento utópico con pretensiones de salvar el mundo, debido al poco realismo que muestran tales planteamientos. Así, afirma Berlin:

*“Los dos grandes movimientos políticos liberadores del siglo diecinueve eran, como nos dice cualquier libro de Historia, el individualismo humanitario y el Romanticismo nacionalista. Por muchas que sean las diferencias – (...) –tienen esto en común: ambos creyeron que los problemas de los individuos y las sociedades podían ser resueltos si las fuerzas de la inteligencia y la virtud pudieran prevalecer sobre la ignorancia y la maldad.”*²²⁹

Como se puede apreciar en la anterior cita, el objetivo básico de Berlin vuelve a ser la crítica de todo intento de anteponer la libertad positiva frente a la modesta pero realista libertad negativa. Además, es importante el protagonismo que da Berlin, ya desde el principio del texto, al nacionalismo como uno de los intentos contrarios a esta noción negativa de la libertad. Esta definición temprana del nacionalismo como

²²⁹ Berlin, Isaiah. “Political ideas in the twentieth century”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 59.

procurador de la libertad positiva facilita el planteamiento que estoy defendiendo, según el cual queda definido este nacionalismo como un verdadero límite y obstáculo del liberalismo social que defiende Berlin. De hecho el mismo Berlin, al final de su vida, en el libro *Conversations with Isaiah Berlin*, se muestra absolutamente explícito acerca de la inconveniencia del nacionalismo. Una buena muestra de su actitud es este pequeño fragmento de dichas conversaciones:

“– RAMIN JAHANBEGLOO. *¿No cree que el nacionalismo representa un peligro para la democracia en el mundo de hoy?*

– ISAIAH BERLIN. *Por supuesto. Es un peligro para todo. El nacionalismo simplemente significa que nosotros nos decimos a nosotros mismos que nadie es tan bueno como nosotros, que tenemos derecho a hacer ciertas cosas solamente porque somos alemanes o franceses.*”²³⁰

Pienso que con afirmaciones de este tipo se complica bastante la posibilidad de interpretar a Berlin como un autor afín al nacionalismo. Puede verlo así quien todavía se fuerce a interpretar el pluralismo de Berlin como un pluralismo cultural, como un amor a la diversidad en sí misma, y no como un pluralismo de objetivos y bienes humanos.

Volviendo a este liberalismo social del que estaba hablando al principio del capítulo, se puede afirmar que está, además, alejado también del liberalismo casi positivista y excesivamente optimista de los autores británicos ilustrados cercanos a Berlin, como pueden ser Locke o Mill. Como muy bien explica Jahanbegloo en la introducción del libro recién citado:

“*Aquellos que ven las ideas liberales de Berlin como una variación de las de Locke, Kant o Mill están bastante equivocados. El liberalismo de Berlin, ejemplificado en el conflicto entre bienes y objetivos rivales, debe ser distinguido de la creencia en un solo principio omniabarcador.*”²³¹

²³⁰ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. 102.

²³¹ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. xix (del prefacio).

Así pues, el pluralismo de Berlin le sitúa no sólo lejos de posiciones más comunitaristas o nacionalistas, sino incluso de una versión del liberalismo demasiado dogmática e idealista, como la mantenida por ciertos ilustrados que creían ver en la sociedad liberal la utopía tanto tiempo perseguida. La posición de Berlin es mucho más realista y moderada en sus pretensiones.

No tarda demasiado tampoco Berlin en dejar claro los peligros reales de dichos planteamientos tan utópicos. Ambos son, por supuesto, los herederos políticos de, por un lado, la Ilustración, de la que desciende el humanismo individualista, y, por el otro, del Romanticismo, del que deriva directamente el nacionalismo. Sin embargo, pese a sus buenas intenciones de salvación de la humanidad, hay que recordar que: *“Estas dos grandes corrientes finalmente acabaron en las exageradas y distorsionadas formas del Comunismo y el Fascismo (...).”*²³²

En este sentido hay que reconocer a Berlin el mérito de ser uno de los primeros autores, o al menos uno de los que lo han hecho con mayor intensidad, en conectar directamente el Comunismo con la Ilustración, así como el Fascismo con el Romanticismo, sabiendo ver, en una posición de envidiable equilibrio, los pros y los contras de ambas corrientes históricas, de las que, como él mismo dijo, somos todos herederos. Así pues, dice Berlin, hablando del Marxismo, que:

*“Ningún movimiento, a primera vista, parece diferir más acusadamente del reformismo liberal que el Marxismo, aunque las doctrinas centrales – la perfectibilidad humana, la posibilidad de crear sociedades armónicas por medios naturales, la creencia en la compatibilidad (incluso la inseparabilidad) de la libertad y la igualdad – son comunes a ambos.”*²³³

²³² Berlin, Isaiah. “Political ideas in the twentieth century”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 60.

²³³ Berlin, Isaiah. “Political ideas in the twentieth century”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 68.

El marxismo, como bien supo ver Berlin, no fue únicamente el producto de una mente genial que lo inventó. Si bien es cierto que la brillante retórica de Karl Marx ayudó muchísimo a su propagación, el Comunismo no es más que el resultado de llevar al extremo la conocida tendencia ilustrada de conseguir una sociedad perfecta y racionalmente organizada donde la armonía de todos los bienes sea alcanzable y la felicidad absoluta una realidad. El problema que Berlin no tarda en señalar es el inevitable final totalitarista que nos espera tras la implementación del Marxismo. Como ya indicó Berlin en su *Two Concepts of Liberty*, el problema de la libertad positiva es que necesita de una autoridad despótica que “enseñe” a las masas qué hacer con su libertad. Hablando de la primera autoridad histórica del Marxismo soviético, Lenin, dice Berlin que: *“Las masas eran demasiado estúpidas y demasiado ciegas como para serles permitido proceder en la dirección de sus propias elecciones.”*²³⁴ Como consecuencia de ello, el mecanismo que ideó Lenin para la consecución de su objetivo fue su omnipresente y omnipotente Partido Comunista. En palabras del propio Berlin: *“Lo que Lenin demandaba era un poder ilimitado para un pequeño número de profesionales revolucionarios, entrenados exclusivamente para un objetivo, (...).”*²³⁵

Una observación interesante que realiza Berlin en esta descripción crítica de las teorías políticas del siglo XX es la influencia que ciertos autores fundadores del irracionalismo tuvieron en el cambio de consideración del ser humano, cambio que tuvo mucho que ver en las opciones políticas del mencionado siglo. Me refiero especialmente al papel que Berlin atribuye a Freud en la elaboración teórica de la dimensión irracional del ser humano.

Es cierto que tras la teoría de Freud nada en el ser humano vuelve a ser considerado igual que antes. La existencia del inconsciente nos devuelve a una naturaleza animal que echa por tierra bastantes de las aspiraciones racionalistas en cuanto a la autonomía humana y la capacidad de elección se refiere. Desde este punto de vista, Freud sería, obviamente, un romántico contrario a las tesis ilustradas. Sin embargo, tampoco es

²³⁴ Berlin, Isaiah. “Political ideas in the twentieth century”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 72.

²³⁵ Berlin, Isaiah. “Political ideas in the twentieth century”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 71.

mentira el hecho de que Freud era un cientifista convencido de que posteriores investigaciones neurológicas harían superfluas sus teorías mentalistas. En este sentido Freud era claramente un ilustrado con una confianza ciega en el poder de la ciencia.

A pesar de esta relación de Freud con el cientifismo, Berlin insiste en interpretar al padre del Psicoanálisis como un autor claramente perteneciente al Romanticismo, lo cual refuerza la tesis berliniana del gran cambio que supuso dicho movimiento en la mentalidad del ser humano y en la mengua de la racionalidad supuesta al comportamiento. Me parece, por tanto, que si bien es cierta la relación que señala Berlin entre Freud y el irracionalismo del siglo XX, también es verdad que el problema de la difícil atribución de Freud a una de las dos corrientes es menospreciado un tanto por Berlin, que se desentiende de dicha dificultad de una manera un tanto precipitada.

Sin entrar a fondo en este tema, sí que me parece interesante hacer esta observación crítica, que no haría más que señalar lo que ya se ha insinuado en otras ocasiones en este trabajo de investigación, a saber, la falta de sistematicidad y elaboración de algunas posiciones de Berlin, a quien podemos reprochar que en demasiadas ocasiones se quedó en un nivel meramente descriptivo y en la superficie de algunos problemas.

De hecho, en muchas de las observaciones que hace Berlin, o incluso en las argumentaciones que utiliza, encontramos razones para que la balanza se incline más del lado del historiador de las ideas que del filósofo político. Él mismo se daba cuenta de ello, y quizá por ello, en un entorno tan exigente como el de la Universidad de Oxford se mostró siempre bastante reticente a la publicación de sus obras, de las que siempre pensó que no estaban a la altura de lo que se esperaba de ellas. Es seguro que de no haber sido por la especial insistencia de Henry Hardy no habríamos tenido acceso a la gran mayoría de sus escritos.

No me refiero, obviamente, a la calidad literaria de sus obras, llenas de buena prosa y de multitud de ejemplos didácticos y esclarecedores. Pero lo que es verdad es que siempre se echa de menos una adecuada y completa fundamentación y elaboración de sus posiciones. En el tema que nos ocupa, el del liberalismo, es del todo cierto que su posición queda más definida por contraste con el totalitarismo que critica que con una

propuesta positiva y completa. En este sentido, casi cabría citar a Berlin más del lado de la tradición británica de escritores críticos con los sistemas utópicos, como Huxley, Orwell o Burgess, que con filósofos políticos más sistemáticos y constructivos como Rawls o Habermas. De hecho, quizá esta idea no está muy lejos de su mente cuando él mismo los menciona en su *Political Ideas in the Twentieth Century*:

*“Éste es el punto de vista que asiste al levantamiento de las ideologías totalitarias –el contenido de las escalofrantes sátiras de George Orwell y Aldous Huxley– el estado mental en el que las preguntas problemáticas aparecen como formas de perturbación mental, (...).”*²³⁶

No quiero decir con esto que Berlin no contribuyera de ninguna manera a la fundamentación del liberalismo. Pienso que se puede encontrar a lo largo de toda su obra una serie de elementos que, bien trenzados, suponen una buena trama conceptual para la defensa de éste. Mi afirmación, y que seguramente el propio Berlin compartiría conmigo, es la falta de elaboración filosófica de sus escritos. Nunca acometió, digámoslo así, una Crítica de la Razón Política, o, más modestamente, una Teoría de la Justicia o del estado liberal. De todos modos, aún sin renunciar a la crítica recién señalada, hay que reconocer que la contribución más fundamental de Berlin, la de la distinción entre libertad positiva y negativa, junto con la defensa del pluralismo, bastan para colocarle como uno de los filósofos de la política más influyentes del siglo XX.

Sin embargo hay importantes autores que piensan que Berlin no supo encadenar bien la serie de argumentos que según él habían de llevar de la defensa del pluralismo a la del liberalismo. Aunque no esté explicitada en sus escritos, sigo manteniendo que sí que puede extraerse de estos una coherente defensa del segundo como consecuencia del primero. De todos modos, respecto a este importante tema de su obra, señala Crowder que: *“Me gustaría argumentar que Berlin no tiene un éxito completo al explicar por qué los pluralistas han de ser liberales.”*²³⁷

²³⁶ Berlin, Isaiah. “Political ideas in the twentieth century”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 77-78.

²³⁷ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 126.

A este respecto, cabe decir que el propio Berlin nunca defendió esta inevitabilidad del liberalismo a partir de posiciones pluralistas que le atribuye Crowder. Precisamente, en el mismo libro que termino de citar, afirma nuestro autor que:

*“Pluralismo y liberalismo no son lo mismo ni incluso conceptos solapados. Hay teorías liberales que no son pluralistas. Yo creo en ambos, liberalismo y pluralismo, pero no están lógicamente conectados.”*²³⁸

Quizá tiene razón Berlin, y usar la expresión *lógicamente conectados* es demasiado ambicioso. Yo tampoco estoy tratando de defender que una cosa no pueda darse sin la otra, pues la Historia está llena de excepciones. Sin embargo, creo que el liberalismo es el mejor sistema político para respetar el pluralismo y creo, como más adelante argumentaré, que Berlin mantiene la misma idea.

Pero es importante detenerse un poco y considerar el modo en que Crowder critica esta falta de fundamentación del liberalismo de Berlin. Tras exponer el pluralismo de Berlin como una crítica tajante del monismo implícito en el cientifismo de la Ilustración, Crowder se pregunta:

*“Pero la cuestión es: ¿Por qué debería el marco social ser liberal? La democracia liberal concede un especial peso a bienes como la tolerancia, la autonomía personal y los derechos humanos. ¿Por qué dicha constelación de bienes ha de ser preferida a otra configuración alternativa, como la igualdad, solidaridad y justicia social, capitaneada por los socialistas, o la estabilidad, prudencia y tradición enfatizada por los conservadores?”*²³⁹

Según este autor, son dos los argumentos que utiliza Berlin para defender que el liberalismo es la consecuencia más lógica y deseable del pluralismo, a saber:

- 1) El hecho de que haya una pluralidad de valores implica el derecho a elegir, lo cual sitúa a la libertad como el mayor de los valores.

²³⁸ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág.

²³⁹ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 141.

- 2) La misma situación fáctica de una pluralidad de valores y de una consecuente libertad de elegir nos lleva a pensar que el estado perfecto no existe, pues en cualquier elección hay una pérdida. De esto se deduce que el mejor modelo político ha de ser antiutópico y realista, y éste no es otro más que el liberalismo.

A partir de estos dos argumentos berlinianos, Crowder señala su insuficiencia en la defensa del liberalismo, especialmente del segundo de ellos, pues no le parece tan evidente que una renuncia a la utopía nos lleve directamente al liberalismo. En este sentido afirma Crowder que:

“El argumento anti-utopía, si bien elimina algunos oponentes y enfatiza el lado realista del liberalismo, no selecciona la posición liberal como la única y mejor expresión política del pluralismo.”²⁴⁰

Si bien es cierto que el liberalismo no es la única salida posible ante la utopía, sí que creo que la combinación de ambos argumentos berlinianos es suficiente como para defender el liberalismo, especialmente si consideramos la fuerza del primero de ellos. Desde mi punto de vista la libertad ha de ser el valor más resguardado en cualquier sistema político, especialmente si partimos de una posición pluralista y tolerante con distintas opciones vitales. Y en este sentido es cierto que el liberalismo sí parece ser el sistema político más centralmente basado en la libertad, en el sentido de ser un estado de mínimos que sólo interviene para garantizar un juego limpio y para que las personas tengan sus necesidades básicas cubiertas. Al menos éste es el liberalismo que, según mi tesis, Berlin defiende en todo momento y que comparto.

Es verdad, y en esto acierta Crowder, que no hay un argumento definitivo para mostrar que el liberalismo es la única salida realista ante la caída de las utopías, y que también un Socialismo moderado o una sociedad conservadora podría asumir que el estado ideal no existe. Respecto a esto, argumenta Crowder, en su *Value Pluralism and Liberalism*, que:

²⁴⁰ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 147.

“El liberalismo encierra el privilegio de ciertos valores sobre otros. Si tales valores básicos son inconmensurables, ¿por qué debemos elegir el paquete liberal, antes que otras alternativas, como la conservadora, la socialista o la comunista?”²⁴¹

La respuesta, desde mi punto de vista, tiene que apuntar en el sentido de que el liberalismo no es solamente un paquete de valores, sin relación entre ellos, sino un sistema ordenado en el que algunos valores son más apreciados que otros, un sistema en el que se incluye un criterio para ordenar valores, y en el que la libertad y, por tanto, el pluralismo, son los valores preferentes. Y esto constituye, desde mi punto de vista, un argumento definitivo a favor del liberalismo frente a otras propuestas que anteponen otros valores al propio pluralismo.

Sin embargo el propio Crowder es un defensor del liberalismo también. Lo único que le critica a Berlin es el no haber argumentado más elaboradamente dicha defensa del liberalismo y, sobre todo, su conexión con el pluralismo, es decir, una descripción del liberalismo como la mejor opción política para salvaguardar el pluralismo. Así, dice Crowder que: *“Desde mi punto de vista, el liberalismo es la mejor expresión política de principios que son implicados por el concepto del pluralismo de valores.”²⁴²*

No pienso que se pueda, por tanto, y como dice Crowder, concluir definitivamente que Berlin no deduce correctamente el liberalismo del pluralismo. Mi tesis es que es posible, al menos, y a partir de los ingredientes presentes en la obra de Berlin, elaborar una fórmula más o menos exitosa que cubra este vacío.

En relación, otra vez, con las teorías políticas que Berlin describe en la obra que estábamos comentando al principio de este capítulo, pienso que es del todo pertinente la observación que hace, como una especie de veredicto final, sobre todas ellas. Se trata de

²⁴¹ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 209-210.

²⁴² Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 228.

una interpretación de la célebre frase kantiana que, además, sirvió a Berlin de título de uno de sus más famosas colecciones de ensayos, *The Crooked Timber of Humanity*. La lectura que hace Berlin de este aforismo kantiano, que está, de hecho, muy cerca de la intención del propio Kant, aparte del contenido religioso que éste le daba, avala la poca intención sistematizadora que le estoy atribuyendo a Berlin. Fijémonos, antes de hacer una interpretación propia, en las palabras que éste utiliza:

*“Cada situación reclama su propia política específica, ya que ‘fuera del fuste torcido de la humanidad’, como señaló Kant, ‘nada recto ha sido nunca realizado’. Lo que la época reclama no es (como normalmente se nos dice) más fe, o un liderazgo más firme, o una mayor organización científica. (...) Lo que se requiere es una menos mecánica, menos fanática aplicación de principios generales, sean como sean de racionales o de correctos, (...).”*²⁴³

Para Berlin lo más peligroso es fiarse de teorías cerradas, monistas, con pretensiones de universalidad. Dichas utopías nunca terminan de ser la solución, porque, además, siempre acaban en dictaduras, ya que la gente no suele estar lo bastante educada como para aceptar las “verdades” que dichas teorías afirman. Esto conlleva la necesidad de ciertas élites que guíen a las masas de un modo, para Berlin, intolerable.

Por tanto, si no podemos fiarnos de ningún principio general, válido de una vez para todas, a lo único a lo que podemos recurrir es, una vez más, el sentido común, a la racionalidad práctica humana y a la capacidad de ir improvisando y buscando soluciones cuando los problemas se vayan presentando, dejando la mayor libertad posible al individuo para que elija por sí mismo en la medida, claro está, en que sus decisiones no resten libertad a otros individuos. Esto es lo que, según Berlin, quiso decir Kant al hablar del “fuste torcido de la humanidad”. Como ya he señalado antes, dejando de lado el fondo religioso que Kant daba a estas palabras al hacer referencia a la

²⁴³ Berlin, Isaiah. “Political ideas in the twentieth century”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 92.

inclinación humana al mal y cuestiones por el estilo, Berlin sabe hacer una lectura secular de Kant, extrayendo de éste lo más edificante para una teoría política.

Berlin elige la expresión kantiana de “fuste torcido” porque, como él, tampoco cree en la perfectibilidad humana. Y sin embargo, pese a esta falta de perfección, la racionalidad práctica humana es lo único que tenemos para tratar de solucionar nuestros problemas de convivencia. Y precisamente por este realismo que le hace ver la naturaleza humana como esencialmente imperfecta es por lo que Berlin siempre ha criticado todos los sistemas utópicos que prometen el paraíso. Dichos sistemas no pueden estar acertados porque la razón no puede lograr un estado armónico donde todos los bienes puedan coexistir eternamente. Siempre es imaginable una situación donde un determinado sistema pueda fallar. Y por eso hemos de estar constantemente equilibrando la balanza de bienes en función de las necesidades del momento y de la voluntad de los usuarios de dichos bienes.

Esta es, esencialmente, la postura básica berliniana sobre política. Sin llegar a establecer un sistema propiamente dicho, Berlin no duda de cuáles han de ser los principios fundamentales que han de sustentar una teoría política, a saber, pluralismo, realismo y libertad negativa, pues *“Ya que ninguna solución puede ser garantizada frente el posible error, ninguna disposición puede ser final.”*²⁴⁴

²⁴⁴ Berlin, Isaiah. “Political ideas in the twentieth century”, en *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007. Pág. 92.

Socialism and Socialist Theories

Cuando Berlin analiza el Socialismo y el papel que éste ha jugado en el siglo XX comienza, como hace casi siempre, rastreando sus orígenes y encontrándolos en la tradición filosófica más clásica. Así, afirma que Platón puede ser considerado uno de los precursores del Socialismo, pues según éste los guardianes han de renunciar a la propiedad privada y a la familia para dedicarse en exclusiva a su trabajo como protectores de la *polis*. Del mismo modo encuentra en Rousseau, al que recordemos que ya calificó como uno de los peores enemigos de la libertad, un antecedente clarísimo del Socialismo, pues:

*“(...) Rousseau, quien no avanzó una coherente y unificada doctrina social y económica, pero que predicó en sus libros que el mayor criminal fue aquel que marcó los límites de un terreno y lo llamó ‘mío’.”*²⁴⁵

Obviamente, también encuentra Berlin fuentes clásicas contrarias al Socialismo. De este modo, se destaca la existencia de autores que hicieron de la propiedad privada uno de los derechos básicos del ser humano, como es el caso de Locke. Además, esto tuvo gran influencia en movimientos revolucionarios socialmente tan determinantes en la historia de la humanidad como la Revolución Francesa, que contaba precisamente con este derecho a la propiedad en su Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

En este sentido, se podría volver a cuestionar la excesiva sencillez con la que Berlin traza las relaciones entre, por una parte Ilustración y Comunismo y, por otra, Romanticismo y Fascismo. Porque, como acabo de comentar, Berlin sabe ver en Locke, por su defensa de la propiedad privada, a un autor contrario al Socialismo. Y, sin embargo, no se puede dudar de que la relación de Locke con la Ilustración es más directa que la que tiene con el Romanticismo. Del mismo modo podría ponerse en cuestión la relación Romanticismo y Fascismo si tenemos en cuenta que autores como

²⁴⁵ Berlin, Isaiah. “Socialism and socialist theories”, en *The Sense of Reality*. Pimlico. London. 1997. Pág. 80.

Nietzsche, claramente románticos por su crítica a la razón, a la ciencia y al concepto de verdad, no habrían apoyado en ningún caso ningún tipo de nacionalismo ni de Fascismo, pues estos movimientos descansan en una supuesta unión homogénea de personas, cosa absolutamente contraria al particularismo y a la defensa del individuo, al menos en el caso del autor del *Zarathustra*.

Desde mi punto de vista lo que Berlin afirma para argumentar las distintas herencias de la Ilustración y el Romanticismo es cierto, pues el Socialismo hereda de la Ilustración su cientifismo y el Fascismo hereda del Romanticismo su irracionalismo. Sin embargo, no es menos cierto, como acabo de señalar, que hay cuestiones de importancia capital, tanto dentro de la Ilustración como del Romanticismo, que no resultan tratadas convincentemente en la obra de nuestro autor, y que oscurecen un tanto la clara línea evolutiva que él cree ver entre ambos movimientos culturales y sus descendientes políticos del siglo XX.

Pero centrándonos en la exposición berliniana de los orígenes del Socialismo, éste no duda en señalar, como por otro lado haría cualquier historiador de la política, a autores como Saint-Simon, Fourier y Proudhon como los verdaderos precursores de esta ideología. Dichas doctrinas se basan, directa o indirectamente, en las tesis rousseauianas de la bondad natural del hombre y de su perversión por la vida social, basada ésta en la propiedad privada, la competencia y la desigualdad. La solución a todo esto sería la eliminación de la carrera por la propiedad privada a partir de una colectivización de todos los bienes, lo cual terminaría de una vez por todas con esta desigualdad.

Pero además de las obras concretas de algunos autores, entre los que, obviamente, Karl Marx ocupa un lugar privilegiado, el Berlin historiador de las ideas sabe detectar perfectamente cuáles fueron los factores histórico-sociales desencadenantes del triunfo del Socialismo. La explicación de Berlin coincide con la de muchos historiadores, a saber, que la Revolución Industrial iniciada en el siglo XVIII, junto con la situación de crisis generalizada provocada por las guerras napoleónicas del XIX, generaron una masa ingente de pobreza y de personas descontentas con los sistemas sociales en los que

vivían. Esto provocó la aparición de los primeros partidos socialistas y la pronta adhesión de muchos trabajadores, sobre todo a partir de la participación política de Marx y Engels y de la fundación de la Primera Internacional en Londres, así como la de Lassalle y su Unión de Trabajadores Alemanes.

Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism

En la línea de lo que estaba comentando antes, la aparente simplicidad con la que Berlin conecta Ilustración y Romanticismo con Comunismo y Fascismo, respectivamente, parece que el análisis que hace de Kant como uno de los precursores del nacionalismo es una especie de excepción a su teoría general. Porque Berlin está cansado de decir en casi todos sus ensayos que la Ilustración se excede en su confianza en la razón, y que hay que esperar a la revolución romántica para corregir este exceso y poder darle a la pasión el papel que tiene en la vida humana. Y sin embargo, en el breve escrito *Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism*, Berlin afirma que Kant está más cerca de la concepción romántica de lo que suele suponerse.

Berlin comienza su escrito recordándonos el papel absolutamente central de Kant en la Ilustración, describiéndolo como un defensor férreo de la razón, de la moral universal, del cosmopolitismo. Pero, a pesar de ello, Berlin se aventura en una nueva interpretación del padre de la *Crítica de la razón pura*, y dice que:

*“Y aún así, por ampliamente paradójico que parezca, existe una conexión entre el punto de vista de Kant y el surgimiento del nacionalismo romántico: una línea rastreable de influencia y, desde mi punto de vista, central e importante.”*²⁴⁶

Uno de los problemas que plantea la investigación de la obra de Isaiah Berlin es la dispersión de sus ideas en multitud de pequeños ensayos, lo cual hace, necesariamente, que se pierda un poco de la perspectiva y la coherencia que se mantiene en una obra monográfica más extensa, en la que habitualmente se repiten durante todo el texto las mismas convicciones fundamentales. En el caso de Berlin, si bien los principios básicos son los mismos, sí es cierto que se nota el paso del tiempo de uno a otro de los pequeños

²⁴⁶ Berlin, Isaiah. “Kant as an unfamiliar source of nationalism”, en *The Sense of Reality*. Pimlico. London. 1997. Pág. 234.

escritos, además de que se pierde cierta visión de conjunto que normalmente se da en las monografías más amplias.

Quizá es éste uno de los determinantes más destacados en el análisis de Kant como fuente del nacionalismo, que, a mi juicio, está ligeramente en contradicción con su teoría más difundida, que afirma que la Ilustración lleva al cientifismo y al Socialismo, antes que a los nacionalismos. Sin embargo, esta observación no evita que reconozca el valor de las argumentaciones de Berlin en el texto que estoy comentando, que son ciertas en gran parte. Tan sólo lo señalo para volver a llamar la atención sobre una de las características de la obra del autor analizado, a saber, la falta de unicidad.

Además de la falta de escritos más ambiciosos, también es de destacar que la obra que estoy comentando es una lectura de radio dada por Berlin en 1972, casi 20 años después de su texto fundacional *Two Concepts of Liberty*, con lo cual es más que probable que exista cierta discontinuidad. Esto es habitual entre pensadores que dilataron su vida intelectual durante varias décadas, pero es especialmente notorio en autores que, como Isaiah Berlin, se dispersaron en una gran variedad de trabajos cortos, con el agravante añadido de que se movía en medios tan diversos como lecturas para programas de radio, entrevistas, escritos universitarios, etc.

Hecha esta observación, centrémonos en el análisis que realiza de Kant como precursor del nacionalismo. Para empezar, Berlin hace la siguiente afirmación acerca de la filosofía kantiana:

*“Como todo el mundo sabe, la filosofía moral de Kant (...) se fundamenta en la convicción de que la más importante y distintiva característica del ser humano es su libertad de actuar, de elegir entre, al menos, dos cursos de acción, dos alternativas.”*²⁴⁷

La verdad es que la mejor manera que encuentra Berlin de relacionar a Kant con el Romanticismo es, obviamente, el énfasis que éste le da a la libertad en su filosofía

²⁴⁷ Berlin, Isaiah. “Kant as an unfamiliar source of nationalism”, en *The Sense of Reality*. Pimlico. London. 1997. Pág. 234-235.

moral. Siendo esto cierto, también es verdad que el papel que ocupa la libertad en su *Crítica de la Razón Práctica* lo ocupa la razón en su *Crítica de la Razón Pura*. Dicho lo cual, resultaría bastante plausible concluir que, si bien por un lado, la importancia que da a la libertad en su filosofía moral liga a Kant necesariamente al Romanticismo, la centralidad que da a la razón en su otra gran obra lo convierte en el auténtico pilar de la Ilustración.

Este es un tema que no parece plantearse Berlin, aunque quizá no es del todo necesario para sus propósitos, pues bien es verdad que éste nunca intentó afirmaciones tan rotundas como decir que Kant pertenece esencialmente al Romanticismo. El único alcance de su escrito es, con su habitual moderación, que Kant se puede entender, en cierto sentido, como un precursor del Romanticismo, o, más bien, que su filosofía deja una puerta medio abierta a dicho movimiento.

Es interesante que Berlin caracterice a Kant como un autor puente entre los dos movimientos, porque, en este aspecto concreto, nuestro autor se siente totalmente identificado con el gran filósofo alemán. De hecho, Berlin insiste hasta la saciedad en que somos herederos de ambos movimientos, y encuentra en la filosofía kantiana un argumento sobradamente consolidado para respaldar su propia posición.

Más concretamente, encuentro que hay dos puntos fundamentales en la filosofía de Berlin que lo conectan directamente con Kant, a saber, la negación del determinismo y el valor del individuo como un fin en sí mismo. Berlin lo explica de un modo muy esclarecedor:

*“Hay, al menos, un aspecto en el cual el hombre es, para él, absolutamente único en el universo: aunque las leyes causales puedan afectar a su cuerpo, no afectarán a su yo interior (‘inner self’ en el original).”*²⁴⁸

²⁴⁸ Berlin, Isaiah. “Kant as an unfamiliar source of nationalism”, en *The Sense of Reality*. Pimlico. London. 1997. Pág. 236.

Como se ve, esto concuerda totalmente con la teoría de Berlin sobre la necesidad de afirmar la existencia de la libertad, pues ésta resulta imprescindible para la lógica de nuestro lenguaje moral. De esto se deriva la inconveniencia de postular el determinismo, pues la defensa de éste terminaría con la noción de responsabilidad individual.

A pesar de que Kant intentara una fundamentación más elaborada y compleja de la existencia de la libertad, a partir de su conocida distinción entre fenómenos y númenos, el punto de llegada es el mismo al que llega Berlin, quien renuncia a una posible fundamentación epistémica y se mantiene en un nivel más pragmático, como ya se ha indicado anteriormente.

Desde este primer punto en común, el de la existencia de la libertad, hasta el segundo, el valor del individuo como un fin en sí mismo, no hay más que un paso:

“La doctrina de que el hombre es un fin en sí mismo, y no un medio para algo distinto, procede de este punto de vista: ya que él es el autor de las reglas últimas a las que libremente se somete, hacerle someterse a algo que no procede de su propia naturaleza racional es degradarle –tratarle como a un niño, un animal o un objeto.”²⁴⁹

Se puede afirmar, entonces, que Berlin encuentra en Kant a su mejor aliado en la defensa de la libertad negativa, habida cuenta del desprecio que muestra el autor alemán por cualquier tipo de paternalismo y de imposición, así como por la defensa de la libertad de elección del propio individuo. Sin embargo, Berlin insistirá muchas veces en que su concepción de la libertad negativa proviene más directamente del Romanticismo, por el pluralismo de éste, que de la Ilustración, siempre más monista. No me parece a mí que quede del todo clara esta dependencia berliniana del Romanticismo, siendo que en muchas ocasiones su propia postura liberal queda más directamente ligada al cosmopolitismo de la Ilustración que al irracionalismo de la filosofía del siglo XIX. Pero dejaremos este asunto para el capítulo dedicado a las conclusiones.

²⁴⁹ Berlin, Isaiah. “Kant as an unfamiliar source of nationalism”, en *The Sense of Reality*. Pimlico. London. 1997. Pág. 237.

Siguiendo con el camino que Berlin traza desde Kant hasta el nacionalismo, es más que predecible que el siguiente paso sea dado por Fichte. Según afirma Berlin, el espacio recorrido por éste es más pequeño de lo que suele suponerse. Así, afirma nuestro autor que desde la primacía dada por Kant a la libertad y la autonomía humana, hasta el concepto de *yo* de Fichte y su ferviente nacionalismo cultural, no había más que una pequeña distancia rápidamente recorrida. Dice Berlin:

*“No pasó mucho tiempo antes de que Fichte, escribiendo en los primeros años del siglo diecinueve, declarase que el verdadero self no es para nada el individuo: es el grupo, la nación.”*²⁵⁰

Como vemos, la única operación que tuvo que realizar Fichte fue una extensión, del todo ilegítima, desde mi punto de vista, del yo kantiano, puramente individual, hasta el grupo, la nación, el *Volk*. Con este argumento fichteano tuvo bastante el Romanticismo para reivindicar el derecho a la libertad de elección de cada pueblo, sin tener que someterse a los dictados de la razón que, desde Francia, reclamaba una moral universal.

Estas fueron unas consecuencias del todo inaceptables para Kant, quien nunca renunció, como tampoco hizo Berlin, a la existencia de unos mínimos morales válidos para todos los pueblos. Por eso dice éste que:

*“Por supuesto que Kant habría repudiado este falsa secuela de su profundamente racional y cosmopolita filosofía; pero las semillas están ahí, no, realmente, en sus escritos políticos, pero sí en sus más significativas obras éticas.”*²⁵¹

A juzgar por el tono y los adjetivos empleados, parece que Berlin es más partidario de la profunda, racional y cosmopolita teoría kantiana que de las deformaciones

²⁵⁰ Berlin, Isaiah. “Kant as an unfamiliar source of nationalism”, en *The Sense of Reality*. Pimlico. London. 1997. Pág. 244.

²⁵¹ Berlin, Isaiah. “Kant as an unfamiliar source of nationalism”, en *The Sense of Reality*. Pimlico. London. 1997. Pág. 244.

nacionalistas a que se sometió dicha teoría en manos de los románticos alemanes. Creo que la siguiente cita clarifica un tanto esta afirmación:

*“En el campo de la política, ésta tomó la forma de la glorificación del verdadero sujeto del desarrollo social, cualquiera que se concibiera que fuera –el Estado, la Comunidad, la Iglesia, (...).”*²⁵²

Teniendo en cuenta la escasa simpatía que Berlin sentía hacia los paternalismos y las ideologías autoritarias, parece claro que una Iglesia, un Estado, o un Partido sacralizados son justamente lo contrario de la libertad individual que él tanto preconizó. En este sentido, y para tratar de hacer más patentes las preferencias berlinianas en lo que respecta a la Ilustración y el Romanticismo, a veces un tanto ocultas por él mismo, es interesante observar cómo termina su breve estudio sobre Kant:

*“De este modo se convierten las ideas en sus opuestas: el lenguaje de la paz en un arma de guerra, llamamientos a la racionalidad en adoración del poder material ilimitado, que a veces se supone que la encarna, a veces para negar y luchar contra sus reivindicaciones.”*²⁵³

²⁵² Berlin, Isaiah. “Kant as an unfamiliar source of nationalism”, en *The Sense of Reality*. Pimlico. London. 1997. Pág. 246.

²⁵³ Berlin, Isaiah. “Kant as an unfamiliar source of nationalism”, en *The Sense of Reality*. Pimlico. London. 1997. Pág. 248.

Nationalism. Past Neglect and Present Power

Otra de las ideas constantes que suele mantener Berlin en casi todos sus escritos es la importancia del nacionalismo como movimiento político del siglo XIX. Afirma Berlin que, a pesar de lo relevante que ha sido y sigue siendo este nacionalismo, no ha sido predicho por ninguno de los autores más relevantes en el ámbito de las ciencias sociales del citado siglo, entre los que se encuentran Weber, Marx, Durkheim, Saint-Simon y otros. Muchos de ellos coincidieron en predecir la tecnocracia, la burocracia, la lucha de clases, etc. Pero ninguno de ellos fue capaz de prever lo determinante que sería el nacionalismo en la historia del siglo XX.

Al principio de la obra que estoy comentando, y después de listar las predicciones de futuro de los mencionados autores, afirma Berlin:

“Hubo un movimiento que dominó por mucho el siglo diecinueve en Europa y que fue tan omnipresente, tan familiar, (...). Este movimiento es el nacionalismo. Ningún pensador influyente, hasta donde llega mi conocimiento, previó su futuro – hasta cierto punto, nadie lo predijo.”²⁵⁴

Desde mi punto de vista, esta ausencia del nacionalismo en los textos de los autores clásicos sirve para deslegitimar un tanto dicho movimiento político, al menos en lo que respecta a sus pretensiones históricas. Y es que uno de los argumentos básicos del nacionalismo es la identidad histórica de ciertos pueblos, historia que, desde su punto de vista, demanda una cierta independencia cultural o política para dicho pueblo. Sin embargo, vemos claramente que ni en las teorías de Marx ni en las de Weber ni en las de Durkheim, por citar a tres de los más influyentes sociólogos de todos los tiempos, esta dimensión nacional es una variable destacada. Sí lo son, en cambio, la clase social o la religión.

²⁵⁴ Berlin, Isaiah. “Nationalism. Past neglect and present power”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág.337.

Es verdad, por otra parte, que Berlin reconoce la importancia que tiene la pertenencia a cierta cultura, a cierta patria, siendo esta pertenencia uno de los requisitos más fundamentales para ser humano, como ya afirmó Aristóteles en su momento. Bien sea la polis, la tribu o el país, el ser humano necesita ser parte de un colectivo con el que compartir costumbres, creencias, normas, ideas y lenguaje. De hecho, ésta es una necesidad que todo autor ha sabido reconocer a lo largo de la Historia, desde los filósofos griegos hasta los ilustrados. Lo que no es necesario es elevar esta necesidad a rango de valor supremo y por encima de toda otra necesidad humana. Y esto es lo que hace, efectivamente, el nacionalismo, sobredimensionar la pertenencia a un determinado grupo, a expensas, las más de las veces, de otras necesidades básicas del ser humano, entre ellas, la de la libertad de elección.

No obstante, a pesar de esta defensa que hace Berlin en determinados momentos de ciertas formas de nacionalismo, en la medida en que ayudan a satisfacer esa necesidad humana de pertenencia, se puede demostrar que éste sigue esencialmente comprometido con su posición liberal de defensa de la libertad personal. El argumento clave hay que ir a buscarlo, una vez más, en una de sus mayores aportaciones a la Historia de la Filosofía, es decir, la idea de que no todos los valores y bienes son compatibles, aunque considerados individualmente todos sean legítimos. Así ocurre, por ejemplo, en el caso del nacionalismo: para Berlin está bien cierta defensa de la cultura propia, para asegurar esa sensación básica de pertenencia. Pero esta defensa del nacionalismo es legítima únicamente hasta el punto en que empieza a colisionar con otros valores más importantes y centrales en el sistema político que Berlin defiende, esto es, la libertad y la autonomía personal.

En este mismo sentido argumenta Crowder en su obra sobre Berlin cuando afirma que: “(...) él insinúa que ciertas formas moderadas de nacionalismo político son positivamente deseables, incluso desde un punto de vista liberal.”²⁵⁵ Y un poco más adelante, para llegar a la misma conclusión que termino yo de exponer, dice Crowder:

²⁵⁵ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 184.

“¿Qué equilibrio deberían buscar los berlinianos entre pertenencia a un grupo y libertad? Mi sugerencia es que la libertad tendrá prioridad en caso de conflicto.”²⁵⁶

Existen autores que piensan que el hecho de que la posición de Berlin sobre el nacionalismo no esté del todo clara es una prueba de cierta contradicción interna en su pensamiento, lo cual daría, parcialmente al menos, la razón a ciertos críticos del liberalismo de Berlin, como Gray, y pondría en cuestión hasta cierto punto la solidez de los fundamentos de éste. Respecto a esto, dice David Miller, en un estudio sobre el nacionalismo de Berlin titulado *Crooked Timber or Bent Twig?* que:

“Que él no acierte, repetidamente, en dar una clara y consistente definición de nacionalismo indica algo más que mera dejadez – indica, según creo, que hay profundas tensiones en el pensamiento de Berlin en esta área que nunca resolvió satisfactoriamente.”²⁵⁷

A pesar de que es cierto que se dan afirmaciones un tanto contradictorias con respecto al nacionalismo, unas veces a favor, como olvidándose de su posición liberal, y otras más en contra, cuando éste es enfrentado directamente con la noción de libertad negativa, pienso que no se trata de auténticas cuestiones de incoherencia. Siendo verdad, como afirma Miller, que el propio Berlin no resuelve explícitamente este problema, mi tesis es que su apoyo al nacionalismo es absolutamente coyuntural, teniendo mucho que ver con sus raíces judías y con las barbaries del Holocausto de las que Berlin fue testigo.

En una lectura demasiado amable con el nacionalismo, Miller llega a afirmar que puede considerarse a Berlin como un nacionalista liberal. Dice Miller: *“Su liberalismo es de tal manera que un nacionalismo liberal coherente es una posibilidad abierta para*

²⁵⁶ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 186.

²⁵⁷ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 183.

él.²⁵⁸ Para poder hacer esta afirmación, Miller se ve obligado a hacer una descripción del nacionalismo liberal bastante utópica, caracterizando a éste con una serie de características que cuesta observar en todos los nacionalismos conocidos. Así, por ejemplo, define al nacionalismo liberal como un nacionalismo que no antepone la identidad comunitaria a las libertades del individuo, o que es tan sólo racionalmente parcial a favor de sus miembros, no llegando nunca a ningún tipo de patriotismo.

Tras esta utópica descripción, el propio Miller ha de admitir que:

“Teóricamente podemos delinear una forma benigna de nacionalismo, tal y como he hecho un poco más arriba, y que Berlin, aunque con un éxito limitado, también intenta. Pero no hay manera de asegurar que cierta forma existente de nacionalismo permanezca dentro de los límites que hemos establecido, (...).”²⁵⁹

Está claro que en el papel es fácil hacer las cosas compatibles, pero en la práctica las ideas puras se corrompen y pierden su forma original. Así, cuando en este trabajo me refiero al nacionalismo, hago referencia no a un ideal en el que sencillamente se trata de defender una cultura minoritaria, sino a la situación real en la que los derechos individuales de los miembros de dicha cultura se subordinan gravemente a los intereses de la pretendida nación.

A pesar, pues, del reconocimiento que Berlin otorga al nacionalismo, pienso que su liberalismo está fuera de toda duda y que la necesidad de pertenencia que Berlin reconoce al ser humano es algo bastante periférico en su pensamiento, para nada algo esencial en su teoría.

Volviendo otra vez al análisis que hace Berlin en su obra dedicada al nacionalismo, es interesante detenerse un tanto en el modo en que rastrea sus orígenes. Dice Berlin:

²⁵⁸ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 205.

²⁵⁹ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 205.

“El nacionalismo –la elevación del interés por la unidad y la autodeterminación de la nación al estatus de valor supremo ante el cual otras consideraciones deben, si es preciso, ceder en todo momento, una ideología a la cual los alemanes y los italianos parecen muy propicios– era visto por los observadores de corte más liberal como una fase pasajera debida a una exacerbación de la conciencia nacional mantenida a la fuerza por líderes despóticos y ayudados por iglesias serviles.”²⁶⁰

Esta es la razón por la que, a mi juicio, el nacionalismo no fue predicho, porque constituye una inflamación artificial de una de las muchas necesidades del ser humano, a saber, la de la pertenencia a un grupo. Es normal, pues, que la filosofía, preocupada como ha estado siempre, por el bienestar del ser humano en general y con perspectivas más cosmopolitas, no supiera predecir la importancia que iba a tener para algunos esta dimensión de amor por la patria. Ni para Marx, ni para Comte, ni para Kant, todos con la mirada puesta en solucionar los problemas del ser humano de un modo racional, pudo ser previsible, en su día, la importancia que luego vendría a tener este nacionalismo, porque, además, éste es una consecuencia directa de la vida emocional del hombre, y, por tanto, desde el punto de vista racional de dichos autores, no pudo ser sopesado adecuadamente.

Esta última consideración, la del nacionalismo como algo irracional, emocional, basado más en símbolos, imágenes y sentimientos que en argumentos, es compartida por numerosos autores, incluido el propio Berlin, que no duda en hacerlo descendiente directo del Romanticismo, reivindicador, a su vez, de la pasión frente al exceso de racionalismo de la Ilustración. Esto me parece, una vez más, deslegitimador del nacionalismo como fórmula política, pues, desde mi punto de vista, y al carecer de fundamentos racionales universales, no puede pretender proponerse a sí mismo como

²⁶⁰ Berlin, Isaiah. “Nationalism. Past neglect and present power”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 338-339.

una solución válida para cualquier pueblo, al menos en la medida en que sigamos considerando que la razón es algo universal, una misma para todos los seres humanos.

Una muestra de que Berlin compartiría esta definición del nacionalismo como esencialmente irracionalista la encontramos en la siguiente cita, donde no duda nuestro autor en calificar a éste como un producto de la frustración:

*“Lo que estos puntos de vista tenían en común era la creencia de que el nacionalismo era un producto efímero de la frustración de las ansias humanas de autodeterminación, una fase del progreso humano debida a la acción de fuerzas impersonales y de ideologías generadas por ellas.”*²⁶¹

En este mismo sentido, como ya se apuntó en la exposición sobre el estudio berliniano del Romanticismo, se destaca, una vez más, que los orígenes del nacionalismo hay que buscarlos en cuestiones más emocionales que racionales:

*“Podría ser cierto que el nacionalismo, (...) es en primer lugar una respuesta a una actitud condescendiente o despreciativa hacia los valores tradicionales de una sociedad, el resultado de un orgullo herido y una sensación de humillación de sus miembros socialmente más conscientes, lo cual produjo, en su momento, ira y autoafirmación.”*²⁶²

A pesar de que Berlin es un autor sumamente moderado y amante del equilibrismo, y que pocas veces se decanta por una determinada postura política, a excepción de un impreciso liberalismo antitotalitario, en sus análisis podemos leer entre líneas el valor que da a cada uno de los temas tratados. Así, en el caso del nacionalismo, la insistencia que pone en sus orígenes emocionales sí que lo debilita un tanto, aunque Berlin se guarde mucho de lanzar una crítica directa contra dicho movimiento político, a no ser que se trate de los modos más excluyentes y belicosos en que éste se muestra en ocasiones.

²⁶¹ Berlin, Isaiah. “Nationalism. Past neglect and present power”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 340.

²⁶² Berlin, Isaiah. “Nationalism. Past neglect and present power”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 346.

La tesis de Berlin me parece de un gran realismo en este punto, pues, a pesar de que su posición liberal le tendría que llevar en buena lógica a situarse en el lado contrario al nacionalismo, por las limitaciones que éste supone a un respeto cosmopolita de la libertad negativa, sabe reconocer que:

*“No sería, creo, una exageración decir que ningún movimiento político actual, y en ningún caso fuera del mundo occidental, puede fácilmente triunfar a menos que se alíe a un sentimiento nacionalista.”*²⁶³

Sin embargo, también es verdad que la época especialmente convulsa que tocó vivir a Berlin -el planteamiento, nudo y desenlace de la Segunda Guerra Mundial-, le hizo prestar especial atención a los conflictos entre naciones. Quizá los primeros éxitos en la política transnacional de la Unión Europea le habrían hecho considerar de modo distinto el peso verdadero del nacionalismo para un futuro. Aunque también es verdad que la existencia, en determinados países, de tendencias más o menos balcánicas, le habrían recordado permanentemente la constante presencia de las aspiraciones nacionalistas.

No obstante, es bastante conocido el apoyo que Berlin prestó al Sionismo en su intento de creación del Estado de Israel. En todo momento Berlin fue un firme defensor de dicha propuesta, pues entendía que ésta era la única manera en que miles de judíos podían sentirse como tales y vivir plenamente su Judaísmo. Aunque no fuera el caso de Berlin, quien nunca pareció animado a dejar su Oxford, nuestro autor siempre fue comprensivo con la cultura judía de la que descendía.

De todos modos, no hay que confundir este posicionamiento sionista con un verdadero nacionalismo. Berlin nunca defendió el nacionalismo en el sentido excluyente que puede tener en las versiones más radicales. Como dice un gran estudioso de este tema en la obra de Berlin, el profesor de la Hebrew University of Jerusalem, Avishai Margalit:

²⁶³ Berlin, Isaiah. “Nationalism. Past neglect and present power”, en *Against the Current*. Pimlico. London. 1997. Pág. 355.

“(…) que el Sionismo de Berlin no era una ideología que derivase de principios primarios como el nacionalismo o el liberalismo. Su Sionismo era para él algo más como un asunto de familia que una doctrina.”²⁶⁴

Fue la coyuntura política del momento y el recuerdo de los millones de víctimas de la Segunda Guerra Mundial, así como la implicación directa de familiares de Berlin en dichos acontecimientos, lo que le predispusieron al apoyo de esta causa, aunque, en esencia, se pueda afirmar que el nacionalismo implícito en el Sionismo dista bastante del liberalismo más universalista que Berlin pretendía defender a lo largo de toda su obra.

Además el propio Berlin distinguió claramente entre el inicio pacífico y cultural del Sionismo con el peligroso movimiento nacionalista y expansionista en que se convirtió años después. Berlin nunca estuvo del lado de estos excesos nacionalistas y beligerantes. Ante la pregunta que le formula Jahanbegloo acerca del nacionalismo de Israel, dice Berlin: *“El Sionismo de hoy en día ha desarrollado, desafortunadamente, una fase nacionalista. Los orígenes del Sionismo eran civilizados y herderianos.”²⁶⁵*

Se podría añadir, además del ya mencionado momento vital que le tocó vivir a Berlin, alguna razón más para argumentar esta condescendencia que tantas veces muestra Berlin para con el nacionalismo. Como buen autor británico, es descendiente directo del empirismo y el emotivismo de Hume. Hay que recordar que según éste, como ya Berlin señaló en alguna ocasión a cuenta de las críticas a la Ilustración, el ser humano basa su vida ética más en emociones que en razones. Así pues, desde este emotivismo moral, sí que sería, hasta cierto punto, comprensible que Berlin reconozca que las personas puedan sentir la necesidad de pertenecer a cierto grupo, a cierta cultura. Pero una cosa es comprenderlo y simpatizar con la idea de que cierto pueblo recupere su patria, y otra muy distinta es tratar de fundamentar la convivencia en dichas necesidades irracionales. Berlin se mantuvo firme en este punto y nunca traicionó su liberalismo con ideas semejantes.

²⁶⁴ Lilla, Mark / Dworkin, Ronald and Silvers, Robert B. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York Review Books. New York. 2001. Pág. 150.

²⁶⁵ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. 103.

No obstante, sí que se aprecia cierta tensión entre este liberalismo y su condescendencia con el nacionalismo. Como muy bien sabe concluir Avishai Margalit en un artículo sobre este tema:

“Yo creo que existe una tensión genuina entre, por un lado, la objeción de Berlin al proyecto ideológico en conjunto y, por el otro, su adopción del Sionismo.”²⁶⁶

De todos modos, y haciendo justicia a Berlin, habida cuenta del rumbo que ha tomado el estado de Israel en las últimas décadas, hay que decir que éste nunca defendió los excesos militares del Estado judío de Israel. Como muy bien señala uno de los mayores expertos en esta cuestión, Shlomo Avineri:

“En sus últimos años se encontró molesto con el tono más nacionalista que había caracterizado la política israelí desde 1967: se opuso a los asentamientos judíos de las zonas ocupadas, y reclamó un compromiso histórico con los palestinos: de otro modo, la naturaleza liberal del espíritu del país se verá minada.”²⁶⁷

Es importante hacer notar que estas críticas a los excesos nacionalistas de Israel, así como la caracterización de liberal, que según Avineri, Berlin hacía de su particular Estado israelí, minan bastante el carácter nacionalista-comunitarista que algunos han atribuido a Berlin (véase el capítulo sobre la crítica de Gray), haciéndose más fuerte esta otra interpretación, que es la que yo vengo manteniendo.

Comparte esta idea también otro autor estudioso de Berlin como es Graeme Garrard, ya citado anteriormente en este trabajo. Con respecto a esto, dice este autor que: “Sin

²⁶⁶Lilla, Mark / Dworkin, Ronald and Silvers, Robert B. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York Review Books. New York. 2001. Pág. 156.

²⁶⁷Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 93.

*embargo, como liberal, Berlin mostró su compromiso de apoyo a una comunidad nacional sólo hasta el punto en que ésta fuera compatible con la libertad negativa.*²⁶⁸

Insisto, de todos modos, en que este apoyo al Sionismo es fruto, según mi punto de vista, de la tensión o contradicción propia de la situación personal e histórica de Berlin, más que de una verdadera inconsistencia intelectual en su obra. En este mismo sentido se manifiesta Richard Wollheim cuando afirma que: “A Berlin, tal y como yo lo entiendo, le gustaban las instituciones, no las comunidades. En este sentido hizo una gran excepción a favor del Sionismo.”²⁶⁹

²⁶⁸ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 155.

²⁶⁹ Lilla, Mark / Dworkin, Ronald and Silvers, Robert B. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York Review Books. New York. 2001. Pág. 168.

La crítica de Gray al liberalismo de Berlin

Sin embargo hay una perspectiva desde la cual el pluralismo de Berlin no sólo no lleva necesariamente al liberalismo, como ya hemos visto que algunos autores manifiestan, sino que afirma que ambos son poco menos que contradictorios. Esta es la postura de John Gray. De dicha crítica dice George Crowder en su estudio sobre Berlin:

“El pluralismo no sólo falla al servir de soporte al liberalismo, argumenta Gray; también socava positivamente muchas formas de pensamiento político liberal.”²⁷⁰

El propio Crowder, a quien más arriba hemos visto criticar a Berlin y el modo poco preciso en que conecta pluralismo y liberalismo, está en contra del alcance de dichas afirmaciones de Gray. Éste piensa que el liberalismo que defiende Berlin no puede deducirse del pluralismo y que sólo en una sociedad con una tradición ya liberal se puede tratar de defender esta posición política. Sin embargo el alcance de este liberalismo sería únicamente local y nunca se podría llegar a una defensa universalista de éste, como habría querido Berlin. Esta crítica de la conexión liberalismo-pluralismo es, según Crowder, claramente insuficiente. Dice éste:

“Gray cree que sólo existe una razón para privilegiar los valores liberales si partimos de dentro del contexto de una preexistente tradición liberal: en efecto, el liberalismo se justifica sólo cuando ya existe. Pero este punto de vista descansa en una interpretación muy estrecha de ‘contexto’, que debería ser más ampliamente interpretado para incluir, no sólo una cultura preexistente, sino también circunstancias sociales, económicas o civilizacionales más amplias. Una vez tenemos esta interpretación más

²⁷⁰ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 149.

*amplia del contexto relevante, podemos llegar a una más amplia defensa del liberalismo.*²⁷¹

Como vemos, Crowder se enfrenta a la crítica de Gray a Berlin, haciendo un poco más fuerte, a mi entender, la conexión pluralismo-liberalismo. Según Crowder la concepción de Gray de cultura o tradición política es demasiado estrecha como para suponer un verdadero peligro al liberalismo de Berlin. Además, según Crowder, Gray se equivoca al entender el pluralismo de Berlin. Como afirma Crowder:

*“Para los pluralistas, argumenta Gray, el mejor mundo no es aquel en el que los principios liberales triunfan universalmente, sino uno que contenga diferentes formas políticas, algunas liberales y otras no. (...) Pero algunos regímenes políticos son más hospitalarios que otros para las diferentes formas de vida.”*²⁷²

Creo que es más plausible y coherente con el espíritu de Berlin la posición de Crowder que la de Gray. Pienso que Berlin no entendió su pluralismo en el sentido de querer la mayor diversidad posible, menos aún en el sentido de que ésta fuera infinita. Así pues, el pluralismo del autor de *The Pursuit of the Ideal* era consistente con una moderada variedad de valores y de formas de vida, supeditados todos a los principios de libertad negativa y de tolerancia, valores éstos últimos que encuentran su mejor refugio en una sociedad liberal, no en un mundo de sistemas políticos variados.

Además, y ésta es la clave que permite corregir la crítica de Gray, el pluralismo entendido en sentido berliniano no es un pluralismo cultural, en el sentido de que las diversas culturas no sean conmensurables, puesto que sí lo son. Lo que verdaderamente son inconmensurables son determinados valores, como la libertad y la seguridad, ambos imprescindibles y que necesariamente han de estar presentes en toda cultura. Éstas sí que son conmensurables, y lo son precisamente porque se puede juzgar la medida en que respetan valores incuestionables como la libertad y la igualdad.

²⁷¹ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 151.

²⁷² Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 157.

Es esta misma idea la que esgrime Crowder en su crítica a Gray cuando dice que: “(...) *el ideal de diversidad implícito en el pluralismo se refiere, primariamente, no a regímenes políticos o a formas de vida, como es asumido por Gray, sino a bienes y valores.*”²⁷³

Otra de las críticas que arroja Gray sobre el liberalismo de Berlin es que éste está más cerca de cierto comunitarismo de lo que Berlin solía admitir. En un artículo sobre Berlin y el tema judío, dice Shlomo Avineri que:

“Tal y como señala John Gray, el liberalismo de Berlin no está basado en un reduccionista individualismo ontológico, como en el caso de Popper, Hayek, Rawls o Dworkin – sino que es una especie de comunitarismo suave: ‘Berlin ve en la nacionalidad la moderna expresión de una disposición humana que parece ser universal e inmemorial – la disposición de desarrollar una identidad específica y particular’.”²⁷⁴

Tal y como se puede ver en el capítulo dedicado al nacionalismo, es cierto que Berlin concede cierta importancia a la necesidad de pertenencia. También es cierto que el individualismo de Berlin es bastante moderado y nada radical como el de los autores señalados en la anterior cita. Sin embargo, catalogar por ello a Berlin de comunitarista me parece un tanto excesivo. Ello sería cierto si Berlin antepusiera dicha necesidad de identidad y pertenencia a la libertad personal, cosa que no es para nada así, como puede verse rápidamente en cualquiera de las páginas de *Two Concepts of Liberty*.

La tesis de Gray consiste en afirmar que el de Berlin es un liberalismo sustancialmente diferente del tradicional, en el sentido de Mill o el de Kant, y también distinto del de sus herederos directos, como es el caso de Rawls, siendo éste el autor donde dicho liberalismo encuentra, desde mi punto de vista, su más acabada concepción. Para Gray, el liberalismo de Berlin tiene más presente el pluralismo y, por

²⁷³ Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004. Pág. 158.

²⁷⁴ Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007. Pág. 76-77.

tanto, no prioriza el valor de la libertad frente a otros valores. En palabras del propio Gray:

*“Por esta razón, él no acepta la prioridad incondicional de la libertad sobre otros valores políticos, cosa que sí es afirmada en el liberalismo kantiano de John Rawls, insistiendo, en su lugar, que sacrificar algo de libertad en beneficio de otros valores es algo, a menudo, legítimo e inevitable.”*²⁷⁵

Pienso que el punto de partida de Gray no es del todo correcto. Si bien es cierto que es un autor que hace justicia al resaltar la importancia que tiene el pluralismo en la obra de Berlin, no procede correctamente al deducir de ahí que la libertad no tenga un papel central y regulativo en nuestro autor. Según él nos lo presenta, parece como si el pluralismo de Berlin consistiera en un amor incondicionado por la diversidad. Pero no creo que ésa sea la mejor interpretación que pueda hacerse de la obra de Berlin. El respeto de éste por el pluralismo viene dado precisamente como consecuencia de la importancia central que le da a la libertad negativa.

Como dice Aarsbergen-Ligtvoet en su ensayo sobre el pluralismo de Berlin: *“Sin embargo, para Berlin existen límites para la diversidad. Los fanáticos que son incapaces de comprometerse no pueden tener mucho espacio en el dominio público y político.”*²⁷⁶

Y es que solamente en el ejercicio de dicha libertad cobra sentido el pluralismo. La diversidad de opciones tiene valor sólo desde el momento en que alguien las desea y las busca. Gray no parece darse cuenta de esto y coloca al pluralismo como valor central y regulador de todos los demás. Por ello afirma Gray que el de Berlin es un liberalismo agonístico, en el sentido griego de tragedia irresoluble, de tensión constante entre distintos valores que están en un plano de igualdad. Lo que plantea Gray es que para

²⁷⁵ Gray, John. *Isaiah Berlin*. Princeton University Press. New Jersey. 1996. Pág: 27.

²⁷⁶ Aarsbergen-Ligtvoet, Connie. *A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam. 2006. Pág. 101.

Berlin no hay racionalidad alguna capaz de mediar en el conflicto de los valores, quedando la libertad, además, en el mismo plano que los demás.

Para Gray Berlin no puede proponer coherentemente, a diferencia de otros autores liberales, ningún liberalismo basado en la libertad como valor supremo, pues su pluralismo es tan radical que impide esta opción. Como dice en su libro sobre Berlin:

“Si los valores últimos son inconmensurables, y ningún ranking sobre ellos es racional en exclusiva, o más racional que los demás, ¿qué puede justificar el hecho de dar un mayor peso a la libertad negativa? Ésta es un cuestión difícil para Berlin (...).”²⁷⁷

Pues precisamente es el hecho de que no exista un ranking sobre valores que sea más racional que los demás lo que hace que la libertad negativa haya de ser el valor superior, pues es lo que permite a cada ser humano la posibilidad de escoger entre una serie de valores que no pueden ser ordenados según una fórmula matemática infalible. Una sociedad basada en dicha libertad negativa será, pues, el modelo social más coherente con la idea de que no existe una forma de vida mejor que otra, salvo, quizá, aquella que permita elegir entre alternativas igual de válidas. Desde mi punto de vista, tal modelo es el liberalismo social que defiende Berlin.

Además, y como he dicho anteriormente, no creo que su pluralismo se pueda entender en sí mismo, con independencia de su insistencia en la libertad negativa. De hecho, como he venido manteniendo en este trabajo de investigación, pienso que el concepto que debe mandar frente a otros en la obra de Berlin es precisamente el de libertad negativa, habiendo de entenderse los otros conceptos como limitados por éste. Este argumento vale tanto para el nacionalismo como para el pluralismo. Berlin no es un admirador fanático de la variedad por la variedad. En cambio sí que lo es de la libertad y de la autonomía personal, tanto como enemigo de los sistemas totalitarios que amenazan la continuidad de éstos valores.

²⁷⁷ Gray, John. *Isaiah Berlin*. Princeton University Press. New Jersey. 1996. Pág: 37.

Es en este mismo sentido en el que se ha de entender al profesor Fulvio Tessitore cuando afirma, en un estudio sobre libertad y pluralismo en Berlin que:

*"La libertad negativa se explica entonces como pluralismo moral, pluralismo de valores y no relativismo moral, porque no es, aunque puede ser, indiferentismo ético ni perezosa astenia."*²⁷⁸

Aún sin entrar en los matices a los que puede referirse el autor, por no perder el hilo argumentativo, me parece que el pluralismo es una consecuencia de la libertad de elección, una realidad experimentada de la puesta en práctica de la libertad, no un axioma ontológico del que parta Berlin, lo cual sería bastante incompatible con su posición antimetafísica.

No pienso, por tanto, que sea difícil para Berlin contestar a la pregunta recientemente planteada por Gray. El liberalismo defendido por Berlin, aunque no de un modo totalmente explícito, como ya se ha visto en otras partes de este trabajo, es un liberalismo que tiene, al igual que el del último Rawls, e incluso, salvando las diferencias temporales, el de Kant, a la libertad como valor supremo y regulador de todos los demás.

Existen otros autores que, a diferencia de Gray, y en coherencia con la tesis que mantengo, refuerzan el lazo entre el liberalismo de Berlin y el de Rawls. A este respecto, señala Aarsbergen-Ligtvoet que:

"¿Cómo deben ser resueltos los conflictos de valores en una sociedad multicultural o pluralista, en la que hay una variedad de concepciones, mantenidas por individuos o grupos diferentes, sobre la vida buena en continuo conflicto? Desafortunadamente, Berlin no desarrolla un método."

²⁷⁸ Badillo O'Farrell, Pablo (Ed.). *Filosofía de la razón plural. Isaiah Berlin entre dos siglos*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2011. Pág. 193.

(...) Este hueco en su teoría política es cubierto, más tarde, por John Rawls en su A Theory of Justice.”²⁷⁹

No termino de entender, por tanto, y desde este planteamiento que estoy defendiendo, en qué está pensando Gray cuando dice que:

“La idea de que existe una estructura compleja de derechos, o un sistema ensamblado de restricciones colaterales (‘dovetailing side-constraints’ en el original), o un conjunto de libertades básicas, tal y como son desarrolladas estas ideas en otros pensadores recientes de la tradición kantiana, como Steiner, Nozick, y Rawls, es rechazada por Berlin.”²⁸⁰

Para nada creo que Berlin rechazara tan radicalmente como propone Gray el liberalismo de estos autores, pues, como ellos, creo que Berlin también defendería un liberalismo basado en el valor supremo de la libertad negativa. Es que, además, y para seguir contradiciendo a Gray, pienso que el propio pluralismo implica situar a la libertad negativa en el plano más alto de la jerarquía de los valores, pues solamente si dicha libertad tiene efectividad en una sociedad puede tener cierto sentido hablar de pluralismo. En otras palabras, el pluralismo sólo es posible si, previamente, hemos garantizado la libertad de las personas para que puedan elegir entre bienes diferentes y tengamos, de ese modo, un pluralismo real. Afirmar lo contrario sería, desde mi punto de vista, situar a Berlin en una posición relativista, en la que ninguna sociedad fuera más o menos respetuosa con el pluralismo, afirmación que Berlin no estaría dispuesto a hacer, dado su compromiso con la libertad de la persona.

Para defender su posición Gray se basa en una interpretación de Berlin que le sitúa mucho más cerca del Romanticismo que de la Ilustración, lo cual es justo lo contrario de lo que defiendo yo en este trabajo, como puede verse en el capítulo dedicado a la dialéctica Ilustración-Romanticismo. Para Gray, en cambio, Berlin es un autor casi

²⁷⁹ Aarsbergen-Ligtvoet, Connie. *A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam. 2006. Pág. 99.

²⁸⁰ Gray, John. *Isaiah Berlin*. Princeton University Press. New Jersey. 1996. Pág: 61.

plenamente romántico, en el sentido de que acepta acriticamente el elemento voluntarista del siglo XIX alemán, haciendo de él casi un acólito de Nietzsche. Afirma Gray que:

“Existe en la idea de Berlin de una radical elección que surge de los conflictos entre valores inconmensurables un elemento decisionista, voluntarista o existencialista que lo distingue de todas, o prácticamente todas, las demás formas de racionalismo liberal.”²⁸¹

Creo que no es ese el caso. Es cierto que Berlin dedica en sus ensayos bastantes páginas a la crítica de la Ilustración, lo cual le convierte en un buen corrector de los excesos cientifistas de ésta. Pero decir que Berlin está más del lado de los irracionalistas románticos, o de los defensores del voluntarismo, es ir demasiado lejos. Berlin fue toda su vida un autor moderado y racionalista, que en ningún momento se dejó llevar por los extremos del Romanticismo. Desde mi punto de vista, como ya he dicho, es más un defensor de una Ilustración, aunque de una versión moderada y corregida, que un seguidor fiel del Romanticismo. Al menos en lo que a política se refiere.

Otro de los puntos débiles en el análisis de Gray es, como igualmente señala Crowder, su interpretación de qué es pluralismo. Para él, el pluralismo es algo más que el estricto pluralismo de valores y bienes que Berlin indicó. Gray incluye además el pluralismo de modos de vida o sociedades diferentes, lo cual, desde mi óptica, le lleva a conclusiones falsas. Dice Gray:

“El argumento que une el pluralismo y el liberalismo falla en todas las variantes que hemos considerado, porque el rango de las formas de vida valiosas es –en todos los cálculos posibles, y ciertamente en cualquiera que pudiera ser hecho por un consistente pluralista de valores – más amplio que el de aquellas que pudieran ser contenidas en una sociedad liberal.”²⁸²

²⁸¹ Gray, John. *Isaiah Berlin*. Princeton University Press. New Jersey. 1996. Pág: 71.

²⁸² Gray, John. *Isaiah Berlin*. Princeton University Press. New Jersey. 1996. Pág: 154.

El argumento de Gray es, como puede verse, que la conexión berliniana entre pluralismo y liberalismo no es tan fuerte como éste pensaba, pues la existencia de distintas sociedades asegura mucho más pluralismo que el que encontraríamos dentro de sociedades liberales. Lo que Gray no tiene en cuenta es que sólo en sociedades liberales las personas podrían ejercer la libertad para ser plurales, pues en otras sociedades, a pesar de ser alternativas plurales a las sociedades liberales, las personas no podrían ser autónomas y libres para elegir, cosa que Berlin nunca perdonaría.

Y es que el pluralismo del que habla Berlin en ningún momento se refiere a la diversidad existente entre sociedades distintas, sino a la incompatibilidad que hay entre valores igualmente válidos y perseguibles, como pueden ser la igualdad, la seguridad, la salud, etc. Por tanto, y para concluir este capítulo, creo que la conexión entre pluralismo y liberalismo es tan necesaria como Berlin la plantea, pues es el valor de la libertad el que tiene que primar antes que ningún otro, sirviendo de principio regulador para cualquier sociedad. Y en este sentido pienso que es el liberalismo el sistema político que mejor puede garantizar la superioridad que ha de tener la libertad en todo orden social, para asegurar, a su vez, que el pluralismo sea posible y practicable.

Rawls y Berlin: el alcance político del liberalismo

Dentro de este capítulo dedicado a la posición política de Berlin me parece obligado un apartado que trate el paralelismo que puede darse entre nuestro autor y John Rawls, sin duda el filósofo de referencia cuando se piensa en el liberalismo del siglo XX. En este sentido me parece fundamental considerar el salto que Rawls realiza desde su primera obra programática, su *Teoría de la Justicia*, hasta esa otra obra suya más realista que es *El Liberalismo Político*.

En esta última Rawls trata de deshacerse de las críticas de algunos autores comunitaristas, quienes no tardaron en acusarle de defender un individualismo radical, basado en un atomismo antropológicamente inexistente. Así, en el libro *Liberals and Communitarians* se resumen las críticas comunitaristas a Rawls de un modo muy sinóptico en el siguiente párrafo:

“(...) la aproximación a la teoría política a través de la metáfora del contrato, de lo cual es un ejemplo moderno (se refiere a la idea de la posición original de Rawls) conlleva el punto de vista erróneo de que los fines de las personas están determinados independientemente y a priori de la sociedad, siendo considerados como el resultado de la negociación entre individuos cuyos fines vienen ya dados. Para los comunitaristas, esta concepción pierde de vista el modo en que la propia sociedad en la que las personas viven afecta a su comprensión de sí mismas y de cómo deben vivir sus vidas.”²⁸³

La respuesta de Rawls a estas críticas fue, como se sabe, una limitación de su propio liberalismo, dejando claro que sus propuestas liberales no trataban de ser una teoría antropológica o sociológica, sino una mera teoría política que dictara cuáles habían de

²⁸³ Mulhall, Stephen and Swift, Adam. *Liberals and communitarians*. Blackwell Publishers. Oxford. 1999. Pág. 13. (La traducción y la nota entre paréntesis son mías).

ser las reglas del juego y cuál el papel del Estado en una sociedad en la que el pluralismo fuera una realidad.

Rawls lo dice muy claramente al inicio de esta obra:

*“El liberalismo político aspira, pues, a una concepción política de la justicia independiente. No ofrece ninguna doctrina metafísica o epistemológica específica más allá de lo que implique la concepción política misma.”*²⁸⁴

Pienso que es en este sentido, en la operación rawlsiana de autolimitar su liberalismo, en el que hay que buscar las similitudes entre este autor y Berlin. Porque tampoco Berlin aceptaría ninguna teoría metafísica sobre la sociedad válida de una vez por todas. Eso es algo que su compromiso con el liberalismo y con el pluralismo no le permitiría hacer.

Necesariamente pues, si ambos autores quieren ser consecuentes con el pluralismo, han de renunciar a teorías omniabarcantes y han de limitar su liberalismo a su dimensión más puramente política, un liberalismo que únicamente se refiera a las reglas del juego y que no imponga a nadie una determinada manera de vivir, salvo, quizá, la del propio respeto al pluralismo y la tolerancia para con los demás.

El hecho del pluralismo tan vital para Berlin es esencial también para Rawls. Ya en la introducción nos dice que:

*“El pluralismo político parte del supuesto de que, a efectos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables pero incompatibles es el resultado normal del ejercicio de la razón humana en el marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático.”*²⁸⁵

²⁸⁴ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 40.

²⁸⁵ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 12.

Se trata del mismo punto de partida del que parte Berlin: el hecho incuestionable e irrenunciable de que la razón humana es libre de elegir distintas visiones del mundo y sus modos de vida correspondientes. Ante este hecho, no queda otra opción coherente más que tratar de estructurar la sociedad de manera que todas estas elecciones sean compatibles entre sí.

Esta aceptación del pluralismo va asociada en nuestro autor norteamericano a cierta herencia pragmatista, que compartiría con autores como Rorty, según la cual, no hay teorías más o menos correctas, sino más o menos útiles. En este sentido, el liberalismo político no ha de entrar a cuestionar hasta qué punto son verdaderas tales o cuales doctrinas filosóficas o religiosas. La única cuestión relevante aquí es que todas acepten unas mínimas reglas del juego que les permitan sobrevivir en el seno de una misma sociedad. Dice Rawls que:

*“Por un lado, el liberalismo político no ataca ni critica ningún punto de vista razonable. Por consiguiente no critica, ni mucho menos rechaza, ninguna teoría particular acerca de la verdad de los juicios morales.”*²⁸⁶

Hay que tener en consideración que cuando Rawls usa el adjetivo de razonable no quiere decir que haya hecho una criba previa de qué teorías resultan correctas atendiendo a un determinado criterio epistemológico. Eso sería, desde la óptica rawlsiana, contradecirse a sí mismo. La única condición que Rawls pone a cualquier doctrina comprensiva es que sea capaz de tolerar a las demás, lo cual parece básico en cualquier teoría de la sociedad que quiera respetar la libertad de todos como valor supremo.

No obstante, soy consciente de que pueden darse otras lecturas de la obra de Rawls, más cercanas al normativismo de Habermas que al pragmatismo de Rorty o a la filosofía de Berlin. Sin embargo, esta tesis doctoral asume como tarea principal el dilucidar la relación entre los conceptos de pluralismo y libertad negativa en el liberalismo de Isaiah Berlin, y no un estudio a fondo de cuál sea la interpretación más coherente del autor de

²⁸⁶ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 15.

El Liberalismo Político. Únicamente para lograr este objetivo fijado, y no para argumentar en favor de una determinada interpretación de Rawls, trato de trazar un paralelismo entre estos dos autores. Asumiré esta interpretación pragmatista de Rawls para intentar hacer servir para la filosofía de Berlin toda la elaboración epistemológica y puramente filosófica que está presente en Rawls y que echamos de menos en el autor objeto de estudio de esta tesis doctoral. La razón de ello es la cercanía que compruebo en las posiciones políticas resultantes de ambas filosofías, es decir, un liberalismo socialmente comprometido.

En este punto me parece que las obras de Rawls y de Berlin son absolutamente coincidentes. Lo que está diciendo Rawls en la obra que estoy citando es exactamente lo mismo que dice Berlin en su *Two Concepts of Liberty* cuando critica el monismo ilustrado y las doctrinas defensoras de la libertad positiva, a saber, que éstas no aceptan el principio básico de la tolerancia y el respeto por la libertad de elección de cada uno y que, por lo tanto, dichas doctrinas no pueden ser el fundamento de ninguna sociedad democrática.

Esta interpretación de Rawls, que hace del pluralismo una de las bases del liberalismo, avala ciertamente la conexión que Berlin realiza a su vez entre ambos, conexión que ya vimos que algunos autores, como Gray, tratan de minar. Tal y como defendí en el capítulo dedicado a Gray, para Rawls tampoco es pensable un liberalismo sin una realidad plural a su base. Al igual que Berlin, Rawls afirma la inevitabilidad de la libertad negativa como cimiento de cualquier sociedad democrática y liberal. En este sentido, afirma el autor de *El liberalismo político* que: “Considerar un desastre el pluralismo razonable es considerar un desastre el ejercicio de la razón en condiciones de libertad.”²⁸⁷

Vemos, pues, como ambos autores defienden la conexión intrínseca y necesaria entre pluralismo, entendido como la libertad básica que hay que dejar a cada persona

²⁸⁷ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 20.

para que elija un sistema de valores que guíe su vida, y liberalismo, entendido como el sistema político que mejor cuadra con esta tolerancia y pluralidad de opciones.

Esta misma tesis berliniana, que afirma que el liberalismo es el sistema que mejor encaja con el pluralismo, es mantenida también por otros autores estudiosos de nuestro autor. Así pues, Joaquín Fernandois, en un artículo titulado “Isaiah Berlin, la libertad compleja”, y hablando precisamente de la relación entre liberalismo y pluralismo, y tras definir a este último como un pluralismo de valores y bienes, afirma que:

“Existe una pluralidad de valores, y cada civilización desarrolla de una manera destacada algunos más que otros. En esta perspectiva, al liberalismo podría considerársele como el espíritu político que mejor se aviene a esta realidad que tendría estatus antropológico, es decir que pertenece a la esencia de lo humano.”²⁸⁸

Estoy de acuerdo con este autor acerca de su interpretación del liberalismo. Pienso que, sin necesidad de llegar a una necesaria y fuerte fundamentación antropológica, se puede llegar a la conclusión de éste es el sistema social y político que mejor garantiza su preciada libertad negativa. Y así es como lo entendía Berlin.

Volviendo a Rawls, esta conexión entre liberalismo y pluralismo es necesaria si se respetan dos condiciones. La primera es considerar el liberalismo, como bien explícitamente hace el autor de *A Theory of Justice*, únicamente en su versión política, no moral ni antropológica. La segunda es interpretar el pluralismo como una diversidad de valores, no de sociedades, al contrario de lo que hace Gray y que constituye el principal argumento de mi crítica a su interpretación de Berlin. Rawls, en el libro que estamos comentando, vuelve a dejar muy claro el alcance meramente político de su liberalismo cuando dice que:

“Los problemas generales de la filosofía moral no son asunto del liberalismo político, salvo en la medida en que afecten al modo en que el

²⁸⁸ Fernandois, Joaquín. “Isaiah Berlin, la libertad compleja”. *Estudios Públicos*, número 80. Santiago de Chile. 2000.

trasfondo cultural y sus doctrinas comprehensivas tiendan a apoyar el régimen constitucional.”²⁸⁹

Pensar de ese modo el liberalismo es la única manera de salvarse de las críticas comunitaristas de autores como MacIntyre, Taylor o Walzer, que acusan a éste de una imperdonable falta de consideración de la comunidad como la fuente moral inevitable y constituyente de la conciencia de todo ser humano. Para evitar una confrontación con otras teorías morales, Rawls descarta que su liberalismo sea una doctrina filosófica con implicaciones morales, operación que, si bien no tan explícitamente, podemos encontrar también en Berlin. De hecho, como más adelante trataré en el capítulo sobre Rorty, Berlin, al rechazar el monismo epistemológico de la Ilustración, rechaza a la vez las pretensiones de cualquier doctrina filosófica de alzarse con el título de ser la única verdadera y definitiva. Esta renuncia es algo que comparten los tres autores citados.

En este mismo sentido, al defenderse de las críticas comentadas arriba provenientes del comunitarismo, afirma Rawls que:

“Creo que eso es una ilusión que produce el perder de vista que la posición original es un mecanismo de representación. El velo de la ignorancia, por mencionar un rasgo destacado de esta posición, no tiene implicaciones metafísicas específicas acerca de la naturaleza del yo; no implica que el yo preceda ontológicamente a los hechos sobre las personas, hechos de cuyo conocimiento están eximidas las partes.”²⁹⁰

Este formalismo que señala Rawls acerca de su posición es algo que pasó casi desapercibido por los autores que, desde planteamientos más comunitaristas, veían en el liberalismo una falta de contenido social inaceptable. Sin embargo es precisamente este formalismo del liberalismo de Rawls lo que le libra de tales críticas. Se trata, en suma,

²⁸⁹ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 23.

²⁹⁰ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 57.

de una defensa de, en términos de Constant, la libertad de los modernos, o, por decirlo con el vocabulario de Berlin, de una clara apuesta por la libertad negativa.

Dicha apuesta por la libertad negativa es la única manera de seguir defendiendo el pluralismo, pues tomarse éste en serio implica no comprometerse con ninguna teoría moral comprensiva, pues esta operación siempre lleva asociada la condena de las teorías alternativas. Y eso es algo que, como bien señalan Rawls y Berlin, no juega a favor de la tolerancia en las sociedades democráticas.

La pregunta que puede plantearse quien no acaba de estar convencido de esta posición es la siguiente: ¿Qué pueden tener en común las distintas teorías comprensivas incompatibles entre sí y que pueda servir de fundamento a la sociedad liberal que las alberga a todas? La respuesta de Rawls es clara:

“En primer lugar, la estructura básica de la sociedad está regulada por una concepción política de la justicia; en segundo lugar, esa concepción política es el foco de un consenso entrecruzado entre doctrinas comprensivas razonables; y en tercer lugar, cuando están en juego las cuestiones constitucionales esenciales y las cuestiones de justicia básica, la discusión se realiza en los términos de la concepción política de la justicia.”²⁹¹

Además del rasgo clave del liberalismo de Rawls que ya hemos comentado, a saber, su alcance político, es importante destacar otro aspecto que lo acerca todavía más a Berlin. Cuando Rawls habla de “*cuestiones constitucionales esenciales*” y de “*cuestiones de justicia básica*” se está refiriendo a ese conjunto de valores esenciales y universales que todo el mundo, sea de la cultura que sea, comparte, como bien señala Berlin en varios puntos de su obra en un intento por desligar su pluralismo de un descomprometido relativismo. Esas cuestiones esenciales y básicas compartidas por todos son lo que permiten el consenso entrecruzado porque, como afirma Rawls, cualquier doctrina comprensiva y razonable tiene que aceptarlas.

²⁹¹ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 74.

Ambos autores, como vemos, apoyan su posición pluralista en cierta universalidad de los valores que permite el entendimiento entre las distintas culturas y entre las distintas doctrinas filosóficas y morales. Este reconocimiento de valores universales da sentido a su pluralismo y posibilita la legitimidad de las reglas del juego, cosa imposible desde un planteamiento relativista absoluto que por supuesto ambos autores niegan.

Aunque no pudieran ponerse de acuerdo en casi nada, las distintas doctrinas tienen que asumir el hecho inevitable de la diversidad, del pluralismo. Así que cualquier teoría comprensiva razonable tiene que defender la idea de tolerancia como regla básica del juego si quiere seguir existiendo. De hecho esa idea de tolerancia está a la base del surgimiento histórico del liberalismo, como consecuencia de la paz firmada tras las primeras guerras de religiones en Europa. Así lo afirma también el propio Rawls cuando dice que: *“En tanto que doctrina filosófica, el liberalismo se origina en esos siglos a partir del desarrollo de varios argumentos en favor de la tolerancia religiosa.”*²⁹²

Aparte de esta tolerancia básica, el intento de neutralidad es manifiesto en *El Liberalismo Político*. Caracterizando la razonabilidad, vemos, una vez más, cómo Rawls se separa claramente de cualquier criterio que le haga juzgar y valorar las distintas doctrinas comprensivas en juego. Dice:

*“Obsérvese que, en este contexto, la idea de razonabilidad no es una idea epistemológica. Es parte, más bien, de un ideal político de ciudadanía democrática que incluye la idea de razón pública.”*²⁹³

Sin decirlo explícitamente, parece que Rawls comparte con Berlin su crítica a los excesos ilustrados que nos llevan directamente al monismo epistemológico, insostenible después de las críticas románticas y, sobre todo, tras autores inevitables como Nietzsche y Heidegger que nos hicieron reconocer la ingenuidad de seguir defendiendo verdades y valores absolutos. Berlin se posiciona, junto con Rawls y Rorty, en esta crítica a la

²⁹² Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 340.

²⁹³ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 93.

Ilustración pero sin dejarse caer en un postmodernismo relativista que no encuentra legitimidad alguna para defender el estilo de vida democrático. Huir de dicha posición voluntarista sin caer a la vez en la defensa de un sistema filosófico comprensivo y válido para todos es la difícil empresa que comparten estos tres autores.

Rawls no tiene ningún reparo en explicitar este rechazo a la noción de verdad absoluta. Además, le parece plausible seguir defendiendo el ideal democrático a expensas de este concepto de verdad. Dice de su propio proyecto que: *“Ocurre más bien que el constructivismo político prescindiera, en su formulación de la concepción política, del concepto de verdad, (...)”*²⁹⁴ Y más adelante, abundando en esta misma idea:

*“Como ya hemos dicho, el liberalismo político no necesita ir más allá de su concepción de un juicio razonable, y puede dejar para las doctrinas comprensivas el concepto de un juicio moral verdadero.”*²⁹⁵

Y es que no sólo es posible defender la democracia sin defender a la vez la idea de verdad. Es que, además, es precisamente por eso, porque no existe la verdad absoluta y definitiva, por lo que hay que aceptar el pluralismo como algo inevitable, como el resultado normal del ejercicio de la razón en condiciones de libertad, como antes afirmaba el propio Rawls. Y es por este pluralismo inevitable, por la aceptación de la libertad como premisa básica de la existencia humana, por lo que hay que defender el liberalismo como mejor modo de vida para poder disfrutar de dicha pluralidad de opciones. Porque:

*“Sostener que una concepción política es verdadera y, por esa sola razón, la única base adecuada de la razón pública, es excluyente, sectario incluso, y por eso mismo un vivero de división política.”*²⁹⁶

Esta cita muestra perfectamente cuál es el punto de partida básico de Rawls, cuál es la idea central que determina su liberalismo. Se trata, una vez más, de la renuncia a

²⁹⁴ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 125.

²⁹⁵ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 147.

²⁹⁶ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 161.

cualquier teoría moral omnicomprehensiva con pretensiones de verdad. Una vez se renuncia a esta moral universal no queda más remedio que separar este ámbito moral de uno político, entendiendo éste como la arena pública en la que todos los ciudadanos pueden convivir con sus respectivas visiones del mundo. Ésta es la razón por la que es tan importante la matización rawlsiana del alcance estrictamente político de su liberalismo. Ésta es, también, según mi punto de vista, la mejor manera de caracterizar el liberalismo de Berlin, pues su asunción de las críticas románticas a la Ilustración no le deja otra opción más que limitarlo al terreno de la política, ya que extenderlo al ámbito filosófico o antropológico sería como desoír las advertencias románticas ante los excesos y peligros del monismo ilustrado. Como afirma Berlin en el libro de Jahanbegloo que recoge sus entrevistas:

*“Creo que no hay nada más destructivo de las vidas humanas que la convicción fanática sobre la vida perfecta, en alianza con el poder político o militar. (...) Yo creo en trabajar por una sociedad mínimamente decente.”*²⁹⁷

Pienso que el realismo y la modestia de los planteamientos berlinianos que se muestran perfectamente en esta cita nos muestran un Berlin acorde con la idea rawlsiana de un liberalismo no filosófico y ambicioso, sino simplemente limitado a lo político.

Una vez caracterizado su liberalismo de este modo, como meramente político, Rawls se da cuenta de la dificultad de una separación total entre un concepto de justicia meramente formal, como el conjunto de reglas del juego, y cierta concepción moral del bien. Así, se pregunta:

*“¿Cómo consigue la justicia como equidad hacer uso siquiera de ideas sobre el bien sin comprometerse con la verdad de tal o cual doctrina comprehensiva de una manera incompatible con el liberalismo político?”*²⁹⁸

²⁹⁷ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. 47.

²⁹⁸ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 206.

Ciertamente es inevitable alguna concepción del bien, aunque se hagan esfuerzos por mantener dentro de una concepción política cualquier teoría de la justicia. Rawls en ningún momento niega que cierta concepción del bien esté presente en su teoría liberal. Lo que ocurre es que trata de mantenerla en el nivel mínimo posible, para que pueda servir como terreno de juego imparcial para todos. Pienso que el hecho de aceptar un pluralismo inevitable ya nos compromete con cierta defensa de la libertad negativa, así como con la tolerancia necesaria para que todas las opciones tengan cabida en la sociedad. Cabe pensar que dicha idea de tolerancia estaría incluida en el conjunto de lo que Berlin definía como valores universales. A este respecto, y contestando a su propia pregunta, dice Rawls:

“Aún si el liberalismo busca un suelo común y es neutral de propósitos, vale la pena destacar que ello no le impide afirmar la superioridad de determinadas formas del carácter moral y estimular determinadas virtudes morales. (...), por ejemplo: las virtudes de civilidad, de tolerancia, de razonabilidad y del sentido de equidad.”²⁹⁹

Se aprecia el esfuerzo de Rawls por mantener en un mínimo el contenido de dichos valores morales, tan sólo los justos y necesarios para permitir la convivencia democrática. Sin embargo, la clave para entender correctamente a Rawls la da él mismo cuando, a continuación de la cita anterior, dice:

“Lo crucial aquí es que la admisión de esas virtudes por parte de una concepción política no desemboca en el estado perfeccionista de una doctrina comprehensiva.”³⁰⁰

Es difícil no ver aquí reminiscencias de Berlin. Basta para ello con ojear cualquiera de las páginas de su obra *The Pursuit of the Ideal* para recordar el empeño con que nuestro autor critica los intentos de lograr una sociedad perfecta en la que todos los bienes son compatibles. Esta huida deliberada de la utopía es también otro modo de explicar el punto de partida de ambos autores liberales.

²⁹⁹ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 228.

³⁰⁰ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 228.

Este paralelismo entre Rawls y Berlin se hace más evidente cuando el propio autor de *El Liberalismo Político* menciona, respecto al tema que estábamos comentando, a Berlin:

“Como Berlin viene sosteniendo desde hace mucho tiempo (es uno de sus temas fundamentales), no hay mundo social sin pérdida, es decir, no hay mundo social que no excluya algunos estilos de vida que realizan, de alguna manera especial, determinados valores fundamentales.”³⁰¹

Quisiera ahora reforzar, a partir del paralelismo que trato de mostrar entre nuestro autor y Rawls, la lectura que defendí en el capítulo dedicado a la obra capital de Berlin, *Two Concepts of Liberty*. En este capítulo propuse que la defensa que hace Berlin de la libertad negativa no ha de entenderse como un liberalismo extremo en que los ciudadanos están sometidos a los caprichos del mercado. Antes bien, pienso que lo que se defiende allí es una cierta visión de la sociedad en la que las necesidades básicas de todos están cubiertas.

Se trata, más bien, de destacar la importancia que Berlin da a otros valores, además de la libertad, y que hacen de ésta algo valioso. Me refiero a la igualdad de oportunidades y a la importancia de que las necesidades básicas de todos los ciudadanos estén cubiertas. En este mismo sentido argumenta Rawls cuando nos recuerda sus dos principios capitales del acuerdo inicial. Cito a Rawls:

“Los dos principios capitales rezan como sigue: a) cada persona tiene un derecho igual al más amplio esquema de libertades iguales básicas compatibles con un esquema similar de libertades para todos. b) Las desigualdades sociales y económicas son permisibles siempre que i) sean para el mayor beneficio esperado de los menos aventajados; y ii) anden

³⁰¹ Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 231.

*vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades.*³⁰²

Si bien el primer principio hay que interpretarlo como una estricta descripción de la libertad negativa, en el sentido de ausencia de restricciones, limitada, claro está, a la libertad de los demás, el segundo hay que entenderlo en el mismo sentido en que yo opino que hay que interpretar también a Berlin, a saber, que sin un mínimo de igualdad de oportunidades y sin las necesidades básicas cubiertas, la libertad de las personas no tiene ningún valor. Rawls matiza así de un modo muy importante su liberalismo, diferenciando su propia postura de la del liberalismo de carácter decimonónico en el que la sociedad no es más que una libre y descarnada competencia en la que no se tienen en cuenta las desigualdades de partida de los competidores.

Para concluir este capítulo dedicado a Rawls, y abundando todavía más en la idea del paralelismo que estoy defendiendo entre éste y Berlin, pienso que ambos autores comparten, *mutatis mutandi*, esta idea corregida del liberalismo, lo cual les acerca más a la defensa de un estado de bienestar de lo que algunos críticos han querido ver. Tanto Rawls como Berlin son autores de la tradición liberal. Pero también es innegable que no se trata de liberales radicales que gustan desentenderse de los problemas reales de los ciudadanos y que limitan su posición a la defensa de una libertad formal que no sabe avanzar más allá de la abolición de la esclavitud y del logro del sufragio universal. Tanto Rawls como Berlin como Rorty son liberales sociales comprometidos con un estado de bienestar en el que la igualdad de oportunidades enriquezca y dé sentido a esa libertad formal que garantizó los derechos individuales básicos de primera generación por los que lucharon en su día filósofos como Locke o Mill.

Pienso que cada uno a su modo, con su lenguaje y su *background* particular, ha defendido en sus obras la misma idea, a saber, una defensa de la libertad como el bien básico de toda sociedad. Esta libertad les lleva al hecho innegable e inevitable del pluralismo de ideologías. Y la mejor respuesta que han encontrado los tres autores mencionados ante la evidencia del pluralismo y la necesidad de garantizarlo, es la de un

³⁰² Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Crítica. Barcelona. 2006. Pág. 307.

liberalismo que pueda servir como terreno común y compartido en el que puedan convivir tantas doctrinas como personas haya ejerciendo su libertad.

6. BERLIN vs. RORTY

El liberalismo de Berlin es una consecuencia de la pérdida de fe en determinados valores absolutos que han servido a lo largo de la Historia para sostener todo tipo de doctrinas políticas. El sistema liberal que defiende Berlin es un sistema de mínimos que garantiza las opciones personales de cada uno, dado que ya no es posible la apuesta ciega por unos determinados valores y una determinada manera de convivir.

Desde esta óptica, parece bastante coherente con la crítica de Berlin al monismo su defensa de la sociedad liberal, como la única capaz de permitir la simultaneidad de distintas opciones vitales. No estaría de más, por tanto, poner en relación la teoría berliniana con otros posicionamientos políticos que defienden, en esencia, lo mismo que nuestro autor. Y una de las doctrinas más interesantes en este aspecto, tanto por la gran similitud como por la trascendencia que ha tenido en el pensamiento político actual, es el pragmatismo de Richard Rorty.

Aunque Berlin no es un autor que se detenga en la epistemología para fundamentar sus propuestas, sí que es cierto que a lo largo de su obra podemos encontrar afirmaciones que nos permiten concluir un cierto parecido al pragmatismo de autores como Rorty. Por ejemplo, en las entrevistas que le hizo Jahanbegloo, hay un momento muy interesante en el que éste pregunta a Berlin acerca de la universalidad y la justificación de las normas morales universales. El diálogo es el siguiente:

“– RAMIN JAHANBEGLOO. *Pero, ¿Cómo puede uno fundamentar normas y valores si no se cree en un método racional para justificarlos?*

– ISAIAH BERLIN. *No se justifican. Las normas no necesitan justificación, son ellas que justifican el resto, porque son básicas.*”³⁰³

A pesar de la actitud un tanto esquiva o desinteresada de Berlin por plantearse explícitamente las consecuencias epistemológicas de sus afirmaciones, se puede

³⁰³ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. 113.

concluir de este tipo de afirmaciones cierta cercanía de las posiciones pragmatistas y escépticas ante las posibilidades de la racionalidad humana, posición que está bastante más clara en Rorty y que espero que nos ayude a entender mejor la del propio Berlin.

Como es sabido, Rorty parte de un axioma bastante radical en su filosofía, a saber, que el conocimiento humano es, esencialmente, contingente, y por tanto ha de renunciar a su pretensión de validez absoluta. Las fuentes de influencia de Rorty en este aspecto son Nietzsche y Heidegger, lo cual nos da una idea bastante clara como para determinar la rotundidad del alcance de este escepticismo rortyano acerca de la verdad absoluta.

Y sin embargo, del mismo modo que Berlin, aunque desde luego de un modo más elaborado, a Rorty tampoco le gusta renunciar a su ideal democrático. El problema con que se encuentra el autor americano es el mismo que el que limita a Berlin, a saber, la necesidad de defender el liberalismo, y por tanto la vida y los valores democráticos, a pesar de este escepticismo. Bien es verdad, de todos modos, que el escepticismo, tan claramente defendido en el caso de Rorty, no es expresamente afirmado en el caso de Berlin, quien se aleja de la idea de verdad absoluta más de la mano de su pluralismo.

Sin embargo, y esto es lo interesante de la comparación que pretendo en este punto con Rorty, me parece que la misma argumentación que trata de emprender el autor pragmatista para justificar su escepticismo podría resultar muy ilustrativa para hacer el liberalismo de Berlin todavía más inteligible y completo. En este capítulo pretendo analizar pormenorizadamente esta elaboración rortyana para ver si cumple con efectividad la función que le termino de otorgar.

Para ello voy a centrarme en la obra más madura y completa de Richard Rorty, que a mi juicio es la que se contiene en los cuatro volúmenes de sus *Philosophical Papers* y en el libro titulado *Irony, Contingency and Solidarity*, tal y como ya anuncié en el capítulo introductorio de este trabajo. Al igual que estoy haciendo durante toda esta tesis doctoral, voy a ser fiel a la textualidad del autor y voy a dedicar un apartado del análisis a cada uno de sus libros.

Contingency, Irony and Solidarity

El punto de partida de Rorty es, como he anticipado antes, bastante radical. Comienza afirmando que la verdad absoluta, tal y como la pretendió la tradición metafísica, desde Platón hasta Hegel, es imposible. A este respecto afirma Rorty:

“Si alguna vez logramos reconciliarnos con la idea de que la realidad es, en su mayor parte, indiferente a las descripciones que hacemos de ella, y que el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico, finalmente habremos comprendido lo que había de verdad en la idea romántica de que la verdad es algo que se hace más que algo que se encuentra.”³⁰⁴

No deja de ser curiosa la referencia que, al igual que Berlin, realiza Rorty al Romanticismo como origen de la crítica a la verdad absoluta. De la misma manera que, según Berlin, pensaban los románticos, Rorty cree que la verdad es algo inventado, una metáfora útil sobre la realidad, pero para nada un descubrimiento objetivo. Sin decirlo tan expresamente, éste es el punto de partida de Berlin cuando renuncia a la idea de una doctrina filosófica que se pueda atribuir la visión correcta de la realidad, idea que está a la base de su pluralismo, que viene a ser la puesta en práctica axiológica de esta herencia romántica, herencia que es totalmente compartida con Rorty. Sin embargo, como estoy tratando de mostrar, si bien Berlin se queda en una mirada más sociológica y ética, Rorty se encara con la difícil tarea de tratar el tema desde un punto de vista epistemológico.

Para ello Rorty parte del concepto de contingencia como concepto clave para fundamentar su propia posición epistémica. Para él tanto la conciencia, como el lenguaje, como, por tanto, la propia comunidad liberal, son decididamente contingentes. Es decir, que no tienen una naturaleza absoluta compuesta de esencias cognoscibles para la mente humana. Renunciando a esta metafísica esencialista no parece haber,

³⁰⁴ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 7.

pues, argumentación definitiva para decidir entre un lenguaje y otro. En palabras de Rorty:

*“Decir que el léxico de Freud capta la verdad de la naturaleza humana, o que el de Newton capta la verdad de los cielos, no es explicar nada. Es únicamente un cumplimiento sin contenido: un cumplimiento tradicionalmente hecho a los escritores cuya jerga hemos encontrado útil.”*³⁰⁵

Esta afirmación de Rorty se merece ser tomada en cuenta como una de las mejores definiciones del pragmatismo. Además, la referencia directa a la utilidad deja bastante clara la intención de Rorty. Para él, al igual que, según su interpretación, para toda la escuela pragmatista, las afirmaciones sobre la realidad no son ciertas o falsas, sino útiles o inútiles. En este sentido, Rorty lleva al extremo los presupuestos pragmatistas: para él no hay ideas más o menos verdaderas, sino más o menos útiles o, lo que es aún más radical, más o menos consideradas útiles por una determinada comunidad.

Hasta aquí todo cuadra con la propia posición berliniana. El problema al trazar este paralelismo Rorty-Berlin es que, mientras en la obra de Rorty encontramos citas claras y concretas hablando explícitamente de este problema, en Berlin tan sólo hay insinuaciones y referencias indirectas, pues a nuestro autor le importan más las cuestiones prácticas y políticas que la fundamentación filosófica. Sin embargo, si mi interpretación de Berlin es más o menos coherente, no costaría nada situar a éste del lado de Rorty en este punto de su argumentación. Igual que el autor pragmatista, Berlin está de acuerdo en la no existencia de verdades absolutas. Su defensa del Romanticismo como origen del inevitable pluralismo da buena muestra de ello. La tesis nietzscheana, reelaborada posteriormente por Heidegger, de que el ser humano, esto es, su conocimiento y lenguaje, son esencialmente contingentes y, como tales, determinados por una época y un lugar concretos, son el punto de partida tanto de Berlin como de Rorty, en la medida en que ambos están fatalmente influidos por los dos filósofos

³⁰⁵ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 8.

alemanes, a pesar de que esta influencia sea más explícitamente reconocida por el último que por el primero, quien siempre dijo que no entendía una palabra del idioma heideggeriano.

Esta contingencia del lenguaje es mostrada por Rorty en su análisis de la obra de Davidson. En lo que para mí es una muestra encomiable de coherencia, Rorty afirma que:

*“De acuerdo con mis propios preceptos, no he de ofrecer argumentos en contra del léxico que me propongo sustituir. En lugar de ello intentaré hacer que el léxico que prefiero presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas.”*³⁰⁶

El análisis de la teoría de lenguaje de Davidson sirve a Rorty para asentar bien los fundamentos epistemológicos en que descansa su teoría, que, como veremos a continuación, no ayuda demasiado a su defensa del liberalismo. Para Rorty el lenguaje es un mero conjunto de metáforas, en el mismo sentido en que Nietzsche lo afirmara en su momento en su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En este sentido el reconocimiento del alcance de dicha intuición nietzscheana es total. Por eso afirma, con Davidson que:

*“La historia nietzscheana de la cultura, y la filosofía davidsoniana del lenguaje, conciben el lenguaje tal como nosotros vemos ahora la evolución: como algo compuesto por nuevas formas de vida que constantemente eliminan a las formas antiguas, y no para cumplir un propósito más elevado, sino ciegamente.”*³⁰⁷

Rorty se sitúa como vemos del lado de la Filosofía de la Sospecha, de la deconstrucción más escéptica con los grandes relatos y los sistemas filosóficos

³⁰⁶ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 9.

³⁰⁷ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 19.

omniabarcantes, así como con todo intento de fundamentar la labor normativizadora de la filosofía, cosa que han tratado de hacer autores como Habermas, Apple, etc.

Dicho punto de partida es totalmente compartido por Berlin, aunque no se afirme expresamente en su obra. Mientras éste se limita a criticar el totalitarismo y a elogiar a los románticos por su defensa del pluralismo y la crítica del monismo ilustrado, Rorty se preocupa del análisis concreto y pormenorizado de autores como Nietzsche, Derrida o Heidegger, así como de extraer las consecuencias filosóficas que la aceptación de tales tesis supone. Al hacerlo, Rorty se ve obligado a tratar de salvar ese corte entre dicho escepticismo, dicha falta de fundamento, y su creencia en que el liberalismo es el mejor de los sistemas políticos, es decir, defender con algún tipo de argumento que la democracia de los países occidentales es superior a otros sistemas totalitarios, de manera que no se quede en una mera cuestión de gusto personal.

Más adelante trataremos de mostrar hasta qué punto Rorty consigue su objetivo de armonizar ambas partes de su filosofía, las que él llama, por una parte, la construcción de un mundo privado o de sí mismo, y, por otra, una teoría de la solidaridad o de la justicia. Pero antes veamos cómo afecta a la conciencia dicha contingencia insalvable de la condición humana.

Para ello, el autor que va a servir de base en dicha etapa es Freud, el verdadero precursor y teórico de la idea moderna de conciencia. Afirma Rorty del padre del Psicoanálisis que:

“(...) el papel de Freud en nuestra cultura concibiéndolo como el moralista que contribuyó a desdivinizar el yo haciendo remontar la conciencia a sus orígenes, situados en las contingencias de nuestra educación.”³⁰⁸

Rorty rompe radicalmente con la idea de conciencia como algo trascendental, como un órgano capaz de un conocimiento objetivo del mundo. Como para Freud, y tantos

³⁰⁸ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 30.

otros autores contemporáneos, como Derrida o Foucault, la conciencia no es más que fruto de una serie de contingencias, dedicada a la difícil tarea de armonizar todas ellas y totalmente determinada por las pasiones y las necesidades vitales. Hay que renunciar del todo a la supuesta neutralidad que le otorgaban otras filosofías del pasado, empezando por Platón o Descartes y terminando por Kant o Husserl. Rorty parece aceptar totalmente las ideas de Freud cuando dice: “*Nos deja con un yo que consiste en un tejido de contingencias antes que un sistema de facultades estructurado al menos virtualmente.*”³⁰⁹

Del mismo modo que antes con Davidson, la idea clave en Rorty es la renuncia a la trascendentalidad del yo y la bienvenida a la contingencia. Comparándolo con Platón y con Kant, Rorty dice de Freud que “*(...) trata la racionalidad como un mecanismo que ajusta las contingencias entre sí.*”³¹⁰ La verdad es que no se puede describir más y mejor con tan pocas palabras a Freud. Si la racionalidad es un mecanismo de ajuste de las contingencias, los proyectos filosóficos de los padres fundadores de la metafísica son meras ilusiones. Esta fue, filosóficamente hablando, la gran contribución de Freud.

Pero si esto es así, nos quedamos, entonces, con una especie de vacío sobre el que tratar de fundamentar la superioridad del liberalismo o de los derechos humanos. Rorty es totalmente consciente de ello y sin embargo –actitud que comparto plenamente– no desiste de seguir defendiendo el modo de vida democrático frente a otras opciones. Es bastante manifiesta la enorme influencia que tienen los dos maestros de la sospecha, Freud y Nietzsche, en nuestro autor pragmatista. No sólo por su crítica a la idea de verdad absoluta, sino por su actitud de seguir defendiendo sus valores pese a saber que no cuentan con un argumento definitivo que les dé la razón. Cuando Freud desglosa tan lúcidamente, en su magnífica obra *El Malestar en la Cultura*, todos los problemas de vivir en sociedad, no deja de mostrar, en ningún momento, su fe en la humanidad y en el progreso, así como su admiración por todos los logros culturales del ser humano a lo largo de la Historia.

³⁰⁹ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 32.

³¹⁰ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 33.

Del mismo modo hace Nietzsche cuando desmonta toda la falsedad e hipocresía que late debajo de la vida académica de su época sin, al mismo tiempo, ocultar toda su pasión por la música clásica, el teatro griego o la poesía romántica. Rorty ve los lazos entre ambos autores cuando dice:

*“Lo que vincula a Nietzsche y a Freud es ese intento: el intento de concebir una marca ciega como algo no indigno de determinar nuestras vidas o nuestros poemas.”*³¹¹

Esta actitud de lucidez y de reconocimiento de nuestras limitaciones epistémicas es seguida ejemplarmente por Rorty, sin por ello, como digo, dejarse caer en un escepticismo y relativismo frívolo acerca de la praxis social y la política.

Una vez que Rorty ha dejado claros los principios filosóficos que maneja, va a tratar de argumentar una cierta defensa del liberalismo. Él es consciente de que dicha defensa nunca va a ser conclusiva ni definitiva. La visión que el ser humano tiene acerca de cómo deberíamos vivir está enteramente sujeta al cambio histórico y a las necesidades de cada generación. El problema es tratar de encontrar una superficie sólida desde la que argumentar y asentar un determinado código moral en un terreno tan resbaladizo y cambiante como es la Historia y la voluntad humana.

Dicha tarea la emprende Rorty en el capítulo titulado “La contingencia de una comunidad liberal”, dentro del libro que estoy comentando, *Contingency, Irony and Solidarity*. El capítulo comienza con un ataque directo a la tradición ilustrada, demasiado monista y convencida de su razón universal para un pragmatista consecuente como Rorty. Así, afirma nuestro autor:

“Intentaré mostrar que el léxico del racionalismo ilustrado, si bien fue esencial en los comienzos de la democracia liberal, se ha convertido en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades

³¹¹ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 35.

democráticas. Sostendré que el léxico que he insinuado en los dos primeros capítulos –un léxico que gira en torno de las nociones de metáfora y creación de sí mismo, y no en torno de las nociones de verdad, racionalidad y obligación moral – es más adecuado para este propósito.”³¹²

Asigno repetidamente a Rorty el calificativo de consecuente o coherente porque aprecio en gran medida el hecho de que en ningún momento se olvide de sus propios principios autolimitadores. Está tan convencido de que no existe argumento definitivo, ni proposiciones verdaderas, sino tan sólo teorías y metáforas útiles, que nunca deja de tener en cuenta que escribir filosofía es más bien una cuestión de retórica y persuasión, más que de demostraciones incuestionables. Es por esto que habla constantemente de léxico de utilidad, principios más adecuados y nociones similares.

El paralelismo Berlin-Rorty que estoy tratando de defender es absolutamente explícito en este capítulo. El mismo Rorty afirma que:

“A fin de dar cierta plausibilidad inicial a la tesis de que mi concepción se ajusta bien a la organización política liberal, permítaseme señalar algunos paralelos entre ésta y la defensa de la “libertad negativa” que hace Isaiah Berlin contra las perfecciones finalistas de la perfección humana.”³¹³

Para Rorty el modelo social más coherente, o más útil, en vista de que no es permisible la defensa dogmática de un único modo “racional” de vida, es el liberalismo, ideología política que para él está paradigmáticamente expresada en la idea de libertad negativa de Berlin. Al no poder aceptar un patrón universal de valores y creencias válidas para todos, y al tener que aceptar una buena dosis de pluralismo, tanto Rorty como Berlin valoran positivamente una interpretación restrictiva de la libertad, esto es, el concepto de libertad negativa defendido en *Two Concepts of Liberty*. Además, como crítico de la ambición universalista de la Ilustración, Rorty tampoco cree en utopías que hagan posible un mundo ideal donde todo cuadre. Dice Rorty, acerca de esto, que:

³¹² Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 44.

³¹³ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 45.

*“En palabras de Berlin, es preciso renunciar a ‘la convicción de que todos los valores positivos en los que los hombres han creído deben, finalmente, ser compatibles y, acaso, hasta implicarse recíprocamente’”.*³¹⁴

Para Rorty parece estar más que clara la pertenencia de Berlin a cierta tradición pragmatista. A pesar de que el propio Berlin nunca se alineó partidariamente del lado de esta doctrina, es cierto que su constante referencia positiva a la definición de Stuart Mill de la libertad da en parte la razón a Rorty cuando traza una línea de unión entre éste y Berlin, pasando por pragmatistas americanos como Jefferson o Dewey. Rorty insinúa claramente esta pertenencia cuando dice que:

*“(...) el uso que Berlin hace de la expresión de J. S. Mill “experimentos de vida” (que a su vez se evoca en el uso del término “experimento” por Jefferson y en Dewey para describir a la democracia norteamericana).”*³¹⁵

Pienso que es bastante plausible esta asimilación que Rorty hace de Berlin y el pragmatismo. El propio pluralismo de Berlin se puede interpretar como un sistema en el que se permite a cada uno elegir el conjunto de creencias que le sea más útil, sin posibilidad racional alguna de decidir entre ellos. El mínimo moral inevitable sería, como en el caso de Rorty, la propia idea de pluralismo, es decir, la libre coexistencia de distintas opciones vitales que no resulten dañinas para las demás.

Aunque no se afirme directamente en toda su obra, sería posible entender la falta de argumentación y profundización de Berlin en sus propias convicciones como un reconocimiento de la imposibilidad última de encontrar un argumento definitivo para la defensa de éstas, lo cual le situaría bastante cerca de una posición realista y conciliadora, ajena a cualquier intento de poseer la verdad última. Este es el espíritu de

³¹⁴ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 45.

³¹⁵ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 45.

autores como Mill, Dewey, James o el propio Rorty. Y creo que, como afirma Rorty, Berlin podría muy bien ser puesto al final de dicha lista de autores.

Sin embargo no se trata de argumentar en favor de una clara pertenencia de Berlin al movimiento pragmatista, pues él mismo nunca se definió a sí mismo como tal, y la ausencia de referencias a Dewey o a James en su obra ayuda bastante poco a este propósito. Pero sí es cierto que Rorty recurre en varias ocasiones a hablar de Berlin para situarle de su lado, aunque sólo sea en su propuesta política. Es este parecido político el que justifica la presencia del autor americano en esta tesis doctoral, pues pienso que su pragmatismo puede clarificar en gran medida la posición filosófica de Berlin.

Volviendo al texto rortyano, puede afirmarse que no llega sólo ahí el paralelo entre los dos autores. Además de su defensa de la idea de libertad negativa de Berlin, Rorty sabe apreciar muy bien la apuesta que hace Berlin por la democracia, una apuesta que podríamos llamar sin fundamento, debido a la falta de argumentos universales de que adolece su liberalismo, tal y como ambos, Rorty y Berlin, saben reconocer.

Hablando de esta ausencia de fundamento, Rorty menciona un momento de la obra de Berlin en que éste cita a Joseph Schumpeter para explicar su propia posición:

*“Berlin concluye su ensayo citando a Joseph Schumpeter, quien dice: ‘Lo que distingue al hombre civilizado del bárbaro es advertir la validez relativa de sus propias convicciones y defenderlas, sin embargo, resueltamente’. Pedir más que eso es, quizás, una necesidad metafísica profunda e incurable; pero permitir que ello determine nuestra práctica es síntoma de una inmadurez moral y política igualmente profunda, y más peligrosa.”*³¹⁶

Creo que, con la elección de esta cita de Berlin, Rorty es totalmente consciente de su cercanía filosófica, pues de lo que nos está advirtiendo aquí Berlin no es más que lo que tenía en mente Rorty cuando hablaba, en la cita que abría el capítulo que estoy

³¹⁶ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 46.

comentando, sobre el hecho de que el modo de hablar universalista y absolutista de la Ilustración ya no es válido para el mundo de hoy en día.

Y para que conste todavía más la continuidad de esa línea que estoy tratando de trazar que empieza en Freud, Nietzsche y Heidegger, como padres de la idea de contingencia, sigue con los pragmatistas clásicos y termina en Rorty y en Berlin, afirma este último:

“Figuras como Nietzsche, William James, Freud, Proust y Wittgenstein ilustran lo que he llamado “libertad como reconocimiento de la contingencia”. En este capítulo sostendré que ese reconocimiento es la principal virtud de los miembros de una sociedad liberal, y que la cultura de esa sociedad debería tener como objetivo curarnos de nuestra “profunda necesidad metafísica”. ”³¹⁷

La referencia directa de Rorty a Berlin cuando habla de nuestra “profunda necesidad metafísica” es una apuesta decidida del primero por alinearse del lado del segundo, apuesta que comparto plenamente. Para ambos, la sociedad liberal es la óptima, pero no por la consecuencia de ningún argumento definitivo, sino precisamente por la imposibilidad de ningún argumento semejante, por la inexistencia de algo así como una racionalidad infalible. Precisamente por ello, porque no tenemos al alcance ningún modo de razonar que nos diga con exactitud cuál es la mejor política y cuál la mejor manera de convivir, hemos de optar por un sistema liberal que deje suficiente libertad (negativa) a cada uno para elegir según sus particulares contingencias.

Esa sería la mejor opción para los que reconocen que la condición fundamental de la existencia humana es la contingencia y que el mejor modo de entender la libertad, en un sentido político, habida cuenta de semejante falta de fundamento absoluto, es la libertad

³¹⁷ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 46.

negativa propuesta por Isaiah Berlin. En este punto tanto Rorty como el autor de este trabajo de investigación estaríamos de acuerdo.

Pero Rorty es demasiado consciente de lo cerca que, con semejante postura, se encuentra del abismo del relativismo. Sin embargo, Rorty no tiene argumentos para defenderse cabalmente de dicha crítica, como tampoco los tiene Berlin. Eso sí, el autor pragmatista lo intenta recurriendo de nuevo a la concepción davidsoniana y wittgensteniana del lenguaje y de la verdad. Ante el ataque que Rorty refiere de Sandel a Berlin, acusándole de la imposibilidad de defender el liberalismo, partiendo de la hipótesis de que todas las convicciones de uno son relativamente válidas, Rorty tan sólo puede alegar, una vez más, que ni existe ni puede existir nada absoluto y neutral en el conocimiento humano, sino que todo es producto de una determinada historia y un determinado contexto. Tan absurda le parece la crítica de Sandel, alegando que las convicciones son sólo relativas, que, después de reivindicar sus posicionamientos pragmatistas, afirma Rorty:

“Si se aceptan estas afirmaciones, no hay cosas tales como un “criterio relativista”, de igual modo que no existirá una cosa tal como la blasfemia para quien piensa que Dios no existe.”³¹⁸

Es éste uno de los pocos pasajes donde Rorty pierde su descaro y su valentía para filosofar a su modo y, en cambio, se le ve ponerse un poco a la defensiva y reaccionar. El caso es que no puede, racionalmente, defenderse de las acusaciones de Sandel. Pero no porque Sandel tenga razón frente a Rorty o Berlin, sino porque no hay manera humana de cancelar semejante discusión. El ejemplo de la creencia en Dios es realmente bueno; no se puede acusar de blasfemia a alguien que no cree en Dios, y menos aún pedirle explicaciones de por qué determinada acción constituye o no una blasfemia. Para alguien que rechaza de entrada el concepto de absoluto, no tiene ningún sentido que le critiquen la validez relativa de sus convicciones, porque simplemente ocurre que no hay otro tipo de convicciones. Por eso dice Rorty más adelante que:

³¹⁸ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 50.

*“Porque no habrá forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las instituciones, y de las prácticas que uno ha adoptado, y ver a éstas en plano de igualdad con las demás.”*³¹⁹

Pienso que la única defensa racional que tienen Rorty y Berlin consiste, precisamente, como se encuentra explicitado en Rorty pero no en Berlin, que no hay defensa posible, pero ni del liberalismo ni de ninguna otra cultura. Por eso es el liberalismo superior, porque se trata de una convivencia de mínimos (libertad como libertad negativa) en la que cada uno se relaciona con los demás con sus propias convicciones de validez relativa y respetando las de los demás. En una sociedad tutelada por un concepto de libertad en sentido positivo sólo alcanza el status superior aquel que comparta dicho concepto, lo cual da lugar a diferenciaciones discriminatorias. Semejante injusticia no ocurriría nunca en una sociedad liberal donde sólo la libertad negativa es respetada.

En este sentido, me parece que la argumentación de Rorty se puede aplicar perfectamente a Berlin, siendo los argumentos del primero los que se han de utilizar para fundamentar la posición liberal del segundo, *mutatis mutandi*, naturalmente.

El propio Rorty avala esta tesis cuando dice que:

*“Estoy diciendo que Kuhn, Davidson, Wittgenstein y Dewey nos proporcionan descripciones de fenómenos habituales que, tomados en conjunto, avalan el modo en que Berlin describe las instituciones y las teorías políticas alternativas.”*³²⁰

Lo que Rorty está continuamente tratando de mostrar es que las obras de los autores citados –y yo añado que la suya en mayor medida– suponen un refuerzo teórico para Berlin, un autor de grandes intuiciones y brillantes metáforas pero que normalmente

³¹⁹ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 50.

³²⁰ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 54.

adolesce de una falta de búsqueda de fundamentos para sus teorías políticas y filosóficas. De hecho, en relación con esta utilidad que atribuyo a su obra para reafirmar la de Berlin, afirma Rorty expresamente:

*“Estoy hablando desde el lado en que la discusión le corresponde a Berlin, intentando servir a Berlin como colaborador y dedicándome para ello a eliminar algunas malezas filosóficas.”*³²¹

Una vez hecho esto, es decir, dejado claro del lado de quien está, Rorty se encamina a trazar las distinciones con otras posturas parecidas pero no iguales, en este caso la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Hablando de Adorno y Horkheimer, dice Rorty que:

*“Lo que ellos llaman la “racionalidad disolvente” de la Ilustración, minó, en el curso del triunfo de la Ilustración, a lo largo de los dos últimos siglos, las ideas de “racionalidad” y de “naturaleza humana” que el siglo XVIII dio por supuestas. Extraen así la conclusión de que el liberalismo se halla ahora intelectualmente en la bancarrota, carente de fundamentos filosóficos, (...).”*³²²

Y más adelante dice Rorty categóricamente: *“Esta inferencia es un error.”*³²³ El autor pragmatista estaría de acuerdo con que las ideas de “racionalidad” y de “naturaleza humana” han caído en cierto descrédito, si comparamos la situación actual con la fe que tenían en ella los filósofos ilustrados. Lo que para Rorty no es cierto es que la comunidad liberal carezca de fundamentos por la pérdida de fe en la infalibilidad de la razón humana. Como estoy tratando de demostrar, es precisamente esta falta de fe, ese escepticismo radical de la filosofía postilustrada, la que tiene que constituir el fundamento, el aglutinante social de las comunidades liberales. Dado que ninguna

³²¹ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 54.

³²² Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 56.

³²³ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 56.

creencia es superior a las demás, convivamos respetando la libertad de opción de cada uno. Esa convivencia, y nada más, es, en esencia, el liberalismo que defienden tanto Rorty como Berlin.

Ante la lucidez con la que los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* reconocen las contradicciones internas de ésta y su carácter autodestructivo, así como la inmanente negatividad del conocimiento humano, no queda otro remedio que un diagnóstico pesimista respecto a las posibilidades de la teoría política y la democracia. Sin embargo, frente a la postura de estos autores, Rorty destaca la actitud de filósofos liberales, como Dewey, Rawls o el propio Berlin, quienes, en su opinión, mantendrían una actitud acertada. Para estos autores, antes de hacer un juicio sumario contra la Ilustración, conviene distinguir previamente entre la racionalidad (es decir, el aspecto epistemológico) y el liberalismo (es decir, el aspecto político) de la misma. Si bien es verdad, argumenta Rawls, que el concepto de racionalidad ilustrado es demasiado ambicioso y hay que corregirlo, su vocación liberal es enteramente válida y hay que empeñarse en heredarla.

En este sentido, Rorty cita directamente a Rawls, quien parece situarse totalmente del lado tanto de Berlin como del mismo Rorty, cuando, en sus *Lecciones Dewey*, dice:

*“Lo que justifica una concepción de justicia no es el que sea fiel a un orden anterior que nos sea dado, sino su congruencia con la comprensión más profunda que tenemos de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y la comprobación de que, dada nuestra historia y las tradiciones insertas en nuestra vida pública, ésta es para nosotros la doctrina más razonable. (En John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, Journal of Philosophy, 77. 1980, 519.).”*³²⁴

³²⁴ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 58. (La referencia bibliográfica a Rawls es del propio Rorty.)

Con esta operación, Rorty sitúa a Berlin, a Dewey, a Rawls y a él mismo dentro del mismo bando de pragmatistas liberales. Lo cierto es que, con el alcance y la intención con los que Rorty habla, a mí me parece una tesis de lo más plausible. Pienso que el pragmatismo es un modo de lo más razonable de defender una posición liberal. Y pienso que Rorty es uno de los autores que más brillantemente ha realizado esta defensa, teniendo en cuenta el déficit argumentativo al que los propios presupuestos filosóficos de Rorty le conducen. Quiero decir que nunca podríamos encontrar en la obra del autor americano libros como *Facticidad y Validez*, pues ese espíritu constructivo, sistemático y normativizador está exento, por principios, del modo de filosofar de Rorty.

Pienso, además, que tal limitación es compartida por Berlin, pues su compromiso con el pluralismo y la libertad negativa le mantuvo alejado de la defensa de cualquier tipo de ideología excluyente y dogmática. Tal posición pluralista le llevó a la defensa de un modelo político muy parecido al defendido por Rorty, a pesar de que su pertenencia académica a Oxford le impidiera sentirse decididamente un autor pragmatista en el sentido fuerte de la palabra.

Volviendo a Rorty, y para reforzar su posición pragmatista, vemos cómo busca el apoyo de otros autores afines, haciendo uso de la definición de moralidad de Oakeshott, quien coincide plenamente con los principios pragmatistas. Así, afirma Rorty que:

“Este modo, propuesto por Oakeshott y por Sellars, de considerar la moralidad como un conjunto de prácticas, el de nuestras prácticas, muestra nítidamente la diferencia existente entre la concepción de la moralidad como la voz de una sección divinizada de nuestra alma, y la concepción de la moralidad como la voz de un artefacto humano contingente, (...).”³²⁵

Para terminar el capítulo dedicado a la comunidad liberal, Rorty quiere dejar más claro si cabe cuál es su teoría del liberalismo, es decir, el alcance que puede tener toda defensa coherente de este sistema político. Para ello hace una última definición: “*Serían*

³²⁵ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 60.

*ironistas liberales: (...), personas que combinen el compromiso con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso.*³²⁶ Y si ya resulta más o menos evidente la definición de Rorty, más adelante nos pone un par de ejemplos que lo aclaran todo de un modo más que suficiente: “*Michel Foucault es un ironista que no está dispuesto a ser liberal, mientras que Jürgen Habermas es un liberal que no está dispuesto a ser un ironista.*”³²⁷

Mientras que Foucault era lo suficientemente lúcido como para socavar los cimientos racionalistas de la Ilustración pero le faltaba el carácter comprometido de un demócrata ejemplar, a Habermas le sobra dicho carácter pero le falta un poco de coherencia para aceptar del todo la inevitabilidad de la contingencia de nuestra propia razón, cayendo así en la tentación de buscar un criterio final y decisivo para una cierta moral universalmente válida.

Para Rorty la actitud de Berlin sería la ejemplar, una defensa del liberalismo basada en una posición pluralista y ajena al dogmatismo. Lo único que quizá a Berlin le faltó por hacer es lo que hace en esta obra Rorty, es decir, profundizar un poco más en el problema de la contingencia, algo que, una vez realizado por Rorty, encuentro totalmente aplicable a la posición berliniana.

Sin embargo, sí quisiera afirmar que soy consciente de que la argumentación de Rorty que hago válida para Berlin no es en ningún momento definitiva, precisamente porque no puede serlo. Desde el punto de vista filosófico que comparto con autores como Nietzsche, Heidegger, Rorty y Berlin, uno de los axiomas más básicos es que en Filosofía no puede haber casi nada definitivo y absolutamente válido, quizá a excepción de este mismo axioma, la defensa de cierta libertad negativa y alguna cuestión similar de mínimos morales. Por tanto no pretendo haber demostrado que el liberalismo es, efectivamente, la mejor doctrina política y social. Tan sólo que, partiendo de una

³²⁶ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 61.

³²⁷ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 61.

posición esencialmente perspectivista y que define a la razón humana como contingente, concibo el pragmatismo de Rorty como el modo más coherente de defender el liberalismo: una defensa más basada en la costumbre que en la razón, más en la imaginación que en los argumentos. Como afirma el autor de *Contingency, Irony and Solidarity*:

*“Una cultura así estaría, en cambio, de acuerdo con Dewey en que ‘la imaginación es el principal instrumento del bien, (...) el arte es más moral que toda moralidad’.”*³²⁸

Es más bien el rechazo emocional que provoca la crueldad y el sufrimiento ajeno lo que nos mueve al liberalismo, así como el reconocimiento de nuestra propia contingencia lo que nos hace respetar en lo posible el ámbito de la libertad negativa, antes que intentar imponer a todos una misma idea de libertad positiva.

Es cierto que Rorty cae en una especie de emotivismo moral que linda con el relativismo, pero pienso que es el precio que tenemos que pagar si queremos ser coherentes con toda la historia de la filosofía postilustrada. Pienso que no tiene lugar la marcha atrás después de la maniobra filosófica que realizaron autores contemporáneos como Nietzsche, Freud, Adorno, Wittgenstein y Heidegger. Después de ellos no podemos volver a nada que no sea contingencia, perspectivismo y pragmatismo. Lo más que nos queda es, a pesar de todo, y tal y como afirmarían Rorty y Berlin, comprometernos igualmente con la democracia.

³²⁸ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989. Pág. 69.

Objectivity, Relativism, and Truth (Philosophical Papers, Volume 1)

Una vez analizada la relación que establece Rorty entre la contingencia y el liberalismo, pasemos a un estudio más detallado de su pragmatismo y de las consecuencias que eso puede conllevar ante una posible defensa de la democracia y la libertad como valor supremo.

Para empezar, ya en la introducción del texto que está siendo analizado, nos afirma Rorty, hablando del, para él, eterno dilema del representacionalismo y el antirrepresentacionalismo, que:

“Yo argumento que una visión antirrepresentacionista de la investigación le deja a uno sin un punto de apoyo con el que escapar del etnocentrismo producido por la aculturación, pero que la cultura liberal de tiempos recientes ha encontrado una estrategia para evitar la desventaja del etnocentrismo. Dicha estrategia consiste en estar abierto a encuentros con otras culturas actuales y posibles, y hacer de esta actitud de apertura algo central de su autoimagen.”³²⁹

Como es sabido, en su análisis pragmatista del dilema realismo versus antirrealismo, o en sus estudios a favor y en contra del representacionalismo, Rorty siempre se ha pronunciado en contra de un realismo ingenuo. Sin embargo, él reconoce que la posición contraria no está exenta de problemas, tal y como se ve en la anterior cita. La solución de Rorty es bastante original en la historia de la filosofía, y consiste en proponer una actitud tolerante y abierta ante otras culturas sin necesidad de realizar una fundamentación metafísica completa que demuestre que tal actitud es objetivamente la mejor posible. Lo único que hace Rorty es, como buen pragmatista, reconocer que el etnocentrismo derivado de defender un antirrepresentacionalismo, o mejor dicho, de

³²⁹ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 2.

criticar el representacionalismo, puede derivar en problemas de convivencia, para evitar lo cual conviene ser abierto y dialogante con otras culturas.

Más adelante, todavía en la introducción, Rorty profundiza un poco más en el mismo tema cuando dice que:

“Si uno reinterpreta la objetividad como intersubjetividad, o como solidaridad, del modo que he sugerido antes, entonces uno abandonará la cuestión de cómo entrar en contacto con una ‘realidad independiente de la mente y del lenguaje’. Uno reemplazará esto por cuestiones como ‘¿Cuáles son los límites de nuestra comunidad? ¿Son nuestros encuentros suficientemente libres y abiertos?’”³³⁰

Como se ve, es enteramente explícita la renuncia rortyana a una objetividad, operación que a mi juicio se salda con un balance positivo siempre que la intersubjetividad permita el acuerdo y el diálogo acerca de lo que importa a las personas. En este punto la posición de Rorty, como él mismo reconoce en otras ocasiones, se acerca a la de Habermas en su elaboración de la racionalidad comunicativa como alternativa a la trascendental kantiana.

Ya al final de dicha introducción, Rorty aborda un tema que, desde mi punto de vista, lo sitúa muy cerca de Berlin, especialmente del juego de equilibrio que realiza éste entre la Ilustración y el Romanticismo. Dice Rorty que:

“Muchos de mis críticos de izquierda están bien dispuestos hacia el antirrepresentacionalismo por el que yo mismo abogo, porque este punto de vista pertenece tanto a Nietzsche y a Foucault como a Dewey y a Davidson. Pero ellos se piensan a sí mismos como estando fuera de la cultura

³³⁰ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 13.

*sociopolítica del liberalismo con la que se identificó Dewey, una cultura con la que yo me sigo identificando.*³³¹

Si los críticos de izquierda de Rorty aceptan este antirrepresentacionalismo es porque son herederos directos del Romanticismo del que Nietzsche y Foucault fueron sus más acerbados defensores. Sin embargo, esta posición estará un tanto sesgada, o parcial si se prefiere, desde el punto de vista tanto de Rorty como de Berlin, pues ambos comparten una posición más equilibrada entre las "verdades" del Romanticismo y las de la Ilustración. Sin dejar de ser válidas las críticas románticas al etnocentrismo de la Ilustración, tampoco cabe para nuestros dos autores un abandono irresponsable de los valores democráticos y liberales de la Ilustración. Más adelante volveremos más detenidamente sobre este tema.

En el mismo sentido se puede entender la siguiente afirmación de Rorty:

*"Mi punto de vista es que no tiene mucho sentido señalar las contradicciones internas de una práctica social, o deconstruirla, a menos que uno pueda proponer una alternativa, a menos que uno pueda, al menos, bosquejar una utopía en la que el concepto o distinción problemática resulte obsoleta."*³³²

Dicha crítica social sin propuesta de alternativa es lo primero que se nos viene a la cabeza cuando nos acordamos de los análisis genealógicos de Nietzsche o Foucault, siempre brillantes e iluminadores pero sin ir acompañados de propuestas constructivas. Esta actitud constructiva, pragmática e ilustrada es lo que se echa de menos en autores decididamente románticos pero faltos de ese elemento ilustrado y liberal que, a mi entender, comparten Rorty y Berlin.

³³¹ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 15.

³³² Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 16.

Para dejar más clara si cabe su posición, Rorty realiza una contraposición radical entre pragmatistas y realistas. Bajo el sugerente título de su ensayo, “Solidarity or Objectivity?”, afirma Rorty que la diferencia entre ellos es la renuncia y la búsqueda, respectivamente, de la objetividad. En este sentido dice Rorty que:

“Aquellos que persiguen fundamentar la solidaridad en la objetividad – llamémosles realistas– han de construir la verdad como una correspondencia con la realidad (...). Por contraste, aquellos que persiguen reducir la objetividad a solidaridad –llamémosles pragmatistas– no requieren ni una metafísica ni una epistemología.”³³³

Siendo la afirmación que se acaba de hacer bastante radical, pues radical en la historia de la Filosofía es una renuncia total a la metafísica y la epistemología, hay que reconocer la consistencia de las idas de Rorty a lo largo de toda su obra. Desde mi punto de vista considero que es valiente hacer una defensa del liberalismo y de la democracia sin pretender, como se ha hecho siempre en la tradición occidental, basar dicha defensa en un supuesto acceso privilegiado a la realidad. Rorty no cree en la existencia de dicha realidad independiente de la mente y trata de hacer la defensa de los valores en los que él cree de otro modo. El problema con el que se enfrenta es, como cabía esperar, el de tratar de escapar de la acusación de relativista. Esto mismo es lo que le sucede a Berlin.

Como ya se ha comentado anteriormente, Rorty sí que trata de deshacerse de la acusación de relativista, tarea a la que Berlin no se entrega decididamente. Rorty reconoce dicha acusación cuando dice que: “‘Relativismo’ es el epíteto tradicional aplicado al pragmatismo por los realistas.” Y la manera de Rorty de afrontar dicha crítica consiste en romper la baraja y renunciar a las reglas del juego epistemológico de los realistas. En este sentido dice Rorty:

“Pero los pragmatistas no tienen una teoría de la verdad, mucho menos una relativista. Como partisano de la solidaridad, su explicación del valor de la

³³³ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 22.

cooperación humana tiene sólo una base ética, no una epistemológica o metafísica.”³³⁴

La operación rortyana consiste, pues, no en buscar soluciones y respuestas dentro de la tradición realista occidental, sino en renunciar a los presupuestos de dicha tradición y, por tanto, a la búsqueda de la verdad, y aceptar coherentemente las implicaciones pragmatistas para pasar a defender las ideas y los valores que, hasta ahora, han demostrado que funcionan bien y que evitan más problemas de los que crean. Tal es el caso del valor de la solidaridad.

Hasta tal punto llega el rechazo rortyano a las reglas del juego tradicionales que llega incluso a advertir de que: “*Debemos decir que debemos, en la práctica, privilegiar nuestro propio grupo incluso aunque no exista ninguna justificación no circular para hacerlo.*”³³⁵ Como parece obvio para cualquier conocedor de la obra del autor norteamericano, no se trata aquí de un etnocentrismo cultural que menosprecie y oprima otras culturas. En ningún momento dirá Rorty que la cultura occidental deba imponerse al resto de civilizaciones ni nada por el estilo. Lo único que está en juego aquí son las consecuencias de la negación de una racionalidad trascendental al estilo kantiano. Como dicho conocimiento privilegiado de la realidad no existe, para Rorty tiene razón Hegel al afirmar la historicidad del pensamiento. Esta historicidad hace imposible que uno pueda salirse de su propia cultura para hacer enunciados supuestamente objetivos sobre la naturaleza humana y los valores éticos universales. Lo más que puede hacer uno es tratar de pensar desde dentro de su tradición y ver qué valores y qué tipo de sociedad han creado más paz y han mejorado la convivencia a lo largo de la Historia.

El propio Rorty nos da las claves para una acertada interpretación de sus ideas cuando afirma que:

³³⁴ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 24.

³³⁵ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 29.

“Ser etnocéntrico es dividir la raza humana entre la gente con la cual uno debe justificar sus creencias y los otros. (...) En este sentido todo el mundo es etnocéntrico cuando participa en un debate real, no importa cuánta retórica realista sobre objetividad produzca en sus estudios.”³³⁶

Al final de este ensayo que estoy comentando, “Objectivity or Solidarity?”, Rorty afirma taxativamente, respecto al equilibrio entre Ilustración y Romanticismo que estaba comentando un poco más arriba que: *“El valor de los ideales de la Ilustración es, para nosotros los pragmatistas, simplemente el valor de algunas instituciones y prácticas que han creado.”³³⁷* Pienso que las ideas contenidas en esta cita refuerzan un tanto la cercanía que defiendo entre Berlin y Rorty, a saber, que ambos autores se encontrarían en el terreno fronterizo entre la Ilustración y el Romanticismo, precisamente en ese espacio definido por la aceptación de las instituciones democráticas de la Ilustración y por la irrenunciable crítica epistemológica del Romanticismo al monismo de la aquella.

Lo que estoy manteniendo en el presente apartado de este estudio de investigación es que, sin decirlo él mismo claramente, el autor de *Two Concepts of Liberty* está manteniendo una posición política enteramente coherente con el pragmatismo. La diferencia es que Rorty es más consciente de la problemática, digamos, epistemológica, que supone su propia filosofía, mientras que Berlin, más cómodamente instalado en el carácter descriptivo de la Historia de las Ideas y alejado de la Filosofía analítica de Oxford, no afronta el problema directamente. Sin embargo, afirmaciones sobre la Ilustración como la aparecida en la anterior cita de Rorty contribuyen a reforzar los argumentos que se pueden esgrimir a favor del posible carácter pragmatista de Berlin.

Otro ejemplo de la idea que estoy manteniendo se puede encontrar en otro ensayo sobre la solidaridad contenido en el libro que estoy comentando. En “Science as solidarity” dice Rorty que: *“A nosotros los desorientados (‘fuzzies’ en el inglés*

³³⁶ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 30.

³³⁷ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 34.

original) *nos gustaría sustituir la idea de ‘acuerdo no forzado’ por la de ‘objetividad’.*”³³⁸ El uso del adjetivo *fuzzy* es propio del desenfadado estilo de Rorty, siempre tan dado a la ironía. Responde a la crítica que él dice ser objeto por parte de los autores realistas que lo acusan de relativista y de no tener las ideas claras. El contenido de su réplica consiste en una nueva manera de renunciar a la objetividad en favor de la intersubjetividad, más coherente con su pragmatismo.

Más adelante, en el mismo ensayo, Rorty profundiza acerca de la crítica de relativista que se cierne sobre él y el resto del pragmatismo. Hace una importante aclaración cuando dice:

“Pero nosotros los pragmatistas no mantenemos este punto de vista relativista. Nosotros, a partir del hecho de que ‘no hay manera de situar a nuestras comunidades en un punto de vista neutral’ no inferimos la idea de que ‘no hay un modo racional de justificar las comunidades liberales sobre comunidades totalitarias’.”³³⁹

Como ya he insinuado otras veces, la idea de Rorty es que se pueden defender las comunidades liberales a pesar de que sepamos que la objetividad es imposible y que ningún argumento en su favor será definitivo. Hay que defenderlas porque han causado más bienestar que otros modelos posibles de sociedad, no porque sean mejores en sentido absoluto a las demás. Ésta es, quizá, la mejor manera de defenderse del relativismo que tiene un autor como Rorty, que no cree en los argumentos como vías infalibles que conduzcan a verdades. En la misma posición está Berlin, quien lo explicaría más en términos de zorros pluralistas y de la necesidad de dejar atrás el monismo que tanto ha obstaculizado el desarrollo de la libertad negativa.

³³⁸ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1.* Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 38.

³³⁹ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1.* Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 42.

Rorty vuelve a decirlo con otras palabras, esta vez haciendo justicia al que para él fue el verdadero padre del Pragmatismo, Dewey. De él dice Rorty que:

“Según su punto de vista, la Filosofía no justifica su afiliación con una determinada comunidad a la luz de algo ahistórico llamado ‘razón’ o ‘principios transculturales’. La Filosofía simplemente se exploya sobre las ventajas especiales de esa comunidad sobre otras comunidades.”³⁴⁰

Desde mi punto de vista, ésta es la idea que tiene Berlin en mente cuando renuncia explícitamente a la argumentación elaborada y recurre, por el contrario, a metáforas sobre erizos y zorros, más en busca de la persuasión, tan querida por Rorty, que de la razón. Como bien dice Rorty al final del comentado ensayo: *“Así que ésta (la comunidad liberal) no tendría que sentir necesidad de una fundación más sólida que la de la lealtad recíproca.”³⁴¹*

El paralelismo que estoy defendiendo entre Rorty y Berlin pasa, necesariamente, por la crítica que ambos mantienen sobre los excesos racionalistas de la Ilustración. Tanto para Rorty como para Berlin el Romanticismo da un paso necesario a la hora de alejarnos de la racionalidad trascendental e intemporal que tan bien supo explicar Kant. Para ambos autores, el siglo XIX nos descubre el elemento contingente de la naturaleza humana, el carácter historicista de las culturas que hace imposible la fundamentación epistemológica absoluta de determinadas ideologías, imposibilidad que, como ya se ha visto, hace que Berlin se decante claramente por la libertad negativa antes que por la positiva, que sí que requeriría de dicha fundamentación.

Rorty se sitúa en el mismo plano cuando acerca a su mentor pragmatista, Dewey, a uno de los filósofos que más lejos supieron llevar las implicaciones románticas al corazón mismo de la Filosofía. Me refiero a Nietzsche. En un ensayo titulado “Is natural Science a Natural Kind?”, Rorty, hablando de la moral, dice:

³⁴⁰ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 43.

³⁴¹ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 45.

“(...) la tesis, común a Nietzsche y a Dewey, de que el intento de distinguir la deliberación práctica de una impersonal y no-perspectivista búsqueda de la verdad (el tipo de búsqueda de la cual la ciencia natural se supone paradigmática) es un intento de ‘confort metafísico’, el tipo de confort que una vez fue provisto por la religión.”³⁴²

Si el Romanticismo logró algo fue despertarnos del sueño de la objetividad en el que habían caído inocentemente los filósofos ilustrados. Como bien supo señalar Hegel, todo está afectado de historicidad, de temporalidad, de circunstancia. Sabido es que Nietzsche elevó a la máxima potencia esta crítica romántica de la Ilustración y declaró un perspectivismo radical que heredaron, cada uno a su manera, tanto Rorty como Berlin. En el caso de Rorty el nombre elegido es Pragmatismo y en el de Berlin Pluralismo. Pienso que ambos son herederos directos de esta crítica romántica a la Ilustración y a la idea de que puedan existir verdades intemporales válidas para todos en todo momento.

Cuando Rorty equipara a Dewey y a Nietzsche, como hace repetidamente en toda su obra, no está más que reconociendo tácitamente esta herencia romántica. Él mismo lo dice directamente cuando afirma, refiriéndose a un modo de racionalidad más atenuado y contingente, más de carácter pragmático, que: *“Pero si, como yo hago, uno ve el pragmatismo como un movimiento sucesor del Romanticismo, uno tendrá esta noción de razón como uno de sus principales objetivos.”³⁴³*

De todos modos, es cierto que para trazar de un modo más preciso esta similitud que defiendo entre Rorty y Berlin habría que explicar mejor la posición de Berlin ante el tema de la verdad. En este punto Rorty es sumamente claro, como puede verse en la siguiente cita de su ensayo “Texts and Lumps”, cuando afirma que: *“Los pragmatistas concluyen que la intuición de que la verdad es correspondencia debería ser extirpada*

³⁴² Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 60.

³⁴³ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 62.

más que explicada.”³⁴⁴ El pragmatismo de Rorty le hace romper las reglas del juego epistemológico y desterrar todos los que, para él, son pseudoproblemas filosóficos que no aportan ninguna solución ni ventaja para nuestra convivencia. Tal es el caso de las teorías de la verdad. Para dejar claro este punto, podemos fijarnos en esta afirmación que se encuentra un poco más adelante en el mismo ensayo. Dice Rorty:

*“Pero el pragmatista no trata de justificar sus metáforas con argumentos filosóficos, reclamando haber hecho algún nuevo descubrimiento sobre la naturaleza del universo o del conocimiento que muestre que la naturaleza de la verdad es bastante diferente de lo que se había pensado.”*³⁴⁵

Tratar de hacerlo, tratar de justificar sus metáforas con argumentos, sería una especie de aceptación tácita de lo que está criticando, a saber, de la capacidad de la racionalidad humana para ver la realidad desde un supuesto lugar privilegiado que diera acceso a la objetividad. Dado que Rorty no acepta tal cosa, no le queda otra que cambiar sus argumentos por una retórica sugestiva, cambiar los conceptos por metáforas, tomando en serio las críticas nietzscheanas a la ciencia que aparecen en *Verdad y mentira en sentido extramoral*.

Lo que ya no está tan claro es que Berlin se apunte a ciegas a dicha crítica de la verdad. Es cierto que nuestro autor no se cansa en toda su obra de criticar el monismo de la Ilustración, lo cual nos inclina a deducir cierta crítica al concepto mismo de objetividad, la falta de la cual debería de llevarnos directamente al pluralismo. Sin embargo, lo que sí es cierto en el ámbito de los valores y la ideología (es decir, el hecho de que no existe nada absoluto en este ámbito) no resulta tan evidente, en el caso de Berlin, en el campo de la ciencia natural. Así como Rorty sí que explicita su posición crítica ante las teorías de la verdad como correspondencia, Berlin no se termina de pronunciar sobre este ámbito.

³⁴⁴ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 80.

³⁴⁵ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 81-82.

Ante este silencio berliniano sobre el tema de la filosofía de la ciencia, cabría aventurar una interpretación un tanto arriesgada. Podríamos pensar que su propia huída del campo de la filosofía analítica, tan tentadora en el Oxford de los años cincuenta, hacia la Historia de las Ideas, entraña ya algún tipo de rechazo ante las pretensiones de encontrar un lenguaje perfecto o una teoría impecable sobre la verdad y el significado que encontramos en autores como Ayer o Austin. Este cambio de tercio de Berlin, este aislamiento de su propio entorno filosófico, junto con su enfoque pluralista y comprensivo de las distintas culturas y épocas, nos pueden hacer pensar que su posición acerca de las teorías de la verdad como representación está más cerca de la de autores pragmatistas como Rorty que de la de ningún otro.

Además, su insistencia en destacar la relevancia de sus héroes filosóficos, Vico y Herder, hace que dé la espalda un tanto a autores más ilustrados como Kant, centrales para los representacionistas. No quiero decir con esto que Berlin sea un autor pragmatista en el sentido ortodoxo del término, pues para ello quizá deberíamos exigirle una obra ocupándose de temas como los tratados por Dewey o el propio Rorty. Lo que estoy tratando de decir es que el pragmatismo me parece la teoría filosófica que más cuadra con el pluralismo de Berlin y que mejor puede contribuir a llenar los huecos filosóficos, o incluso a paliar las deficiencias argumentativas, que encontramos en la obra de un autor, como él mismo dice, más comprometido con la Historia de las Ideas que con la propia tradición filosófica.

Una de las maneras en que mejor puede contribuir el pragmatismo de Rorty para hacer más sólida la posición berliniana es, como ya se ha apuntado anteriormente, ofreciendo armas para defender a Berlin de la acusación de relativista. Sobre este tema insiste Rorty:

“La reciente prevalencia de lo que he llamado ‘relativismo tonto’, la mala inferencia desde el hecho de ‘no hay diferencia epistemológica’ al hecho de ‘no hay posible criterio objetivo de elección’, (...).”³⁴⁶

Como ya sabemos, la mejor manera de salirse del relativismo es, para Rorty, aceptar sin complejos que se pueden defender los valores sin necesidad de encontrar una argumentación definitiva, simplemente defendiendo la propia tradición por la creencia en que dicha tradición hace más felices a las personas que otras tradiciones conocidas. Es cierto, como Rorty sabe reconocer, que nunca podremos defender una cierta tradición sin ningún vicio de circularidad, pues no será posible hablar de ninguna cultura sin ningún previo sesgo cultural. Sin embargo, esto para Rorty es insignificante porque no cuenta con dicha posibilidad. Para él el pensamiento es contingente a la situación y no por ello hay que dejar de pensar o de defender nuestra comunidad, como querrían los postmodernos que sí caerían en el relativismo.

Creo que sería una buena manera de interpretar a Berlin si le alineamos, en este punto, con Rorty, pues ambos sabrían defender sus comunidades liberales en el marco de un pluralismo tolerante con las diferencias. De hecho, el argumento de ambos viene a ser el mismo: la sociedad liberal es preferible a las demás porque es una sociedad tolerante, dialogante y que acepta el hecho de que no hay ninguna ideología válida y perfecta para todo el mundo. Por eso, quizá un tanto paradójicamente, la comunidad liberal es mejor, porque ha sabido curarse de la época de las utopías, de las sociedades platónicas y marxistas perfectas, y ha llegado a la aceptación de que lo más que puede ofrecer es la libertad suficiente para que cada uno elija un modo de vivir al que no se le puede exigir más que el que sea compatible y tolerante con el de los demás.

Esta es la razón por la que tanto Berlin como Rorty, cada uno a su manera, acaban defendiendo la comunidad liberal. Lo que hace a ambos liberales no es ninguna convicción dogmática, sino precisamente todo lo contrario, un sano escepticismo ante cualquier propuesta demasiado racionalista y que pretenda fundamentarse en alguna

³⁴⁶ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 89.

metafísica incuestionable. La negación de tal posibilidad estaría a la base del pragmatismo de Rorty lo mismo que del pluralismo de Berlin. Esta es la razón por la que pienso que ambos autores son tan cercanos en este punto. Para los dos el liberalismo sería el mejor de los males posibles, dado que ninguno de los dos se ha dejado hipnotizar por las metáforas de la caverna o del fantasma comunista.

Como ya he comentado anteriormente, pienso que de esta alianza quien saldría más beneficiado sería Berlin, pues, como estoy tratando de mostrar en este capítulo, Rorty se enfrenta más directamente con el problema de las teorías de la verdad y del relativismo, haciendo una defensa pragmatista que puede ser de mucha utilidad a Berlin, que parece eludir un tanto dicha problemática.

Dicha defensa pragmatista pasa por un cara a cara con ciertos autores de la tradición analítica anglosajona que tratan de mantener teorías representacionistas de la realidad. Sobre este asunto, dice Rorty que lo que se requiere es un cambio de planteamiento radical y dejar de plantearse problemas que no proporcionan ninguna ventaja para la sociedad, como el del problema del Ser planteado por Heidegger, el de la Verdad trabajado por tantos autores de la tradición analítica, etc.

Pero además de esta crítica de las teorías de la verdad, o mejor dicho, de la conveniencia de meterse en tales asuntos filosóficos, cuando mejor podemos medir a Rorty en relación a los objetivos de este trabajo es en el momento en que se encara con la difícil cuestión de la relación entre la democracia y la filosofía. En este punto pienso que Rorty se sitúa totalmente del lado de Berlin y del de un tercer autor al que también he dedicado un capítulo en esta tesis doctoral, John Rawls. Los tres van a defender un liberalismo que sabe prescindir de aquella fundamentación filosófica y metafísica que trataron de darle los autores ilustrados. En un esclarecedor ensayo titulado “Priority of Democracy to Philosophy” Rorty resulta cristalino cuando, sobre este tema, dice:

“Hablando a grosso modo, los autores así etiquetados son aquellos que rechazan tanto el racionalismo individualista de la Ilustración como la idea de ‘derechos’, pero que, a diferencia de los pragmatistas, ven este rechazo sirviendo para arrojar dudas sobre las instituciones y la cultura de los

estados democráticos supervivientes. Entre dichos autores se incluyen Robert Bellah, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, el primer Roberto Unger, y tantos otros.”³⁴⁷

Aquí Rorty se posiciona decididamente del lado de los liberales frente a los comunitaristas. La razón argüida era previsible para un pragmatista consecuente como él: ante el fracaso ilustrado de una fundamentación metafísica de la sociedad liberal, los comunitaristas, que se resisten a abandonar la posibilidad de tal fundamentación absoluta, rechazan el modelo de sociedad que en su día se pretendió defender y optan por otro modelo. Para Rorty, claro está, el fallo no está en el tipo de sociedad tratado de fundamentar, sino en la imposibilidad de hallar tal fundamentación.

Esta misma imposibilidad es la que defiende Berlin cuando se empeña en defender la libertad negativa (es decir, la única posible en el liberalismo) frente a la positiva (es decir, la libertad a perseguir si tal fundamentación metafísica fuera posible). Dicha fundamentación sigue siendo, a los ojos de Rorty, de Berlin y de Rawls, la utopía de los autores comunitaristas, en la mejor tradición Platónico-marxista.

Pero lo verdaderamente interesante de esta cita recién comentada es su continuación, donde Rorty se termina de definir filosóficamente. Dice así:

“Estos escritores comparten, hasta cierto punto, la perspectiva que encontramos, en su versión extrema, tanto en Heidegger como en la Dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno. Es el punto de vista que afirma que las instituciones liberales y su cultura no deberían o no podrían sobrevivir al colapso de la justificación filosófica que la Ilustración trató de procurarles.”³⁴⁸

Lo cierto es que estos dos autores mencionados por Rorty y pertenecientes a la Escuela de Frankfurt, valorarían, al igual que Habermas, el pragmatismo de Rorty como

³⁴⁷ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 177.

³⁴⁸ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 177.

evidentemente insuficiente para fundamentar y justificar ningún tipo de comunidad. Este es el punto central del debate bien conocido entre Habermas y Rorty. El segundo acusaría al primero de tender puentes al relativismo, mientras que el segundo ve en el primero todavía demasiada metafísica e intento de normativización. A pesar de que ambos compartan una crítica a la racionalidad trascendental kantiana, es sabido que sus diferentes lecturas de la misma idea de razón les separan inevitablemente.

Con Heidegger pasaría algo un tanto diferente, pues si bien éste estaría más que curado, al igual que Rorty, de tales intentos normativos, lo cual le coloca, una vez más como a Rorty, del otro lado de intentos como el habermasiano, el autor de *Ser y Tiempo* cae en el escepticismo en el que Rorty no quiere caer. El pragmatismo de Rorty le impide cruzarse de brazos y abandonarse a esta suerte de decisionismo que el heideggeriano típico parece aceptar. La crítica de Heidegger a la Ilustración es radical: ni su sistema filosófico, ni su concepto de Ser, ni su idea de tiempo, ni tampoco, claro está, su democracia. Ante esto Rorty responde con una distinción bien interesante y que, una vez más, comparte con Berlin: una cosa son las ideas filosóficas y otra muy diferente son los valores políticos, sociales y morales de una determinada sociedad.

Tanto Berlin como Rorty se separan, por razones más que evidentes, de la tradición comunitarista, al tiempo que lo hacen de la Escuela de Frankfurt y de todos los autores de corte postmoderno herederos de las ideas heideggerianas, como Derrida, Foucault, etc.

Así pues, nos encontramos a nuestros autores, junto a Rawls, ocupando un lugar un tanto especial en el panorama de la filosofía política, alejados decididamente del comunitarismo, pero lejos igualmente tanto de la moderna Tradición Crítica, por un lado, y de los postmodernos relativistas, por otro. Podríamos aventurarnos a elegir, para dicha posición filosófica, el nombre de liberalismo social pragmatista.

Rorty es plenamente consciente de que dicho pragmatismo no es del gusto de alguno de estos filósofos cuando dice:

“Ellos creen (Nota mía: se refiere a Adorno y Horkheimer.) que el pragmatismo era el resultado inevitable del racionalismo de la Ilustración y que dicho pragmatismo no es una filosofía lo suficientemente fuerte como para hacer una comunidad moral posible.”³⁴⁹

La estrategia de los comunitaristas, por su parte, es clara: ante el colapso del individualismo racionalista ilustrado, y su intento de hallar una racionalidad trascendental, autores como MacIntyre o Taylor creen necesario incorporar más hegelianismo, e incluso heideggerianismo, a sus metafísicas, en el sentido de hacer al yo algo menos trascendental, menos universal, y más atado a la historia y al contexto propios de cada comunidad. Sin embargo, a pesar de querer dejar atrás a Kant, para Rorty es insuficiente dicha operación comunitarista, porque todavía es esclava de un intento de hacer una teoría del yo de la que resulte una fundamentación fuerte para un modelo de comunidad válido para todos, aún siendo esta fundamentación de carácter distinto al cosmopolitanismo kantiano.

Para Rorty, una vez más, no hace falta tal filosofía. Lo que realmente distingue a Rorty de otros filósofos, su apuesta más radical, consiste en decir que la filosofía no es tan relevante para la política como otros autores creen, no más, al menos, que lo relevante que puedan serlo la literatura, el cine, la historia o cualquier otra producción cultural. Como dice él mismo, hablando, otra vez, de Dewey:

“Lo primero es saber si hay algún sentido en el que una comunidad liberal necesita la justificación filosófica para algo. Aquellos que comparten el pragmatismo de Dewey dirán que aunque puede ser necesaria cierta producción filosófica, no es necesaria ninguna justificación filosófica.”³⁵⁰

Que un autor paradigmáticamente liberal como Rawls esté, en cierta medida, del lado del pragmatismo, y ciertamente también de Berlin, es algo que afirma el propio Rorty. En este ensayo que estoy comentando sobre la democracia dice el autor

³⁴⁹ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 177.

³⁵⁰ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 178.

americano: “Yo argumentaré que Rawls, siguiendo a Dewey, nos muestra cómo la democracia liberal puede apañárselas bien sin ninguna presuposición filosófica.”³⁵¹

La última parte de la cita, la idea de que no hay presuposiciones filosóficas, está más que explicada en la propia Introducción del libro de Rawls *The political liberalism*, donde el autor trata de explicarnos el limitado alcance político de su obra capital *A Theory of Justice*. Sabido es que para librarse de las críticas comunitaristas, Rawls tuvo que explicar que el liberalismo que él proponía no era más que un modelo político, no una teoría filosófica de alcance universal y que sirviera de justificación filosófica para nada. Esta idea la comparte plenamente, como vemos, Rorty, el cual no deja de atraer a Rawls hacia el pragmatismo. Así lo hace, por ejemplo, en la siguiente afirmación: “Empezaré señalando que tanto en *A Theory of Justice* como posteriormente, él ha unido su propia posición al ideal jeffersoniano de tolerancia religiosa.”³⁵²

Parece que, del mismo modo que yo trato de leer un Berlin más pragmatista, acercándolo a Rorty, este último trata de leer también a un Rawls cercano al pragmatismo, operación que casa bastante bien con mi tesis, a saber, que el pragmatismo puede ser una buena base teórica filosófica para sustentar el liberalismo que defienden los tres autores. Siempre y cuando se entienda, claro está, la filosofía como lo hace Rorty, es decir, como una producción cultural basada más en la retórica y en la capacidad de sugestión que en la búsqueda de una verdad objetiva. Se puede afirmar que, una vez “superada” la fase de la metafísica, de la creencia en la verdad objetiva y de los grandes relatos, el pragmatismo sería una buena opción para complementar el liberalismo. Como dice el propio Rorty, al hablar de Rawls:

“Rawls cree que ‘la filosofía como la búsqueda de la verdad sobre una metafísica independiente y un orden moral no puede (...) proporcionar una

³⁵¹ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 179.

³⁵² Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 179.

base de trabajo compartida para una concepción política de la justicia en una sociedad democrática.”³⁵³

Como vemos, Rorty hace una lectura pragmatista de Rawls que trata de anclar en los mismos orígenes del pragmatismo americano. En una comparación que creo que agradaría al mismo Rawls, dice Rorty que:

*“Como ciudadanos y como teóricos sociales podemos ser tan indiferentes a los desacuerdos filosóficos sobre la naturaleza del yo como Jefferson lo era a las diferencias sobre la naturaleza de Dios.”*³⁵⁴

Sabido es que para Jefferson, lo mismo que para Dewey y para cualquier pragmatista, el valor de las ideas no viene dado por su base epistemológica ni por los argumentos que haya detrás, sino por la utilidad social que implique dicha idea. Así pues, en el caso de la tolerancia religiosa, lo importante es pensar que, independientemente de la religión que haya a la base, si tener creencias religiosas y respetar las creencias de los demás es algo que permite la convivencia, entonces hay que defender la tolerancia religiosa entre las personas. Si aplicamos el mismo argumento sustituyendo las creencias y la tolerancia religiosa por una serie de derechos humanos básicos, entonces nos encontramos, como quiere Rorty, metidos de llenos en el liberalismo que, tanto Rawls, como Berlin, como él mismo, defienden.

Evidentemente, soy consciente de que hay otras versiones en la interpretación del pragmatismo que no terminan por reducir la verdad a mera utilidad. Rorty es consciente de ello y le dedica sus páginas a defender su propia lectura de Dewey en contraposición, por ejemplo, a la de Putnam, con quien mantiene una cierta tensión filosófica. Lo que ocurre es que no es objeto de este trabajo dilucidar qué interpretación del pragmatismo resulta más coherente, sino que doy por buena la de Rorty a efectos de seguir la línea de esta investigación.

³⁵³ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 180. (La cita de Rawls pertenece a la obra *Theory of Justice*. Pág. 547.)

³⁵⁴ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 182.

Siguiendo con lo que estaba comentando, para Rorty lo que caracteriza a estos autores liberales frente a otros defensores de la democracia sería que los primeros parten de una ausencia de necesidad de fundamentar, con una teoría normativa, dicho liberalismo, mientras que, al menos para Rorty, algunos autores de la Escuela de Frankfurt sí que echarían en falta dicha fundamentación. A ellos se refiere Rorty cuando dice:

“Uno se prestaría fácilmente a compartir el miedo de Horkheimer y Adorno de que el pragmatismo no es suficientemente fuerte como para mantener una sociedad libre unida. Pero Rawls se hace eco de Dewey al sugerir que en la medida en que la justicia se convierte en la virtud principal de la sociedad, la necesidad de tal legitimación puede gradualmente dejar de sentirse.”³⁵⁵

Así pues, se podría afirmar que el pragmatismo de estos tres autores, o mejor dicho, su liberalismo pragmatista, se encontraría a mitad de camino entre, por un lado, la Filosofía Crítica de autores como Habermas, que creen en el liberalismo y en su fundamentación filosófica, y los autores más postmodernos que no creen ni en una cosa ni en la otra. El liberalismo pragmatista sí creería en las ventajas de la sociedad liberal pero sin necesidad de creer en una posible fundamentación epistémica o metafísica que haga de este liberalismo algo invulnerable a la crítica.

Respecto a esta falta de fundamentación del liberalismo pragmatista, el principal peligro que acarrea es la posible caída en el relativismo o el etnocentrismo. En el primero se puede caer al no disponer de una teoría que legitime la superioridad de la sociedad liberal frente a las demás. Rorty se escapa de este relativismo afirmando que, a pesar de esta falta de legitimación, tenemos que tratar de defender nuestra propia tradición con el argumento pragmatista de que es la que mejor puede, según lo visto hasta ahora en la Historia, permitir la convivencia y defender la justicia y los derechos

³⁵⁵ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 183-184.

humanos. Sin embargo dicha manera de pensar hace que los críticos vuelvan una y otra vez con la acusación de etnocentrismo. Veamos la respuesta de Rorty ante tales críticas.

En un ensayo titulado precisamente “On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz” Rorty nos hace, con su habitual estilo irónico, la siguiente observación que considero clave en su modo de pensar:

“Nosotros moriríamos antes de ser etnocentristas, pero el etnocentrismo es, precisamente, la convicción de que uno moriría antes de compartir ciertas creencias. Nos encontramos a nosotros mismos, pues, preguntándonos si nuestro propio liberalismo burgués no es más que otro ejemplo de prejuicio cultural.”³⁵⁶

Yo creo que el propio Rorty está contestando que sí, que claro que lo es. Lo que quiere dejar claro el autor pragmatista es que es imposible salir de esta manera de pensar, que uno siempre va a estar condicionado por su propia cultura y que, del mismo modo que el etnocentrismo es resultado de una manera occidental e ilustrada de mirar el mundo, también lo es la crítica al etnocentrismo. Creemos defender imparcialmente la ausencia de superioridad de unas culturas frente a otras, cuando tal manera de pensar no es más que el resultado de varios siglos de pensamiento occidental. La conclusión de Rorty es, pues, que no se puede salir de dicho círculo argumentativo, y tan parcial es ser etnocentrista como dejar de serlo. Si no hay objetividad no la hay para nada. No queda más remedio, así, que pensar desde dentro de la propia tradición, aceptando dicha contingencia.

Para Rorty, sin embargo, esto no es algo negativo. De hecho, como ha demostrado la historia de los últimos siglos, se pueden construir sociedades bastante respetuosas con la libertad y la justicia con dosis más que generosas de etnocentrismo. Dicho etnocentrismo sólo sería un problema para los autores que, anclados en un rígido racionalismo ilustrado, tratan de buscar una naturaleza humana común, que, por supuesto, consideran mucho más real y legítima que la máscara cultural de cualquier

³⁵⁶ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 203.

cultura. Tal naturaleza humana no existe para Rorty, del mismo modo que veíamos que para Berlin no existe el auténtico yo frente al yo empírico, lo cual termina por deshacer el problema que se plantean los críticos del etnocentrismo.

De estos racionalistas dice Rorty:

“Los liberales que son a la vez entendidos de la diversidad y racionalistas ilustrados no pueden escapar de esta atadura. Su racionalismo les compromete a darle sentido a la distinción entre juicios racionales y los prejuicios culturales.”³⁵⁷

Al igual que Berlin cuando critica el monismo ilustrado, Rorty critica este racionalismo ilustrado y lo hace culpable de plantear un problema que no existe, el de la distinción objetividad-subjetividad. A la luz de esta falsa distinción sí que tiene sentido plantearse criticar el etnocentrismo como algo a superar. Pero desde una visión pluralista, en palabras de Berlin, o pragmatista, en el caso de Rorty, tal crítica no tiene sentido porque para poder superar dicho etnocentrismo habría que acceder a una visión privilegiada por encima de cualquier cultura, cosa que es impensable para nuestros autores.

Hablando de estas limitaciones que Rorty reconoce en la fundamentación de su liberalismo, en un ensayo titulado “Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard”, dice Rorty que:

“A los seguidores de Dewey como yo mismo nos gustaría alabar la democracia parlamentaria y el estado de bienestar como cosas muy buenas, pero sólo sobre la base de comparaciones con sugerencias concretas e individuales, no sobre la base de pretender que estas instituciones son más

³⁵⁷ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 207.

verdaderas para la naturaleza humana, o más racionales o más en armonía con la ley moral universal, que el feudalismo o el totalitarismo.”³⁵⁸

En la línea que estamos comentando, Rorty se separa aquí de autores que pretenden una fundamentación absoluta del modelo de sociedad occidental. Sin embargo, esto no le sitúa directamente en una posición postmoderna relativista. En este ensayo Rorty deja muy claras las diferencias con autores como Lyotard. Y esta diferencia es la que, a mi juicio, le salva, y a Berlin junto a él, del relativismo. Dice Rorty que: “*Como Lyotard, nosotros queremos saltarnos los metarrelatos. A diferencia de él, nosotros seguimos insistiendo en la edificación de relatos de primer orden.*”³⁵⁹

Lo que esto quiere decir es que los postmodernos caen en el relativismo al deducir de la falta de objetividad la igualdad de cualquier cultura. Rorty, sin embargo, piensa que se puede, y se debe, seguir pensando desde dentro de la tradición propia, siempre y cuando la experiencia nos enseñe que la gente tiene más libertad y derechos en una sociedad que en otra. Tal es el caso de las sociedades liberales actuales, que ofrecen mayor margen de libertad y de tolerancia que las demás. Esa es la razón por la que Rorty no abandona lo que él llama los relatos de primer orden, es decir, las preferencias de un modo de hablar y de ver la vida frente a otros.

Para Rorty el hecho de que una sociedad, como en este caso la liberal, fomente el cosmopolitanismo y la tolerancia, cosa que es completamente ajena a sociedades más fundamentalistas, es suficiente argumento como para preferirla a estas otras sociedades. Lo que para Rorty parece claramente inalcanzable es emancipación alguna, pues para ello haría falta que existiera una naturaleza humana real y legítima que estuviera encadenada por determinada forma cultural. Ya hemos visto como para Rorty, al igual que para Berlin, no existe tal naturaleza humana universal, sino que todo es mucho más contingente.

³⁵⁸ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 211.

³⁵⁹ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 211-212.

Desde este punto de vista, por tanto, no puede aspirarse a ninguna emancipación, que es el objetivo de las fábulas platónicas o marxistas. Este es, de hecho, el principal argumento berliniano de su célebre *Two Concepts of Liberty*, cuando se empeña en demostrar que no existe ningún ‘yo auténtico’ que tenga que ser liberado. Esto mismo es lo que dice Rorty cuando afirma, de un modo más literario, que: “*No existe una naturaleza humana que una vez estuvo, o que aún está, encadenada.*”³⁶⁰

³⁶⁰ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Nueva York. 1991. Pág. 213.

Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, Volume 2)

En un ensayo titulado “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política” Rorty vuelve a mostrar una posición filosófica que le acerca bastante a Berlin. Respecto del nacimiento del pragmatismo dice que:

“El motivo básico del pragmatismo, como el del hegelianismo, fue, según he mostrado en otro lugar, una continuación de la reacción romántica a la santificación de la ciencia natural por parte de la Ilustración.”³⁶¹

Como ya comenté en el apartado anterior, dicha crítica a la Ilustración es algo básico que comparten Rorty y Berlin, lo cual sitúa sus respectivas filosofías al margen de las que tienen como objetivo buscar una normativización objetiva de la vida social. En este sentido, lo que va a tratar de argumentar Rorty en este pequeño escrito será que son las metáforas, más que los argumentos racionales, las encargadas de hacer que la filosofía cumpla con su papel de cohesionador social. Es gracias a la obra de autores como Wittgenstein, Hegel o Heidegger que la filosofía abre nuevos caminos en el pensar y se posibilitan nuevos progresos.

Volviendo al tema del liberalismo político, y tras criticar una vez más la posibilidad de un fundamento epistémico para el mismo, dice Rorty que:

“De acuerdo con este punto de vista, el fundamento más adecuado de una democracia liberal es la convicción de sus ciudadanos de que las cosas irán mejor para todos si se da oído a toda nueva metáfora, si ninguna creencia o deseo se consideran tan sagrados que se rechace automáticamente una metáfora que los pongan en peligro.”³⁶²

Lo que está diciendo aquí Rorty es que ningún argumento puede estar por encima de ninguna metáfora. Y eso es así una vez más por motivos pragmatistas: si encontramos

³⁶¹ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 18.

³⁶² Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 19.

un argumento definitivo, entonces cualquier punto de vista que difiera de él habrá de ser corregido. Esto no es otra cosa que el famoso monismo que no se cansa Berlin de criticar en toda su obra, pues conduce directamente a la libertad en un sentido positivo. Para ambos autores esta manera tan ilustrada de pensar es un problema para la convivencia, pues actúa directamente en perjuicio de la tolerancia y el espíritu democrático. Es mucho mejor suponer que no existe tal argumentación objetiva, pues así siempre estamos abiertos al cambio, a nuevas aportaciones, a, en lenguaje de Rorty, nuevas metáforas.

Cuando Rorty se ocupa del autor de *Ser y Tiempo*, lo hace desde una doble perspectiva: por un lado alaba su manera de hacer filosofía, en el sentido de que es un gran creador de lenguaje, de metáforas, un iniciador de caminos. Por otro lado, como era de esperar, no comparte en absoluto su crítica del liberalismo, mucho menos sus simpatías por el totalitarismo. Para Rorty está de más la crítica que Heidegger realiza del liberalismo como si éste no fuera más que otro factor de la vorágine tecnológica que amenaza a Occidente. Según Rorty, Heidegger no sabe apreciar el papel que han jugado las sociedades democráticas occidentales en el respeto a la tolerancia y la libertad individual. Heidegger está demasiado cegado por el componente nacionalista de su visión como para saber apreciar los logros de las sociedades vigentes de la Inglaterra o Francia del siglo XX.

Sin embargo, Rorty ve perfectamente el carácter pragmatista que puede haber en *Ser y Tiempo*, en la medida en que éste constituye también una crítica radical de las teorías metafísicas de Platón y Descartes. Como dice el propio Rorty:

“Con Okrent concibo la primera parte de Ser y Tiempo como una recapitulación de los argumentos pragmatistas estándar contra Platón y Descartes. La segunda parte, y en particular la presentación del historicismo hegeliano, la concibo como una recapitulación de la crítica de

Nietzsche al intento de Hegel por escapar a la finitud perdiéndose en los dramas de la historia.”³⁶³

Sin entrar, por supuesto, en el complicado análisis de la obra de Heidegger, y sin tratar de aventurar si la interpretación de Rorty es la más aceptable, nos ha de bastar en este trabajo de investigación con el hecho de que dicha interpretación es la que decide el autor americano y que, además, es la que mejor nos sirve a nuestros objetivos generales de hacer una lectura un tanto pragmatista de Berlin.

En este sentido, y aunque con este relativo acercamiento de Heidegger al pragmatismo se haga más sólida la crítica de nuestros dos autores al objetivismo de la Ilustración, lo cual les posiciona del mismo lado filosófico, hay muchas cosas que separan al autor alemán del pragmatismo americano. Quizá lo más importante sea la propia concepción heideggeriana de la Historia del Ser, que es algo totalmente ajeno a Rorty y a Dewey. Sobre esto dice Rorty:

*“La esperanza heideggeriana es la esperanza de que el propio Heidegger, su pensamiento, fuese un acontecimiento decisivo en la Historia del Ser. Dewey no tenía una similar esperanza para su propio pensamiento. La idea misma de un ‘acontecimiento decisivo’ es extraña a Dewey.”*³⁶⁴

La importancia que otorga Rorty a este modo de pensar, más metafórico y menos argumentativo, la podemos encontrar también en la continua alabanza que hace este autor de ciertos novelistas, como Nabokov, Orwell, Kundera o Dickens. De este último dice Rorty:

³⁶³ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2.* Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 33.

³⁶⁴ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2.* Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 49.

“El ejemplo de Dickens podría ayudarles a concebir la novela, y en particular la novela de protesta moral, más que el tratado filosófico, como el género más sobresaliente de Occidente.”³⁶⁵

Como hemos visto otras veces, para Rorty la filosofía cumple un papel social, es decir, de apoyo a la democracia, únicamente si contribuye a la redefinición de la realidad y del lenguaje, si busca nuevas metáforas que nos ayuden a estar abiertos a nuevas posibilidades. Queda atrás definitivamente, para Rorty, la filosofía comprometida con la búsqueda de una perspectiva privilegiada de la realidad. En este sentido, el papel de la novela es crucial, pues con los ejemplos particulares de las historias concretas que nos cuentan nos ayudan a entendernos mejor a nosotros mismos y a poder pensarnos como sociedades libres que buscan garantizar la felicidad y la libertad de los individuos. Según Rorty no se puede hacer más, para este fin, que hablar de ejemplos particulares de modelos de sociedad donde el ser humano vive mejor.

Pienso que esta insistencia rortyana en la importancia de la metáfora y la literatura cuadra muy bien con la defensa berliniana del pluralismo, pues la naturaleza contingente del relato, de la novela, no imposibilita historias alternativas, cosa que sí hace la filosofía que pretende dar con un argumento definitivo, que automáticamente convierte a las demás alternativas en disidentes a extinguir de la ortodoxia. Pienso que tal monismo no sería del gusto ni de Rorty ni de Berlin.

El valor que le otorga Rorty a la filosofía es pues, casi enteramente literario. Incluso los autores que, supuestamente, más han hecho avanzar (en el sentido limitado en que Rorty puede usar este término) la filosofía en este último siglo, no son, para Rorty, más que grandes escritores manejadores de metáforas. De estos dice el autor pragmata:

³⁶⁵ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 68.

“Filósofos tan originales e importantes como Nietzsche, Heidegger y Derrida están forjando nuevas formas de hablar, y no realizando sorprendentes descubrimientos filosóficos sobre otras antiguas.”³⁶⁶

Sobre este tema del supuesto avance de la filosofía, que más adelante se tratará más detenidamente al analizar el tercer volumen de sus *Philosophical Papers*, titulado *Verdad y Progreso*, Rorty es bastante radical y llega incluso a negar ningún tipo de avance y progreso epistemológico. Su posición acerca de la filosofía de la ciencia es bastante cercana a la de escépticos como Kuhn o Feyerabend. Sobre ello afirma Rorty:

“Nuestra cultura no sólo se ha elevado mediante un manantial burbujeante de juegos de palabras y metáforas; ha sido cada vez más consciente de no descansar sobre nada más sólido que semejante géiser.”³⁶⁷

De hecho Rorty es tan escéptico con la filosofía que incluso llega a pensar que no existe como lo que ella misma piensa que es, es decir, como la reflexión de último nivel que recoge todo el saber humano desde una perspectiva lo más abstracta posible. Para Rorty esto sería caer en una ilusa búsqueda de la objetividad que, para su pragmatismo, no tiene ningún sentido. Para él el lenguaje filosófico no es más que una especie de literatura especial, llena de metáforas y de juegos del lenguaje que nos sirven para alumbrarnos en nuestro modo de vivir y que posibilita que los seres humanos de cierta cultura tengan relatos e imágenes comunes. Hablando de las contribuciones de Derrida a estas imágenes, dice Rorty:

“En resumen, creo que se puede hacer un mejor uso tanto de los juegos de palabras de Derrida como de sus palabras mágicas si se abandona la idea de que existe algo llamado ‘filosofía’ o ‘metafísica’ que es nuclear a

³⁶⁶ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 93.

³⁶⁷ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 103.

nuestra cultura y que ha estado radiando malas influencias hacia el exterior.”³⁶⁸

Si bien la última parte de la cita hace referencia a las críticas derridianas al carácter falogocéntrico de la tradición filosófica, la primera parte se puede entender en el sentido escéptico en el que afirmaba hace un momento que entiende Rorty la totalidad de la filosofía. Para Rorty la filosofía no es una parte importante e imprescindible de la vida cultural porque la supuesta argumentación objetiva que alcanza no es más que una ilusión metafísica.

Acerca de este carácter metafórico y literario de la filosofía Rorty es todo lo explícito que puede, llegando a afirmar que:

*“Así, por volver al punto en el que comencé, creo que haríamos bien en concebir la filosofía únicamente como un género literario más en el que destaca la oposición clásico-romántico.”*³⁶⁹

Parece, a pesar de estas referencias continuas a la literatura, que cuando más explícita queda la idea que tiene Rorty acerca de la filosofía es cuando se dedica a comentar la obra de otros filósofos. En un ensayo titulado “Dos significados de ‘Logocentrismo’: respuesta a Norris”, nuestro autor hace una lectura muy especial de Heidegger y de Derrida. Sabemos que ambos son admirados por Rorty. Sin embargo esta admiración responde no a las razones que puedan tener otros filósofos. Dice Rorty:

“(...) considero a Heidegger y Derrida entre los escritores más potentes y fascinantes de mi época. Ambos hablan a mi condición. Pero dudo mucho

³⁶⁸ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 104.

³⁶⁹ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 105.

que hablen a una condición humana universal, o siquiera occidental universal.”³⁷⁰

Lo que puede interpretarse de este fragmento es que Rorty tiene constantemente en la cabeza la idea de contingencia como uno de los factores más básicos de la actividad del pensar humano. Desde este punto de vista, las obras de los filósofos más significativos no son más que la expresión puntual de una determinada cultura y de una determinada época. Por eso dice Rorty que hablan a su condición, y que sus nuevas metáforas le sirven, porque parten de una determinada tradición y pertenecen a ella. No son para nada muestras de razonamientos abstractos referidos a una supuesta universalidad. Para Rorty ya sabemos que eso es un ideal inalcanzable. Lo más que podemos esperar de la filosofía es, precisamente, lo que nos dan autores como Heidegger y Derrida, es decir, nuevas metáforas, nuevos modos de hablar que nos puedan servir para algo.

En este sentido Rorty es incluso más radical, o más consecuente, que el propio Derrida y su proyecto de deconstrucción, pues éste último llega a hablar de lo irrehuible de un ‘discurso de la Filosofía’, cosa que para Rorty es dudoso que exista como tal y, si existiera, sería totalmente prescindible. Acerca de esto se pronuncia Rorty:

“La idea de que existe algún terreno neutral sobre el que elevar un argumento contra algo tan grande como el ‘logocentrismo’ me resulta una alucinación logocéntrica más. No creo que las demostraciones de ‘incoherencia interna’ o de ‘relaciones de presuposición’ sirvan mucho para liberarnos de las ideas o instituciones antiguas y malas. Por el contrario, esta liberación nos llega mediante la formulación de nuevas ideas brillantes, o visiones utópicas de nuevas instituciones gloriosas.”³⁷¹

Desde mi punto de vista, esto constituye, una vez más, una negación total de la idea de progreso y avance en la Filosofía, al menos en el sentido ilustrado en que siempre se

³⁷⁰ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 108.

³⁷¹ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 121.

ha entendido dicho avance, como una mejora y una liberación de los errores del pasado. Por el contrario, en Rorty encontramos una nueva versión de las afirmaciones de Kuhn en su teoría sobre las revoluciones científicas. Para ambos autores ni los argumentos ni los experimentos son remedios contra determinada tradición. Lo único que puede cambiar un paradigma y un modo de pensar es otro paradigma y otra tradición. Y eso, según acaba de afirmar Rorty, nos viene de la mano de autores que nos sorprenden con nuevas imágenes, con nuevas utopías, con nuevos nombres. Algo que, a veces, a pesar de lo que ellos mismos puedan afirmar, hicieron filósofos como Heidegger o Derrida.

En un interesante ensayo titulado “¿Es Derrida un filósofo trascendental?” Rorty se enfrenta a la cuestión de la naturaleza del lenguaje, con el fin de reforzar su idea de la filosofía más como una producción literaria, o cuasi literaria, que como un conjunto de argumentos. Dice:

“Los nominalistas concebimos el lenguaje como el uso de marcas y ruidos por parte de los seres humanos para conseguir lo que desean. (...) Es posible que un único vocabulario sirva a dos o más fines de éstos, pero no hay razón para pensar que exista un gran metavocabulario que de algún modo lleve hasta el denominador común de todos los diversos usos de todas las diferentes marcas y ruidos que utilizamos para todos estos diversos fines.”³⁷²

Si esto es así, entonces todo el proyecto de filósofos como el primer Wittgenstein, la Escuela de Viena y tantos otros que han tratado de dar con ese lenguaje perfecto, no es más que una ilusión, un intento imposible de dar con la universalidad en el conocimiento, intento que, por supuesto, no tiene para nada en cuenta el carácter pragmatista y contingente de los conceptos. Pero dicha crítica se extendería, según Rorty, no sólo a aquellos filósofos de la tradición analítica que buscaran decididamente dicho lenguaje perfecto, sino a todos los filósofos cuyo último objetivo ha sido el logro

³⁷² Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 127.

de un razonamiento definitivo, una manera de pensar las cosas exenta de cuestionamientos.

Dentro de este grupo de filósofos habría que incluir, desde el punto de vista de Rorty, a prácticamente cualquiera, desde Aristóteles hasta Habermas, pasando por Kant. La enumeración de las categorías o la definición de una racionalidad comunicativa válida para todos serían ejemplos de un uso de los conceptos más allá del nominalismo y, por tanto, para Rorty, algo inalcanzable.

Volviendo a la comparación con Berlin, es cierto que hacer estas afirmaciones sobre el autor de *Two Concepts of Liberty* sería un tanto excesivo. Si bien Berlin arremetió decididamente contra la Ilustración y sus excesos, nunca llegó a negar tan radicalmente como Rorty lo más esencial de la tradición filosófica entera. Es cierto que su énfasis en el pluralismo no parece situarle exactamente del mismo lado que Kant o Habermas, aunque quizá comparta con ellos el carácter cosmopolita y liberal de sus filosofías políticas. Sin embargo, a pesar que Berlin nunca se pronunciara tan radicalmente sobre estas cuestiones, sigo pensando que, en esencia, se puede entender a Berlin como un autor ajeno a dichas argumentaciones universalistas, interesado únicamente en mantener las sociedades liberales y democráticas simplemente porque han demostrado, a lo largo del tiempo, que son las más compatibles con la falta de certeza absoluta acerca de cómo debemos vivir nuestras vidas. Y creo que esta idea, este escepticismo, es también la clave en el origen del pragmatismo.

Acerca de este escepticismo, Rorty afirma en un ensayo que lleva por título “De Man y la izquierda cultural norteamericana” que: “*Ni hay caminos argumentales que lleven desde este tipo de filosofía a una determinada rama política.*”³⁷³ Aquí Rorty se está refiriendo a una filosofía antiesencialista y antilogocéntrica que acepte la muerte nietzscheana de Dios y el fin de la Metafísica. Pero incluso con esta filosofía y con estos valores en mente, Rorty no cree que se pueda deducir, como con un silogismo impecable, el liberalismo. No hay, para Rorty, una cadena inevitable de

³⁷³ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2.* Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 132.

acontecimientos, como quiso Hegel, sino una serie de ensayos y errores que nos han hecho preferir unas cosas sobre otras.

Así pues, el liberalismo no es la conclusión de un algoritmo resuelto a lo largo de la Historia. Es más bien lo que nos queda al comprobar que no se pueden corroborar las creencias últimas sobre la realidad y que, ante dicha imposibilidad, lo mejor que podemos hacer es tratar de mejorar la convivencia con los que tienen creencias distintas a las nuestras. Dicha convivencia se llama sociedad democrática liberal. Rorty explica esto con gran precisión cuando dice:

“Las sociedades democráticas actuales están construidas en torno al supuesto de que tenemos que crear instituciones adecuadas para personas con ideas enormemente diferentes sobre semejantes temas –por ejemplo, personas que rinden culto a Dios, a la ciencia, a la literatura y a nada en particular.”³⁷⁴

A diferencia de las afirmaciones tan radicales del párrafo anterior, en esta última cita sí que encontramos claramente un modo de hablar con el que Berlin se identificaría plenamente. Porque la tesis principal que encontramos en textos como *Two Concepts of Liberty* o *The Pursuit of the Ideal* es precisamente la de que, dado que un modelo de sociedad en el que todos los bienes son compatibles no es alcanzable, lo mejor a lo que podemos aspirar es a un pluralismo que permita que cada uno decida a qué bienes quiere dar prioridad en su vida, respetando así la libertad de cada uno, entendida ésta en el sentido preferido por Berlin, es decir, en su aspecto negativo.

Volviendo a Rorty, es interesante destacar la poca relación que él ve entre la filosofía y la política. Por un lado nos dice que:

“Aunque los antiesencialistas obviamente no podemos deducir la verdad del antiesencialismo de su idoneidad para las sociedades democráticas, y

³⁷⁴ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 133.

menos aún afirmamos que constituye un fundamento necesario de estas sociedades, consideramos esta idoneidad como un punto en su favor.”³⁷⁵

Es decir que, como mucho, es mejor o más práctico creer que no existen esencias absolutas y fundamentos metafísicos que pensar que sí existen tales constructos. Pero, vuelve a sentenciar Rorty, no podemos encontrar argumento alguno para afirmar la superioridad absoluta del liberalismo como una verdad matemática. El valor de la filosofía para la defensa de una determinada democracia está aquí más que cuestionado. De hecho, en el mismo ensayo que estoy comentando, un poco más adelante, vuelve a decir Rorty taxativamente:

*“No tiene que ser uno un antiesencialista en filosofía para ser políticamente imaginativo o políticamente útil. La filosofía no es importante para la política, ni tampoco la literatura.”*³⁷⁶

Como en toda la obra de Rorty, la noción de contingencia es omnipresente. Para el filósofo americano, se puede ser antiesencialista sin necesidad de defender un modelo democrático de sociedad, o incluso al revés. No hay argumentos que aten necesariamente unas determinadas premisas filosóficas con una esperada conclusión política. Es verdad, como él dice en esta cita, que este antiesencialismo puede jugar a favor del liberalismo, pero no resulta nada imprescindible. De hecho, la última frase del fragmento citado es absolutamente clara en este sentido, cuando afirma que la filosofía no es importante. Lo son más las creencias que tenga la gente acerca de qué tradiciones funcionan. Es más, se podría afirmar que el gusto de las personas por cierto modo de vivir pesaría más, en definitiva, que los argumentos de los filósofos tratando de hacer una teoría normativa que justifique que dicha sociedad es el mejor mundo posible.

Rorty se separa así de la tradición racionalista continental y se une, salvando las distancias, a cierto emotivismo moral de Hume, el empirismo del cual nunca ha dejado de estar a la base de la tradición filosófica anglosajona a la que pertenecen tanto Rorty

³⁷⁵ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 133.

³⁷⁶ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 135.

como Berlin. Este empirismo es el que, en última instancia, les hace a ambos mantenerse alerta y con una sana desconfianza ante todos los proyectos filosóficos sistemáticos, entrando en esta definición desde la República de Platón hasta la Teoría de la Racionalidad Comunicativa de Habermas.

Si bien la relación de Berlin con otros autores clave en la visión moderna de nosotros mismos, como es el caso de Freud, no está muy explicitada en su obra, no es éste el caso de Rorty, quien sí se dedica a analizar al creador del Psicoanálisis para tratar de hacer aún más sólida su visión antiesencialista de la realidad. En un ensayo titulado “Freud y la reflexión moral”, dice Rorty que lo más destacable de Freud, la lección esencial que nos ha sabido hacer llegar, por encima de ese lenguaje mecanicista y cientifista de su positivista Viena, ha sido el carácter contingente y azaroso de la personalidad humana. Dicho carácter tiene unas consecuencias tremendas en la concepción de la moral. Afirma Rorty:

“Deseo centrarme en la manera en que Freud, al ayudarnos a concebirnos como agregados descentrados y aleatorios de necesidades contingentes e idiosincrásicas en vez de como ejemplificaciones más o menos adecuadas de una esencia humana común, abrió nuevas posibilidades a la vida estética.”³⁷⁷

Lo que viene a mostrar Freud precisamente, más que el número de partes de que se compone la mente, es que la personalidad no es algo trascendental, producto de un sujeto racional, sino una especie de red que se ha ido tejiendo sin ningún *telos* a partir de las circunstancias particulares que nuestros deseos nos han ido haciendo vivir. Esto, como dice Rorty, abre nuevas concepciones a la creatividad, pues resulta que la moral no va a ser algo a descubrir, algo trascendental y común a todos los hombres, sino algo a crear, pues del mismo modo en que las emociones de cada uno son distintas, también lo es la relación que dicha emoción tenga con nuestra conciencia moral, que para Freud

³⁷⁷ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 155.

no es más que algo tan contingente como la imagen paterna internalizada. Rorty sabe apreciar perfectamente las consecuencias que esto tiene, o que tendría que tener, para las teorías morales, cuando afirma que: “*Nos ha ayudado a concebir la reflexión y el conocimiento moral como cuestión más de autocreación que de autoconocimiento.*”³⁷⁸

Evidentemente es un tema muy complejo que no se puede resolver en un par de párrafos. Sin querer entrar aquí en un debate sobre los orígenes de la moral y sobre hasta qué punto tenían razón autores como Nietzsche o Freud, parece claro que Rorty es un heredero de esta tradición, llegando incluso a afirmaciones más radicales todavía que la de sus maestros de la sospecha, al menos en este punto. Un ejemplo de tal modo de pensar lo tenemos en la siguiente cita:

*“Freud rompió algunas de las últimas cadenas que nos ligaban a la idea griega de que nosotros, o el mundo, tenemos una naturaleza que, una vez descubierta, nos dirá qué deberíamos hacer con nosotros mismos.”*³⁷⁹

Si algo nos enseña Freud es, por tanto, que no existe una naturaleza humana común dentro de nosotros mismos en la que tengamos que apoyar nuestras teorías morales. Cada ser humano es único en sus deseos y absolutamente contingente. Y aunque Berlin no dedique muchas páginas a hablar del Psicoanálisis, en los ensayos en los que sí lo hace, como en *Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought* o en *Political Ideas in the Twentieth Century* (ver los capítulos dedicados a dichos ensayos en este trabajo) sí que se puede ver manifiestamente la relación que existe entre el pluralismo y las ideas freudianas.

Dejando atrás las influencias del Psicoanálisis y retornando a temas políticos, en su escrito “Habermas y Lyotard acerca de la postmodernidad” Rorty vuelve a posicionarse en una situación de equidistancia entre Habermas y la Filosofía Crítica, por un lado, y los postmodernistas franceses por otro. Dice Rorty:

³⁷⁸ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2.* Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 155.

³⁷⁹ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2.* Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 158.

“De este modo encontramos a los críticos franceses de Habermas dispuestos a abandonar la política liberal para evitar la filosofía universalista, y a Habermas intentando colgarse de la filosofía universalista, con todos sus problemas, para avalar la política liberal.”³⁸⁰

Para Rorty ambas posiciones serían ejemplos de tomarse la filosofía demasiado en serio, especialmente, la relación y posible influencia de ésta con la política. Por un lado los universalistas como Habermas porque están empeñados en encontrar una teoría universalmente válida que pueda justificar el liberalismo, porque piensan que sin esta fundamentación filosófica nuestras comunidades liberales no podrán sobrevivir.

Por otra tenemos a los postmodernos como Lyotard, y en cierta medida a autores como Foucault, que piensan que, dado que no se puede encontrar dicha justificación absoluta, no se puede tampoco ser liberal, porque también piensan, contradiciéndose a sí mismos, que lo que se defiende hay que justificarlo. Para Rorty ambas posiciones están equivocadas por lo mismo: porque piensan que la filosofía es necesaria para defender nuestras sociedades liberales. Lo cierto es que para Rorty no lo es. Tan sólo basta con tener cierto aprecio a las sociedades que nos hacen más felices que otras intentadas a lo largo de la Historia.

En esta idea rortyana volvemos a encontrar cierto eco, por no decir una auténtica herencia, del emotivismo moral de Hume: Las cosas que nos gustan y nos hacen felices decimos que están bien y las que no lo hacen están mal. Y no hay más fundamento racional que las meras emociones que hay detrás de cada conducta. No está muy lejos, pues, el pragmatismo de Rorty, en este punto, del empirismo clásico de Hume, salvando las distancias en el modo de hablar de los dos siglos que separan a ambos.

Para finalizar el capítulo que hemos dedicado a los escritos de Rorty sobre otros autores, incluido aquí para analizar mejor sus ideas y ver en qué sentido se puede

³⁸⁰ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 165.

establecer el paralelismo con Berlin y, por tanto, la lectura pragmatista de éste, voy a detenerme en unas páginas que dedica a Foucault y que nos servirán para volver al tema determinante sobre la relación entre la Ilustración y el Romanticismo.

En un ensayo titulado “Identidad moral y autonomía privada: el caso de Foucault” Rorty recupera su distinción entre mundo privado y mundo público para hacer la siguiente esclarecedora afirmación:

*“Me parece que la meta de autosuperación y autoinvención del intelectual romántico constituye un buen modelo (uno entre muchos otros buenos modelos) para un ser humano individual, pero muy mal modelo para una sociedad.”*³⁸¹

Como ya indiqué en el capítulo dedicado a ello, creo que el liberalismo de Berlin tiene más de ilustrado que de romántico, aunque él mismo llegue a hacer afirmaciones explícitas acerca de la gran influencia del Romanticismo y sus valores en el desarrollo del liberalismo democrático. Pienso que, si bien es verdad que la crítica romántica de la Ilustración consiguió abrir un poco más de espacio al pluralismo, más de lo que el cientifismo ilustrado permitía, lo esencial del liberalismo se debe más a la Ilustración que al Romanticismo. Como dice Rorty, el Romanticismo tiene más que ver con la vida privada que con la pública. Si tomamos como ejemplo paradigmático de autor romántico, al menos en este punto, a Nietzsche, vemos cómo el énfasis puesto en la autonomía, en la creatividad, en la libertad personal, en la independencia, no hace mucho a favor de la convivencia y de las normas compartidas por todos. Son los autores con un talante más ilustrado, como Kant o Habermas, los que hacen más hincapié en la vida pública, en la razón compartida, tratando, así, de construir y fundamentar un modelo útil de sociedad.

Es esta misma idea la que defiende Rorty a lo largo de toda su obra cuando pone tanto interés en distinguir entre la vida pública y la vida privada. De hecho si algún criterio puede determinar la clasificación rortyana de los filósofos es precisamente éste,

³⁸¹ Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 196.

la distinción entre los que contribuyen a la creación de una vida privada más interesante, como Nietzsche o Derrida, y los que se preocupan de fundamentar la vida pública, como Habermas, Platón o Kant.

En el texto sobre Foucault que estoy comentando, afirma Rorty algo que me parece absolutamente esclarecedor acerca del alcance de esta distinción que acabo de mencionar. Dice Rorty:

“Foucault, al igual que Nietzsche, fue un filósofo que reclamó los privilegios del poeta. Uno de estos privilegios es replicar ‘¿qué tiene que ver conmigo la validez universal?’ Creo que los filósofos tienen tanto derecho a este privilegio como los poetas, y considero suficiente esta réplica.”³⁸²

Como se ve, la filosofía entendida al modo rortyano trasciende el papel impuesto por filósofos más racionalistas y se llega a mezclar con la literatura. Lo que trata de destacar Rorty es que, si bien el filósofo también tiene derecho a la creación de este mundo privado, no contribuye en nada, con esa búsqueda, a la consolidación y fundamentación de la vida pública que, por otro lado, tanto nos interesa a todos. Para esta vida pública es mucho más relevante, como el mismo Rorty reconoce explícitamente (ver, en este trabajo, el análisis del libro *Ironía, contingencia y solidaridad*), la obra de autores como Habermas.

Así pues, para Rorty la madre directa de la sociedad liberal es, por su énfasis en la vida pública y el cosmopolitismo, la Ilustración, a pesar, como digo, de reconocer, igual que Berlin, el papel crítico y matizador jugado por el Romanticismo. Este último, sin embargo, llevado hasta sus últimas consecuencias conduce al relativismo y al escepticismo, como se aprecia en los escritos de los postmodernistas. Al ver a Rorty tratando de zafarse de las acusaciones de relativismo, comprendemos que para éste la

³⁸² Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991. Pág. 198.

solución no es este postmodernismo descreído, sino que hay que mantener una posición de defensa de la sociedad liberal. Creo que la distinción entre vida pública y privada es una buena estrategia para mantener este equilibrio que vemos en Rorty entre, por un lado, la crítica a la idea de objetividad y, por otro, el relativismo. Esta actitud de defensa templada del liberalismo, sin necesidad de pensar que pueda existir una fundamentación absoluta del mismo, es la posición que mantiene el que él llama el 'ironista liberal', etiqueta que creo que cuadra bastante, por lo ya explicado y salvando las diferencias ya mencionadas, tanto a Rorty como a Berlin.

Truth and Progress (Philosophical Papers, Volume 3)

En este conjunto de ensayos la tesis de Rorty es doble: por un lado nos tratará de hacer ver el carácter inalcanzable de la verdad, apoyándose sobre todo en el análisis de las obras de autores como Davidson, Wittgenstein o Heidegger, tras los cuales no tiene ya sentido, para Rorty, seguir pensando en hacer teorías sobre la verdad. Por otro lado, Rorty ve el progreso como algo independiente de este intento de la filosofía por encontrar un fundamento absoluto a todo conocimiento. Como ya se adelantó en los otros volúmenes, no hay necesidad de una reflexión filosófica que acompañe a las mejoras en la política.

Ya en la *Introducción* nos afirma Rorty tajantemente que:

*“Davidson nos ha ayudado a comprender que el mismo carácter absoluto de la verdad es una buena razón para pensar que ‘verdadero’ es indefinible y que ninguna teoría de la naturaleza de la verdad es posible.”*³⁸³

Evidentemente, no se trata de entrar de lleno en un tema tan complicado como el de la naturaleza de la verdad. Mucho menos se trata de dar la razón precipitadamente a Rorty en este asunto. El alcance de este análisis se limita únicamente a comprobar cuál es la posición del autor americano y ver en qué medida puede aplicarse para una posible fundamentación de las posiciones políticas de Berlin, sin entrar en valoraciones definitivas acerca de qué sea la verdad. En este sentido, el propio Rorty mantiene una posición radical: no existe ni tiene sentido plantearse qué es la verdad. Aún más, dicho estudio no tiene ninguna repercusión en el progreso social ni en la filosofía política, como luego se verá más detenidamente.

Para explicar la anterior cita, Rorty recurre a un argumento típicamente pragmatista:

³⁸³ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 3.

*“Una vez más la razón es que el único criterio de que disponemos para aplicar la palabra ‘verdadero’ es la justificación, y la justificación siempre es relativa a un auditorio”.*³⁸⁴

Es decir, que, dado que un determinado auditorio siempre va a estar definido por circunstancias contingentes, como las creencias compartidas, el nivel de influencia de la religión, las necesidades de la cultura de que se trate, etc., siempre va a ser relativa a dicho escenario la justificación y los argumentos que demos a favor de una determinada teoría de la verdad, lo cual hace imposible una definición objetiva y absoluta de la misma. Para Rorty la cuestión es otra muy distinta: el progreso no consiste tanto en una acumulación de buenos argumentos como en un uso nuevo de metáforas e imágenes que sirvan para nuestros propósitos. Acerca de esto dice:

*“Tal como yo lo veo, el progreso filosófico se produce siempre que encontramos un modo de integrar las visiones del mundo y las intuiciones morales que heredamos de nuestros antepasados con nuevas teorías científicas, o nuevas teorías e instituciones sociopolíticas, o con otras novedades.”*³⁸⁵

Aquí Rorty se sitúa, una vez más, del lado de los críticos más radicales de la teoría del avance científico como una acumulación matemática del conocimiento, tales como Kuhn, Feyerabend o el propio Nietzsche. No hay tal mejora en sentido absoluto, sino un mero cambio del que, como mucho, se puede afirmar que nos sirve más y mejor para nuestros propósitos particulares. Para aclarar todavía más el alcance de esta afirmación dice Rorty:

“En este sentido, Newton hizo un progreso sobre Aristóteles, y Einstein sobre Newton, pero ninguno se acercó más que los otros a la verdad, o al carácter intrínseco de la realidad. Hume hizo un progreso sobre Leibniz, y

³⁸⁴ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 4.

³⁸⁵ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 5.

Hegel sobre Hume, pero los últimos no se aproximaron más que los primeros a la solución correcta de los problemas de la filosofía.”³⁸⁶

No se puede decir más claro: no hay tal cosa como el progreso y el avance ni en la filosofía ni en la ciencia, si por tal cosa entendemos una mejora absoluta y un acercamiento a la verdad. Tan sólo hay un cambio de metáfora que sirve para encajar las intuiciones morales y las novedades que se producen con los nuevos experimentos y observaciones. Las teorías que reemplazan a otras lo hacen, sencillamente, porque cuadran mejor con los gustos de las personas y nos sirven para explicar nuestro modo de ver el mundo. El progreso consiste, de este modo, nada más que en un cambio fructífero de metáfora. Rorty remata la introducción de su libro con una aplastante afirmación al decir: “(...) *la filosofía avanza, no haciéndose más rigurosa, sino volviéndose más imaginativa.*”³⁸⁷

Más adelante, en un ensayo titulado “Hilary Putnam y la amenaza del relativismo” Rorty se encuentra, una vez más, librando su particular batalla contra el relativismo. El argumento principal de este autor es que el relativismo sólo cobra sentido cuando tenemos en mente algo así como una posición privilegiada desde la que alcanzar la objetividad. Sólo con este presupuesto en mente podemos juzgar a otros como relativistas, pues caerían en tal posición aquellos que carecieran de dicha objetividad. Como dice Rorty:

“Estoy con Davidson en que ‘es bueno verse libre de las representaciones y, con ellas, de la teoría de la verdad como correspondencia, pues es la idea de que hay representaciones lo que engendra pensamientos relativistas’.”³⁸⁸

³⁸⁶ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 7.

³⁸⁷ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 8.

³⁸⁸ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 48.

La defensa rortyana contra el relativismo no la vamos a encontrar dentro de los límites estrechos de una presunta teoría de la verdad, pues para Rorty esto es algo que no tiene sentido. El autor de *Truth and Progress* no se va a preocupar de defender de un modo epistemológico si el relativismo es o no inevitable. Rorty no cree que existan tales argumentos porque su posición nominalista, como vimos, afirma que el lenguaje es un instrumento para conseguir fines, no un medio para representar la realidad. Su defensa del relativismo consiste, simplemente, en afirmar que, pese a dicha falta de argumentos, hay razones para seguir prefiriendo una sociedad o un modo de ver el mundo frente a otros, aunque sólo sea porque, dentro de determinada tradición, nos parece un mejor modo de hacer a la gente más feliz. Esta actitud es, para Rorty, la mejor defensa del relativismo.

Es por esta razón que la acusación de relativista que Putnam vierte sobre Rorty se queda, a juicio del primero, sin respuesta, porque hacerlo, implicaría entrar en el juego que presupone pensar que la realidad se puede apresar de un modo trascendental, juego al que Rorty no puede jugar de ninguna manera. Para el pragmatismo de Rorty no tiene ningún sentido hablar de tales cosas como la naturaleza de la verdad. Como he dicho anteriormente, Rorty es un autor totalmente coherente con sus premisas pragmatistas, llegando a hacer afirmaciones un tanto alarmantes para cualquier filósofo:

*“No hay nada, incluida la naturaleza de la verdad y del conocimiento, de lo que merezca la pena preocuparse si esa preocupación no marca ninguna diferencia en la práctica.”*³⁸⁹

Al igual que en el caso de Berlin, Rorty pone el énfasis en las cuestiones prácticas. Parece que lo más importante para ambos sea la vida real y cotidiana de las personas, mucho más que los asuntos teóricos que siempre han preocupado a la filosofía y a la ciencia. Al igual que podemos apreciar en el análisis de la obra *Two Concepts of Liberty*, en la cual Berlin se muestra más preocupado por las consecuencias prácticas de tener uno u otro modo de libertad que por un análisis epistémico profundo del término,

³⁸⁹ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 80.

a Rorty lo que le preocupa es cómo puede afectar a los seres humanos y a su convivencia los determinados análisis de los conceptos que los filósofos puedan hacer. Es por esto que el trabajo de Habermas sobre la racionalidad comunicativa le parece ejemplar en este sentido. Sobre ello, afirma Rorty:

“La sustitución de una objetividad-como-representación-exacta por una objetividad-como-intersubjetividad es la jugada pragmática clave, ésa que permite que los pragmatistas se sientan investidos de seriedad moral sin necesidad de investirse de la seriedad ‘realista’. Pues la seriedad moral consiste en tomar a los demás seres humanos en serio y no tomarse ninguna otra cosa tan en serio como a ellos.”³⁹⁰

Aparte de las resonancias nietzscheanas que tiene el texto, por aquello del ensalzamiento de lo humano frente a improbables deidades, es bastante apreciable otra vez, desde mi punto de vista, el paralelismo con Berlin, exactamente en el momento en que ambos prefieren anteponer la felicidad real de las personas al valor de las ideas abstractas. Éste, y no otro, considero que es el argumento más potente a favor de la defensa berliniana de la libertad negativa: las personas han de ser lo primero en nuestra escala de valores, pues la Historia ha demostrado que cuando las ideas son lo primero, muchas personas acaban por sacrificarse en su nombre. Es posible que no haya un argumento que demuestre que esto ha de ser necesariamente así, pero lo sucedido en los últimos siglos nos ha mostrado que muchas veces lo ha sido y eso debería bastar. Al menos eso les basta, tal y como yo lo veo, a Berlin y a Rorty.

Volviendo al tema de la verdad en Rorty, podríamos afirmar que, como autor perteneciente a la tradición anglosajona, está muy al corriente de todos los estudios que sus compañeros de la escuela analítica han dedicado a este tema, compartiendo dicha preocupación en muchos de sus escritos. No es el caso de Rorty, en este aspecto, nada parecido al de Berlin, quien, a pesar de haber pertenecido geográficamente a la misma

³⁹⁰ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 83.

tradición anglosajona, pronto se desvinculó de los análisis del lenguaje y del significado que tanto preocupan a dicha tradición. Rorty, en cambio, ha pensado mucho en el tema y le ha dedicado su tiempo a argumentar sobre autores como Putnam, Searle, Williams, Dennett, etc., lo cual hace pensar que su posición acerca de las teorías de la verdad es una posición sólida y fundamentada.

En uno de estos ensayos, el titulado “Charles Taylor en torno a la verdad”, Rorty vuelve a mostrar que su posición contraria al realismo alcanza hasta lo más profundo de sus premisas. Así, afirma:

“Ahora bien, los antirrepresentacionistas jamás hemos dudado que la mayor parte de las cosas del universo son causalmente independientes de nosotros. Lo que ponemos en cuestión es que lo sean representacionalmente. Que X sea representacionalmente independiente de nosotros significa que X tiene un rasgo intrínseco (...) tal que resulta mejor descrito por algunos de nuestros términos que por otros.”³⁹¹

Como ya vimos anteriormente, el nominalismo de Rorty le impide aceptar que el lenguaje tenga esa capacidad de representación correcta de la realidad. No hay manera de juzgar objetivamente si un concepto representa mejor la realidad que otro, pues toda argumentación sobre ello siempre tendrá que usar dichos conceptos y el argumento pecará de circularidad. Lo cual no significa, como afirma Rorty al principio de la cita, que se dude de la existencia independiente de la realidad. No se llega aquí al extremo idealista berkeleyano de negar la existencia del mundo. Simplemente se trata de poner en cuestión, como ya hizo Heidegger a su manera, la relación sujeto-objeto y la capacidad de representación inmanente a la misma.

El antirrealismo de Rorty es, a mi modo de ver, radical. Se entiende, por tanto, si nos basamos en sus premisas, la renuncia total del autor pragmatista a cualquier teoría de la verdad y a cualquier intento de normativización de la vida social, pues la

³⁹¹ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 86.

naturaleza del lenguaje no permite pensar que haya descripciones más correctas de las cosas que otras, sino tan sólo, una vez más, más útiles para determinado auditorio.

Ahora bien, si el paralelismo entre nuestros dos autores es más o menos claro en el ámbito de la filosofía política, pues ambos dedican bastantes palabras al tema, no lo es tanto en estas cuestiones epistemológicas, pues es patente que Berlin nunca se detuvo en asuntos tan puramente teóricos. Respecto a ello, yo vengo manteniendo en este trabajo que la posición pragmatista de Rorty se puede aplicar a Berlin para fundamentar y consolidar su pluralismo y su defensa de la libertad negativa. Pues bien, tal y como yo leo a Berlin, y por las conclusiones prácticas y políticas a las que llega, pienso que aceptaría de buen grado las premisas rortyanas en lo que a la teoría de la verdad se trata.

Es evidente que Berlin nunca hace afirmaciones tan tajantes en torno a este tema como las hace Rorty, y que cualquier conclusión sobre lo que podría pensar o no Berlin ha de ser siempre provisional. Sin embargo, creo que hay suficientes elementos en su obra, como su crítica constante a los tres principios clave de la Ilustración y de la tradición occidental, que hacen bastante plausible pensar que, en el fondo, está negando la misma esencia de dicha tradición racionalista, que no es otra cosa que lo que hace Rorty más explícitamente. Porque negar que todo tenga una respuesta, que todas las respuestas puedan ser conocidas y que, además, estas respuestas sean compatibles entre sí, constituye una crítica radical al corazón mismo de la tradición racionalista occidental en la que se basan los autores realistas que está criticando Rorty.

Es cierto que Berlin utiliza únicamente la crítica a estos tres principios para hacernos ver las consecuencias negativas que esto puede tener a la hora de organizar la sociedad y el peligro que dicho monismo conlleva para la libertad negativa. En ningún momento se empeña Berlin en hacer algo parecido a demostrar la falsedad de estas premisas. Tan sólo se contenta, y en esto vuelve el paralelismo con Rorty, con hacernos ver cómo dichas premisas no se pueden demostrar, encerrando, por tanto, un fuerte y peligroso componente dogmático. No hay, pues, elementos suficientemente explícitos en la obra de Berlin que demuestren su escepticismo epistemológico, sino que es algo que hay que leer entre líneas en su obra, algo que hay que suponer que está a la base de

su pluralismo. Mi tesis es que la obra de Rorty puede perfectamente constituir una buena colección de notas a pie de página que nos orienten en esta lectura entre líneas y que nos permitan deducir la coherencia de un Berlin entendido desde el pragmatismo.

En un ensayo titulado “Robert Brandom en torno a las prácticas y representaciones sociales” Rorty habla en un tono totalmente berliniano cuando afirma que:

*“Pero la persistencia de Brandom en usar las expresiones ‘captar correctamente’, ‘es realmente’ y ‘hacer verdadero’ se me antoja una herramienta que acabará cayendo en manos autoritarias y será utilizada con fines reaccionarios.”*³⁹²

Esta afirmación de Rorty podría perfectamente ubicarse en *Two Concepts of Liberty* y pasar por ser una más de las líneas de Berlin. El carácter pragmático nunca se pierde en las páginas rortyanas y nos recuerda que lo importante de una teoría es, ante todo, las consecuencias que pueda tener para la convivencia. Se trata del mismo argumento que usa Berlin para defender la libertad negativa sobre la positiva, a saber, las consecuencias reales que han tenido una y otra a lo largo de la Historia. Dicha operación es coherente en la obra de Rorty pues, dado que no podremos saber nunca la verdad absoluta de ninguna afirmación, lo mejor que podemos hacer es quedarnos con la más conveniente. Berlin prefiere la libertad negativa exactamente por eso, no por su superioridad epistemológica sobre ninguna otra versión de libertad.

De hecho, uno de los puntos de unión más relevantes que se me ocurren entre Rorty y Berlin es el humanismo que ambos defienden, humanismo que creo que encuentra su mejor acomodo filosófico en el pragmatismo. Comparto totalmente la visión de Rorty de la historia de la filosofía como un alejamiento de Dios en dirección al hombre. En este acercamiento progresivo al humanismo, y una vez superada la recurrencia a Dios, la etapa que les toca vivir a Rorty y a Berlin y contra la que reaccionan es aquella que consiste en hacer de la realidad algo absoluto y trascendente,

³⁹² Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 135.

una etapa en la que los científicos y la objetividad serían, respectivamente, los sacerdotes y la Biblia de una nueva verdad. Se trata del último eslabón de una misma tradición occidental y racionalista que todavía no se atreve a situar al hombre en lo más alto de la escala de valores. La crítica de Rorty y Berlin a esta etapa cientifista es exactamente la misma que la que aparece en las últimas páginas del Zarathustra nietzscheano cuando habla del recurso al hombre superior.

Esta deuda con el filósofo alemán queda reconocida explícitamente cuando el pragmatismo lleva a cabo dicha operación humanista. Sobre esta lectura de la historia de la filosofía afirma Rorty:

*“Coincido con Heidegger en que hay una línea recta que une la búsqueda cartesiana de certeza con la nietzscheana voluntad de poder. (...) Considero que la necesidad de dirección hacia el mundo es una reliquia de la vieja necesidad de una guía autoritaria, esa necesidad contra la que Nietzsche y sus compañeros pragmatistas se revolvieron.”*³⁹³

El propio Rorty califica a Nietzsche como un autor pragmatista, pues en el fondo éste comparte con dicho movimiento la idea esencial y definitoria de que el ser humano es lo más importante y de que ninguna idea absoluta puede anteponerse a él. Dicha idea es, por insistir una vez más en la tesis de este capítulo, plenamente compartida por Berlin. Para los tres autores, por tanto, el realismo es una secuela más de una manera de pensar en filosofía que ha traído más problemas que soluciones y que hay que aprender a dejar atrás. En clara sintonía con el pragmatismo, la manera particular berliniana de dejarla atrás consiste en la defensa del pluralismo y de la libertad negativa.

Más adelante, en esta misma obra que estoy comentando, y en un ensayo titulado “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, Rorty vuelve a dedicarse al tema del relativismo. Como ya hemos mostrado anteriormente, para él el relativismo es algo

³⁹³ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 143.

más moral que epistemológico, pues dentro de las reglas de la epistemología Rorty no cree que se puedan alcanzar argumentos para ser ni relativista ni lo contrario. Para nuestro autor pragmatista la única salida al relativismo consiste en creer que una cultura basada en la libertad y comprometida con los derechos humanos es superior a las que no lo están, pero no por razones epistemológicas u ontológicas. Como dice Rorty, hablando de su cultura occidental:

*“Coincido por completo en que la nuestra es moralmente superior, pero no creo que tal superioridad hable en favor de la existencia de una naturaleza humana universal. (...) Entendemos nuestra tarea como una cuestión de hacer nuestra cultura –la cultura de los derechos humanos– más autoconsciente y más poderosa, y no de demostrarle a las otras su superioridad apelando a algo transcultural.”*³⁹⁴

Si bien es cierto que la posición de Rorty con respecto al tema parece estar bien clara, ya que encontramos en muchas ocasiones en su obra afirmaciones parecidas, también es verdad que se echa un tanto en falta más argumentación acerca del porqué de la superioridad de nuestra cultura democrática. Lo más que encontramos es que se trata de un tipo de sociedad que ha mostrado, al menos nos ha mostrado a nosotros mismos, a lo largo de la Historia, que proporciona más felicidad que otros tipos de sociedad. Bien es verdad también que, en la medida en que Rorty es un autor pragmatista, quizá no sería muy coherente esperar ninguna argumentación definitiva y transcultural, porque dicha argumentación es incompatible con sus presupuestos filosóficos.

En este sentido, el argumento más repetido por Rorty respecto a la superioridad moral de Occidente, es que éste constituye el modo de vida que evita mayor sufrimiento para los seres humanos. El sufrimiento es el criterio más importante para un autor que, a mi juicio, mantiene casi intactas las premisas del emotivismo moral heredadas del empirismo clásico inglés. No hay nada que nos pueda hacer tomar decisiones morales más que el hecho de evitar sufrir a nuestros semejantes. La importancia de este

³⁹⁴ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 170-171.

sufrimiento particular de las personas cuadra perfectamente con el papel que otorga Rorty a la novela como fuente de inspiración moral, en la medida en que ésta se encarga de relatar historias particulares de sentimientos. Sobre ello y su relación con la filosofía, dice Rorty:

*“Los pragmatistas razonamos a partir del hecho de que el surgimiento de la cultura de los derechos humanos no parece deberle nada a un incremento del conocimiento moral, pero sí todo a las historias tristes y sentimentales que nos han relatado, hasta la conclusión de que probablemente no haya un conocimiento del tipo que Platón imaginó.”*³⁹⁵

Lo que realmente dejó huella de la obra de Platón no fue tanto la esperanza de llegar al mundo de las ideas cuanto la imagen de prisioneros esclavos sufriendo de cierto engaño del que había que liberarse. Para Rorty, la utopía lanzada al mundo por Platón en forma de salida de la caverna hizo más por la moral que todos los manuales de filosofía sobre el tema. Es pues, lo que tiene la filosofía de novelesco y metafórico, así como su invitación a la liberación y la felicidad, lo que de verdad ha contribuido al desarrollo de la cultura de los derechos humanos, y no un presunto conocimiento de la naturaleza humana.

Además, este componente irracional en la moral, el que otorga una importancia central a la evitación del sufrimiento, se encuentra reforzado en Rorty por su darwinismo, el cual nos equipara, a pesar de toda la tradición filosófica racionalista, con el resto de animales que también buscan el placer y evitan el dolor. Sobre Darwin y su papel desvelador y desmitificador de la filosofía moral, dice Rorty:

“Una respuesta sencilla a estas preguntas es: porque entre los tiempos de Kant y nuestros días, Darwin ha sacado a la mayoría de los intelectuales de

³⁹⁵ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 172.

*la idea de que los seres humanos tienen un ingrediente especial añadido.*³⁹⁶

La posición naturalista de Rorty es, en este punto, evidente. No hay nada en el ser humano que nos permita establecer una distinción cualitativa con el resto de los animales y que legitime a la filosofía para hablar de conocimiento moral. Como bien enseñó Darwin al mundo, todo se reduce a buscar la supervivencia. Y el ser humano no es nada distinto en este punto. De esta manera la moral queda, para el pragmatismo, impregnada totalmente de emociones e inalcanzable para un pensamiento objetivo.

La pregunta que cabe preguntarse en este momento es cómo puede salir Rorty de esta situación nietzscheana y postdarwinista, en la que cada ser humano es un animal casi aislado que busca únicamente su propio placer, para encaminarse hacia la defensa civilizada del liberalismo. La clave está, como no podía ser de otra manera en Rorty, no en cambios radicales de paradigma ni en promesas sobre verdades aún no descubiertas, sino en pequeños cambios en el uso del lenguaje. Lo realmente determinante para llegar a una moral de los derechos humanos consiste en cambiar el significado de la palabra *nosotros*. Únicamente si incluimos a toda la humanidad cuando hablamos en primera persona del plural, se podrá hacer realidad una cultura de los derechos humanos.

Sin embargo esto es algo que no está al alcance de cualquiera. Como afirma Rorty de un modo bastante duro y realista:

*“La mayoría de la gente –en particular los que están relativamente incontaminados por la Ilustración europea– sencillamente no se ven a sí mismos ante todo y en primer lugar como seres humanos. Más bien se consideran un determinado tipo bueno de seres humanos que se define por oposición explícita a otro tipo particularmente malo.”*³⁹⁷

³⁹⁶ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 174.

³⁹⁷ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 178.

Desde el punto de vista de mi tesis de trabajo, que defiende, junto a Berlin, Rawls y Rorty, la bonanza del liberalismo, esta suerte de análisis antropológico que realiza Rorty da perfecta cuenta de cuáles son sus intenciones al hacer esta acusación: lo importante no es tanto hablar sobre la moral conveniente a los seres humanos, sino definir quiénes son realmente los seres humanos auténticos. Igual que para Platón había esclavos sin alma y para los ilustrados había bárbaros que no llegaban a ser plenamente racionales, para cualquier comunidad los otros se consideran como faltos de algo que les permitiría ser auténticos. La solución para este problema sería un cosmopolitismo que incluyera en el término *nosotros* a todas las personas de cualquier cultura. Pienso que el liberalismo que defienden Berlin y Rorty es el modelo político que mejor encaja con dicho cosmopolitismo.

Se trata, además, de un liberalismo exento de fundamentos, ajeno, en este punto, a la tradición racionalista y claro heredero del empirismo británico. Esta herencia se puede apreciar en las obras de Rorty siempre que éste hace hincapié en la necesidad del método del ensayo y error, método siempre más prudente y preferible a las grandes revoluciones prometedoras de utopías. En este sentido, y en un ensayo con el optimista título de “El final del leninismo, Havel y la esperanza social”, nos dice Rorty que:

*“Confío en que hayamos llegado al punto de poder librarnos definitivamente de esa convicción que compartían Platón y Marx de que tiene que haber grandes vías teóricas de averiguar cómo acabar con la injusticia, por oposición a las pequeñas vías experimentales.”*³⁹⁸

Igual que Berlin, Rorty muestra un claro escepticismo acerca de las utopías donde todos los bienes sean compatibles. Los cambios en materia de política han de hacerse poco a poco y sin pisotear a nadie, que es lo que acaba pasando si se hacen las cosas de un modo radical. Esta preferencia por el ensayo y error es algo muy arraigado en la tradición británica, tanto política como filosóficamente hablando, tradición de la

³⁹⁸ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 228.

que ambos autores forman parte. El propio desarrollo de la historia política de Inglaterra, sin los sobresaltos continentales de los grandes ideales, nos hace ver de qué modo funcionan las cosas en un país de tradición empirista. Aunque en este punto tenga que contradecir a Rorty, cuando afirma que la filosofía no es esencialmente relevante para la acción política y la defensa de la democracia, pienso que el modo político de proceder de un país determinado sí tiene mucho que ver con las ideas filosóficas presentes en la tradición de ese mismo país.

En cualquier caso, es visible en Rorty y en Berlin la apuesta por los pequeños cambios y por una aproximación empirista a la política, dejando así de lado los peligrosos dogmas de los grandes ideales. Sin embargo, como ya ha comentado en otras ocasiones Rorty, este abandono de los grandes ideales no significa, para nada, que tengamos ya el mejor sistema político imaginable. Nada más lejos de la mente de un pragmático, para quien todo es provisional y dependiente de las necesidades de los seres humanos. La sociedad ha de estar abierta siempre al cambio y a las mejoras, y es precisamente por esta apertura por la que los ideales utópicos, en la medida en que prometen una sociedad perfecta y para siempre, están tan mal vistos por Rorty. De hecho, éste sabe perfectamente valorar el contenido de esperanza presente en los grandes filósofos que nos han hecho soñar con futuros mejores. De Hegel, a este respecto, afirma:

*“Con Hegel los intelectuales comenzaron a pasar de las fantasías de un contacto con lo eterno a fantasías de construir un futuro mejor. Hegel nos ayudó a dar el primer paso en la sustitución del conocimiento por la esperanza.”*³⁹⁹

Lo que no gusta nada a Rorty, como el título del ensayo comentado hace adivinar, es el leninismo en el que tan fácilmente se acaban por convertir los ideales hegelianos y marxistas. Esto es precisamente contra lo que nos advierte constantemente Berlin en su crítica a la libertad positiva. La filosofía que mira al futuro y que busca

³⁹⁹ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 233.

cambios para mejorar la calidad de vida de las personas y, por tanto, los modelos políticos que han de permitir dicha mejora, están muy bien. Lo que no está tan bien es cuando dicha filosofía se convierte en un sistema dogmático y cerrado en el que unos están dentro y otros fuera, terminando éstos últimos por ser tachados de irracionales.

De hecho el liberalismo que defiende Rorty no consiste en la simple y cómoda defensa del libre mercado de quien se siente ya vencido por el final de la Historia que anunció Fukuyama. Se trata de un liberalismo como alternativa al dogma, esencialmente abierto al cambio y a la mejora pero sin ningún camino trazado de antemano. Sobre este abatimiento del fin de la historia, dice Rorty:

“Detesto la complaciente satisfacción con que se han tomado el ocaso del marxismo los admiradores de Reagan y Thatcher, y me horroriza esa tendencia entre los intelectuales de los países centroeuropeos recién liberados a dar por sentado que el libre mercado resuelve todos los problemas sociales.”⁴⁰⁰

Como se ve, Rorty prefiere seguir situándose a sí mismo en cierto punto difícil de definir de la izquierda americana, totalmente alejada de posiciones neoliberales como las defendidas por dirigentes como Thatcher o Reagan, pero también a cierta distancia de los herederos directos de un marxismo demasiado soviético. Se encontraría, una vez más, junto a autores como Berlin y Rawls, en ese liberalismo social para el que, posiblemente, el pragmatismo sea la mejor opción filosófica. En este sentido, conviene recordar la opinión negativa que tenía Berlin de este tipo de neoliberalismo. En el libro de Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, el entrevistado afirma:

“Yo creo que la libertad positiva ha sido distorsionada más desastrosamente que la negativa, pero no niego que la negativa haya sido

⁴⁰⁰ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 235.

pervertida en especies de laissez-faire que ha llevado a terribles injusticias y sufrimientos.”⁴⁰¹

En cuanto a la relación entre dicho pragmatismo y el liberalismo, me parece crucial la labor que juega el ya mencionado emotivismo moral de Rorty. Unas cuantas páginas atrás en este trabajo de investigación se hablaba de la importancia del sufrimiento como criterio moral para Rorty. La evitación de dicho sufrimiento sería, en última instancia, el mejor argumento que encuentra Rorty para la construcción de algo parecido a una sociedad cosmopolita y basada en los derechos humanos. De hecho, si algo tenemos en común todos los seres humanos es que a nadie nos gusta sufrir. Esta es, quizá, para Rorty, la mejor manera de definir a la humanidad. En “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía” afirma:

“Los historicistas lingüísticos pensamos que no existe tal cosa como una ‘humanidad’ que haya que emancipar conduciéndola desde una era de comunicación ‘distorsionada’ a otra de comunicación ‘no distorsionada’, es decir, un núcleo común a hombres y mujeres de todas las épocas y climas que no sea la susceptibilidad que comparten al dolor y a la humillación.”⁴⁰²

Aunque Rorty no se arriesgue con una definición de manual, es bastante manifiesto que para él el dolor es esa experiencia común que puede servir como punto de encuentro para la convivencia. Según este planteamiento, es el liberalismo el modelo de sociedad que, al no basarse en la imposición de nada, menos se entromete en la vida de las personas y menos sufrimiento causa. En este mismo sentido, y dos páginas más adelante en este mismo ensayo, Rorty afirma, precisamente hablando de Berlin:

“En una comunidad liberal ideal el respeto por esa particularidad e idiosincrasia es generalizado, y la única clase de libertad humana que uno

⁴⁰¹ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. 147.

⁴⁰² Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 320.

*espera es la 'libertad negativa' de Isaiah Berlin: que lo dejen a uno en paz.*⁴⁰³

Esta libertad negativa es lo que está a la base del liberalismo que defienden tanto Rorty como Berlin, una libertad negativa que se consigue únicamente con quitarle al Estado el monopolio en la búsqueda de la utopía y dejarle únicamente el papel de garante para que cada cual se construya su pequeña parcela de felicidad personal.

⁴⁰³ Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998. Pág. 322.

Philosophy as Cultural Politics (Philosophical Papers, Volume 4)

En este último volumen de los *Philosophical Papers* Rorty se dedica a la tarea de definir una nueva función para la filosofía. Desde el punto de vista pragmatista, ésta habría de ser desvinculada de todo componente ontológico y debería pasar a estar al servicio de la política cultural. Las intenciones rortyanas son absolutamente explícitas cuando dice, al principio de esta obra, que: “*Quiero argumentar que la política cultural debería reemplazar a la ontología (...)*.”⁴⁰⁴

Para hacerlo, Rorty trata de enraizar dicha concepción de la filosofía en la obra de autores clásicos como Heidegger o Hegel. Si bien Rorty reconoce que su pragmatismo es una herencia directa de americanos como James o Dewey, también sabe ver los orígenes de dicha escuela en la obra de autores capitales de la tradición continental. Tal es el caso, por ejemplo, de Heidegger. En un ensayo titulado “Cultural politics and god” y hablando del tratamiento de Brandom de la prioridad de lo social en filosofía, afirma Rorty:

*“La doctrina de la prioridad de lo social no está quizá entendida como algo ‘ontológico’, pero Brandom la usa como un modo de explicar las consecuencias del intento cuasi-pragmatista de Heidegger de hacer de lo ‘Zuhanden’ (Nota mía: en la traducción de Gaos al español traducido como ‘a la mano’) algo prioritario a lo ‘Vorhanden’ (Nota mía: ‘ante los ojos’ en español)”.*⁴⁰⁵

Por lo que sigue en el resto del ensayo comentado, parece que Rorty está de acuerdo con esta conceptualización de Heidegger como un autor cuasi-pragmatista. Es cierto que su énfasis por romper la tradicional estructura racionalista de sujeto-objeto, junto a su énfasis en lo *Zuhanden* y la precomprensión del ser arraigada en la historicidad del ser humano, hacen fácil su interpretación pragmatista. Sin querer entrar

⁴⁰⁴ Rorty, Richard. *Philosophy as cultural politics. Philosophical Papers, Volume 4*. Cambridge University Press. New York. 2009. Pág. 5.

⁴⁰⁵ Rorty, Richard. *Philosophy as cultural politics. Philosophical Papers, Volume 4*. Cambridge University Press. New York. 2009. Pág. 7.

aquí en un tema tan complejo como éste, para los propósitos de este trabajo de investigación baste con señalar el antecedente que para Rorty supone esta manera de entender *Ser y Tiempo*.

Lo mismo puede decirse, para Rorty, de Hegel. Como ya había señalado en otras ocasiones a lo largo de su obra, para el autor pragmatista Hegel es el primero que comprende que la filosofía está enteramente atada a su tiempo. Respecto al gran paso que dio Hegel en la historia de la filosofía, dice Rorty:

“(...) la diferencia más sobresaliente entre Kant y Hegel es que Hegel no piensa que la filosofía pueda elevarse sobre las prácticas sociales de su tiempo y juzgar su deseabilidad por referencia a algo que no sea en sí mismo una práctica social alternativa (pasada o futura, real o imaginada). Tanto para Hegel como para Brandom no hay normas que no sean las de alguna práctica social.”⁴⁰⁶

Para Rorty esta operación hegeliana supone un paso de gigante hacia el pragmatismo, aunque quizá Hegel no habría querido sacar todas las consecuencias pragmatistas que dicha definición de la filosofía podían entrañar. Hegel sigue todavía perteneciendo a una tradición racionalista, pero siembra ya las semillas de una manera de pensar que el pragmatismo va a desarrollar durante el siglo XX.

Otro autor que estaría también a la base del pragmatismo, esta vez de un modo quizá más patente, como tantas veces ha reconocido Rorty, es Nietzsche. Hablando del pragmatismo y el papel jugado en el desarrollo de la tolerancia religiosa, en un ensayo titulado “Pragmatism as romantic polytheism”, afirma Rorty que:

⁴⁰⁶ Rorty, Richard. *Philosophy as cultural politics. Philosophical Papers, Volume 4*. Cambridge University Press. New York. 2009. Pág. 23.

“Del mismo modo en que Mill dice que no hay un motivo ético aparte del deseo de felicidad de los seres humanos, también James y Nietzsche dicen que no hay voluntad de verdad distinta de la voluntad de felicidad.”⁴⁰⁷

En esta operación rortyana que consiste en trazar una amplia red pragmatista que abarque a distintos autores, Rorty no se olvida del autor objeto de este trabajo de investigación. Hablando del politeísmo, Rorty afirma lo siguiente sobre Berlin:

“He aquí una definición de ‘politeísmo’ que cubre tanto a Nietzsche como a James. Tú eres politeísta si piensas que no hay un objeto de conocimiento ni real ni posible que te permita medir y comparar todas las necesidades humanas. La doctrina bien conocida de Isaiah Berlin de la inconmensurabilidad de los valores humanos es, desde mi punto de vista, un manifiesto politeísta. Para ser un politeísta en este sentido no tienes que creer que existan seres no humanos con poder para intervenir en los asuntos humanos.”⁴⁰⁸

De citas como ésta parece deducirse que el paralelismo que estoy tratando de defender entre los dos autores es algo bastante plausible para el autor americano. Pienso que, además de las abundantes y positivas referencias explícitas rortyanas a Berlin en toda su obra, dicha lectura pragmatista de nuestro autor pluralista se ve reforzada sustancialmente al ver cómo Rorty insiste en buscar los orígenes de este politeísmo en el Romanticismo, que es lo mismo que hace Berlin al rastrear los inicios de su pluralismo.

Volviendo al tema comentado hace unas páginas, cuando hablábamos de la apuesta pragmatista de ampliar el concepto de *nosotros*, Rorty hace una argumentación que le permite extraer esta misma idea a partir de los presupuestos kantianos. Es sabido que para Kant hay una contraposición fuerte entre razón y sentimientos y, a partir de ésta, se puede deducir otra entre la justicia, como producto de la razón, y la lealtad,

⁴⁰⁷ Rorty, Richard. *Philosophy as cultural politics. Philosophical Papers, Volume 4*. Cambridge University Press. New York. 2009. Pág. 28.

⁴⁰⁸ Rorty, Richard. *Philosophy as cultural politics. Philosophical Papers, Volume 4*. Cambridge University Press. New York. 2009. Pág. 30.

como producto de las emociones. Dado que para Rorty no es legítimo pensar en dicha distinción, porque no hay otra cosa que una razón contingente y afectada por la situación y las necesidades humanas, la justicia queda convertida en una especie de lealtad para todo el género humano. En palabras de Rorty:

*“Lo que Kant describe como el resultado de un conflicto entre obligación moral y sentimiento, o entre razón y sentimiento, es, en términos no kantianos, un conflicto entre uno y otro conjunto de lealtades. La idea de una obligación moral universal para respetar la dignidad humana es reemplazada por la idea de una lealtad hacia un grupo mayor, el de la especie humana.”*⁴⁰⁹

La racionalidad de la moral kantiana es sustituida por un sentimiento de lealtad. Para Rorty y el pragmatismo, como hemos visto en otras ocasiones, no hace falta ningún fundamento absoluto para la moral. Basta con que amplíemos el concepto de *nosotros* a todos los seres humanos para que podamos sentir por ellos la misma simpatía y amistad (lealtad) que sentimos por nuestros amigos. De hecho esta actitud es la correcta, desde el punto de vista de Rorty, para solucionar los problemas del llamado choque de civilizaciones. En lugar de acercarnos a otras culturas con la sensación de superioridad del maestro frente al discípulo, Rorty propone un modo más acorde con su pragmatismo exento de fundamentos absolutos. Dice:

*“Una razón práctica es que librarse de la retórica racionalista permitiría a la cultura Occidental acercarse a la no occidental con el papel de alguien con una instructiva historia que contar, más que con el de alguien pretendiendo estar haciendo un uso mejor de una capacidad humana universal.”*⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Rorty, Richard. *Philosophy as cultural politics. Philosophical Papers, Volume 4*. Cambridge University Press. New York. 2009. Pág. 45.

⁴¹⁰ Rorty, Richard. *Philosophy as cultural politics. Philosophical Papers, Volume 4*. Cambridge University Press. New York. 2009. Pág. 55.

Del mismo modo en que vimos unas páginas atrás la necesidad que veía Rorty de ampliar el término *nosotros* para permitir el intercambio con personas de otras culturas, es también necesario dejar atrás esa sensación ilustrada de superioridad basada en el pretendido monopolio de un conocimiento necesario para organizar la vida social del que carecen otras culturas. Para Rorty, lo mismo que para Berlin y su pluralismo, no hay una respuesta definitiva a los problemas de la convivencia. Tan sólo podemos encontrar ejemplos de sociedades a las que les ha ido mejor que a otras en algún aspecto concreto. En la medida en que nuestra sociedad occidental ha aprendido esa lección de tolerancia y pluralismo, disponemos de un buen relato que compartir con otras culturas, pero nunca desde ese monismo ilustrado que tanto criticó Berlin y para el que cualquier comunicación es una enseñanza.

En “Grandeur, profundity and finitude” Rorty habla directamente de Berlin como ejemplo de autor que ha sabido ver en el Romanticismo el origen de esa crítica que necesitaba el racionalismo ilustrado. Para ambos autores el inicio de la aceptación de la contingencia, del perspectivismo y del pluralismo hay que buscarlo en esa revuelta contra el cientifismo universalista que supuso el movimiento romántico. Rorty vuelve a subrayar el carácter pragmatista de Berlin cuando dice:

“El tema de su ensayo mejor conocido, el ‘Two Concepts of Liberty’, es que algunos bienes son incompatibles con otros. No importa qué configuración sociopolítica acordemos, que algo se perderá. Alguien resultará dañado. Esta es una visión con la que Dewey habría estado totalmente de acuerdo.”⁴¹¹

Ante esta falta de solución ideal y definitiva, consecuencia directa de la idea berliniana de incompatibilidad de todos los bienes, Rorty propone el uso de otra facultad mental distinta a la razón, a saber, la imaginación. Como era de esperar por su alabanza constante de la literatura y la metáfora, a Rorty le parece que el mejor modo de progresar socialmente es tratar de imaginar nuevas soluciones y pensar nuevos modos

⁴¹¹ Rorty, Richard. *Philosophy as cultural politics. Philosophical Papers, Volume 4*. Cambridge University Press. New York. 2009. Pág. 81.

de vivir que vayan solucionando los problemas con los que nos vayamos encontrando. Si bien este énfasis en la imaginación sobre la razón habría parecido un tanto radical a Berlin, sí que es cierto que éste compartiría con Rorty la preferencia de la búsqueda de pequeñas soluciones antes que dejarse llevar por ideas dogmáticas y grandilocuentes.

Acerca de la imaginación, dice Rorty:

“Deberíamos intentar pensar en la imaginación no como una facultad que genera imágenes mentales, sino como la habilidad de cambiar prácticas sociales mediante la propuesta de nuevos y ventajosos usos de conceptos.”⁴¹²

En otro ensayo de este volumen, el titulado “Analytic and conversational philosophy”, Rorty se decanta del lado de la segunda, como era, por otra parte, previsible, a juzgar por las opiniones manifestadas en torno a la teoría de la verdad. Esta preferencia podría entenderse como un argumento más en favor de su cercanía a Berlin, quien, rodeado como estaba por la filosofía analítica de Oxford, se alejó de ella para adentrarse en la Historia de la Ideas. En este sentido, Rorty es bastante claro:

“Prefiero la filosofía conversacional a la analítica, así definida, porque prefiero a los filósofos que son lo suficientemente historicistas como para pensarse a sí mismos más como tomando parte de una conversación que como practicando una disciplina casi científica.”⁴¹³

Aunque soy consciente de que esto entra dentro del terreno de las conjeturas y casi de la psicología, podría pensarse que el abandono de Berlin de la filosofía analítica y su ‘huída’ al mundo de la Historia implica un rechazo implícito de esa concepción cuasi-científica de la filosofía de la que habla Rorty. Lo cierto es que en su obra Berlin nos muestra una manera de pensar y unas ideas que no tienen nada que ver con la visión

⁴¹² Rorty, Richard. *Philosophy as cultural politics. Philosophical Papers, Volume 4*. Cambridge University Press. New York. 2009. Pág. 107.

⁴¹³ Rorty, Richard. *Philosophy as cultural politics. Philosophical Papers, Volume 4*. Cambridge University Press. New York. 2009. Pág. 126.

del mundo de sus colegas analíticos de Oxford. Aunque Berlin no lo diga abiertamente, el tono general de su obra sugiere que también él preferiría los filósofos conversacionales, preferencia que terminaría de redondear el parecido entre estos dos autores defensores del liberalismo.

CONCLUSIONES

Una vez analizada detalladamente la obra de Berlin, pasaré a hacer un balance general, reuniendo todas las conclusiones que capítulo tras capítulo he ido insinuando, para poder trazar una conclusión más o menos definitiva y general sobre el tema que me planteaba. Doy por supuesto que los argumentos que apoyan mis conclusiones han sido suficientemente mostrados en los capítulos anteriores, excusándome por ello de tener que repetirlos aquí.

Para empezar, respecto del primer capítulo y en lo que se refiere a la dialéctica Ilustración–Romanticismo, me parece bastante sensato concluir que Berlin es, esencialmente, y sobre todo en el aspecto de su pensamiento con más consecuencias políticas, un autor ilustrado. El liberalismo de Berlin se debe, pues, en mayor medida a la herencia dejada por los autores ilustrados como Kant, Voltaire, Hume, Constant o Mill, como él mismo reconoce en el libro de entrevistas de Jahanbegloo. Es cierto que el Romanticismo sirve a Berlin para comprender los peligros de un exceso de fe en la razón y para desconfiar de todo intento sistemático de abarcar la totalidad de la realidad. Las críticas románticas de Herder y otros autores permiten que Berlin despierte de su particular sueño monista, parafraseando a Kant, y que se cure de una vez por todas de cualquier intento positivista.

Cómo él mismo reconoce, sería hijo de los dos movimientos, pero, a mi juicio, su liberalismo estaría mucho más cercano a la Ilustración que al Romanticismo. Este último, y el irracionalismo que engendra, es demasiado peligroso para ser tenido en cuenta políticamente, aunque a nivel privado o moral, como añadiría Rorty, resulte de lo más sugerente. Se podría afirmar, por tanto, que una vez aceptada la corrección epistemológica del Romanticismo ante los excesos monistas de la Ilustración, Berlin no puede renunciar a la esencia política liberal del siglo XVIII.

Respecto de lo tratado en el segundo capítulo, el que versa sobre el pluralismo de Berlin, todo me hace pensar que se trata de un concepto a pensar conjuntamente con

el de la libertad negativa. Berlin no es un autor al que le guste la diversidad en sí. No se trata de un autor postmodernista, aborrecedor de la globalización y que disfrute con el hecho de la variedad cultural. En este sentido, la pertenencia de Berlin a cierta tradición hermenéutica, tal y como afirmaba en la Introducción de este trabajo, ha de ser necesariamente matizada. Como en tantas otras cosas, Berlin, mantiene una equidistancia que, a mi juicio, debería estar presente en cualquier filósofo que quiera mantenerse alejado de cualquier sesgo ideológico. A mi juicio, Berlin resulta un autor encuadrable en la tradición hermenéutica en la medida en que, en la estela iniciada por autores como Nietzsche o Heidegger, recupera y salva al sujeto individual de la marea de la Historia en que tantas veces se había ahogado en manos de filósofos más sistemáticos, como Hegel o Marx. Sin embargo, es incuestionable que Berlin no cae en posiciones tan radicalmente escépticas y negadoras de la libertad del sujeto como la que mantienen autores como Derrida o Lyotard. Frente a estos autores, a los que Berlin consideraría unos radicales de la Deconstrucción y la Hermenéutica, nuestro autor sabe mantenerse en la moderación y sigue defendiendo un modo de vida particular, a saber, el liberalismo, frente a otros muchos posibles, aunque nunca caiga en la tentación de pretender justificarlo de un modo matemático. En esto estaría, una vez más, cien por cien del lado de Rorty.

En el caso de Berlin, por tanto, no podemos hablar de un pluralismo cultural. Nuestro autor está preocupado, ante todo, por la falta de libertad individual que se da en ciertos sistemas totalitarios contra los que nunca se cansó de luchar. Lo de Berlin es un pluralismo de bienes, de valores, de tipos de vida, de opciones individuales. Pienso que se puede afirmar que su pluralismo es una consecuencia necesaria del ejercicio de la libertad negativa, no un punto de partida que debemos respetar dogmáticamente. Es cierto que el pluralismo es algo básico en Berlin, pero no por el valor que tiene en sí mismo, sino porque va ligado a la inevitable práctica de la libertad.

No es Berlin, por tanto, un relativista, pues él está convencido de la existencia de determinados bienes que son universales para todos los humanos y para todas las culturas. Lo que ocurre es que para cada ser humano y para cada sociedad la jerarquía de estos bienes es distinta. Y ése es precisamente el pluralismo que defiende Berlin: un pluralismo de valores, de bienes humanos. El relativismo afirmaría que todo vale, que

no hay norma que nos pueda decir que una moral es mejor que otra. Ese no es el caso en Isaiah Berlin, porque para él resulta claro que sí que hay una moral mejor que otra, aquella que permite a cada individuo elegir su propia jerarquía de valores. La mejor sociedad sería, por tanto, la que mejor asegura que todo individuo pueda disfrutar de la capacidad de elegir sus objetivos. Tal sociedad es el liberalismo social. Y lo es porque sí que hay un horizonte humano universal, un horizonte que permite afirmar que la libertad de elegir o la búsqueda de felicidad son bienes en sentido absoluto, lo cual queda muy lejos de posiciones relativistas.

El tercer capítulo trataba sobre uno de los puntos más pacíficos y menos controvertidos en la interpretación de la obra de Berlin, a saber, la cuestión de la posibilidad de que exista una historia científica y de que haya patrones inevitables en la Historia. Parece bastante evidente la posición contraria de Berlin ante este punto. Para éste no hay un sistema racional al modo hegeliano que lo pueda explicar y abarcar todo. La realidad está viva y la razón humana tiene un carácter marcadamente pragmático, teniendo que improvisar continuamente diversas soluciones. Esta idea cuadra perfectamente con la idea berliniana de que no hay sistemas políticos perfectos que nos aseguren el paraíso. Todo está siempre abierto y hay que seguir luchando para optimizar los sistemas que ya disfrutamos. No hay nada inevitable en la Historia porque eso sería jugar contra la libertad humana, algo que Berlin no está dispuesto a sacrificar.

Además, si aceptamos la tentación de pensar que hay fenómenos inevitables en la Historia, enseguida aparecen Partidos, Líderes, Revoluciones que hay que seguir y que terminan por ignorar al verdadero protagonista de los cambios históricos, el individuo. Es difícil imaginar una posición más contraria al pensamiento de Berlin. La posición de Berlin en este tema es básicamente la misma que la de Popper, autor con el que ya vimos que comparte importantes nociones filosóficas, a pesar de las diferencias ya explicitadas en el subapartado pertinente.

En el cuarto capítulo entrábamos en el que yo considero el hilo conductor de toda la obra de Berlin. El tema tratado en su *Two Concepts of Liberty* es, seguramente, el que más ríos de tinta ha hecho correr. La célebre lectura inaugural que dio Berlin en

la Universidad de Oxford en 1958 lo situó merecidamente en primera línea de la Filosofía Política. Su conocida distinción entre los dos tipos de libertad ayudó a clarificar los planteamientos en esta área del conocimiento. Con ella, Berlin se posiciona frente al paternalismo de los estados totalitarios y los planteamientos más comunitaristas, que ven al individuo como parte de un sistema más importante que él.

La distinción berliniana, limitada estrictamente al campo político, no renuncia a ningún otro concepto de libertad ni tampoco, como a veces se ha sugerido, pretende desterrar todo lo parecido a la libertad en sentido positivo. Tampoco tiene la intención de abocarnos a un sistema neoliberal en el que el “sálvese quien pueda” sea la única consigna. Lo único de lo que intentaba avisarnos Berlin es de que determinados sistemas totalitarios hablan de nuestra libertad como si fuera algo que tienen que procurarnos ellos. La libertad, para Berlin, es algo de lo que uno mismo tiene que hacer uso, y no tiene que venir ningún político ni ningún sabio a decirnos cómo vivir nuestra vida. De ahí la falsa distinción entre el “yo auténtico” y el “yo empírico” que denuncia Berlin.

La propuesta contenida en su famoso *Two Concepts of Liberty* es únicamente que la libertad ha de entenderse como una facultad a ejercer por la propia persona, haciendo bastante el gobierno con no poner obstáculos para que dicha facultad pueda disfrutarse. Naturalmente con unos mínimos en las condiciones de vida que hagan de ésta algo apreciable. Desde un principio Berlin se separa de este *laissez faire* despiadado y parece dibujar una especie de liberalismo social preocupado por el bienestar básico de los ciudadanos. La base de dicho liberalismo sería el respeto absoluto de dicha libertad negativa, que se convierte, de este modo, en el concepto más importante y central de la obra de Berlin.

Pero, a pesar de la centralidad señalada para el tema de la libertad, quizá son las conclusiones que atañen al liberalismo de Berlin, tratadas en el quinto capítulo, las que ocupan un papel central en este trabajo de investigación. Tal y como he sugerido en varias ocasiones a lo largo del análisis de los textos, el liberalismo que Berlin defiende en sus obras se muestra un tanto desdibujado y poco preciso. Berlin nunca dedicó ninguno de sus escritos a elaborar un modelo concreto de sociedad liberal, al modo de

Rawls. Ni siquiera tiene ningún trabajo en el que trate directamente la cuestión. De hecho, la palabra liberalismo no aparece en ningún título de su obra. Sin embargo, uno de los objetivos de esta tesis doctoral era tratar de leer entre líneas el modelo social que Berlin defiende a lo largo de todos sus ensayos.

Esta imprecisión en la elaboración de su liberalismo hace que Berlin haya sido malinterpretado, mal utilizado y criticado desde todos los puntos de vista. Hay autores pronacionalistas que han querido ver en el pluralismo de Berlin un apoyo a sus propuestas. Hay autores comunitaristas y de izquierdas que han acusado a Berlin de connivencia con el neoliberalismo más de derechas y autores liberales que han acusado a Berlin de ser un autor socialdemócrata. Esto es algo que sabe reconocer él mismo en su libro de entrevistas, casi al final de su vida: *“Pero todo lo que he escrito ha sido normalmente atacado por ambos lados, desde la Derecha y desde la Izquierda, con igual vehemencia.”*⁴¹⁴

Sin embargo, tal y como he ido tratando de argumentar a lo largo de las páginas precedentes, creo que el liberalismo de Berlin es un liberalismo de corte social, igualmente comprometido con los valores tradicionales del liberalismo clásico inglés y con la idea del estado de bienestar que garantiza a los ciudadanos una vida decente. Pienso que existen a lo largo de toda su obra elementos suficientes como para no dudar de que el liberalismo que defiende Berlin es lo suficientemente moderado como para no ser criticado de irresponsable, egoísta o de dejar a su suerte a los más desfavorecidos.

Por otro lado, como ya quedó claro en el capítulo sobre Gray, pienso que el liberalismo de Berlin es una consecuencia de su pluralismo, siempre y cuando entendamos éste como un pluralismo de opciones vitales individuales, como un pluralismo de valores. La sociedad liberal sería la más idónea para garantizar este pluralismo, pues cualquier otra sociedad más comunitarista, y por tanto, más interventora, sería un obstáculo para la libertad de elección de sus ciudadanos.

⁴¹⁴ Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007. Pág. 147.

Si el liberalismo es una consecuencia del pluralismo, éste no es más que el producto de la libertad negativa. Como ya he adelantado anteriormente, el pluralismo no es, en Berlin, algo querido en sí mismo, sino la consecuencia inevitable del ejercicio de la libertad negativa. Para Berlin la libertad resulta ser, pues, la premisa fundamental, quizá la única irrenunciable sobre la que se construye todo el puzle sociopolítico que resulta ser el liberalismo. La igualdad, la calidad de vida, la satisfacción de las necesidades mínimas son otros valores que Berlin considera también importantes, pero pienso que es el respeto básico por la libertad lo que determina todo el contenido del pensamiento político de Berlin.

Se muestra así Berlin como un autor puramente británico, en la mejor tradición iniciada por autores como Locke o Mill, defensores todos de la libertad individual como el bien máspreciado. Desde este punto de vista, el resto de valores, como la igualdad o la solidaridad, son valiosos únicamente en la medida en que puedan ser armonizados con la libertad, aunque Berlin no niega que en ocasiones haya que sacrificar cierta dosis de ésta última para asegurar una sociedad más justa.

Precisamente para reforzar filosóficamente este liberalismo del que estaba hablando, en el último capítulo he analizado la obra de Richard Rorty con el objetivo de extraer conclusiones aplicables a Berlin. En la búsqueda de este paralelismo entre los dos autores, creo haber mostrado suficientemente la cantidad de puntos en común que tienen ambos en cuestiones políticas como para atreverme a hacer una lectura pragmatista de Berlin, tal y como hace el propio Rorty. De todos modos, soy del todo consciente de las diferencias a salvar para calificar decididamente a Berlin de pragmatista. Berlin es un autor criado en Oxford y demasiado cerca emocionalmente del realismo y del positivismo como para afirmarse a sí mismo pragmatista con todo lo que ello conlleva. Además, Berlin era demasiado conciliador y dialogante como para ganarse los enemigos que el pragmatismo puede despertar entre los que defienden que la filosofía todavía puede aspirar a ciertas verdades universales. Es cierto, también, que él mismo nunca se declaró a sí mismo pragmatista ni siquiera conocedor y admirador de la filosofía de Dewey.

Sin embargo, los puntos en común que guardan ambos autores trascienden el plano político, en el que la semejanza de las posiciones liberales que los dos mantienen es más que manifiesta. Desde mi punto de vista las semejanzas también son de un orden más puramente filosófico: las críticas constantes que lanza Berlin contra el monismo y el cientifismo de la Ilustración, así como el énfasis que muestra constantemente en la idea de que toda solución siempre es provisional, que la utopía es imposible y que la razón es algo vivo y práctico y que tiene que ir adaptándose a los cambios de la realidad, son argumentos suficientes como para colocarle del lado de Rorty en su escepticismo sobre las posibilidades de la racionalidad.

Calificar a Berlin de pragmatista no es más que afirmar que para él no hay manera alguna de justificar de un modo absoluto las normas sociales ni los sistemas políticos preferidos. El liberalismo de Berlin, al igual que el de Rorty y el de Rawls, es la consecuencia directa de dejar de creer en los grandes sistemas filosóficos omnicomprendidos, y de perder la fe en los grandes relatos. Es una aceptación del perspectivismo filosófico de Nietzsche pero sin las consecuencias postmodernas que llevan a la falta de compromiso político. La posición compartida por los tres autores consiste en afirmar que el liberalismo de corte social constituye la mejor opción una vez se acepta la idea de que no existe posibilidad de construir la utopía en la que todos los bienes sean armonizables, como diría Berlin.

Se puede considerar, pues, a Berlin como un autor cercano al pragmatismo si partimos de la base de que lo que predispone a éste hacia el liberalismo no es un argumento que pruebe metafísica o epistemológicamente su superioridad como sistema social, sino que más bien presta atención al hecho de que se trata de la fórmula política que mejor ha funcionado hasta ahora y bajo la que menos atrocidades se han cometido. Esto, desde mi punto de vista, es un argumento totalmente pragmatista que podría ser formulado por William James o por el mismo Dewey.

Mi conclusión, por tanto, es que esa falta de elaboración teórica que hemos criticado tantas veces en la obra de Berlin puede verse un tanto compensada por la elaboración de autores pragmatistas como Rorty, aún sin llegar a hacer afirmaciones tan

rotundas como que Berlin pertenecía decididamente al pragmatismo. Los argumentos, pues, de autores como Rawls y, sobre todo, Rorty, tendentes a tratar de hacer compatibles el pragmatismo y el liberalismo, me parecen especialmente fructíferos en el caso de Berlin, cuya obra adolece de tales planteamientos.

Partiendo, por tanto, de todas estas premisas y de todo el trabajo previo, me gustaría concluir afirmando la coherencia de la propuesta liberal como el marco político ideal desde el que defender la libertad como el valor supremo de la convivencia. Además, pienso que el pragmatismo elaborado por Rorty supone el trasfondo filosófico más apropiado para dicha propuesta política. Este liberalismo de carácter pragmático supondría la mejor alternativa a las fórmulas más comunitaristas y nacionalistas, verdaderas enemigas de esta libertad tan querida por Isaiah Berlin.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Berlin

- Berlin, Isaiah. *Against the Current*. Pimlico. London. 1997
 - The Counter–Enlightenment
 - Vico’s Concept of Knowledge
 - Vico and the Ideal of Enlightenment
 - The Originality of Machiavelli
 - Nationalism: Past Neglect and Present Power
- Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Pimlico. London. 2000
- Berlin, Isaiah. *The Proper Study of Mankind*. Farrar, Strauss and Giroux. New York. 2000
 - From Hope and Fear Set Free
 - The Hedgehog and the Fox
 - The Pursuit of the Ideal
 - The Concept of Scientific History
 - Does Political Theory Still Exist?
- Berlin, Isaiah. *The Power of Ideas*. Pimlico. London. 2001
 - My Intellectual Path
- Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico. London. 2003
- Berlin, Isaiah. *Liberty*. Oxford University Press. Oxford. 2007
 - Five Essays on Liberty: Introduction
 - Two Concepts of Liberty

Historical Inevitability

Political Ideas in the Twentieth Century

- Berlin, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity*. John Murray. London. 1991

Vico and Cultural History

Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought

- Berlin, Isaiah. *The Sense of Reality*. Pimlico. London. 1997

The Romantic Revolution

Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism

Socialism and Socialist Theories

- Berlin, Isaiah. *Three Critics of Enlightenment*. Pimlico. London. 2000

Vico and Herder

The Magus of the North

- Berlin, Isaiah / Jahanbegloo, Ramin. *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. London. 2007

Obras sobre Berlin

- Aarsbergen-Ligtvoet, Connie. *A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam. 2006
- Badillo O'Farrell, Pablo y Bocardo Crespo, Enrique (eds). *Isaiah Berlin: la mirada despierta de la historia*. Tecnos. Madrid. 1999
- Badillo O'Farrell, Pablo (ed.). *Filosofía de la razón plural (Isaiah Berlin entre dos siglos)*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2011
- Burtonwood, Neil. *Cultural Diversity, Liberal Pluralism, and Schools: Isaiah Berlin and Education*. Routledge. London. 2006
- Coles, Norman. *Human Nature and Human Values: Interpreting Isaiah Berlin*. Egerton House. Bexhill on Sea. 2004
- Crowder, George. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Polity Press. Cambridge. 2004
- Crowder, George / Hardy, Henry (Editores). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. New York. 2007
- Galipeau, Claude J. *Isaiah Berlin's Liberalism*. Clarendon Press. Oxford. 1994
- García Guitián, Elena. *El pensamiento político de Isaiah Berlin*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid. 2001

BIBLIOGRAFÍA

- Geraldo Ramírez, Jorge (ed.). *Isaiah Berlin: utopía, tragedia y pluralismo*. Fondo Editorial Universidad Eafit. Medellín. 2010
- Gray, John. *Isaiah Berlin*. Princeton University Press. New Jersey. 1996
- Ignatieff, Michael. *Isaiah Berlin. A life*. Vintage. London. 2000
- Kocis, Robert, *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*. Edwin Mellen Press Lewiston. New York. 1989
- Lilla, Mark / Dworkin, Ronald and Silvers, Robert B. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York Review Books. New York. 2001
- Mali, Joseph y Wokler, Robert (eds). *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* [Transactions of the American Philosophical Society 93 No 3]. American Philosophical Society. Philadelphia. 2003
- Ryan, Alan (ed.). *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford University Press. Oxford. 1979
- Singh, Dinesh. *Isaiah Berlin and the Idea of Freedom*. Classical Publishing. New Delhi. 1994

Otras

- Mulhall, Stephen and Swift, Adam. *Liberals and Communitarians*. Blackwell Publishers. Oxford. 1999
- Popper, Karl Raimund. *The Poverty of Historicism*. Routledge. London. 1972
- Rawls, John. *El liberalismo político*. Crítica. Barcelona. 2006
- Rorty, Richard. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge University Press. New York. 1989
- Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge University Press. New York. 1991
- Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press. New York. 1991
- Rorty, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge University Press. New York. 1998
- Rorty, Richard. *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, Volume 4*. Cambridge University Press. New York. 2009
- Wellmer, Albrecht. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Cátedra / Universitat de València (Colección Frónesis). Madrid. 1996

Artículos

- Abellán, Joaquín. *La ambivalencia de la modernidad: Isaiah Berlin en la estela de Max Weber*. Revista de Occidente, números 338-339. Madrid. 2009
- Cohen, G.A. *Libertad y dinero*. Estudios Públicos, número 80. Santiago de Chile. 2000
- Darnton, Robert. *Espíritu libre*. Estudios Públicos, número 80. Santiago de Chile. 2000
- Fermandois, Joaquín. *Isaiah Berlin, la libertad compleja*. Estudios Públicos, número 80. Santiago de Chile. 2000
- Gray, John. *Pluralismo de valores y tolerancia liberal*. Estudios Públicos, número 80. Santiago de Chile. 2000
- Orellana Benado, M.E. *El analítico renegado. Berlin o la filosofía con historia*. Estudios Públicos, número 80. Santiago de Chile. 2000
- Véliz, Claudio. *Isaiah Berlin, Humanitas Magister*. Estudios Públicos, número 80. Santiago de Chile. 2000