

## Revisión de Berlin

Manuel Vela Rodríguez

A propósito de ISAIAH BERLIN, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, introducción de Patrick Gardiner, traducción de Pedro Cifuentes, Taurus, Madrid, 1998.

*El sentido de la realidad* es el nombre de una nueva edición del ahora albacea literario de Berlin, Henry Hardy, de artículos, ensayos y textos de conferencias del fallecido profesor de Oxford. *The sense of reality* fue publicado, sin embargo, en 1996, contando con el beneplácito de Sir Isaiah, con la intención por parte del editor de completar, con esta novena entrega, la publicación de sus obras más acabadas.

Así, los artículos contenidos no guardan entre sí una relación temática, aunque presentan la larvación tejida por los particulares fines que Berlin persigue con su escritura: el compromiso con el liberalismo y la pluralidad de valores y el aviso contra las ideologías monistas e intolerantes.

Los tres primeros artículos, *El sentido de la realidad*, *El juicio político y Filosofía y represión gubernamental*, se podrían considerar ensayos filosóficos con continuas referencias a la historia de las ideas tratadas. El resto, *El socialismo y las teorías socialistas*, *El marxismo y la Internacional en el siglo XIX*, *La revolución romántica*, *El compromiso artístico: un legado ruso*, *Kant como un origen desconocido del nacionalismo* y *Rabindranath Tagore y la conciencia de nacionalidad*, pertenecen a la actividad propia de la historiografía de las ideas.

### I. EL COMPROMISO

Los primeros ensayos del volumen, por algo los más antiguos (de la década de los 50), presentan la forma de una exposición directa del pensamiento del autor, forma sólo existente en los volúmenes *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *Conceptos y categorías* y, en parte, *El fuste torcido de la humanidad*, a la que Berlin renunció junto a la pretensión que la aviva: la construcción y

fundamentación de sus teorías sobre ciertas parcelas de la actividad humana, para adoptar una misión que llevaba su escritura por otros caminos. El cambio en la escritura suele ir ligado al cambio en las metas de la escritura. Si entendemos por filosofía aquello que escriben los profesionales, entonces podemos decir que Berlin abandonó la filosofía. Si entendemos por ésta, con Berlin, cierta forma de acercarse a los problemas que surgen de los conflictos de ideas o valores, preocupaciones que se presentan ya en las preguntas infantiles («¿Por qué tengo que obedecer?»), si consideramos que hay filosofía en una novela o en un tratado de historia, tenemos que decir lo contrario: la filosofía siguió siendo una preocupación de Berlin, porque puso su interés en las ideas del pasado, tanto sociales o políticas como filosóficas. La historia de la filosofía, tal y como él la entiende, es cierto tipo de actividad filosófica: tratar las ideas filosóficas del pasado exige del estudioso meterse dentro de éstas y, para ello, ha de preguntarse él mismo por éstas.

La mutación de filósofo profesional en historiador de las ideas podemos buscarla en el sentimiento de tener algo que decir ante ciertas ideas arraigadas en las mentes de muchas personas, y que, encarnadas, han provocado grandes desgracias humanas. ¿No nació judío en el imperio ruso? ¿No marcharon sus padres al exilio, desde su Riga natal, con el advenimiento del régimen comunista? ¿No fueron familiares suyos víctimas del Holocausto? ¿No se le había de presentar a él, Isaiah Berlin, la llamada a buscar el origen del mal presenciado tan de cerca? Berlin advirtió que las tormentas ideológicas del siglo XX sacaban a la luz algo enterrado por el auge de positivismo y materialismos: la importancia de las ideas. Este conocimiento de que hay ideas que han provocado auténticos terremotos humanos lo lleva a bucear en las teorías morales y políticas desde Marx hasta Maquiavelo o Vico. El talante, y he aquí lo decisivo, es el que cambia: del pacífico del académico de la comunidad de profesionales «filósofos», con unos argumentos que se oponen a otros, al bélico del proselitista.

Compréndase que Berlin deja lo que él entiende por práctica filosófica en sentido estricto, y esto puede no coincidir con las ideas de otros de en qué consiste esta práctica. En *Filosofía y represión gubernamental*<sup>1</sup> tenemos una muestra de rebelión, luego suavizada<sup>2</sup>, que nos da una idea de aquel clima intelectual del que Berlin dimite: la filosofía se ocupa de problemas que surgen de conflictos entre conceptos, pensamientos o valores, que forman parte de nuestra manera de ver el mundo y presentan contradicciones o roces

---

1 Cf. I. BERLIN, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 116-117.

2 Cf. I. BERLIN *en diálogo con Ramón Jahanbegloo*, trad. de M. Cohen, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1993, pp. 42-49.

entre sí, no susceptibles de solución mediante las técnicas conocidas<sup>3</sup>. El logro filosófico no es inventar una técnica para ellas, sino mostrar su inutilidad, ya sea enseñando los presupuestos falsos o arbitrarios en que se basan o cambiando el punto de vista, esto es, encontrando otras preguntas acuciantes antes inadvertidas. Esto sólo lo han podido hacer los grandes filósofos como Aristóteles, Descartes o Kant. ¿Cuál fue su método? Sólo su privilegiada imaginación, responde Berlin. Para él, sólo estos filósofos «de primera» son respetables. No hay una «filosofía normal» como hay una «ciencia normal». Un científico mediocre es útil: siguiendo los pasos de sus predecesores, puede producir conocimiento, cumplir su tarea; un filósofo mediocre sólo anquilosa los conceptos de sus predecesores, porque la filosofía es inevitablemente subversiva. Los problemas filosóficos sólo admiten como «respuesta» la rebelión contra ellos. Podríamos pensar que Berlin, con esta concepción, se retiró porque no sentía ese *wit* y supo que no iba a ser un Kant: consideró perder el tiempo dedicarse a los problemas filosóficos; prefirió ser historiador de las ideas como sucedáneo. Dudo de esto, sin embargo, por dos motivos. Primero, porque lo que Berlin llama el «genio filosófico» no depende ni de la capacidad intelectual, ni de la sabiduría, ni del estudio, ni del trabajo duro, ni de la buena memoria<sup>4</sup>. Estos parámetros sí juegan un papel en la historia de las ideas, que está, por cierto, lejos de ser una actividad menor. Segundo, porque seríamos ingenuos si creemos que sus ensayos de historia de las ideas tienen el don de la imparcialidad. En su introducción a *El erizo y la zorra*, Mario Vargas Llosa llama la atención sobre el *fair play* que estila Berlin en sus textos, hasta el punto de parecer «carecer de un pensamiento propio»<sup>5</sup>, para descubrirlo justo después: el *fair play* es sólo una técnica literaria. Como en Leo Strauss, en su narración sobre lo que han pensado otros está lo que él mismo piensa. Los ensayos filosóficos antes mencionados contienen ideas parecidas, deudoras o contrarias precisamente a aquellas posturas que resalta en Maquiavelo, Tolstói o Marx. La razón por la cual Berlin considera a unos pensadores y no a otros dignos de su atención es la presencia en ellos de estas ideas, ya por ser novedad (por ir contra corriente) o por ser el exponente máximo de su extensión y publicidad; y lo más importante, resaltarán en ellos estas ideas y las considerará el punto central de su estudio. Por esto, podemos encontrar en sus escritos a un Herder o a un Hamann muy distintos de los reseñados en los manuales de historia de la filosofía. Al final, encontraremos una parte del propio Berlin en aquellos pensadores tratados por él con preferencia.

3 Aquí difiere de lo que es una pregunta filosófica para Popper, pues ésta puede ser resuelta por métodos no filosóficos.

4 Cf. *El sentido...*, p. 120.

5 I. BERLIN, *El erizo y la zorra*, trad. de C. Aguilar, Muchnik, Barcelona, 1998, p. 13.

La historia de las ideas como búsqueda de los orígenes de patrones de pensamiento básicos, había de ser por fuerza el elemento natural de alguien que sabe que las ideas se encarnan y está interesado en derribar o alentar algunas de ellas. El interés de Berlin discurre, en concreto, por dos líneas: la primera con carácter destructivo, la búsqueda de los orígenes y la formación del marxismo, fascismo, y, después, nacionalismo; la otra con carácter constructivo: busca localizar el origen de sus particulares antídotos contra la sociedad injusta: el liberalismo y el pluralismo de valores.

## II. LA HISTORIA DE LAS IDEAS

En *El sentido de la realidad*, Berlin trata de desligar la noción común de la imposibilidad de repetir el pasado o «dar marcha atrás al reloj de la historia», de la creencia en la existencia de una clave explicativa teleológica de la historia, o simplemente de una clave que explique por qué las cosas no pueden ser de otra manera a como son. Y trata de ligar esta intuición con la visión de la realidad como inasible por cualquier teoría. Es algo tratado, también de forma sistemática, en *La inevitabilidad histórica*<sup>6</sup>, otro episodio de su lucha contra el determinismo y de su exposición de lo que es historiar. La historia no trata de los hechos humanos como una suma de aserciones, un registro inconexo. Cualquier historiador busca un sentido, una argamasa que una los hechos entre sí. Esta argamasa ha sido buscada por muchos en una realidad intemporal trascendente o en la acción de determinadas fuerzas: en el *Geist*, en la geografía, en las «fuerzas» sociales. Esta es la visión teleológica, en la que todos los factores deben ser explicados por cierto fin inevitable. O en leyes generales que gobiernan el comportamiento, como gobiernan la física o la astronomía. Los mencionados son «esquemas obsesivos»<sup>7</sup> que sólo consiguen violentar los hechos, esto es, acomodarlos todo al esquema previo a hasta extremos increíbles. El problema no es que haya hechos que escapen a la teoría, como siempre sucede; el problema es que faltan a la verdad. Han aportado conocimiento, al advertir factores hasta entonces despreciados o demasiado obvios para reparar en ellos, pero han constituido un fracaso al subsumirlo todo a leyes o esquemas. El error de estas teorías no es irritante en cuanto a la historia. El fracaso es humano. Lo irritante es verlas aplicadas a las esferas ética y política, donde violentar la realidad es violentar las vidas humanas.

Berlin encuentra la argamasa en los propósitos y valores humanos, individuales y colectivos, que han provocado la acción, no vistos ya desde una tele-

---

6 I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de B. Urrutia, J. Bayán y N. Rodríguez, Alianza, Madrid, 1998, pp. 106 y ss.

7 *Ibíd.*, p. 137.

ología o ley, sino tratándolos en correspondencia con nuestra forma propia de pensar sobre lo que es una decisión y lo que es actuar. Para él, el conocimiento de los hombres del pasado no es posible si los tratamos como extraños. Es necesario suponer que han obrado acorde con nuestra manera de obrar, esto es, tomando decisiones, bajo prejuicios, intenciones, engaños, racional o irracionalmente, de forma espontánea o meditada. Y para esto, no hay método. Hay que unir los hechos con la imaginación, comprender por qué las cosas ocurrieron así y las personas actuaron como actuaron. Se trata de estudiar, relacionar y comprender. Para el historiador de las ideas no es muy diferente. Tiene que penetrar en los motivos y supuestos que están detrás, comprender, hasta donde sea posible, cómo y por qué han surgido y se han extendido o caído determinadas ideas y valores sin tener una estructura legaliforme detrás. Reparemos en que esto aumenta mucho la dificultad, porque ya no podemos considerar la posibilidad de explicaciones basadas en una determinación de la superestructura por las relaciones de producción o el progreso de la Humanidad o el advenimiento de la Ciudad de Dios. La conexión entre ideas ya no será lógica: una determinada concepción del mundo no llevará a una determinada concepción de la política ni viceversa. Todo sistema será convencional, por tanto, nada más que un conjunto. No podemos suponer, en suma, la congruencia de la forma de vida de una sociedad con sus valores, ni de estos valores entre sí. Ni siquiera suponer que esto es posible. Incongruencia, choques de intenciones, voluntad de ser equitativo o no, hipocresía, intereses manifiestos o velados, deseos satisfechos o irrealizados, fines declarados o inconfesables, ansia de poder, irracionalidad, prejuicio... toda esta amalgama está formada por datos empíricos que el historiador no puede dejar de lado al estudiar a las personas, y asimismo ha de suponerlos en el conjunto de las sociedades, digamos, como naturaleza humana.

Por tanto, el argumento pierde importancia respecto a la intención. Berlin buscará lo que llama en *John Stuart Mill y los fines de la vida*, tomado de Russell, la *ciudadela interior*<sup>8</sup> de cada pensador o político, los motivos que guían su acción (a menudo, la escritura). Esto, claro, reclama una lectura entre líneas de lo escrito o lo hecho, no de una prueba de coherencia de tal cosa, pues se trata de conocer el porqué de la escritura o la acción.

### III. INVESTIGACIÓN Y KOINÉ

John Gray ha entresacado un sistema de los escritos de Berlin<sup>9</sup>. Éste tendría, así, teorías de la ética, de la política o de la naturaleza humana. Cabe

---

8 *Ibíd.*, p. 271.

9 JOHN GRAY, *Isaiah Berlin*, trad. de G. Muñoz, Alfons el Magnànim – IVEI, Valencia, 1996.

pensar que el autor podría considerar esto un abuso<sup>10</sup>, cuando no una traición: el sistema es propio de los «erizos», y éste se ha reservado para sí el papel de «zorra». La clasificación, que nunca pretendió ser tal, goza ya de cierta popularidad. «La zorra sabe muchas cosas; el erizo sólo una, e importante», podría ser una traducción del verso inspirador de Arquíloco con el que Berlin divide a pensadores y seres humanos en general entre «por un lado, quienes lo relacionan todo con una única visión central, con un sistema más o menos congruente o integrado, en función del cuál comprenden, piensan y sienten —un principio único, universal y organizador que por sí sólo da significado a cuanto son y dicen— y, por otro, quienes persiguen muchos fines distintos, a menudo inconexos y hasta contradictorios, ligados si acaso por alguna razón *de facto*, alguna causa psicológica o fisiológica, sin intervención de ningún principio moral ni estético»<sup>11</sup>. En ningún lugar de los escritos del historiador de las ideas aparece que ser zorra sea mejor que ser erizo, pero esto es una cuestión de *fair play*: la zorra, digamos, al menos sabe que no sabe nada; hemos visto lo que entiende por un buen historiador, y éste encaja a la perfección en uno de los dos arquetipos. En *El juicio político* afirma que el elemento diferenciador entre los políticos exitosos y los ineptos no es que los primeros tuvieran una buena teoría de cómo son las cosas, sino cierto ingenio para saber qué funcionará y qué no funcionará, ese conocimiento no seguro y no lógico de la *ciudadela interior* de personas y sociedades. Augusto lo tenía, Claudio no. De nuevo, los mejores son zorras. Así ocurre en todas las ciencias humanas y esferas afines.

Gray llama al hipotético sistema berliniano «liberalismo agonista», cuidando unir la petición de un ámbito privado de extensión considerable que quede intocable (unos derechos inalienables), siendo éste ámbito liberal el garante de la posibilidad de vidas felices, ya que, con la certeza de la existencia inherente a toda persona y todo orden social de conflictos entre valores, el estado liberal queda como el que menos impide la elección libre entre estos valores; de seguro intenta introducir un modelo nuevo en la discusión filosófico-política seguida en el ámbito anglosajón en torno a Rawls, Dworkin e incluso Habermas, colocándolo en igualdad con ellos. Pero los problemas aparecen ante, uno, la imposibilidad de encontrar en el mismo Berlin una fundamentación del modelo que no construyó, y dos, la resistencia de un modelo en el cuál toda jerarquía de valores es convencional y no hay siquiera principios que permitan el negocio racional entre unos valores y otros, a ser aplicado a cualquier toma de postura ética o política.

10 También señalado por MICHAEL WALZER, *¿Hay límites para el liberalismo?*, en *Debats* 57-58 (1996), pp. 140-145. No quiero, con esta afirmación, quitar mérito al libro claro y profundo que tanto me ha ayudado a comprender a Berlin.

11 *El erizo...*, p. 39.

Las defensas berlinianas de la libertad negativa y el pluralismo no son construcciones basadas en una teoría de la naturaleza humana, sino un intento de llamar a las cosas por su nombre antes de vindicarlas con conocimiento de aquello que pedimos, al menos los usuarios de la *koiné* occidental, cuando invocamos el respeto, la justicia o la libertad. Kant y Wittgenstein descubrieron que las imágenes y palabras con las que pensamos, y sobre todo las segundas, preponderantes en la madurez intelectual, ordenan el mundo de cierto modo propio del que no podemos escapar. El criterio de la validez del lenguaje pasa, entonces, de ser el grado de adecuación a la cosa a ser el grado de utilidad para la autorrealización o, si se carece de filosofía de la historia, la simple supervivencia. En cuanto a las metalenguas, a los discursos sobre todo o parte del discurso humano, su criterio de validez es la incorporación o revisión de conceptos que permitan entablar el máximo de relaciones entre los elementos de nuestro acervo lingüístico, que sean reveladores de aspectos, antes ocultos o inadvertidos, ínsitos en la lengua, o incorporen una novedad a ésta. El objeto de *Dos conceptos de libertad*<sup>12</sup> no es otro que, mediante los conceptos de «libertad negativa» y «libertad positiva», agrupar ciertas reclamaciones dispares de los seres humanos a lo largo de su historia en dos tipos: las de libertad negativa, como ausencia de obstáculos colocados o permitidos por otros para la realización de los posibles deseos; las de libertad positiva, de ser dueño de uno mismo. Por supuesto, una delimitación deja fuera otras concepciones de la libertad, como la libertad estoica o la libertad como reconocimiento por parte del otro. Más el servicio está prestado, la legitimidad y el valor de la distinción, conseguidos: las libertades de las que hablan Mill y Rousseau ya no pueden ser confundidas, la discusión de quién capta mejor lo que entendemos por libertad carece de sentido. Sólo entonces, Berlin puede pedir con los liberales unos niveles amplios de libertad negativa, que se tenga en cuenta este valor como es debido y tenga su lugar propio en la balanza de la decisión política, sin ser el camuflaje de otros, como la democracia o la integración.

#### IV. LOS PROBLEMAS DEL «SISTEMA»

El conflicto de valores es eterno e insoluble. Es un contrasentido pensar lo contrario, pues la elección forma parte de lo que entendemos por ser una persona, esto es, nos resistimos a considerar plenamente humano al que no puede elegir. A la creencia en una solución que aúne los valores deseables, Berlin la llama creencia en la «solución final», explotando las connotaciones del término; también los intentos, tan propios de la escuela liberal, pueden

---

12 En *Cuatro ensayos...*, pp. 187 y ss.

desembocar, por un proceso, si bien no lógico, sí inteligible, en soluciones finales, por ejemplo, la del comunismo, «heredero traidor del internacionalismo liberal»<sup>13</sup>. El hecho es que si alguien cree en una solución a los problemas de la humanidad, puede no importarle sacrificar lo que sea (incluso vidas humanas) como medio, doloroso, pero sólo temporal. Ni siquiera la estrategia de Rawls de mutar la solución unívoca en un ámbito de discusión racional que propicie soluciones decentes es respetada por Berlin. El conflicto es eterno e insoluble. No hay paz perpetua ni estrategias de acercamiento a ella. Toda solución es, por definición, final. Con esto, el objeto de la filosofía política no es la ciudad justa, sino la ciudad en constante *stásis*, en la cual hay que negociar las reglas de la guerra como uno podría negociar consigo el alcance de su superego. En esta ciudad, «ninguna autoridad política puede tener una razón válida para imponer a sus ciudadanos una combinación particular de los mismos»<sup>14</sup>. Esto no lleva tampoco a *laissez-faire* total: la libertad negativa no es tampoco un valor absoluto; «la libertad de los lobos es la muerte de las ovejas». Sencillamente, hay que darse cuenta de que una regla, y las reglas son necesarias para la convivencia, no aumenta la libertad; en todo caso, aumenta cierta libertad restringiendo otra. Las reglas siempre restringen algo. También la justicia, que en algunos sistemas, verbigracia el kantiano, es principio regulador, tiene que ceder a veces ante la compasión o la paz o cualquier otro.

¿Cómo puede Berlin pedir unas cotas, no mínimas, sino al menos medianas, de libertad negativa, cuando unos valores no son mejores que otros? ¿Por qué iba a ser el estado democrático liberal privilegiado frente a otros, si no hay criterio que diga cuál es «mejor»? Respecto a la primera pregunta, Berlin contesta: «Los principios no son menos sagrados porque no podamos garantizar su duración. Las convicciones de uno tienen validez relativa. Pedir más puede ser una necesidad metafísica, pero que ella determine nuestras actividades es un síntoma de una inmadurez política y moral, igualmente peligrosa.»<sup>15</sup> Al final, Berlin apela al sentido común, es decir, a la *koiné*. No hay reglas absolutas, pero sí universales; tenemos cierto conocimiento, llamémoslo intuitivo o cultural de las cosas que están bien y mal, y de lo que es una existencia decente. Y, tan importante como esto, si alguien difiere de nosotros, podemos llegar a comprender por qué. De todas formas, en los principios hay que detenerse. Ellos son lo que justifican el resto, y no al contrario. Cuando Jahanbegloo pregunta a Berlin por la conveniencia de la democracia, éste responde «que se basa en la creencia de los derechos humanos»<sup>16</sup>, que son valo-

---

13 *Ibid.*, p. 72.

14 GRAY, *op. cit.*, p. 184.

15 *Cuatro ensayos...*, p. 243.

16 *En diálogo...*, p. 150.



res universales, aunque no sean derechos «naturales». Ante la demanda de otra justificación de los derechos, vuelve a responder: «Esto deriva de muchas otras cosas que aceptamos todos, no es demostrable *a priori*. Por supuesto, no niego que existan principios generales de conducta y actividad humana sin los cuales no puede haber una sociedad mínimamente decente. *No me pregunte qué entiendo por decente. Por decente entiendo decente; todos sabemos qué quiere decir.*»<sup>17</sup>.

---

17 *Ibíd.*, p. 151. La cursiva es mía.