

EL LIBERALISMO DE ISAIAH BERLIN. LA LIBERTAD, SUS FORMAS Y SUS LÍMITES.

Juan Antonio García Amado
Universidad de León

Isaiah Berlin es un profundo liberal que resulta incómodo a los liberales más ortodoxos. Y resulta incómodo porque, al igual que Oakeshott, el otro gran filósofo político inglés de la segunda mitad del siglo XX¹, lanza muy potentes cargas de profundidad contra algunos de los más significativos mitos y prejuicios no sólo de la vulgata liberal, sino también de los más prestigiosos intentos contemporáneos de revivir el liberalismo desde planteamientos de una más exigente racionalidad práctica.

En realidad Berlin (en adelante B.) se mueve críticamente entre los polos principales del debate contemporáneo en la filosofía política. Así, está en contra, por un lado, del monismo de la fe ilustrada, del racionalismo metafísico que pretende afirmar o bien la validez únicamente de un puñado de valores, o bien la posibilidad de armónica síntesis entre valores plurales. Y, por otro lado, rechaza toda forma de la ontologización de lo colectivo (nacionalismo, fascismo, comunismo...) a que condujo la reacción romántica contra la Ilustración. Es decir, ni comparte el optimismo moral ilustrado ni el relativismo cultural en que ha ido a parar la herencia del romanticismo. Pero de unos y otros toma las bases de su pensamiento, en una original síntesis que le permite revitalizar las críticas de cada uno sin caer en sus particulares mitos. Berlin defiende que hay valores universales, en tanto comunes a la humanidad, y en esto se enfrenta con los relativistas y comunitaristas; pero añade que no rigen a la manera de normas de validez racional objetiva que se puedan alcanzar mediante la reflexión filosófica, como quiere el racionalismo metafísico, sino con existencia empírica que ciertas ciencias pueden reconocer y fundamentar.

Iremos viendo todo esto.

1. Sus presupuestos ontológicos y epistemológicos.

Cabría calificar a B. como empirista no verificacionista y con una doctrina de la comprensión posible de los fenómenos humanos que hace recordar elementos de la filosofía hermenéutica.

No cree en otra realidad que la empírica, pero en él dicha realidad empírica es compleja en su composición y manifestaciones y necesitada de métodos igualmente complejos. Siempre rechazó el idealismo, al que define como “la opinión de que nuestro mundo fue enteramente creado por las facultades humanas -razón, imaginación, etc-” (PI: 25). Dice de sí mismo: “sigo siendo un empírico y sé tan solo aquello que puedo experimentar, o que creo que puedo experimentar, y no puedo empezar a creer en entidades supraindividuales” (PI: 36).

Pero que la realidad se agote en la experiencia no quiere decir que los métodos puramente experimentales o formales basten para dar cuenta de toda ella. Hay problemas que se resuelven plenamente mediante la mera observación, es decir, con un método empírico, y otros que se solventan con el cálculo, esto es, con métodos formales². Pero para otras preguntas no cabe tal seguridad, pues no se responden ni con mera observación ni con cálculos, pese a lo cual siguen teniendo todo su sentido y no se trata de especulaciones

¹ Una buena comparación entre ambos puede verse en FRANCO: 2003. Para algunas diferencias importantes, vid. por ejemplo GRAY 1996: 16).

² Cfr. CCAT: 238ss.

metafísicas. Podemos conocer más cosas de las que podemos verificar y pueden tener sentido explicaciones de cosas que no se limiten a mostrar resultados experimentales. B. es rotundo sobre estos asuntos: “Siempre creí que las declaraciones que podían ser verdaderas o falsas o plausibles o dudosas o interesantes, aun estando relacionadas con el mundo tal y como lo concebimos empíricamente (y nunca he concebido el mundo de otra manera, desde entonces hasta la actualidad), no tenían por qué ser necesariamente capaces de ser verificadas por algún criterio prefabricado, como afirmaban la Escuela de Viena y sus seguidores del positivismo lógico (...). Las declaraciones (...) podían tener un significado sin ser estrictamente verificables” (PI: 22). E insiste: “Sigo, todavía hoy, creyendo que aunque la experiencia empírica es todo lo que las palabras pueden expresar -que no existe otra realidad- la capacidad de verificación no es el único, ni el más plausible, de los criterios respecto al conocimiento, las creencias o las hipótesis” (PI: 23).

Precisamente las preguntas filosóficas estarían entre esos asuntos que no se agotan en la comprobación empírica o el cálculo y que mantienen, no obstante, todo su sentido³. Ciertamente es que del marco de la filosofía se han ido descolgando disciplinas que han cobrado estatuto científico y otras (escribía B. en 1961) estarían en vías de hacerlo⁴. Pero otros temas siguen siendo “obstinadamente filosóficos” y no consiguen transformarse en ciencias. Tal es el caso de la ética o la estética. Entre las preguntas que no podemos reducir a tratamiento científico-natural está la de “¿por qué debería alguien obedecer a alguien?”, que es el núcleo de la filosofía política⁵ (TL: 19). La respuesta que buscamos no puede venir de ninguna constatación de cómo son los hechos⁶, pues “cuando preguntamos por qué debería obedecer un hombre, estamos pidiendo la explicación de lo que es normativo en nociones tales como las de autoridad, soberanía, libertad, y la justificación de su validez en argumentos políticos” (CCAT: 245).

En este tipo de preguntas estamos determinados por la conjunción y combinación de palabras y creencias. Fenómenos como los políticos o los morales se construyen sobre la base de palabras (autoridad, soberanía, libertad...) y esas mismas palabras con que tales fenómenos se estructuran y conforman son, al tiempo, los instrumentos de la explicación de dichos fenómenos. Esto da pie a dos hechos de suma importancia: que la praxis política y moral es disputa en el manejo de estas palabras y que la discusión teórica sobre estos asuntos es discusión sobre el significado de conceptos, que son conceptos valorativos. Por eso no cabe ni praxis ni teoría, en estos campos, al margen de tales conceptos valorativos, perfectamente objetiva, neutral y puramente descriptiva. Vayamos por partes.

Dice Berlin que “autoridad”, “soberanía”, “libertad”, etc., “son las palabras en nombre de las cuales se emiten órdenes, se obliga a los hombres, se libran guerras, se crean sociedades nuevas y se destruyen las viejas” (CCAT: 245). Eso que en la práctica es lucha por imponer un contenido práctico y efectivo a tales palabras, en la teoría se traduce en

³ “Lo característico de las preguntas específicamente filosóficas es que no satisfacen (y algunas de ellas quizá nunca satisfarán) las condiciones exigidas a las ciencias independientes, de las cuales la principal es que la ruta de la solución tenga que estar implícita en la misma formulación” (CCAT: 243).

⁴ Cfr. CCAT: 243.

⁵ La cual, a su vez, “no es sino ética aplicada a la sociedad” (FT: 38).

⁶ “No preguntamos «¿por qué obedecen los hombres?» -algo que, empíricamente, la psicología, la antropología y la sociología podrían ser capaces de responder- ni tampoco «¿quién obedece a quién, cuándo y dónde, y determinado por cuáles causas?», que quizá podría contestarse fundándose en testimonios sacados de estos campos, o de campos semejantes” (CCAT: 245).

oscuridad por falta de acuerdo sobre el contenido de tales conceptos⁷.

Así pues, preguntarse por lo que se debe hacer no es interrogarse sobre cómo es algo en el mundo, sino habérselas con propuestas alternativas sobre cómo debe ser el mundo, propuestas que, para más dificultad, usan idénticas palabras. Y la dificultad de esa teoría está en cómo usar en sus descripciones de esa parte de la realidad del mundo esas mismas palabras sin convertirse la teoría en una propuesta más o en mero cauce de una de las existentes.

Efectivamente, no es sólo cosa de palabras. Mediante las palabras se expresan concepciones que abarcan a los hombres y a la sociedad. Los hombres actúan y se organizan movidos por creencias acerca de sí mismos y de lo que les rodea⁸; esas creencias se expresan en y a través de palabras. Sin esas creencias expresadas en palabras la actividad del hombre es inconcebible, literalmente impensable. Y las disciplinas teóricas que tienen como objeto precisamente el pensar esa actividad tienen que pensarla mediante un complicado desdoblamiento: desde esas palabras y creencias y, al mismo tiempo, trascendiéndolas para explicarlas. Oigamos a B.: “(N)uestras concepciones políticas forman parte de nuestras nociones acerca de lo que es el ser humano, y esto no es sólo una cuestión de hecho (...) Nuestra idea consciente del hombre (...) implica el uso de algunas categorías fundamentales mediante las cuales percibimos, ordenamos e interpretamos los datos. Analizar el concepto del hombre es reconocer tal cual son estas categorías. Hacerlo es percatarse de que son categorías; es decir, que no son ellas mismas sujetos de las hipótesis científicas acerca de los datos a los que ordenan” (CCAT: 266-267).

Esa imagen del mundo que inspira la acción de los hombres actúa como un molde o modelo que determina todo un conglomerado de acciones y explicaciones que, si no, no podrían comprenderse. Es importante escuchar a B. por extenso sobre este tema: “Esta imagen podrá ser completa y coherente, o borrosa o confusa; pero, casi siempre, y especialmente en el caso de quienes han tratado de expresar lo que conciben que es la estructura del pensamiento o de la realidad, puede demostrarse que está dominada por uno o más modelos o paradigmas: mecanicista, orgánico, estético, lógico, místico, moldeado por la influencia más fuerte del día -religiosa, científica, metafísica o artística-. Este modelo o paradigma determina así el contenido como la forma de las creencias y de la conducta. Un hombre que, como Aristóteles, o como Tomás de Aquino, cree que todas las cosas pueden definirse en términos de su finalidad, y que la naturaleza es una jerarquía o pirámide ascendente de tales entidades finalistas, se encuentra comprometido con la idea de que el fin de la vida humana consiste en la realización de sí mismo, y el carácter de esta realización depende de la clase de naturaleza que sea la propia de un hombre, y del lugar que ocupe en la actividad armoniosa de toda la empresa universal de autorrealización. Se sigue de esto que la

⁷ “Lo que hace que tales preguntas sean a primera vista filosóficas es que no existe acuerdo amplio sobre el significado de algunos de los conceptos a que nos referimos. Existen marcadas diferencias sobre lo que constituye razón válida para la acción en estos campos; o acerca de cómo habrán de establecerse, o aun hacerse plausibles, proposiciones que vengan al caso; acerca de quién o de qué constituye autoridad reconocida para decidir estas cuestiones; y, por consiguiente, no hay consenso sobre la frontera entre la crítica pública válida y la subversión, o entre la libertad y la opresión, y así por el estilo” (CCAT: 245).

⁸ “Las creencias de los hombres en la esfera de la conducta son parte de la concepción que se forman de sí mismos y de los demás como seres humanos; y esta concepción, a su vez, consciente o no, es intrínseca a su imagen del mundo” (CCAT: 253-254).“(N)o existe actividad humana sin alguna clase de concepción general” (CCAT: 258).

filosofía política y, más particularmente, el diagnóstico de las posibilidades y propósitos políticos de un aristotélico o de un tomista será *ipso facto* radicalmente diferente de los de alguien que, pongamos por caso, ha aprendido de Hobbes, de Spinoza, o de algún positivista moderno, que no existen fines en la naturaleza; que lo único que hay son leyes causales (o funcionales, o estadísticas)” (CCAT: 254).

A partir de la conciencia plena de esta peculiar conformación de los fenómenos sociales podemos desarrollar el enfoque adecuado para las disciplinas “filosóficas” que los estudien con propósito de comprenderlos. Semejantes disciplinas, en primer lugar, tendrán que pensar a los hombres desde esas mismas categorías básicas con que ellos se piensan⁹. Y, en segundo lugar, tendrán que construir modelos explicativos, armazones que traten de reproducir en el plano teórico las interrelaciones de dichas categorías, y de las correspondientes acciones, en la vida práctica de los hombres. La teoría funciona, pues, como modelos teóricos de entramados prácticos, y es tanto mejor teoría cuando mejor refleja el modelo el entramado real, cuantas más cosas nos permite comprender de él. En palabras de B., “El primer paso conducente a la comprensión de los hombres consiste en traer a la conciencia el modelo o modelos que dominan y penetran su pensamiento y sus acciones¹⁰” (CCAT: 261). “La segunda tarea consiste en analizar al modelo mismo, y esto compromete al analista a aceptarlo, o a modificarlo, o a rechazarlo, y, en este último caso, a proporcionar en su lugar a un sustituto” (CCAT: 261). Es la capacidad para proporcionar un sistema explicativo coherente y que case del mejor modo con la realidad lo que determina la calidad mejor o peor de la teoría, pues “[l]a prueba del funcionamiento conveniente de los métodos, analogías, modelos que actúan en el descubrir y clasificar el comportamiento de estos datos empíricos (...) es empírica en última instancia: es el grado de su éxito para formar un sistema conceptual coherente y perdurable” (CCAT: 268).

Ya ha quedado insinuado que el teórico no puede proceder con la neutralidad y el distanciamiento que se predicen de la ciencia natural, pues también de la actividad teórica es verdadera la afirmación de que “no existe actividad humana sin alguna clase de concepción general”. Puesto que práctica y teoría operan con las mismas categorías, como ya vimos, también interactúan. No hay práctica sin teoría ni tiene sentido una teoría al margen de la práctica y que sea mero análisis conceptual sin más implicación¹¹: “Suponer, entonces, que han existido o han podido existir épocas sin filosofía política es como suponer que, como ha habido épocas de fe, debe de haber habido épocas de incredulidad total. Pero esta es una noción absurda: no existe actividad humana sin alguna clase de concepción general: el escepticismo, el cinismo, la negativa a tratar cuestiones abstractas o a poner en tela de juicio valores, el más endurecido oportunismo, el menosprecio por la teorización, todas las variedades del nihilismo son, por supuesto, otras tantas posiciones metafísicas y éticas, actitudes comprometidas” (CCAT: 259).

2. Sobre la historia.

Los presupuestos epistemológicos de B. tienen uno de sus más claros reflejos en su concepción de la historia y del método adecuado para el historiador. Su escepticismo frente a las entificaciones metafísicas se plasma en su distancia frente a cualquier visión de la historia como dirigida por leyes o principios metafísicos. Su caracterización de los fenómenos

⁹ Cfr. CCAT: 270.

¹⁰ Ejemplos de tales modelos serían el modelo familiar; el modelo del contrato social, la analogía del gobierno como un fideicomiso, etc. (Cfr. CCAT: 260).

¹¹ Cfr. CCAT: 247.

humanos como determinados por categorías y creencias le lleva a propugnar un método para la disciplina de la historia que es más un método del comprender que un método del explicar, por decirlo con terminología que no es exactamente la de B. pero que en el fondo se aproxima a sus planteamientos, como veremos.

El rechazo a los determinismos metafísicos de la historia se traduce en su oposición a toda visión de que “hay una sola explicación para el orden y las características de las personas, cosas y acontecimientos” (CE: 75-76). No existen “las” leyes de la historia, no hay un determinismo histórico, no queda lugar para la teleología y el historicismo¹² en el planteamiento de B. Conocer la historia no es tratar de averiguar la razón oculta que la gobierna, pues no hay tal cosa¹³. Ni, menos aún, pretender extraer de los acontecimientos del pasado las normas de nuestra acción presente o futura¹⁴.

Pero también la opción opuesta le suena a B. a falsificación: la presentación de la historia como hechos desnudos que pueden conocerse y explicarse con independencia de cualquier condicionamiento del historiador. Ya sabemos que la historia humana está mediada por categorías y creencias, y el historiador tiene que conocer de las categorías y creencias de la historia, pero en inevitable diálogo e interacción con las suyas propias, las que le permiten tener una explicación del mundo. El historiador ni está en el limbo de la objetividad ni explica un mundo de puros hechos objetivos y no contaminados de creencias de todo tipo. Aquí, la idea de “hechos desnudos -hechos que no son nada más que hechos, rigurosos, inevitables, no corrompidos por su interpretación o su ordenación en modelos creados por los hombres- es igualmente mitológica” (CE: 76). Todo parámetro de objetividad de la descripción de los hechos históricos está históricamente condicionado.

Así pues, el método del historiador no puede ser el de un engañoso objetivismo con pretensiones absolutas de verdad, sino uno que le permita comprender los periodos históricos desde la conciencia de las mediaciones de su propia comprensión. Lo primero, por tanto, será tomar conciencia de que no hay verdades ahistóricas, por lo que hasta nuestros más fundamentales valores tienen que comprenderse desde su marco histórico¹⁵. Lo segundo, asumir que el historiador no debe moralizar, pero que, por otro lado, las pretensiones de perfecta neutralidad y objetividad son solamente eso, pretensiones loables para no caer en la suplantación de la historia por la moral, pero nunca plenamente realizables¹⁶. Porque el

¹² José María Ridaó ha destacado que “para Berlin, lo mismo que para Hayek y Popper, no existen leyes que determinen el futuro y, por tanto, la disidencia hacia la ortodoxia imperante en una época no puede equipararse automáticamente al error” (Ridaó 2002: 105). Muy inteligentemente Ridaó proyecta estas tesis de Berlin, Hayek o Popper contra la nueva ortodoxia neoliberal y sus ropajes de imperativo histórico objetivo (ibid. 106-107).

¹³ El juicio de B. es rotundo: “ningún intento de aportar una <<clave>> semejante en la historia ha tenido demasiado éxito hasta ahora” (SR: 32)

¹⁴ Refiriéndose al concepto de la historia de Hume, y criticándolo, dice B. que para dicho autor el objetivo principal de la historia “consistía en acumular datos desde los que pudieran construirse proposiciones generales que indicaran lo que debemos hacer, cómo vivir y lo que hemos de ser. Ésta es la actitud más antihistórica que puede tomarse frente a la historia y es la característica que tomó normalmente el siglo XVIII” (RR: 53)

¹⁵ Menciona B. el ejemplo del valor libertad, con su significado para nuestra época: “El sentido de la intimidad misma, del ámbito de las relaciones personales como algo sagrado por derecho propio, se deriva de una concepción de la libertad que, a pesar de sus orígenes religiosos, en su estado desarrollado apenas es más antigua que el Renacimiento o la Reforma. Sin embargo, su decadencia marcaría la muerte de una civilización y de toda una concepción moral” (CE: 229).

¹⁶ “Lo que dice el historiador, por mucho cuidado que tenga en usar un lenguaje puramente descriptivo, tarde o temprano implicará la actitud que él tenga. El distanciamiento mismo es una postura moral”

historiador debe comprender los códigos morales y motivos de las civilizaciones que estudia, lo que presupone su capacidad para captar “lo que importa a los individuos o a los grupos de esas civilizaciones, aun cuando sus valores se consideren repulsivos” (CE: 33). El historiador, como ya sabemos que hace en general el teórico de los asuntos humanos, tiene primero que tomar conciencia de los modelos que dominaron el pensamiento y la acción de los hombres en una época, y tendrá luego que analizarlo, lo que inevitablemente lo obligará a tomar partido. Hay, pues, un proceso de comprensión que queda bien alejado de las pretensiones de cualquier historiografía puramente empirista y que acontece siempre en interacción entre el pasado estudiado y el presente desde el que se estudia: “Si examinamos los modelos, paradigmas, estructuras conceptuales que rigen a las diversas concepciones, conscientemente o no, y comparamos a los diversos conceptos y categorías en lo que respecta, por ejemplo, a su coherencia interna o a su fuerza explicativa, entonces, aquello de lo que nos estamos ocupando no es cosa de la psicología, o la sociología, o la lógica, o la epistemología, sino de la teoría moral, o social o política, o de todas éstas a la vez (...) Ninguna cantidad de cuidadosas observaciones empíricas y de atrevidas y fructuosas hipótesis nos explicará qué es lo que ven aquellos hombres que ven en el estado una institución divina (...) ni qué es lo que creen los que nos dicen que el Estado nos fue impuesto por nuestros pecados (...). Pero a menos que comprendamos (...) cuáles nociones acerca de la naturaleza del hombre (o la falta de las mismas) están incorporadas en estas concepciones políticas, cuál es en cada caso el modelo dominante, no habremos de entender nuestra propia sociedad, ni a ninguna otra sociedad humana” (CCAT: 273). Sin esa especie de empatía no hay historia posible¹⁷. Y con todo ello no se pierde en racionalidad, pues más oscurantista y misterioso suena imputar a algún esquivo demiurgo los vaivenes de la historia.

3. Contra el racionalismo metafísico y contra su opuesto complementario, el nacionalismo.

Berlin es un muy profundo crítico de los presupuestos metafísicos del racionalismo moderno y, con ello, del sustrato más habitual de la teoría política liberal. De ahí que su liberalismo represente la tentativa de reconstruir un pensamiento que dé prioridad al individuo sin incurrir en la paradoja de subordinarlo a ningún tipo de valor grupal o colectivo, a ninguna teleología de la historia ni a ningún esquema preestablecido de salvación o realización. La única realización posible del individuo es la que se ciñe a su particular lucha para decidir y labrarse su camino, y lo que hay que pedir de las normas jurídicas y el Estado no es que le marquen ese camino o le prescriban sus pasos, sino simplemente que le quiten impedimentos para el ejercicio de su opciones.

Gran parte del pensamiento liberal propio de la modernidad lleva en sí el germen de la negación de la autonomía individual que proclama, puesto que se funda en lo que llama B. una metafísica racionalista. Conforme a ella, hay un orden prefijado del mundo y de las cosas que antecede a cualquier ejercicio de la voluntad humana, de modo que la libertad del hombre no puede ser libertad de elegir cualquier cosa, sino capacidad para conocer y propósito de realizar el verdadero orden, la auténtica justicia. Según semejante punto de vista, “racionalidad es conocer las cosas y a la gente tal como son: yo no debo utilizar piedras

(CE: 34). “La neutralidad es también una actitud moral” (CE: 35). Por tanto, los historiadores (moralicen o no) no pueden evadirse de tener que adoptar alguna postura sobre qué es lo importante, y en qué medida lo es (...). Sólo esto es suficiente para hacer que sean ilusorias las ideas de una historia “libre de valores” y de un historiador que transcribe *rebus ipsis dictantibus*” (CE: 35).

¹⁷ Cfr. CCAT: 277.

para hacer violines ni debo intentar que toquen la flauta los que han nacido para tocar el violín. Si el universo está regido por la razón no habrá necesidad de coacción; una vida correctamente planeada para todos coincidirá con la libertad completa -la libertad de la autodirección racional para todos. Esto será así solamente si este plan es el verdadero: la única norma que satisface las pretensiones de la razón. Sus leyes serán las que prescribe la razón; éstas sólo serán molestas para aquellos cuya razón está dormida, para aquellos que no entienden las verdaderas «necesidades» de sus propios yos «verdaderos» (CE: 250).

El mundo, y también el mundo social, está guiado por un orden inmanente y predeterminado, al menos en sus rasgos más básicos, y ese orden es susceptible de conocimiento por la razón y de acatamiento libre por la voluntad. El orden del mundo se traduce en tres consecuencias para los problemas políticos que los individuos y las sociedades pueden plantearse. Para tales problemas hay que presuponer, en primer lugar, que hay verdaderas soluciones, auténtica solución verdadera, no simples arreglos o coyunturales compromisos; y, en segundo lugar dichas soluciones son compatibles entre sí, se integran sin roces ni tensiones en un sistema coherente, encajan sin distorsión “en una única totalidad” (CE: 5). Sentado todo esto, el correcto ejercicio de la libertad se verá como la recta conducción de la propia conducta para que lleguemos a conocer lo que la verdad manda en las sociedades y para que acomodemos a ella nuestras acciones. Por encima de la libertad, como su juez, está la verdad, y por eso no atenta contra la verdadera libertad la coacción que desde el poder se haga para dirigir el uso de la libertad hacia el hallazgo y la vivencia de la verdad¹⁸. Al fin y al cabo y según esta metafísica racionalista, “la libertad no es libertad para hacer lo que es irracional, estúpido o erróneo”, y “forzar a los yos empíricos a acomodarse a la norma correcta no es tiranía, sino liberación” (CE: 251).

Hemos llegado así a una molesta tensión a propósito de la libertad, según el racionalismo. El modo de sanarla es por vía de la condiciones para el conocimiento libre de la verdad necesaria. Póngase a los sujetos en condiciones de usar su razón sin presiones, discriminaciones ni prejuicios, y llegarán por sí mismos, tanto individualmente como en su conjunto, al descubrimiento de esas reglas de la verdadera justicia, reglas que en cuanto halladas así por la razón libre y no impuestas coactivamente desde fuera de la propia conciencia, cobrarán la faz de reglas autónomas, no heterónomas. Si se nos gobierna con arreglo a las reglas que nosotros mismos elegiríamos si pudiéramos escuchar cristalina y sin desfiguración la voz de nuestra propia razón, nos gobiernan en nuestro propio nombre, en nombre de nuestro yo más auténtico, quizá obnubilado por las pasiones en el transcurrir real de nuestra vida en sociedad. Se nos impone la verdadera justicia en nombre de nuestro verdadero ser, nos guste o no, querámoslo o no, pues si actuáramos como realmente somos no podríamos dejar de quererlo así¹⁹.

¹⁸ “En el caso de la moral, podríamos, pues, establecer cuál debería ser la vida perfecta, estando, como estaría, basada en una interpretación correcta de las leyes que gobernaban el universo” (FT: 44).

¹⁹ Oigamos a B., en párrafos que nos parecerán una crítica *avant la lettre* (1969) a la revitalización de la metafísica racionalista en Rawls muy pocos años más tarde: “ya que soy racional, no puedo negar que lo que está bien para mí tiene que estar bien por la misma razón para los demás, que son racionales como yo. Un Estado racional (o libre) sería un Estado gobernado por leyes que fuesen aceptadas por todos los nombres racionales; es decir, por leyes que ellos mismos hubieran promulgado si les hubiesen preguntado qué querían como seres racionales; así, las fronteras que separarían los derechos serían las que todos los hombres racionales considerarían justas para los seres racionales. Pero, de hecho, ¿quién había de determinar cuáles eran estas fronteras? Los pensadores de este tipo defendían que si los problemas morales y políticos eran auténticos -y desde luego lo eran-, tienen que ser, en principio, solubles; es decir, tiene que haber una única solución verdadera para todo problema (...) Con este supuesto, el problema de la libertad política era soluble

B. responsabiliza a esa metafísica racionalista de la mayor parte de los oprobios que el ser humano ha padecido en la era moderna. En el altar de la verdadera libertad se habrían sacrificado las libertades reales de los ciudadanos de carne y hueso; al fin supremo de la realización de la auténtica justicia del mundo se habría sometido la autonomía de cada uno para componer su vida en su personal síntesis de las demandas de valores siempre en pugna; a la fe en una solución final y definitiva de los males de la sociedad se le habría subordinado la disposición de los sujetos y las sociedades para tentar sus propias soluciones²⁰. Lo que en la teoría es exaltación de la autonomía acaba en reducción a la homogeneidad, en asfixiante angostura de los márgenes para elegir caminos personales.

La historia del sujeto moderno es la de un difícil afirmarse entre dos extremos que lo presionan y quieren suprimir su autonomía en nombre de designios superiores a él. Para el racionalismo metafísico que, como acabamos de ver, inspira a gran parte de la tradición liberal, la verdad objetiva de lo justo no puede permitir muchos devaneos en la búsqueda por los individuos de su propio camino entre valores desmitologizados y reducidos a su auténtica dimensión de expresión de anhelos contradictorios resultantes de la vida práctica. Y, en el otro polo, la reacción del romanticismo contra aquel racionalismo metafísico y servidor de verdades abstractas acabó en la absolutización de realidades grupales, que sustituyen al sujeto individual como eje de la justicia y fundamento de la libertad. Y por ambos caminos se ejerce un paternalismo que, en opinión de B., rebaja a los hombres a la condición de “subhumanos”, puesto que se les pone “al servicio de fines que no eligen”²¹ (CE: 239).

Pero el racionalismo liberal colocó a los individuos en una situación sumamente difícil. Por un lado, se les invitaba a ser libres y realizarse en el cultivo de su autonomía para elegir sus metas y gobernar su persona; al mismo tiempo, se les presionaba para que su libre elección coincidiera con la elección correcta, para que su libre gobierno de su vida llevara al ejercicio de la verdadera vida buena, ni más ni menos. El resultado: miedo. Para Berlin, ese hombre que se ve compelido a usar su libertad de elección para elegir el bien querrá, en muchos casos, renunciar a la libertad de elegir y que le den, ya puestos, todo hecho; para qué, al fin y al cabo, elegir, bajo condiciones de dura responsabilidad, si la verdad no tiene más que un camino; que nos marquen ese camino y se acabó la libertad como carga y temor. La debilidad psicológica del hombre moderno es descrita por B. como “agarofobia”: “La

estableciendo un orden justo que diese a cada hombre toda la libertad a que tiene derecho un ser racional” (CE: 248).

²⁰ “Una creencia, más que ninguna otra, es responsable del holocausto de los individuos en los altares de los grandes ideales históricos: la justicia, el progreso, la felicidad de las futuras generaciones, la sagrada misión o emancipación de una nación, raza o clase, o incluso la libertad misma, que exige el sacrificio de los individuos para la libertad de la sociedad. Esta creencia es la de que en alguna parte, en el pasado o en el futuro, en la revelación divina o en la mente de algún pensador individual (...) hay una solución final” (CE: 274).

²¹ “...manipular a los hombres y lanzarles hacia fines que el reformador social ve, pero que puede que ellos no vean, es negar su esencia humana, tratarlos como objetos sin voluntad propia y, por tanto, degradarlos. Por esto es por lo que mentir a los hombres o engañarles, es decir, usarlos como medios para los fines que yo he concebido independientemente, y no para los suyos propios, incluso aunque esto sea para su propio beneficio, es, en efecto, tratarlos como subhumanos y actuar como si sus fines fuesen menos últimos y sagrados que los míos. ¿En nombre de qué puede estar justificado forzar a los hombres a hacer lo que no han querido o aquello a lo que no han consentido? (...) Solamente en nombre de algún valor que sea superior a ellos mismos. Pero si, como sostenía Kant, todos los valores se constituyen como tales en virtud de los actos libres de los hombres y sólo se llaman valores en cuanto que son así, no hay ningún valor superior al individuo. Por tanto, hacer esto es coaccionar a los hombres en nombre de algo que es menos último que ellos mismos (...) (T)odo control de pensamiento y todo condicionamiento son, por tanto, una negación de lo que constituye a los hombres como tales y sus valores como esenciales” (CE: 239).

neurosis de nuestro tiempo es la agarofobia; a los hombres les aterroriza la desintegración y la ausencia de dirección: piden, como los hombres sin amo de Hobbes en estado de naturaleza, muros para contener la violencia del océanos, orden, seguridad, organización, una autoridad claramente delimitada y reconocible, y se alarman ante la perspectiva de una libertad excesiva que les arroje a un inmenso y desconocido vacío, a un desierto sin caminos, mojones ni metas” (CE: 311).

Ésa es para B., la explicación de un fenómeno históricamente tan imprevisto como es el auge de los nacionalismos. Ese sujeto que se rinde ante las presiones contradictorias del racionalismo metafísico, acaba en brazos de otro movimiento que negará también el fundamento último y más radical de la libertad individual.

La filosofía ilustrada no pudo contar con que aquella debilidad psicológica de los individuos modernos les abocara a procurarse sucedáneo para las redes y lealtades que el racionalismo mismo disolvió. Por eso ningún autor importante del siglo XIX habría podido prever el auge posterior de los nacionalismos. ¿Por qué razón? Porque desde el optimismo de la Ilustración²² no se contó con que se requeriría “la creación, a través de una política social deliberada, de equivalentes psicológicos para los perdidos valores culturales, políticos, religiosos, sobre los que descansaba el orden antiguo”, lo que “alivió el dolor de la herida en la conciencia del grupo” (CC: 435).

Define B. el nacionalismo como “la elevación de los intereses de la unidad y autodeterminación de la nación al nivel del valor supremo ante el cual todas las otras consideraciones deberían, si fuera necesario, ceder siempre” (CC: 421). Sus características constantes serían las cuatro siguientes: 1) “la creencia en la arrolladora necesidad de pertenecer a una nación”; 2) la creencia “en la relación orgánica de todos los elementos que constituyen una nación”; 3) la creencia “en el valor de lo propio, simplemente porque es nuestro”; y 4) la creencia, “enfrentado por contendientes rivales en busca de autoridad y lealtad, en la supremacía de sus exigencias²³” (CC: 428).

Bajo el prisma nacionalista las naciones poseen una “voluntad colectiva” que guía su vida política y rige su propia historia²⁴. Con esa visión, que habría surgido de la reacción romántica frente al racionalismo, recaeríamos de nuevo en la metafísica. Porque para B. la historia no es puro acontecer de causas ajenas al individuo, sino que es el individuo el que hace la historia con sus decisiones y su responsabilidad²⁵. Los términos de B. son rotundos, llegados a este punto: “no hay ningún valor superior al individuo” (CE: 239). Esa recuperación del individualismo, rescatado de los brazos de la metafísica racionalista y los de su alternativa complementaria, el nacionalismo o puntos de vista “orgánico”, le lleva a replantear el punto de vista “liberal” con toda una declaración de principios: frente al punto de vista “orgánico”, el punto de vista “liberal” defiende que “los derechos humanos y la idea

²² “El ideal de un solo sistema mundial organizado, científicamente gobernado por la razón, estaba en el corazón del programa de la Ilustración” (CC: 437).

²³ Como dice también en otro lugar, “El nacionalismo no es tener conciencia del carácter nacional ni enorgullecerse de él. Es el convencimiento de la misión única de una nación, que se considera intrínsecamente superior a los objetivos o atributos de todo lo exterior a ella; así que si hay un conflicto entre mi nación y otros hombres, estoy obligado a luchar por mi nación sea cual sea el coste para esos otros hombres” (FT: 291).

²⁴ Cfr. CC: 432.

²⁵ “Asustar a los seres humanos sugiriéndoles que están en los brazos de fuerzas impersonales, sobre las que tienen poco o ningún control, es alimentar mitos -la idea de fuerzas sobrenaturales o de individuos todopoderosos, o la idea de la mano invisible- (...) Es inventar entidades y propagar la fe de que hay formas inalterables de desarrollarse los acontecimientos” (CE: 39).

de la esfera individual en la que estoy libre de cualquier escrutinio son indispensables para alcanzar esa independencia mínima que uno necesita para desarrollarse, cada uno siguiendo su propia línea; porque la variedad está en la esencia de la raza humana y no es una condición transitoria. Los que proponen esta opinión creen que la destrucción de dichos derechos con el propósito de construir una sociedad humana universal que se dirige a sí misma -de todos marchando hacia los mismos fines racionales- destruye esa zona de elección universal sin la que, por muy pequeña que sea, la vida no merece ser vivida” (PI: 185).

Ya tenemos, así, el modelo de sujeto que inspira la filosofía política de B., un sujeto cuya autonomía no puede inmolarse ante ningún “organismo” colectivo ni ante ninguna jerarquía u orden preestablecido de valores, sino que ha de ser el que personal e independientemente se oriente y “haga su vida” en esa tupida red de valores que no encajan armónicamente en un todo ideal, sino que compiten y se solapan en sus demandas. Tenemos con ello la base para comprender que frente al monismo racionalista propugne B. un muy marcado pluralismo de valores; frente a la política como tecnología para la gestión de certezas, la política como elección bajo incertidumbre; frente a una libertad como ejercicio de imposible autosumisión a un orden en el fondo heterónimo, la libertad como suma de posibilidades unida a la capacidad real para elegir de entre ellas; y frente a un liberalismo indiferente a la igualdad, uno que no vea en la libertad el único fin del hombre, aunque sí el más importante. Con esto quedan planteados los temas de los apartados que vienen a continuación.

4. El pluralismo de valores.

Ya sabemos que B. rechaza tajantemente la idea de valores morales, objetivos (en sentido fuerte), ahistóricos accesibles a la razón y que se armonicen en un sistema preestablecido perfectamente coherente. Frente a tales planteamientos, que son los propios de la metafísica racionalista, se empeña B. especialmente en subrayar que los valores que en cada sociedad y para cada persona rigen son múltiples y, sobre todo, están en pugna entre sí. Nada, pues, de aquel armonicismo racionalista de la confianza en que la razón de cada cuál puede dar a cada valor el lugar que objetivamente le corresponde, y hacer al sujeto obrar en consecuencia y, por tanto, con verdad. Al contrario, no hay conocimiento de verdades morales, de verdaderas escalas entre los valores, sino elección bajo condiciones de incerteza y en contextos de riesgo por las consecuencias de la propia elección. Nos dice B. al respecto que “[s]i, como yo creo, éstos (los valores y propósitos de los hombres. J.A.G.A.) son múltiples y todos ellos no son en principio compatibles entre sí, la posibilidad de conflicto y tragedia no puede ser nunca eliminada por completo de la vida humana, personal o social. La necesidad de elegir entre diferentes pretensiones absolutas es, pues, una característica de la vida humana que no puede eludir. Esto da valor a la libertad tal como la concibió Acton: como un fin en sí misma, y no como una necesidad temporal que surge de nuestras confusas ideas y de nuestras vidas irracionales y desordenadas, ni como un trance apurado que un día pueda resolver una panacea” (CE: 277).

Si los valores son plurales y en conflicto²⁶, a cada individuo le toca la responsabilidad última de elegir la prioridad que en concreto haya de darse a cada uno en las situaciones en las que juntos no pueden realizarse, o no pueden realizarse completamente. Esa decisión, por tanto, hace mundo, por así decir, y no puede aspirar a ser el reflejo de un mundo ideal

²⁶ “Algunos valores fundamentales son compatibles los unos con los otros, pero hay otros que no lo son” (PI 52).

prefigurado a la elección y cuya imagen la guía²⁷.

Vemos a B. en el intento de rescatar a la libertad propia del liberalismo de su negación práctica por obra de la síntesis de liberalismo político y metafísica racionalista. Al prescindir de esta última, aquél recupera el lugar de la libertad como posibilidad no condicionada de elegir, unida a la responsabilidad por la elección. Esa responsabilidad será una responsabilidad por las consecuencias de lo elegido, no por el error, en el sentido de discrepancia con la verdad, de la elección. Hay elección y tiene que haber libertad para ella precisamente porque no hay verdad. La verdad moral, la prefiguración de lo correcto antes de que la conciencia individual haga sus consideraciones entre los valores que se le ofrecen, haría prescindible la libertad y bastaría con la efectividad de un poder y unas normas heterónomas que forzaran a “elegir” el bien, lo que equivale, entonces, a elegir obedecer. Ésa habría sido la terrible argucia de gran parte de las políticas de la era moderna y ese habría sido el pretexto de gran parte de las revoluciones. La crítica de tales planteamientos, que niegan la libertad so capa de procurar su más verdadera realización, es el móvil central de la filosofía política de B.

Otro modo de expresar esa postura de B. es al resaltar su oposición al monismo de fines y medios. El monismo, que “está en la raíz de todo extremismo” (PI: 41), consiste en la

²⁷ “Libertad e igualdad, espontaneidad y seguridad, felicidad y conocimiento, compasión y justicia, todos ellos son valores humanos fundamentales que el hombre busca por sí mismo. Sin embargo, cuando son incompatibles no pueden ser conseguidos, es necesario elegir (...). Pero si esto, tal y como yo creo, no es tan sólo verdadero empíricamente, sino también conceptualmente, -es decir, que se deriva del mismo concepto de estos valores-, entonces la idea de un mundo perfecto en el que se llevan a cabo todas las cosas buenas es incomprensible y, de hecho, es conceptualmente incoherente” (PI 53).

Ese carácter conceptual y prácticamente contradictorio de los valores lo discute Dworkin en polémica con B. (Cfr. DWORKIN, 2001: 85ss.). Sostiene que la oposición abstracta entre los valores se puede tornar en armonía ante la argumentación del caso concreto, de modo que en el caso concreto se puede mostrar cuál es el valor que viene al caso y en el caso tiene aplicación, en defecto del otro, que sólo en principio o en abstracto le era aplicable, pero no lo será cuándo se pondere el papel que a uno y otro le toca jugar en cada ocasión. Con esta doctrina, que recuerda en mucho la teoría que Alexy desarrolla sobre la ponderación entre principios constitucionales, teoría de fuerte inspiración dworkiniana, el racionalismo metafísico y el armonicismo valorativo retornan a la filosofía política y moral, pese a Berlin. Las elecciones entre valores plurales dejan de ser trágicas y se tornan en mero desvelamiento mediante la razón del papel exacto que cada valor está llamado a jugar, en un sistema en el que verdaderamente no compiten, ya que se trata de un sistema armónico en el que idealmente está prefigurada la solución exacta de cada conflicto y la aplicabilidad al mismo de uno u otro valor. Así, la decisión práctica vuelve a verse como aplicación cognitiva y unívoca de principios a un caso, más que como verdadera elección entre alternativas en las que la ganancia de un valor o bien va a significar necesariamente algo de pérdida para otro u otros. De tal forma, teóricos y prácticos de la política y del Derecho pueden seguir presentándose como meros ejecutores de los mandatos de la Razón, la Verdad y el Bien, en lugar de como sujetos llamados a decidir en contextos de irremediable incertidumbre y responsables por esas sus personales decisiones.

Una buena crítica de la mencionada postura de Dworkin, con base en la defensa del pluralismo valorativo de B., puede verse en Bernard WILLIAMS (2001: 91ss). Muestra bien cómo las tesis de aquél resultan muy difícilmente compatibles con un entendimiento profundo del pluralismo, pues frente a la heterogeneidad de opiniones e interpretaciones que cada grupo social o político posee sobre una cuestión política, sólo una de la soluciones sería la verdadera y quienes no la apoyen estarán en el error, tanto si gozan como si no de la mayoría democráticamente obtenida. El juicio político, la decisión política, no puede pretenderse regido por la verdad, como quiere Dworkin, sino por la arriesgada elección bajo incertidumbre de que habla B.

Por su parte, Thomas Nagel ha resaltado que en B. los conflictos entre valores no pueden resolverse con una ponderación que se quiera objetiva, pues no existe el punto de vista privilegiado o la balanza desde la que determinar el resultado correcto en cada caso (NAGEL: 2001: 108-109).

fe en un criterio único de lo valioso, en un único valor verdadero o una única jerarquía racionalmente posible de valores. Frente a él, el pluralismo “es más verdadero porque, por lo menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros” (CE: 279). Los fines no se nos ordenan por sí mismos, no nos caen jerarquizados y armonizados desde ningún mundo ideal, sino que “los fines humanos chocan entre sí” (CE: 60); nosotros, cada cual, hemos de elegir entre ellos, lo que significa dar prioridad a los unos en detrimento o sacrificio de los otros. Pero esa necesidad de elegir marca, al mismo tiempo, la cualidad que nos humaniza. Para B., “la necesidad de elegir y de sacrificar unos valores últimos a otros resulta ser una característica de la condición humana” (CE: 60), y cualquier intento de ser racionales sólo puede pasar por la posibilidad y el propósito de usar semejante capacidad de elección, ya que “la capacidad de elegir es intrínseca a la racionalidad” (CE: 61). Flaco favor se hace a nuestra condición humana y racional cuando se nos quiere ahorrar el esfuerzo de la elección entre fines y valores alternativos, pues es tanto como “querer deshumanizar a los hombres” (CE: 61).

Así pues, no hay un único valor dominante sobre todos los demás y que gane siempre en la pugna con ellos, ni siquiera la libertad. Ni siquiera la libertad puede ser ilimitada y tiene que acompañarse con otros valores y fines que también nos importan. Aquí se apunta algo que importará mucho cuando, más adelante, maticemos el contenido del liberalismo político de Berlin: “El grado de libertad de que goce un hombre, o un pueblo, para elegir vivir como quiera tiene que estar medido por contraste con lo que pretendan significar otros valores, de los cuales quizá sean los ejemplos más evidentes la igualdad, la justicia, la felicidad, la seguridad o el orden público. Por esta razón la libertad no puede ser ilimitada (...) porque el respeto por los principios de la justicia, o la deshonra que lleva consigo tratar a la gente de manera muy desigual, son tan básicos en los hombres como el deseo de libertad” (CE: 278).

Pero, si no hay un único valor que importe o un único orden axiológico verdadero, ¿vale todo?, ¿estamos abocados a darle la razón al escéptico y al relativista radical? El escepticismo de B. lo es, y expreso, respecto a la fe monista en una única verdad, ya sea moral o relativa a las supuestas leyes del desarrollo histórico, descubribles por la razón²⁸; pero no es un escepticismo absoluto, ya que, en opinión de Berlin, “el escepticismo, llevado al límite, se combate a sí mismo al convertirse en algo que se autorrefuta” (CE: 62), ya que si tuviera razón plena no podríamos entendernos en materias valorativas ni entender a otras culturas.

En consecuencia, ni objetivismo moral fuerte ni escepticismo pleno. ¿Queda sitio para alguna forma de racionalidad de nuestras elecciones entre esos heterogéneos y conflictivos valores? La respuesta, en B., es afirmativa y podemos reconstruirla sobre dos pilares. Por un lado, un concepto de racionalidad práctica que trate de salvar lo más posible de la coherencia de nuestras elecciones entre sí y con nuestras creencias de fondo. Por otro lado, y ante todo, la confianza en que hay elementos axiológicos objetivos, pero cuya objetividad no es la de la objetiva existencia de entes axiológicos ideales, sino la de la empírica coincidencia de ciertas preferencias en toda la humanidad.

Sobre lo primero nos dice B. cosas tales como que “cuando estas reglas o principios chocan entre sí en casos concretos, ser racional es obrar de la manera que menos perjudique a la pauta general de vida en la que creemos. No se puede llegar a la táctica correcta de una manera mecánica o deductiva” (CE: 65). O que “Parte de lo que entendemos por racionalidad

²⁸ Cfr. PI 27ss.

es el arte de aplicar, y combinar, reconciliar, elegir, entre principios generales, de manera tal que no se le puede dar jamás a ésta una explicación teórica (o justificación) completa” (CCAT: 150). Pero no es esto lo que más le importa a B., sino el salvar un espacio para la objetividad de nuestro razonar libre sobre valores. Veámoslo.

Si la comunicación humana, tanto en el seno de una misma cultura como entre culturas, es posible, es porque tiene lugar sobre un cimiento común de valores. En los términos de B., “la posibilidad de comprender a los hombres de la propia época o de cualquier otra y, desde luego, la posibilidad de que éstos se comuniquen entre sí, depende de la existencia de algunos valores comunes, y no sólo de un mundo común “fáctico”. Este último es una condición necesaria, pero no suficiente, de la comunicación humana” (CE: 36). Más aún, ese sustrato valorativo compartido es el que dirime sobre la consideración misma de lo humano, el que marca la frontera entre el ser y vivir como humano y el modo de ser o de comportarse al que no se es capaz de ver como propio de los seres humanos. Es decir, es el comportarse de acuerdo con unos mínimos morales lo que nos reporta el reconocimiento de nuestra condición humana. Rebasar tales mínimos, vulnerar esos límites, nos equipara a animales y convierte nuestras conductas en literalmente incomprensibles para nuestro prójimo. Es la brutalidad inhumana o la locura la calificación que obtiene quien no acata esos valores que en cada momento definen, en el seno de la humanidad, los perfiles mínimos de lo humano. Según B., “[a] los que no tienen contacto con el mundo exterior se les define como anormales y en los casos extremos, como locos. Pero igualmente lo son (...) los que se extravían demasiado del mundo común de los valores (...) La aceptación de valores comunes (en todo caso, de un mínimo irreducible de ellos) forma parte de la concepción que tenemos de un ser humano normal”²⁹ (CE: 36). Sin ese mínimo compartido, la comunicación no sería posible. Si puedo comprender los valores de otro, aunque no los comparta, es porque ambos nos movemos dentro del límite de lo que se considera como posible para ser querido por un ser humano sin degradarse absolutamente. Puedo, así, ponerme en lugar del distinto a mí porque hay algo común en medio de todas las diferencias. Si ese elemento común falla, ningún entendimiento es posible, toda comunicación habrá perdido su base³⁰. Sólo podemos

²⁹ “Así, si digo de alguien que es bondadoso o cruel, que ama la verdad o es indiferente a ella, sigue siendo humano en cualquier caso. Pero si encuentro un hombre para el que le dé literalmente lo mismo patear una piedra que matar a su familia, porque cualquiera de estas acciones le quitaría el aburrimiento, no habré de mostrarme dispuesto, como los relativistas congruentes, a atribuirle meramente un código de moral distinto del mío propio o del de la mayoría de los hombres (...) sino que empezaré a hablar de insania o de inhumanidad; me inclinaré a considerarlo loco (...) lo cual es una manera de decir que no considero plenamente humano a tal ser. Son casos de esta clase los que parecen establecer con claridad que la capacidad de reconocer valores universales -o casi universales- forma parte de nuestro análisis de conceptos fundamentales tales como los de “hombre”, “racional”, “cuerdo”, “natural”, etc. -de los que comúnmente se piensa que son descriptivos y no valorativos-, que constituyen la base de las traducciones modernas a términos empíricos del meollo de verdad encerrado en las viejas doctrinas del derecho natural *a priori*” (CCAT: 271).

³⁰ “Y la diferencia es que, si un hombre quiere alcanzar uno de estos valores, yo, que no lo hago, soy capaz de entender por qué lo hace o qué haría yo en sus circunstancias, para que me sienta inducido a alcanzarlo yo también. De aquí nace la posibilidad de la comprensión humana” (...). Si soy un hombre o una mujer con imaginación suficiente (y esto es necesario) puedo entrar en un sistema de valores que no es el mío propio; pero, sin embargo, sí soy capaz de comprender que otros hombres lo busquen, siempre que sigan siendo humanos, mientras sigan siendo criaturas con las que me puedo comunicar, con las que tengo ciertos valores en común. Porque todos los seres humanos deben tener algunos valores en común, porque, de no ser así, dejarán de ser humanos; pero también deben tener otros valores diferentes porque, si no, dejarán de ser diferentes, como de hecho ocurre” (PI 37).

entendernos y comunicarnos si nos pensamos como racionales, y pensarnos como racionales, a su vez, es poder comprender las razones de nuestra acción³¹.

¿Cuánto de objetividad hay en esos valores comunes y cómo se conoce, en su caso? Respecto de lo primero, B. viene a decirnos que la objetividad radica en el hecho de que hay un cuerpo de valores que son efectivamente, de hecho, compartidos. Pero no significa esto exactamente que todos los seres humanos que pueden entenderse y verse recíprocamente como humanos participen de las mismas preferencias, realicen las mismas opciones, se atengan a la misma jerarquía en esos valores. No, lo que ocurre es que ese cuerpo de valores compartidos es el conjunto de los tenidos por admisibles, de los considerados dignos de ser seguidos por los seres humanos, con independencia de la concreta elección que cada uno haga de entre ellos. El carácter "finito" de ese conjunto hace que ciertas opciones no puedan contar en ninguna parte como aceptables, no que las opciones de todos tengan que ser las mismas³².

Además, los perfiles de ese conjunto pueden variar según los lugares y las épocas. Lo que, por encima de lugares y épocas ha de mantenerse, mientras sea posible entender como humanos los actos de otros lugares o de otros tiempos, es un núcleo común e irreducible³³. Arriesgaré una interpretación personal de esto. En mi opinión, lo que se quiere decir es que hay valores que son impensables como valores comunes en cualquier cultura, pues harían la convivencia imposible. En ninguna parte se puede considerar que hacer el mal sea mejor que hacer el bien, ser injusto que ser justo, aun cuando los respectivos contenidos materiales de lo bueno o lo justo se rellenen con gran condicionamiento histórico y cultural. O, yendo más allá de los valores puramente formales, en ninguna parte se podrá pensar con carácter general que matar sea mejor que respetar la vida, o causar daño corporal mejor que respetar la integridad física. Y si es posible pensar la humanidad y que haya alguna forma de

³¹ "La racionalidad descansa en la creencia de que puede uno pensar y actuar por razones que se pueden comprender, y no tan sólo como producto de ocultos factores causales que engendran "ideologías" y no pueden ser, en ningún caso, cambiados por sus víctimas" (CCAT: 279).

³² "La objetividad del juicio moral parece depender del grado de constancia que tengan las respuestas humanas (y casi consiste en ello). En principio, esta idea no puede hacerse rígida e inalterable. Sus límites siguen siendo borrosos. Las categorías morales -y las categorías de los valores en general- no son tan firmes e inextirpables como las que corresponden, por ejemplo, a la percepción del mundo material, pero tampoco son tan relativas o tan fluidas como tienden a suponer demasiado fácilmente algunos escritores en su reacción contra el dogmatismo de los objetivistas clásicos. Un mínimo de fondo moral común, de categorías y conceptos relacionados entre sí, es intrínseco a la comunidad humana" (CE: 37-38). "La intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio sólo es posible porque lo que hace humanos a los hombres es común a ellas, y actúa como puente entre ellas. (...) Las formas de vida difieren. Los fines, los principios morales, son muchos. Pero no infinitos: han de estar dentro del horizonte humano. Si no lo están, quedan fuera de la esfera humana" (FT: 51-52).

Señala NAGEL (2001: 105) que B. es un "realista moral", y que lo que hace tan original su pluralismo es que se trata de un "pluralismo realista", en lugar de ser un pluralismo relativista.

³³ "...parece ser que nosotros distinguimos la apreciación subjetiva de la objetiva en la medida en que los valores fundamentales implicados en esta última son comunes a los seres humanos en cuanto tales; es decir, para fines prácticos, comunes a la gran mayoría de los hombres, en la mayoría de los sitios y en la mayoría de las épocas. Claro que esto no es un criterio absoluto y rígido; hay variaciones, hay peculiaridades nacionales, locales e históricas imperceptibles (y también notorias) (...). Pero este criterio no es totalmente relativo ni subjetivo; si no, el concepto de hombre se haría demasiado indeterminado, y los hombres y las sociedades, separados por diferencias normativas infranqueables, serían completamente incapaces de comunicarse a través de las grandes distancias del espacio, el tiempo y las culturas. La objetividad del juicio moral parece depender del grado de constancia que tengan las respuestas humanas (y casi consiste en ello). En principio, esta idea no puede hacerse rígida e inalterable. Sus límites siguen siendo borrosos" (CE: 37).

entendimiento de cualquier cultura, pasada o contemporánea, es porque ese bagaje valorativo, el de los valores pensables y su necesidad, se mantiene a través de los tiempos y el espacio. No todo vale y no todo puede ser querido, aunque entre los valores que cada cual pueda adoptar hay gran diversidad y ausencia de jerarquía objetiva y predeterminada.

Hemos llegado, de este modo, a lo que separa a Berlin del relativismo³⁴. Admite que cada cual se topa con un amplio abanico de valores entre los que puede elegir y que desde la elección de cada cual se verán las cosas en consecuencia; pero eso no quiere decir que no existan límites a los modos posibles de ver las cosas y que todo pueda reducirse a diferencias de gustos entre las que no se puede juzgar con objetividad. No se puede juzgar objetivamente de las elecciones que acontezcan de entre esos valores admisibles; sí se puede juzgar objetivamente descarriada la elección que aparte a su titular de lo que la humanidad considera como humano³⁵. “Esta es la razón por la que el pluralismo no es relativismo: los múltiples valores son objetivos, parte de la esencia de la humanidad y no creaciones arbitrarias de los caprichos subjetivos de los hombres. No obstante, evidentemente, si yo pretendo alcanzar un conjunto de valores determinado puedo detestar otro (...) En ese caso puedo atacarlo, e incluso, en casos extremos, tendré que entrar en guerra contra él. Pero, aun así, sigo reconociéndolo como una búsqueda humana”³⁶ (PI: 38). Como ha indicado ZAKARAS (2003: 497-498), en B. la razón juega un papel importante, por mucho que limitado, en la deliberación política y moral. Pero lo que a la razón no se le alcanza es dirimir entre fines últimos, entre esos “valores objetivos”, como justicia o compasión. No hay para eso medida o criterio de comparación y no cabe ponderar esos valores los unos contra los otros³⁷.

Y llegamos a la pregunta sobre cómo conocer ese mínimo de valores que poseen la mencionada forma de objetividad. Puesto que esa objetividad se afirma como empírica presencia de los mismos en todos los pueblos y culturas, dice B. que la cuestión es de índole empírica y que corresponderá a los científicos sociales y demás estudiosos de los atributos fácticos de las sociedades humanas el elaborar su lista³⁸. No obstante, como señala Taylor esto no es una salida hacia el relativismo cultural, sino que, paradójicamente, enlaza con una forma de realismo moral o cognitivismo al menos mínimo, pues dicha tesis “implica que yo

³⁴ Muy acertadamente insiste entre nosotros Eusebio Fernández en el error de clasificar a B. entre los relativistas (FERNÁNDEZ 2002: 106).

³⁵ “Llegué a la conclusión de que hay una pluralidad de ideales, al igual que hay una pluralidad de culturas y de temperamentos. No soy relativista; yo no digo «A mí me gusta el café con leche y a ti te gusta sin leche; yo estoy a favor de la bondad y tú prefieres los campos de concentración»: cada uno de nosotros con sus propios valores que no pueden ser superados o integrados. Esto, en mi opinión, es falso. Sin embargo, sí que creo que existe una pluralidad de valores que los hombres pueden buscar, y lo hacen. Y que estos valores difieren. Su número no es infinito”, es “finito” (PI 36-37).

En la interpretación de ZAKARAS (2003: 500), cada uno de esos valores objetivos “representa una distinta posibilidad de maduración humana y autorrealización”.

³⁶ Continúa B. con el siguiente ejemplo: “Yo pienso que los valores nazis son detestables, pero puedo comprender cómo, con la suficiente desinformación y las suficientes falsas creencias sobre la realidad, alguien podría llegar a creer que son la única salvación. Evidentemente, esos valores deben ser combatidos, con la guerra si es necesario; pero yo, a diferencia de otros, no considero que los nazis sean personas literalmente patológicas o lunáticas; tan solo creo que son personas que están malvadamente equivocadas, absolutamente mal guiadas” (PI 38).

³⁷ En términos de Taylor, el pluralismo valorativo de Berlin no es histórico o transcultural, sino que se refiere a la idea de que reconocemos que existen a menudo incompatibilidades que requieren que hagamos difíciles elecciones (TAYLOR 2001: 114).

³⁸ Cfr.CE: 62.

veo dichos bienes como imponiéndose de alguna manera por sí mismos, como vinculantes para mí o formulándome a mí una pretensión. De otra forma, el conflicto podría ser fácilmente esquivado” (TAYLOR 2001: 113).

Este pluralismo valorativo de B., matizadamente objetivista, tiene una secuela en términos de justificación de una regla moral y política: la necesidad de la tolerancia. Si hemos de poder elegir dentro del muy amplio espacio que ese conjunto de valores no incompatibles con lo tenido por humano nos permite, hemos de vernos efectivamente protegidos en nuestra libertad y aceptados en nuestras opciones, sin represalias ni coacción por no atenernos a patrones ajenos de bondad o verdad³⁹. No vaya a ser que la huida del racionalismo metafísico nos lleve a alternativas de similar intolerancia, cosa que, como ya sabemos, preocupa a B. sobremanera.

También la manera de entender la política será diversa según que nos pongamos bajo la perspectiva del racionalismo metafísico o del pluralismo valorativo. Para el primer punto de vista, la alternativa tiende a concebirse como labor eminentemente tecnocrática, pues “cuando se está de acuerdo en los fines, los únicos problemas que quedan son los de los medios, y éstos no son políticos, sino técnicos” (CE: 215), y se cambia el gobierno de las personas por la administración de las cosas, en palabras de Saint-Simon que Berlin invoca⁴⁰. En cambio, cuando se prescinde de esa vinculación de lo político a la realización de un fin prefijado por alguna filosofía que se pretenda la única verdadera, sólo cabe percibirla como auténtica elección bajo incertidumbre. Toca también a quienes tienen el gobierno establecer prioridades entre los fines y valores que compiten, y nunca podrán presumir de haber hallado la única solución correcta. Puede ocurrir, por ejemplo, que la libertad negativa y la positiva, dado que “ambas son fines en sí mismos”, choquen “de manera irreconciliable. Cuando esto sucede, inevitablemente, surge el problema de cuál elegir y cuál preferir. ¿Se debe estimular en una determinada situación la democracia a expensas de la libertad individual? ¿Se debe estimular la igualdad a expensas de las realizaciones artísticas, o la piedad a expensas de la justicia (...)? Lo que a mí me interesa decir es simplemente que, en principio, no se pueden encontrar soluciones rígidas para aquellas cuestiones en las que los valores últimos son irreconciliables. Decidir de una manera racional en estas situaciones es decidir a la luz de los ideales y normas generales de vida que persigan un hombre, una sociedad o un grupo”, y si se trata del enfrentamiento de dos valores “que son al mismo tiempo absolutos e inconmensurables, es mejor enfrentarse a este hecho intelectualmente incómodo que ignorarlo, o atribuirlo automáticamente a alguna deficiencia nuestra que podría eliminarse aumentando nuestro conocimiento o nuestras habilidades, o, lo que es aún peor, suprimir por completo uno de los dos valores que están en competencia pretendiendo que es idéntico a su rival, y terminar con ello deformando ambos” (CE: 58-59).

³⁹ “Si el pluralismo es un concepto válido, y es posible el respeto entre sistemas de valores que no sean, necesariamente, hostiles entre ellos, a continuación llegan la tolerancia y las consecuencias liberales. Algo que no ocurre con el monismo (tan solo un conjunto de valores es verdadero, los otros son falsos), o con el relativismo (mis valores son míos, los tuyos son tuyos y, si entran en conflicto, qué pena, ninguno de nosotros puede afirmar tener razón).” (PI 38-39).

⁴⁰ En la misma línea irían, según Berlin, “las profecías marxistas sobre la supresión del Estado y el comienzo de la verdadera historia de la humanidad” (CE: 216). Como apunta KELLY (2002: 29), “para Berlin el marxismo representa una ilustración particularmente potente del monismo filosófico y político”. En los tempranos estudios que Berlin dedica al marxismo, con ocasión de la biografía de Marx que en 1933 le encargan estaría, según Kelly, la base de su distinción entre monismo y pluralismo. Sobre las circunstancias de dicho encargo sobre Marx y la escritura de dicha biografía, vid. IGNATIEFF 1999: 101ss.

Las soluciones políticas no se hallan, por tanto, en ningún libro sagrado ni en la mecánica traslación de los principios generales de ninguna doctrina filosófica que nos pinte el mundo a su manera. Lo que la política exige es ponderación de las concretas soluciones para tomar conciencia de los contrapuestos valores en juego, asunción de la responsabilidad por la incierta decisión y abundante predisposición al compromiso⁴¹, a la reconsideración de las situaciones y al continuo reacomodo de las propuestas a las cambiantes circunstancias⁴².

Condicionada queda, a partir de esta postura de B., la respuesta mejor a las que, según nos dice, son las cuestiones centrales de la política, como son las de “por qué debo yo (o cualquiera) obedecer a otra persona? ¿Por qué no vivir como quiera?” (CE: 219). Y dicha respuesta no puede ser otra que ésta: “Debemos obedecer la autoridad no porque sea infalible, sino únicamente por razones estricta y abiertamente utilitarias, como medio necesario. Como no se puede garantizar que ninguna solución esté libre de error, ninguna disposición es definitiva” (CE: 120). En suma, las razones de la obediencia, que es tanto como decir, las razones que justifican el poder político, son razones de conveniencia, razones que aluden a la necesidad de un orden social común en el que nuestras elecciones puedan desenvolverse con el mínimo de seguridad y protección que se requiere para que sean verdaderas elecciones libres. Pero en modo alguno debe guiar la obediencia o la atribución de legitimidad al gobernante y a sus normas la convicción de que aquél está en posesión de la verdad y es más capaz que cualquiera de nosotros para discernir los fines mejores, o de que sus normas son el camino seguro hacia nuestra perfección o salvación, individual o colectiva⁴³.

5. La libertad y sus clases.

Berlin se ocupó desde sus comienzos del problema del determinismo, tema al que aquí dedicaré poco espacio⁴⁴. Su razonamiento es, en el fondo, sencillo y apto para un resumen rápido. Nos dice B. que no hay argumentos concluyentes a favor del determinismo y

⁴¹ Perdida la fe del dogmatismo racionalista, “quizá lo mejor que uno puede hacer es intentar fomentar algún tipo de equilibrio, necesariamente inestable, entre las diferentes aspiraciones de diferentes grupos de seres humanos (al menos para impedir que intenten exterminarse entre ellos y para impedirles, en la medida de lo posible, que se hagan daño unos a otros) y fomentar entre ellos el máximo grado posible de comprensión y entendimiento, que probablemente no llegarán nunca a ser completos” (FT: 106).

⁴² “El dilema es lógicamente insoluble: no podemos sacrificar la libertad y la organización necesarias para su defensa, o un nivel mínimo de bienestar. Por tanto, la solución debe estar en algún compromiso algo reprochable lógicamente, flexible e incluso ambiguo. Cada situación requiere sus propias medidas específicas (...) Lo que esta época necesita no es (como oímos a menudo) más fe, una dirección más severa o una organización más científica, sino, por el contrario, menos ardor mesiánico, más escepticismo culto, más tolerancia con las idiosincrasias, medidas *ad hoc* más frecuentes para lograr los objetivos en un futuro previsible, más espacio para que los individuos y las minorías cuyos gustos y creencias encuentran (justa o injustamente, no importa) poca respuesta entre la mayoría logren sus fines personales.” (CE: 119).

“Entre Hitler y Stalin apenas dejaron una piedra sobre otra en el otrora espléndido edificio de las leyes inexorables de la historia” (SR: 83). “En el ámbito de la acción política, las leyes son mucho más remotas y escasas: las habilidades lo son todo” (SR: 85).

⁴³ Las puyas de B. contra el perfeccionismo y las utopías son afiladas. “Con tal de hacer la tortilla, no puede haber, seguro, ningún límite en el número de huevos a romper. Ésa era la fe de Lenin, de Trotski, de Mao, y, por lo que yo sé de Pol Pot” (FT: 57). “El holocausto por objetivos lejanos es una burla cruel de todo lo que los hombres juzgan estimable, ahora y en todas las épocas” (FT: 59). “La búsqueda de la perfección me parece una receta para derramar sangre” (FT: 62).

⁴⁴ Pero que es importante, pues, como pone de manifiesto Gray, “hay coherencia, si no tal vez relaciones de derivación lógica o de implicación estricta, entre la oposición de Berlin al determinismo humano y su concepción de la vida moral y política. El *locus* de esta coherencia es la centralidad que Berlin otorga a la actividad de *elección* en la construcción de la naturaleza humana” (GRAY 1996: 23).

que, si los hubiera, tendríamos que cambiar el significado que damos a ciertos conceptos de nuestra teoría y nuestras prácticas sociales, pues habrían perdido por completo su sentido⁴⁵. Tal sería el caso de ideas como mérito, premio, castigo, culpa, etc. Si todas nuestras acciones sólo pudieran verse como mero resultado de interacciones causales naturales, sin participación de libertad o elección personal propiamente dichas, sería perfectamente ocioso dar normas para guiar el uso de la libertad o hacer a una persona responsable por sus actos, pues no habría sitio ninguno para tal libertad y tal responsabilidad. Es más, si interesara operar sobre las conductas debería hacerse, entonces, actuando directamente sobre las causas, no queriendo influir en las motivaciones. La terapia o cualquier técnica de manipulación de conductas tendría todo su sentido, el mismo que perderían por completo el Derecho, la moral o cualesquiera otros entramados de reglas.

El asunto por el que más a menudo se cita a B., y no siempre con rigor, es el de su distinción entre libertad negativa y libertad positiva. Hay una cierta vulgarización de esta diferencia, convertida ya en tópico, a tenor de la cual se atribuye a B. el haber distinguido entre la libertad como posibilidad de hacer las cosas que deseamos, que sería la libertad negativa y consistiría, por tanto, en la ausencia de restricciones a nuestros movimientos, y la libertad como posesión de los medios que nos permitan la efectiva realización de esos movimientos, de nuestros propósitos, que sería la libertad positiva. Las cosas, en mi opinión y como trataré de mostrar seguidamente, de la mano de los textos de B., no son exactamente así⁴⁶. Comprobemos cómo distingue B. entre libertad negativa y libertad positiva.

A. Libertad negativa.

La libertad negativa no es un concepto absoluto, sino una magnitud variable, gradual. Consiste en el margen o alcance de las posibilidades que un sujeto puede plantearse como cursos posibles para su acción. Muchas veces los términos con que B. la ilustra se prestan a equívocos. Así, a mi modo de ver, cuando dice que esta libertad negativa responde a la pregunta sobre “cuál es el ámbito en que al sujeto -una persona o un grupo de personas- se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas” (CE: 220). O cuando manifiesta que “ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad” (CE: 222); o que es la “libertad que consiste en que otros hombres no me impidan decidir como quiera” (CE: 232).

Hay que acudir a la letra pequeña, a las aclaraciones o extensiones que el propio B. ofrece de su noción, para ver con nitidez que esta libertad no consiste meramente en la ausencia de restricciones a la ejecución de las decisiones que el individuo tome, sino en la ausencia de límites a las decisiones que el individuo puede plantearse. No falta esta libertad cuando yo carezco de los instrumentos (materiales, intelectuales, económicos...) para hacer lo que cabe que me proponga hacer y efectivamente me he propuesto hacer, sino cuando se eliminan opciones del campo de las que puedo plantearme. Lo que dirime no es cómo realizo la opción que elijo, sino con cuántas alternativas cuento a la hora de plantearme la elección. Cuenta el abanico de mis decisiones posibles, no el destino de las que efectivamente tome. Las palabras de B. son claras, por muy gráficas: “Esta libertad no depende en última instancia de si yo deseo siquiera andar, o de hasta dónde quiero ir, sino de cuántas puertas

⁴⁵ Cfr. CE 11.

⁴⁶ Uno de los más competentes análisis de la distinción berliniana puede verse en GALIPEAU 1994: 84ss. Recalca este autor que los equívocos suelen deberse a una lectura de *Two Concepts of Liberty* desvinculada del resto de la obra de B. (GALIPEAU 1994: 85).

tengo abiertas, de lo abiertas que están, y de la importancia relativa que tienen en mi vida, aunque puede que sea literalmente imposible medir esto de una manera cuantitativa. El ámbito que tiene mi libertad social o política no sólo consiste en la ausencia de obstáculos que impiden mis decisiones reales, sino también en la ausencia de obstáculos que impidan mis decisiones posibles, para obrar de una manera determinada, si eso es lo que decido” (CE: 46). Por supuesto que si se me impide recorrer uno de los caminos que se me ofrece se me limita esta libertad; pero también, y más radicalmente, si ni siquiera se me ofrece ese camino entre los que puedo recorrer. Es más, yo puedo evitar la frustración de que se me impida recorrer uno de los caminos que se me ofrecen si de propia iniciativa renuncio a tomar en consideración aquel camino como uno de los que me puedo proponer recorrer, de modo que se podría decir que soy libre porque el no recorrerlo es resultado de mi previa renuncia y no del impedimento ulterior. Pero de esta manera, según B., no aumento mi libertad negativa, sino que la disminuyo, puesto que estrecho el marco de mis posibilidades⁴⁷. También las autolimitaciones son limitaciones, hacen que, en términos absolutos, disminuya el número de las posibilidades que puedo tomar en consideración⁴⁸. Renunciar a tomar en consideración una posibilidad es renunciar a una posibilidad, es disminuir la libertad negativa. Porque, insiste B., esa libertad “es tener oportunidad de acción, más que la acción misma (...) La libertad es la oportunidad de actuar, no el actuar mismo” (CE: 49).

Esta libertad se ve limitada por la coacción proveniente de otros, no por la incapacidad personal. Si yo, por estar cojo, no puedo plantearme batir el record mundial de salto de altura, mi libertad de plantearme cosas no se ve limitada, mientras que sí lo está si se impide, coacción por medio, por ejemplo, que a la correspondiente competición acudan los de mi raza o los de mi aldea. “ Sólo se carece de libertad política -explica B.- si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir un fin. La mera incapacidad de conseguir un fin no es falta de libertad política” (CE: 220-221).

Se preocupa B. de disolver algunos errores posibles a propósito de este tipo de libertad, como los cuatro siguientes.

- Un primer error consiste en vincular la posesión de libertad negativa con la clase social a la que se pertenece o la situación social en la que se está. Así, se indigna B. ante la tesis, que tilda de “engañifa política” de que “la libertad de un profesor de Oxford es una cosa muy diferente de la libertad de un campesino egipcio” (CE: 223). El que su libertad

⁴⁷ ”Este sentido en que uso el término libertad no implica simplemente la ausencia de frustración (que puedo conseguir eliminando los deseos), sino también la ausencia de obstáculos que impidan posibles decisiones y actividades, la ausencia de obstrucciones en los caminos por los que un hombre puede decidir andar” (CE: 46).

⁴⁸ Frente a tanta doctrina que interpreta la distinción de B. equiparando libertad negativa a la mera ausencia de impedimentos a lo que se desea hacer, es Feinberg uno de los autores que mejor ha visto que dicha ausencia de impedimento se refiere a lo que uno *pueda* querer hacer. La ausencia de frustración no es un componente de este concepto de libertad. Si yo no deseo ni me propongo hacer X, no me sentiré frustrado porque exista un hombre armado encargado de impedirme hacer X. Pero seré menos libre, en este sentido, que si pudiera hacerlo *si quisiera*. De ahí que diga Feinberg que se trata aquí de una libertad “hipotética o disposicional”. Por eso señala que condenamos a los tiranos que restringen la libertad disposicional de los ciudadanos, aun cuando sepamos que muchos de éstos, ya sea por ignorancia, resignación o amor a tal líder, no se sienten realmente sometidos ni limitados. Una persona no es más libre, según esto, cuando puede hacer todo lo que quiere, sino cuantas más son las cosas que podría hacer si quisiera. Así pues, y según Feinberg, una cosa es libertad y otra cosa es satisfacción de lo que se quiere. Si sólo está permitido hacer una cosa y el sujeto S sólo quiere hacer esa cosa, S verá su voluntad realizada, pero será muy escasamente libre (Cfr. FEINBERG, 1973: 4ss).

negativa sea igual o el que sea mayor la de uno u otro no depende de la riqueza o el bienestar que cada uno disfrute, sino de cuántas cosas a cada uno le estén vedadas por normas que la coacción respalda. En un lugar en el que la pobreza impere puede haber tanta o más libertad negativa, que al fin y al cabo es libertad sobre el papel, como en el país más rico y opulento y con ciudadanos mejor dotados de bienes materiales⁴⁹. Porque la libertad negativa será mayor allí donde más cosas pueda una persona proponerse ser o hacer y donde menos se le impida hacerlas o serlas si así lo decide. Que, aparte de los impedimentos que el poder le ponga o no, también su suerte social, los medios de que disponga, condicione el que de hecho pueda alcanzar o no eso que se propuso, es asunto distinto, que ya no tiene que ver con la libertad negativa como categoría, sino con las condiciones de ejercicio, como pronto veremos.

- El segundo equívoco puede provenir de la absolutización de la libertad, y ya sabemos que para B. ningún valor tiene a priori más relevancia que los otros que con él pueden competir en determinadas situaciones. Por tanto, “la libertad no es el único fin del hombre” (CE: 224), y sólo el monismo, ése que B. rechaza, podría plantearlo así. Entender esto nos ayudará a vencer la perplejidad que nos pueda haber provocado el punto anterior, con la afirmación de que la libertad negativa del campesino más pobre pueda ser la misma que la del ciudadano más rico de un imperio. Porque, y aquí está la clave, que la libertad de ambos pueda ser igual, o mayor incluso la del pobre, no es ninguna justificación, según Berlin, para mantener la desigualdad en lo demás, esto es, en los medios con los que realizar esas opciones sobre el papel de que se nutre la libertad negativa. Tiene muy claro B., y más adelante insistiremos en ello, que puede estar justificado sacrificar libertad para conseguir igualdad o justicia. Más importante que el que la ley nos permita elegir la profesión que queramos o trasladar nuestro domicilio a donde nos apetezca es que tengamos qué comer y no estemos condenados a la muerte por inanición⁵⁰; o que poseamos los mínimos recursos intelectuales para entender ese mundo en el que se nos permite elegir nuestro camino. Como dice B, “sin las condiciones adecuadas para el uso de la libertad, ¿cuál es el valor de ésta?”⁵¹ (CE: 223).

Lo que sí le importa mucho a B. es que las cosas sigan llamándose por su nombre y que no se nos dé gato por liebre. Si para conseguir más igualdad, realizar mayor justicia o conseguir para todos unas condiciones de vida más dignas que permitan la realización más efectiva de mayor cantidad de las opciones que sobre el papel la ley les permite, sacrificamos algunos grados de libertad, estamos sacrificando libertad, no realizando una libertad más profunda ni más auténtica ni ninguna engañosa zarandaja por el estilo. Un sacrificio de libertad “no es ningún aumento de aquello que se sacrifica (es decir, la libertad)” (CE: 224), como tan a menudo en el siglo XX han querido hacernos ver tantos regímenes tramposos que usaron la falaz metafísica de la “verdadera” libertad sin libertad. Puede estar perfectamente justificado sacrificar grados del valor libertad en pro de otros valores, que sufren en grado que se considera indebido si la libertad se maximiza en su

⁴⁹ Cfr.CE:223.

⁵⁰ “Apenas puede esperarse que los hombres que viven en unas condiciones en que no tienen suficiente comida, calor, refugio y un mínimo de seguridad, se preocupen de la libertad de contratación o de la libertad de prensa” (CE: 49).

⁵¹ E inmediatamente antes: “Es verdad que ofrecer derechos políticos y salvaguardias contra la intervención del Estado a hombres que están medio desnudos, mal alimentados, enfermos y que son analfabetos, es reírse de su condición; necesitan ayuda médica y educación antes de que puedan entender qué significa un aumento de su libertad o que puedan hacer uso de ella. ¿Qué es la libertad para aquellos que no pueden usarla? (CE: 223).

detrimento. Decidir el qué y el cuánto del sacrificio es cosa de esa política que, como hemos visto, ha de sopesar valores en situaciones y circunstancias concretas y con el sólo límite de no cerrar las puertas a ulteriores reconsideraciones de nuevas situaciones y circunstancias. Lo que no le parece legítimo ni honesto a B. es, como ya se ha dicho, ocultar la verdadera índole de lo que está en juego, el sacrificio de unos valores por otros como resultado de una decisión de quienes gobiernan⁵² y, por gobernar, tienen que tomar esas decisiones y asumir la responsabilidad por ellas. Gobernar, ya lo sabemos, no es disfrutar con la gestión de un sistema de fines y valores armónicos, sino tomar las riendas de la elección entre ellos, elección que siempre tiene algo de trágico.

- En tercer lugar, y ya se ha anticipado bastante, no se debe confundir la libertad negativa con las condiciones para su ejercicio. Una cosa es lo que las normas me permitan hacer y otra distinta lo que mis circunstancias sociales me posibiliten hacer. La libertad negativa tiene que ver sólo con lo primero, pero puede haber buenas razones en otros valores para actuar en pro de la mejora de lo segundo. Porque la falta de ciertas condiciones no elimina la libertad, sólo imposibilita su ejercicio. Que, por ejemplo, yo tenga libertad para estudiar o no una carrera universitaria, según lo quiera, y que nadie me impida coactivamente hacerlo, es una cosa; otra distinta, que disponga o no de los medios para pagarme tal carrera. La libertad negativa se refiere a lo primero; lo segundo tendrá más que ver con la justicia u otros valores relacionados. Cada valor es lo que es y rige en lo que rige. En las palabras de B.: “Si un hombre es demasiado pobre, ignorante o débil, para hacer uso de sus derechos, la libertad que éstos le confieren no significa nada para él, pero no por ello es aniquilada dicha libertad. La obligación de promover la educación, la salud y la justicia, de elevar el nivel de vida (...) no se hace menos estricta porque no vaya dirigida necesariamente a la promoción de la libertad misma, sino al establecimiento de las condiciones que son las únicas que hacen posible que sea valioso tenerla, o al establecimiento de valores que puede que sean independientes de ella. Y sin embargo, la libertad sigue siendo una cosa y las condiciones de ella, otra” (CE: 63).

¿Por qué le importa tanto a B. insistir, una y otra vez, en esa distinción? En mi opinión, porque quiere prevenirnos contra el engaño, tan frecuente, que consiste en sostener que cuando un Estado garantiza sanidad o vivienda o educación, ya poseen sus ciudadanos, sin más y por ese sólo hecho, la máxima libertad, aun cuando en realidad sean muy pocas sus posibilidades reales de elegir su pauta de vida. De ahí la reiterada advertencia: “En su celo por crear condiciones económicas y sociales, que son las únicas en las que la libertad tiene un auténtico valor, los hombres tienden a olvidar la libertad misma” (CE: 64). “No hay que olvidar que, aunque puede que sea virtualmente inútil la libertad que carece de suficiente seguridad material, salud y conocimientos, en una sociedad a la que le falta igualdad, justicia y confianza mutua, lo contrario puede ser también desastroso. No por atender las necesidades materiales (...) se aumenta la libertad” (CE: 64-65). “El paternalismo puede dar las condiciones de libertad y, sin embargo, negar la libertad misma” (CE: 65).

-Y, como cuarto error que quiere B. prevenir, nos advierte de que no es lo mismo libertad negativa que libertad política y que, incluso, la libertad negativa puede ser compatible “con ciertos tipos de autocracia” (CE: 229). Una cosa es que las mayores cotas de libertad negativa suelen darse, por razones bastante obvias, allí donde los ciudadanos tienen también reconocido el derecho a participar en igualdad en el gobierno de los asuntos públicos; pero otra cosa es que se trate de asuntos conceptualmente diferentes. Así,

⁵² Cfr. CE 224-225.

conceptualmente, nada impide que un gobierno muy deficientemente democrático permita a sus ciudadanos más opciones que las que les deja abiertas otro de origen más democrático⁵³. “La respuesta a la pregunta “quién me gobierna” es lógicamente diferente de la pregunta “en qué medida interviene en mí el Gobierno”” (CE: 230).

Nuevamente hay que precaverse ante la posible crítica precipitada a estos postulados teóricos de B. No pretende convencernos de que la libertad negativa sea más importante que la democracia, como tampoco quiso antes decirnos que tenga más importancia que la justicia. Más bien nos previene, una vez más, frente a posibles manipulaciones, en este caso la que se expresa en suponer que por el hecho de ser democrático ya asegura un gobierno, por definición, la libertad en la mayor medida. Otra vez, ver lo distinto de uno y otro valor evita que se nos dé gato por liebre, que se nos convenza de que por estar realizado lo uno ya va de suyo lo otro. Puestas así las cosas, no tiene por qué atemorizarnos Berlin cuando sostiene que “de la misma manera que una democracia puede, de hecho, privar al ciudadano individual de muchas libertades que pudiera tener en otro tipo de sociedad, igualmente se puede concebir perfectamente que un déspota liberal permita a sus súbditos una gran medida de libertad personal” (CE: 229). No nos está diciendo que sea mejor un déspota liberal que una democracia; sólo que a la hora de juzgarlos hay que medirlos por lo que nos hagan y no conceder patente de corso ni siquiera a la democracia por el hecho de serlo. Fuera de eso, las razones para rechazar cualquier forma de despotismo se mantienen con independencia de sus circunstanciales prestaciones a la libertad negativa. Berlin ha querido subrayar esto para salir, así, al paso a las críticas que sus anteriores afirmaciones habían desencadenado. De ahí que puntualice de este modo: “Yo entiendo y comparto la indignación de los demócratas; no sólo porque la libertad negativa de la que puede que se goce en un despotismo fácil o ineficaz sea precaria o esté confinada a una minoría, sino porque el despotismo como tal es irracional, injusto y degradante, porque niega los derechos humanos, aunque sus súbditos no estén descontentos, y porque la participación en el autogobierno es, como la justicia, una exigencia básica humana y un fin en sí mismo” (CE: 68). De nuevo, la libertad no es el único valor ni el único que cuenta, pero se debe llamar a cada cosa por su nombre, para que el monismo no se nos reintroduzca de tapadillo.

De la libertad negativa ya he dicho que es una cuestión de grado, que puede ser más o menos amplia. ¿De qué factores depende, a juicio de B., su concreta amplitud en cada caso? Lo explica así: “La amplitud de mi libertad puede depender de lo siguiente: a) de cuántas posibilidades tenga (aunque el método que haya para contarlas no puede ser nunca más que un método basado en impresiones. Las posibilidades de acción no son entidades separadas como manzanas, que se puedan enumerar de una manera exhaustiva), b) de qué facilidad o dificultad haya para realizar estas posibilidades; c) de qué importancia tengan éstas, comparadas unas con otras, en el plan que tenga de mi vida, dados mi carácter y circunstancias; d) de hasta qué punto estén abiertas o cerradas por los actos deliberados que ejecutan los hombres; e) de qué valor atribuyan a estas varias posibilidades no sólo el que va a obrar, sino también el sentir general de la sociedad en que éste vive” (CE: 230, nota 10). La consideración de estos factores en su conjunto no dará, obviamente, una magnitud exacta ni indiscutible sino sólo una impresión aproximada, pero suficiente para contraponer modelos y establecer preferencias fundadas⁵⁴.

⁵³ “La libertad, considerada en este sentido, no tiene conexión, por lo menos lógicamente, con la democracia o el autogobierno” (CE:229-230).

⁵⁴ Cfr. CE: 230, nota 10.

Examinemos ahora en qué consiste la libertad positiva.

B. Libertad positiva.

La cuestión a la que conceptualmente se refiere este tipo de libertad en Berlin no es la de cuántas de las posibilidades que sobre el papel o en la ley conforman mi libertad negativa puedo realizar en la práctica o en qué medida dispongo de los medios para llevarlas a cabo. Esas son cuestiones que, como ya hemos visto, se relacionan con otros valores, no menos importantes, como justicia o igualdad, no con el concepto de libertad. Entonces ¿de qué se habla con la noción de libertad positiva que B. maneja? Pues se trata de “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra” (CE: 220). Yo poseo tanta más de esta libertad positiva cuanto mayor es el grado en que soy dueño de mí mismo, y se me resta tanto de ella cuanto es lo que en mí ser o hacer dependo de otros. Por tanto, es “la libertad que consiste en ser dueño de sí mismo” (CE: 232). Yo poseo tanta más libertad positiva cuanto más es mi yo individual el que, en ejercicio de su autonomía, de su capacidad para autodeterminarse, toma efectivamente las decisiones de entre los cursos de acción que, con arreglo a mi libertad negativa, tengo ante mí abiertos como posibilidades. Ejerczo mi libertad positiva cuando sin coacción de otro soy yo quien efectivamente decide cuál transito de las puertas que ante mí tengo abiertas.

¿Cómo suele limitarse esta libertad positiva, equivalente a autogobierno de los propios actos? En opinión de Berlin, suplantando el auténtico yo individual por otros yoes que en realidad no son más que máscaras de la heteronomía, del gobierno del individuo por los que dicen actuar en nombre de la auténtica esencia de él, o de sus verdaderas necesidades, o de su realización objetiva y suprema, o de su salvación, etc., etc. Tal sería el modo de proceder de las políticas de tinte colectivista, ejemplo de las que llama Berlin teorías de la autorrealización. Los colectivismos pretenden siempre que el verdadero yo es distinto del yo empírico, del de carne y hueso que siente y desea, lo cual, para B., es una “monstruosa simplificación” que permite a una persona ser dueño de los otros haciéndose pasar por portavoz o verdadero conocedor del auténtico yo (individual y/o colectivo), con lo que la esclavitud es presentada como liberación del yo.

Y una vez más lo que le importa a B. es que las cosas se llamen por su nombre y para evitar la impostura de que realidades opuestas se entremezclen a base de jugar con las etiquetas. No niega que pueda haber ocasiones y circunstancias en que esté plenamente justificado coaccionar a los sujetos e impedirles hacer lo que se les antoja. Pero a esa coacción hay que llamarla como lo que es, coacción, es decir, limitación de su autogobierno, y no transmutarla en lo contrario de lo que es, haciéndola, por arte de birlibirloque, supremo ejercicio de la auténtica libertad. “Una cosa es decir que yo pueda ser coaccionado por mi propio bien, que estoy demasiado ciego para verlo; en algunas ocasiones puede que esto sea para mi propio beneficio y desde luego puede que aumente el ámbito de mi libertad. Pero otra cosa es decir que, si es mi bien, yo no soy coaccionado, porque lo he querido, lo sepa o no, y soy libre (o “verdaderamente” libre) incluso cuando mi pobre cuerpo terrenal o mi pobre y estúpida inteligencia lo rechazan encarnizadamente” (CE: 234-5).

Estamos, pues, en que la libertad positiva es un valor entre otros y que puede ser legítima y justificadamente limitado, al igual que ocurría con la libertad negativa. Sólo que su limitación, que tendrá que ser en nombre de otro valor de los que tienen cabida en nuestros esquemas humanos, será siempre eso, limitación, justificada, en su caso, pero limitación de la libertad positiva, del autogobierno efectivo, nunca auténtica realización, realización en lo profundo, en síntesis dialéctica o como se quiera expresar semejante añagaza. El engaño no está en limitar la libertad, positiva o negativa, para dar algún grado de

cabida a otro valor en conflicto con ella; está en negar esa limitación fingiendo una inexistente armonía de fondo entre esos valores entre los que en realidad se opta, como no puede ser de otro modo.

Según B., esa solapada negación de la libertad positiva o autogobierno se ha manifestado muy relevantemente en dos doctrinas, que denomina, respectivamente, de la autoabnegación y de la autorrealización mediante la identificación total con un principio.

Las doctrinas de la autoabnegación podrían describirse como doctrinas de la resignación. Sería algo así como lo que expresa el dicho “cuando no puedas vencerlos, únete a ellos”. El individuo que no ve la manera de que se le permita realizar sus deseos se convence a sí mismo de que en realidad no los tiene, de modo que, renunciando a tener deseos (o pretendiéndolo) ya no se percibe como atentado a la libertad la existencia de obstáculos a la satisfacción de los deseos. Será una opción legítima y aceptable en un ser humano la de renunciar a cualquier querer que comprometa su voluntad con acciones para realizarla, pero le parece extraño a B. que a tal cosa se la pueda tener por ejercicio mayor de la libertad. Si libremente me resigno a la falta de libertad no paso, mágicamente a ser libre, sino que sigue faltándome la libertad, aunque ya no me rebele.

Cuesta un poco entender el porqué de la inquina de B. contra esas aptitudes de corte ascético. Y da la impresión de que se manifiesta así porque considera que suelen ser el resultado de una manipulación que consigue, precisamente, que los individuos renuncien a lo más importante que tienen, su libertad y su disposición a realizarla según los dictados de su persona, para que, de ese modo, se aleje de ellos toda tentación de resistencia ante las reglas que los atan. Sería una forma de amor al secuestrador, digamos. Y, efectivamente, en el razonamiento de B. sobre este tema acaba compareciendo la figura del tirano: “Si el tirano (o «el que persuade de manera disimulada») consigue condicionar a sus súbditos (o clientes) para que dejen de tener sus deseos originales y adopten («internalicen») la forma de vida que ha inventado para ellos, habrá conseguido, según esta definición, liberarlos. Sin duda alguna les habrá hecho *sentirse* libres (...), pero lo que ha creado es la antítesis misma de la libertad política” (CE: 242).

De ahí saca B. una conclusión muy relevante para una característica de la libertad negativa que antes vimos, como es que la libertad negativa no puede definirse como posibilidad e hacer lo que uno quiera⁵⁵. Si uno no quiere nada, si renuncia a querer cualquier cosa, habría, entonces, que concluir que su libertad negativa es plena, pues realiza por completo la posibilidad de hacer lo que quiere: nada. Por eso la libertad negativa no es posibilidad real de hacer lo que se quiere, sino cómputo objetivo de lo que se podría hacer si se quisiera.

Las doctrinas de la autorrealización son las que nos cuentan que lo que nos hace libres es conocer la verdad y adaptar nuestro yo a esa verdad. No habría auténtica libertad sin el previo conocimiento de la verdad, a fin de que nuestra libertad no sea más que la efectiva realización de la única posibilidad buena de entre todas las que se nos ofrecen, la de plasmar ese verdadero bien que objetivamente existe y se conoce. Estamos hablando de la creencia, que habrían profesado autores como Herder, Hegel o Marx, “de que entender el mundo es liberarse” (CE: 245), de que “el conocimiento libera” (CE: 246). “Esta -dice Berlin- es la doctrina positiva de la liberación por la razón. Sus formas socializadas, aunque sean muy dispares y opuestas, están en el corazón mismo de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios de nuestros días” (CE: 247). Bajo semejantes doctrinas late siempre

⁵⁵ Cfr. CE 241.

el racionalismo metafísico, que ya conocemos, y la desembocadura de éste en aquéllas marca una de las grandes paradojas del pensamiento moderno, pues “De este modo, el argumento racionalista, con su supuesto de la única solución verdadera, ha ido a parar (...) desde una doctrina ética de la responsabilidad y autoperfección individual a un estado autoritario, obediente a las directrices de una *élite* de guardianes platónicos” (CE: 256).

En suma, las doctrinas de la autorrealización niegan el autogobierno individual en que la libertad positiva consiste, al estipular que sólo es verdadera libertad, autogobierno merecedor de respeto y protección, el que dirige la conducta del yo hacia la obediencia de las reglas que le permiten realizarse como es debido, en su autenticidad. El esquema de esto modo de pensar lo reduce B. a los siguientes pasos: 1) “(Q)ue todos los hombres tienen un fin verdadero y sólo uno: el de dirigirse a sí mismos racionalmente”; 2) “que los fines de todos los seres racionales tienen que encajar por necesidad en una sola ley universal armónica, que algunos hombres pueden ser capaces de discernir más claramente que otros”; 3) “que todos los conflictos y, por tanto, todas las tragedias, se deben solamente al choque de la razón con lo irracional o lo insuficientemente racional (...) y que tales choques son, en principio, evitables, e imposibles para los seres totalmente racionales”; y 4) “que cuando se haya hecho a todos los hombres racionales, éstos obedecerán las leyes racionales de su propia naturaleza, que es una sola y la misma en todos ellos, y serán así sujetos de la ley por completo, y al mismo tiempo, totalmente libres” (CE: 258-259).

Su conclusión sobre este particular es bien contundente: “Este es el argumento que emplean todos los dictadores, inquisidores y matones que pretenden alguna justificación moral, incluso ascética, de su conducta” (CE: 254). De parte de tales manipuladores está el hecho de que muchos individuos pueden verse compensados de su renuncia a la libertad con el logro de otros objetivos, como reconocimiento social, recompensas, etc., lo que B. denomina “la búsqueda de status”⁵⁶. Pero, una vez más, no hay que engañarse con juegos de palabras. Si a cambio de medallas soy menos libre, soy menos libre; y si acepto ser menos libre, lo acepto y las medallas no quitan un ápice de renuncia a la renuncia.

Y una última aclaración preocupa a B. a propósito de la libertad positiva, aclaración que importa mucho para evitar las que antes consideramos frecuentes interpretaciones erróneas. Y es que no se debe confundir la libertad positiva con la justicia o la igualdad. No hay más libertad positiva (ni menos tampoco) allí donde se realiza mejor la justicia o la igualdad. Son cosas conceptualmente distintas, pues se alude a valores diferentes, independientes y en competencia. Y Berlin no quiere optar en línea de principio por establecer un orden de preferencia preciso entre libertad positiva y justicia o igualdad⁵⁷, pues, como es patente, tal pretensión contradiría lo que sobre el pluralismo de valores y la índole de la actividad moral y política nos ha dicho previamente. Sólo quiere que no se nos engañe con misteriosas transmutaciones de unos valores en otros. Y en la medida en que la libertad negativa y la libertad positiva le parecen valores sumamente importantes, quiere defenderlos. Pero no a costa de otros también importantes, como la igualdad, por ejemplo, del que dice que “La igualdad es un valor entre muchos: el grado en que es compatible con otros fines, depende de la situación concreta, y no puede deducirse de ninguna clase de leyes

⁵⁶ Cfr. 259ss.

⁵⁷ Por eso, como interpreta Gray, B. “no considera la libertad negativa como un valor <<absoluto>> que no puede ser puesto en la balanza con otros. Por esta razón no acepta la prioridad incondicional de la libertad sobre otros valores políticos afirmada en el liberalismo kantiano de John Rawls y, en cambio, insiste en que con frecuencia son legítimos, y aun inevitables los *trade-offs* entre la libertad y otros valores” (GRAY 1996: 39).

generales; no es ni más ni menos racional que cualquier otro principio último” (CCAT: 169). “La igualdad -añade- es uno de los elementos más antiguos y profundos del pensamiento liberal, y no es ni más ni menos “natural” o “racional” que cualquier otro constituyente del mismo” (CCAT: 178).

Regresaremos dentro de poco al papel de la igualdad en el liberalismo de B. Antes, tratemos de reconstruir lo que de propuesta en positivo se contiene en medio de las categorías de B. sobre la libertad. Mi interpretación a tal efecto sería la siguiente. Hay un mínimo de libertad negativa ineliminable⁵⁸, del que bajo ningún concepto y con ninguna justificación se puede retroceder. Su necesaria presencia se deja ver en párrafos de B. como éste: “Es indudable que toda interpretación de la palabra libertad, por rara que sea, tiene que incluir un mínimo de lo que yo he llamado libertad “negativa”. Tiene que haber un ámbito en el que no sea frustrado. Ninguna sociedad suprime literalmente todas las libertades de sus miembros: un ser al que los demás no le dejan hacer absolutamente nada por su cuenta, no es un agente moral en absoluto, y no se le puede considerar moral ni legalmente un ser humano” (CE: 267).

Lo anterior es tanto como mantener que hay unos derechos humanos como límite básico frente a todo gobierno⁵⁹; no sólo frente al gobierno tiránico, sino también frente a la tiranía de las mayorías⁶⁰. Por eso la libertad, en ese su límite infranqueable, no debe limitarse ni siquiera en nombre de la democracia, y esa libertad sólo existe cuando está protegida por barreras efectivas, por garantías que diríamos hoy. Merece la pena que acabamos este apartado con esta larga cita:

“¿Qué es lo que hace verdaderamente libre a una sociedad? Para Constant, Mill, Tocqueville y la tradición liberal a la que ellos pertenecen, una sociedad no es libre a no ser que esté gobernada por dos principios que guardan relación entre sí: primero, solamente los derechos, y no el poder, pueden ser considerados como absolutos, de manera que todos los hombres, cualquiera que sea el poder que les gobierne, tienen el derecho absoluto de negarse a comportarse de una manera que no es humana y segundo, que hay fronteras, trazadas no artificialmente, dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables, siendo definidas estas fronteras en función de normas aceptadas por tantos hombres y por tanto tiempo que su observancia ha entrado a formar parte de la concepción misma de lo que es un ser humano normal y, por tanto, de lo que es obrar de manera inhumana o insensata (...) Tales normas son

⁵⁸ En tal interpretación coinciden MORGENBESSER y LIEBERSON (1991: 24).

⁵⁹ Esto entre nosotros lo han resaltado por ejemplo GARCÍA GUITIÁN (2001: 80) y LASSALLE (2002: 68ss).

⁶⁰ “Tengo que establecer una sociedad en la que tiene que haber unas fronteras de libertad que nadie esté autorizado a cruzar. Se pueden dar nombres o naturalezas a las normas que determinen esas fronteras; pueden llamarse derechos naturales, la Palabra divina, la Ley natural, las exigencias que lleva consigo la utilidad (...), puedo creer que son válidas *a priori* o afirmar que son mi propio fin último o el fin de mi sociedad o de mi cultura. Lo que estas normas o mandamientos tendrán en común es que son aceptados por tanta gente y están fundados tan profundamente en la naturaleza real de los hombres tal y como se han desarrollado a través de la historia que, por ahora, son parte esencial de lo que entendemos por un ser humano normal. La creencia auténtica en la inviolabilidad de un mínimo de libertad individual implica una postura absoluta de este tipo. Está claro que la libertad tiene poco que esperar del gobierno de las mayorías; la democracia como tal no está, lógicamente, comprometida con ella” (CE: 272). Sobre los riesgos que la libertad padece incluso en democracia son bien significativo los siguientes párrafos: “(L)a verdadera causa de la opresión está en el mero hecho de la acumulación de poder, esté donde esté, ya que la libertad se pone en peligro por la mera existencia de la autoridad absoluta como tal” (CE: 270). “Estar privado de mi libertad en manos de mi familia, amigos o conciudadanos, es estar privado de ella de una manera igualmente efectiva” (CE: 271).

las que se violan cuando a un hombre se le declara culpable sin juicio o se le castiga con arreglo a una ley retroactiva; cuando se les ordena a los niños denunciar a sus padres (...). Tales actos, aunque sean legalizados por el soberano, causan horror incluso en estos días, y esto proviene del reconocimiento de la validez moral -prescindiendo de las leyes- de unas barreras absolutas a la imposición de la voluntad de un hombre o de otro” (CE: 272).

6. ¿Qué liberalismo?

Estamos ya en condiciones de contemplar el peculiar y muy rico liberalismo⁶¹ de B. Podríamos sintetizarlo en la defensa de la libertad individual frente a cualquier mistificación que pretenda suplantarla o frente a su larvada sumisión a otros valores contrapuestos, so pretexto de que no hay oposición sino perfecta armonía entre una y otros. Pero nada más lejos, creo, del objetivo de B. que alzar la libertad a valor único, absoluto o siempre dominante, al estilo de, pongamos por caso, un Hayek o un Nozick. Por eso dice, en frase afortunada, que “la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total para los poderosos, los dotados, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y menos dotados” (FT: 53). De la libertad sólo es irrenunciable en cualquier circunstancia, sólo debe estar protegido siempre, ese mínimo sin el que el individuo pierde las cualidades de lo humano. Pero, a partir de ahí, las proporciones en que en cada momento tenga que ampliarse la libertad a costa de los valores con los que choca, la igualdad por ejemplo, o en que tenga que darse prioridad a éstos frente a aquélla, es cosa del debate y de la vida política de las sociedades.

A Berlin le quedó, a mi juicio, bastante del filósofo analítico que fue en sus orígenes. Por eso en su diferenciación entre libertad negativa y positiva hay, contra lo que se suele interpretar, más afán de precisión conceptual y de desentrañamiento de enredos metafísicos instados por ideologías, que de propuesta política programática. Lo que no quiere decir que no estén presentes en distintos apartados de la obra de B. tomas de partido que lo alejan sustancialmente de ese tipo de liberalismo que hoy llamamos “neoliberalismo” y que seguramente B. calificaría de enésima representación de monismo y de efecto último de la metafísica racionalista. B. quiere reservar al valor justicia un lugar destacado entre los que deben ser atendidos en la pugna política, a sabiendas de que muchas veces tendrá que hacerse sitio a costa de limitar libertad. Sus palabras no pueden ser más nítidas en este sentido: “A mi me parece que lo que preocupa a la conciencia de los liberales occidentales no es que crean que la libertad que buscan los hombres sea diferente en función de las condiciones sociales y económicas que éstos tengan, sino que la minoría que la tiene la haya conseguido explotando a la gran mayoría que no la tiene o, por lo menos, despreocupándose de ella. Creen, con razón, que si la libertad individual es un último fin del ser humano, nadie puede privar a nadie de ella, y mucho menos aún deben disfrutarla a expensas de otros. Igualdad de libertad, no tratar a los demás como yo no quisiera que ellos me trataran a mí, resarcimiento de mi deuda a los únicos que han hecho posible mi libertad, mi prosperidad y mi cultura; justicia en su sentido más simple y más universal: estos son los fundamentos de la moral

⁶¹ Señala muy bien GARCÍA GUITIÁN (2001: 200-2001) que “Berlin es pluralista y, a la vez y de forma independiente, liberal, términos que adquieren un nuevo significado al unirse, pues ni todo liberalismo es pluralista ni todo pluralismo es liberal. Su insistencia en la crítica al monismo, que en muchas ocasiones aparece conectado con la tradición liberal, es suficiente para confirmar la primera de esas afirmaciones (que no todo liberalismo es pluralista)”. Y su defensa de la libertad de elección individual frente al dictado homogeneizador de una comunidad o el interés colectivo sustancializado de le dan a su pluralismo el tinte liberal que no tienen otros pluralismos, como los que invocan el comunitarismo o el nacionalismo. Sobre esto último vid. también DEL ÁGUILA, 2001: 13).

liberal. La libertad no es el único fin del hombre” (CE: 223-224).

La tradición con la que quiere B. entroncar su liberalismo es la de Costant, Mill o Tocqueville, como acabamos de ver, no la del liberalismo meramente economicista del *laissez-faire*. Sobre este sus calificativos no admiten dudas: “No es necesario subrayar hoy día -creo yo- la sangrienta historia del individualismo económico y de la competencia capitalista sin restricciones (...) los males del *laissez-faire* sin restricciones, y de los sistemas sociales y legales que lo permitieron y alentaron, condujeron a violaciones brutales de la libertad “negativa”, de los derechos humanos básicos (que son siempre una idea <<negativa>>, una muralla contra los opresores), incluyendo entre ellos el derecho de libertad de expresión y asociación, sin el que puede que exista justicia, fraternidad, e incluso felicidad de algún tipo, pero no democracia” (CE: 53). Hay que subrayar “el fracaso de tales sistemas a la hora de proporcionar el mínimo de condiciones necesarias para que los individuos o los grupos puedan ejercer un grado significativo de libertad <<negativa>>, sin las que ésta tiene muy poco valor, o no tiene ninguno, para aquellos que, en teoría, la disfrutaban. Pues, ¿qué son los derechos sin capacidad de ejercerlos?” (CE: 53-54). Y ahora en positivo: “La igualdad puede exigir que se limite la libertad de los que quieren dominar; la libertad (y sin una cierta cuantía de ella no hay elección y por tanto ninguna posibilidad de mantenerse humano tal como entendemos la palabra) puede tener que reducirse para dejar espacio al bienestar social, para alimentar al hambriento, vestir al desnudo, cobijar al que no tiene casa, para dejar espacio a la libertad de otros, para que pueda haber justicia o equidad” (FT: 53-54).

Un liberalismo, el de B., por tanto, que no ve en el Estado ni en las políticas sociales su enemigo cuando se hacen para proteger en los individuos algo más que la libertad y no para suplantar con engaños y explotación la libertad de los individuos. Acabemos, cómo no, con una contundente cita que deja las cosas de B. en su sitio: “Las libertades legales son compatibles con los extremos de explotación, brutalidad e injusticia. Sobran, por tanto, los argumentos en defensa de la intervención del Estado, o de otras instituciones para asegurar las condiciones que requieren tanto la libertad positiva de los individuos cuanto un grado mínimo de libertad negativa (...). La defensa de la legislación social, de la sociedad de bienestar y del socialismo puede hacerse con tanta validez a partir de la consideración de lo que pretende la libertad negativa como a partir de la consideración de lo que pretende su hermana la libertad positiva, y si, históricamente, no se hizo así con frecuencia, fue porque la clase de mal contra el que era dirigida el arma del concepto de libertad negativa no era el *laissez-faire*, sino el despotismo” (CE: 54). Porque dos son, en su opinión, los peligros que más amenazan a una sociedad: “por una parte, el excesivo control o la excesiva interferencia; y por otra, la economía de «mercado» sin control” (CE: 54).

REFERENCIAS.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE ISAIAH BERLIN CITADAS EN EL TEXTO:

- CC: *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, FCE, 2000 (segunda reimpresión).
- CCAT: *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico*, México, FCE, 1983.
- CE: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998.
- FT: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península, 2002, trad. de J.M.Álvarez Flórez.
- PI: *El poder de las ideas*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000.
- RR: *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 1999, trad. de S.María.

- SR: *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Madrid, Taurus, 1998, trad. de P. Cifuentes.

- TL: *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, trad. de M.A. Neira Bigorra.

OTRAS REFERENCIAS:

DEL ÁGUILA, Rafael, 2001. *Prólogo* a GARCÍA GUITIÁN 2001.

DWORKIN, Ronald, 2001. *Do Liberal Values Conflict?*, en LILLA, M., DWORKIN, R., SILVERS, R., 2001, pp. , pp. 73-90.

FEINBERG, Joel, 1973. *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

FERNÁNDEZ, Eusebio, 2002. "Apostillas a una reflexión sobre Berlin", en J.M. Lassalle (coord.), *Isaiah Berlin: Una reflexión liberal sobre el "otro"*, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, pp. 103-107.

FRANCO, Paul, 2003. "Oakeshott, Berlin, and Liberalism", *Political Theory*, vol. 31, n.4, pp. 484-507.

GARCÍA GUITIÁN, Elena, 2001. *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

GALIPEAU, Claude J., 1994. *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxfors, Clarendon Press.

GRAY, John, 1996. *Isaiah Berlin*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1996, tad. de Gustau Moñoz.

IGNATIEFF, Michael, 1999. *Isaiah Berlin. Su vida*, Madrid, Taurus, trad. E.Rodríguez Halfter.

KELLY, Duncan, 2002. "The political thought of Isaiah Berlin", *British Journal of Politics and International Relations*, vol. 4, n.1, 2002, pp. 25-48.

LASSALLE, José María, 2002. "Isaiah Berlin: una reflexión liberal sobre el "otro", en J.M. Lassalle (coord.), *Isaiah Berlin: Una reflexión liberal sobre el "otro"*, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, pp. 11-94.

LILLA, Mark, DWORKIN, Ronald, SILVERS, Robert (eds.), 2001. *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, New York Review of Books.

MARGALIT, E. y A., 1991. *Isaiah Berlin. A Celebration*, London, The Hogarth Press.

MORGENBESSER, Sidney, LIEBERSON, Jonathan, "Isaiah Berlin", en MARGALIT, E. y A., 1991, pp. 1-30.

NAGEL, Thomas, 2001. "Pluralism and Coherence", en LILLA, M., DWORKIN, R., SILVERS, R., 2001, pp. , pp. 105-111.

TAYLOR, Charles, 2001. "Plurality of Goods", en LILLA, M., DWORKIN, R., SILVERS, R., 2001, pp. , pp. 113-119.

WILLIAMS, Bernard, 2001. "Liberalism and Loss", en LILLA, M., DWORKIN, R., SILVERS, R., 2001, pp. 91-103.

ZAKARAS, Alex, 2003. "Isaiah Berlin's Cosmopolitan Ethics", *Political Theory*, vol. 32, n.4, 2003, pp. 495-518.