



MAESTRÍA EN CIENCIAS HUMANAS, OPCIÓN FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA,
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN,
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

Tesis para defender el título de Magíster en Ciencias Humanas,
opción Filosofía Contemporánea

PROGRESO, UTOPIA Y TOTALITARISMO:
LA CRÍTICA LIBERAL DE ISAIAH BERLIN A LA ILUSTRACIÓN

Autor:
Lic. Jonathan Arriola

Director:
Dr. Gustavo Pereira
(Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad
de la República).

Lugar: Montevideo
Fecha: 08/05/2015

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	1
II. BERLIN, LA ILUSTRACIÓN Y EL MONISMO	8
1. Algunas consideraciones previas	8
2. El “monismo” de <i>les philosophes</i>	13
a) <i>Los erizos y les philosophes</i>	15
b) <i>Helvétius o los orígenes del utilitarismo autoritario</i>	25
3. Progreso, utopía y totalitarismo: los peligros de la libertad positiva	27
a) <i>Libertad negativa y positiva: dos conceptos en tensión</i>	27
b) <i>Hacia el auto-gobierno racional</i>	31
c) <i>La teoría de los “dos yo” y la utopía</i>	33
d) <i>Rousseau: el epitome de la libertad positiva ilustrada</i>	36
4. Hacia el “progreso”	42
a) <i>Monismo, armonía de fines y progreso</i>	42
b) <i>Condorcet, el progreso y la “cadena indisoluble”</i>	45
c) <i>Saint Simon y el gobierno de los tecnócratas</i>	48
d) <i>La emergencia de los científicismos históricos</i>	54
I. De la escuela francesa al historicismo organicista	54
II. Comte y la “ciencia” del progreso	59
5. La Ilustración, Marx y la inevitabilidad histórica	61
a) <i>Ecos de la Ilustración en Marx</i>	61
b) <i>Libertad, historia y progreso en Marx: el síndrome del “erizo”</i>	66
III. BERLIN Y LA CRÍTICA CONTRA-ILUMINISTA	73
1. El Contra-Iluminismo de Berlin	73
a) <i>El Contra-Iluminismo y el monismo occidental</i>	73
b) <i>La “revolución pluralista” del Contra-iluminismo</i>	78
c) <i>Joseph de Maistre: entre pluralismo y fascismo</i>	80
d) <i>Hamann: en los orígenes del irracionalismo contra-iluminista</i>	82
2. Giambattista Vico	88
a) <i>Hacia un nuevo criterio de verdad: el verum y el factum</i>	88

b)	<i>De las leyes objetivas a la reconstrucción imaginativa o fantasía</i>	93
c)	<i>Filosofía de la historia: corsi e recorsi</i>	99
3.	Johann Gottfried Herder	104
a)	<i>Expresionismo, populismo y pluralismo</i>	105
b)	<i>Volksgeist, Einfühlung y lenguaje</i>	106
c)	<i>Fortang y Humanität: el “progreso pluralista”</i>	111
4.	El liberalismo contra-iluminista de Berlin	117
a)	<i>Hacia una ontología de los valores: el liberalismo agonístico</i>	117
b)	<i>Liberalismo, pluralismo y relativismo: solidaridades y tensiones</i>	123
c)	<i>Alexander Herzen, la violencia y los límites de la razón utópica</i>	129
d)	<i>Sobre la pluralidad de “los progresos”</i>	131
IV.	CONSIDERACIONES FINALES	134
1.	El legado de Berlin: la Ilustración y la filosofía política contemporánea	136
a)	<i>La Ilustración: el “origen” del mal</i>	136
b)	<i>Las estrategias de ataque al Siglo de la Razón</i>	140
2.	A propósito del “monismo” de la Ilustración.....	145
a)	<i>Berlin y la imagen de Las Luces a principios del siglo XX</i>	145
b)	<i>Escepticismo, discusión y ley natural en el siglo XVIII</i>	152
c)	<i>El Condorcet anti-monista</i>	155
3.	El monismo de Rousseau: en los albores del Contra-iluminismo.....	160
a)	<i>Rousseau en la obra de Berlin</i>	160
b)	<i>Hacia el Contra-Iluminismo: religión y republicanismo en Rousseau</i>	166
c)	<i>Rousseau, los jacobinos y el Contra-Iluminismo totalitario</i>	175
4.	Berlin y la “versión alemana” de la Ilustración francesa	179
V.	CONCLUSIONES	186
VI.	BIBLIOGRAFÍA	192

Resumen

Acusado de la barbarie totalitaria, la crítica al proyecto ilustrado se volvió un lugar común para después de la Segunda Guerra Mundial, donde sorprendentemente convergieron las más divergentes filosofías, como el marxismo, el conservadurismo, el cristianismo, el feminismo y luego el comunitarismo y la posmodernidad. En general, se le endilgó a su “optimismo”, “utopismo” y confianza en la “perfectibilidad” del hombre, entre otros, el haber inspirado los totalitarismos del siglo XX. El filósofo británico Isaiah Berlin fue uno de los primeros en los años 50’ en avanzar una crítica en ese sentido a la Ilustración. La misma no dejó de sorprender puesto que Berlin procedía de las filas del liberalismo, una tradición filosófica cuya afinidad con Las Luces no había sido puesta en cuestión sino hasta esa distinción que trazará el autor. Según Berlin, el pensamiento ilustrado opera sobre la base de un “monismo de valores”, esto es, la idea de que así como la ciencia descubre un conjunto de verdades acerca del mundo natural así también es posible encontrar, razón mediante, un puñado de principios éticos, políticos y estéticos universales y eternos. Sin embargo, para Berlin, esa concepción derrapa en una suerte de “hiper-racionalismo” autoritario y/o totalitario al volverse intolerante con otras formas de vida que considera “irracionales” y, por ello, obstáculos para el “progreso” hacia una “sociedad perfecta”. Como respuesta a al monismo de la Ilustración, Berlin acude a la filosofía Contra-Iluminista, especialmente, a la de Vico y Herder, para fundamentar su defensa del llamado “pluralismo de valores”, base de un liberalismo pos-ilustrado que atenúe las potencialidades autoritarias de la razón ilustrada. Ahora bien, en el último tiempo, ha habido una renovación de la lectura filosófica e historiográfica de la Ilustración. A la luz de ello, cuestionaré la imagen del autor de Las Luces como “monista” y, en especial, revisaré su lectura de Rousseau como el epítome de la filosofía ilustrada y su alegado “monismo”. Contrariamente, sostendré que Rousseau fue el primer contra-iluminista, lo cual tiene consecuencias directas para la tesis general que defiende Berlin. Asimismo, señalaré diferentes limitaciones, simplificaciones y debilidades argumentativas del autor en su crítica a Las Luces.

Palabras clave: Isaiah Berlin, Totalitarismo, Ilustración, Contra-Iluminismo, liberalism.

Abstract

Accused of totalitarian barbarism, criticism of the Enlightenment project became commonplace after World War II, where surprisingly converged the most divergent philosophies such as Marxism, conservatism, Christianity, feminism as well as communitarianism and postmodernism. In particular, it is foisted on his optimism, his utopianism, his conception of man as perfectible, etc, to have inspired the totalitarian discourses that promised a “happy world”. The British philosopher Isaiah Berlin was one of the firsts in the 50’ to advance a criticism in that sense. Such criticism was surprising since Berlin came from the ranks of liberalism, a tradition whose affinity with the Enlightenment had not been called into question until his sharp distinction. According to Berlin, the enlightened thought operates on the basis of a “monism of values”, that is, the idea that just as science discovers a set of truths regarding the natural world so it possible to find, through reason, a handful of ethics, political and aesthetical principles that are universal and eternal. However, according to Berlin, this conception skids in a sort of authoritarian or totalitarian “hyper-rationalism” since it ends up becoming intolerant to other forms of life that considers as “irrational” and, therefore, as “obstacles” to the “progress” towards a “perfect society”. As a response to such enlightened monism, Berlin recovers the Counter-Enlightenment philosophy, especially that of Vico and Herder, in order to found what he called “value pluralism”, base of a new post-enlightened liberalism that tempers the authoritarian potentialities of the enlightened reason. However, in recent times, there has been a renewal in the philosophical and historiographical readings of the Enlightenment. In light of this, I will call into question the author's image of the Enlightenment as “monistic” and, in particular, I will review his reading of Rousseau as the epitome of the Enlightenment’s philosophy and its “monism”. Conversely, I will argue that Rousseau was the first counter-enlightener, which has direct consequences for the general thesis that Berlin tries to defend. Also, I will point out to the different constraints, simplifications and argumentative weaknesses of the author in his criticism of the Enlightenment.

Key words: Isaiah Berlin, Totalitarianism, Enlightenment, Counter-Enlightenment, liberalism.

I. INTRODUCCIÓN

1. Problema a estudiar

Acusado de estar implicado en los totalitarismos del siglo XX, la crítica al llamado “proyecto ilustrado” de crear una sociedad de pleno “racional” que, impulsada por el conocimiento científico, se encarrilaría por un “progreso” moral y material, se volvió común luego de la Segunda Guerra Mundial. De hecho, en ese punto coincidieron paradójicamente las más variadas filosofías, desde el neomarxismo hasta el neoconservadurismo, pasando por el cristianismo, el multiculturalismo y el feminismo así como el comunitarismo y la posmodernidad. El filósofo británico Isaiah Berlin fue, para finales del 50’, de los primeros en arremeter contra la filosofía de la Ilustración y de trazar un insospechado vínculo entre su racionalismo y la emergencia de los totalitarismos nazista y estalinista que habían azolado Europa. Dicha crítica no dejó de sorprender dado que la misma procedía del liberalismo, una tradición filosófica que, hasta la distinción de Berlin, era considerada y, más aún, se auto-consideraba, casi idéntica al *corpus* doctrinario elaborado por Las Luces. En efecto, Berlin argumenta que hay un componente central que distingue a la Ilustración del liberalismo y que al mismo tiempo explica la proclividad de la primera hacia formas autoritarias o totalitarias. El mismo es la adhesión, consciente o inconsciente, a un *monismo de valores*, esto es, la creencia de que existen un conjunto de valores morales, políticos e incluso estéticos, “verdaderos” cuya implementación en la sociedad permitiría resolver definitivamente los conflictos.

En ese sentido, Berlin explica que la epistemología de la Ilustración cree, falazmente según él, que así como en el mundo físico la ciencia encuentra verdades universales y eternas, a partir de las cuales se puede construir un sistema único y lógicamente coherente de proposiciones, así también es posible encontrar en el mundo moral, político y estético, en tanto parte del todo armonioso y coherente que es la naturaleza, un conjunto de principios, unas “leyes naturales” a partir de las cuales derivar el sistema de valores “verdadero”. Asimismo, y en

tanto portador de una *verdad racional*, este sistema de valores debería ser forzosamente *necesario* y *universal*. Dado lo anterior, dice Berlin, si aún existen valores contradictorios, entonces para la Ilustración debe ser que hay coexistiendo en la sociedad, creencias erróneas, ya que la verdad es única y coherente consigo misma y, por lo tanto, todos los “valores verdaderos” deben ser también compatibles entre sí. Y es en estas premisas que, para Berlin, donde mejor se aprecia el monismo de valores sobre el que la Ilustración fundamenta su pensamiento. El problema de ello, para el autor, es que al intentar dictaminar monóticamente una moral, política y estética definitivas, la Ilustración, que predicaba la libertad, la emancipación y la tolerancia, terminó paradójicamente por volverse intolerante con las formas de vida “irracionales”, ya que las mismas serán vistas como obstáculos para el “progreso” hacia una “sociedad perfecta”.

Para Berlin, la Ilustración creyó ingenuamente que, como producto de la acumulación de conocimientos científicos, la ignorancia, el error y el prejuicio cederían y paralelamente se obtendrían mayores certezas sobre las leyes que gobiernan al hombre, permitiendo así “avances” en materia política, moral, social, etc. Sin embargo, Berlin argumenta que esa idea ilustrada de progreso, según la cual la humanidad podría dirigirse hacia un perfeccionamiento moral y material cada vez mayor, inspiraría, en parte, los discursos totalitarios del siglo XX, que justamente prometían el advenimiento de un mundo feliz tan pronto como el obstáculo de la irracionalidad sea efectivamente removido. En efecto, portador de una triple identidad cultural –judía, rusa y británica, y testigo directo de los totalitarismos, Berlin arguye que el pensamiento fascista, nacionalsocialista pero, sobre todo, comunista, están animados, en mayor o menor grado, por un hiper-racionalismo, por el acento extremo en formas colectivas de emancipación (libertad positiva) y por la creencia en un monismo de valores implícito en el relato ilustrado del progreso.

Sin embargo, el sueño ilustrado de un futuro mejor devino, en los hechos, en una pesadilla en el siglo XX. Para Berlin, asegurando que la humanidad es empujada por “leyes históricas” inevitables, cuya realización era tan necesaria como las propias reglas de la deducción, la idea de progreso, al hacer la promesa

monista de un lugar histórico donde todos los valores serían reconciliados, habría habilitado a sacrificar al individuo concreto por una humanidad abstracta, al presente imperfecto por un futuro utópico. Y cuanto más perfecto era el ideal planteado, más se debía tiranizar la realidad para ajustarla a ese gran patrón racional que se vislumbraba como “verdadero”: el monismo ilustrado, engendra así regímenes totalitarios. Avanzando por ese andarivel, afirma Berlin, pronto los derechos de los individuos pasaron a ser vistos más como un obstáculo que como un fin en sí mismo, lo que dio lugar a la “era de las matanzas” (Hobsbawm).

Por eso Berlin contrapondrá al monismo ilustrado la idea de un *pluralismo de valores*, según la cual existirían, en realidad, diferencias inconmensurables entre los diversos sistemas morales, políticos y estéticos que la razón no podría conciliar definitivamente. Ese carácter inconmensurable de los mismos los torna igualmente válidos aún cuando sean incompatibles entre sí. Para fundamentar dicho pluralismo, Berlin acude a la filosofía Contra-Iluminista, especialmente a la que desarrollan Vico y Herder. En efecto, haciéndose eco de la crítica romántica, el autor asevera que los valores no son “descubribles” por algún método, sea mediante la revelación, la razón, la intuición, la fe, etc. sino que los mismos serían, más bien, *creaciones* humanas espontáneas que estarían sujetas a los avatares históricos y a las elecciones agonísticas, sean individuales y/o colectivas.

En ese reino, no habría posibilidad para el “progreso” –o, al menos, no como lo previó la Ilustración, pues la disensión y la contradicción son serían parte constitutivas de su existencia. En efecto, para Berlin, decidirse por un valor implica irremediablemente renunciar a otro, lo que pone al descubierto, en algún punto, la naturaleza *trágica* de las elecciones. De ahí precisamente que John Gray haya bautizado al liberalismo del autor, tan afincado en una concepción pluralista de los valores, como un “liberalismo agonístico”. Ése constituirá el problema que me propondré abordar en el cuerpo de esta Tesis.

2. Justificación del valor del tema

Isaiah Berlin es reconocido tanto por sus aportes a la doctrina liberal, su carácter rupturista con algunos puntos centrales de la filosofía Occidental y,

aunque resulte paradójico, del propio liberalismo, así como también por sus invaluable contribuciones a gestar lo que hoy conocemos como “historia de las ideas”, cuyo estatuto como disciplina independiente es, en parte, el resultado del trabajo del autor inglés. Sin embargo, lo que más ha trascendido de la obra del autor ha sido su famosa distinción entre “libertad positiva”, aquella que pone el acento en la auto-realización, entendiendo por ésta la consecución de un ideal superior y, por ende, liberador, y la “libertad negativa”, aquella según la cual soy libre en la medida en que no tengo obstáculos humanos externos que se opongan a mi voluntad. No obstante, poco se conocen las razones profundas por las cuales el autor traza esa distinción y, mucho menos, cuál es el recorrido intelectual que llevó al filósofo inglés a su preferencia general por la libertad negativa, a la que entiende como un escudo frente a los embates autoritarios o incluso totalitarios de las sociedades modernas. En esta tesis pretendemos presentar esa otra cara menos trabajada del autor y mostrar cómo se entrelazan internamente sus reparos frente a la libertad positiva, su crítica al monismo de la Ilustración y a la idea de progreso defendida por ésta y sus vínculos con los movimientos totalitarios del siglo XX.

De esa manera intentaremos hacer un trabajo de interpretación, aclaración y precisión conceptual, una tarea hermenéutica que, es bueno señalar, se presenta especialmente problemática en la medida en que la predilección del autor por los ensayos y por los textos cortos y pocos sistemáticos

Además de lo anterior, es el propósito de esta tesis someter a revisión la lectura de Berlin de la Ilustración y examinar el impacto de dicha interpretación, que cosechó profusos seguidores, en la filosofía política de posguerra. Por el volumen, magnitud y agudeza de su análisis, la imagen crítica que produjo Berlin de Las Luces y, en particular, su vinculación al monismo, se ha instalado en los círculos académicos como paradigmática. De igual forma, y como veremos, la visión de Berlin del Contra-Iluminismo como pluralista también se ha vuelto moneda corriente. No obstante, para principios de siglo, en la estela de la reemergencia del fanatismo religioso, del fascismo en varios países europeos y del nacionalismo e imperialismo, hemos asistido a un vigoroso *revival* de la Ilustración. Y ello en el entendido de que aquél programa, otrora condenado casi-

unánimemente, contiene elementos a partir de los cuales poder repensar los problemas actuales que el énfasis posmoderno en la *différence*, el relativismo comunitarista o el apelo nostálgico a los valores tradicionales, religiosos o no, del neo-conservadurismo, no pudieron resolver al rechazar la legitimidad de la razón como árbitro en la vida social. De allí que, en contraste con el tono crítico de los abordajes que abundaron en el siglo XX, este redescubrimiento de la Ilustración tenga un carácter reivindicativo, como es patente en los trabajos, por ejemplo, de Stephen Bronner y su *Reclaiming the Enlightenment* (2004) y de Tzvetan Todorov y su *In Defence of the Enlightenment* (2009), entre otros. Sin embargo, es el filósofo e historiador holandés Jonathan Israel quien, con una obra monumental, se encuentra, sin duda, a la cabeza de la relectura de la Ilustración y de la Revolución francesa y cuya visión, contradictoria en varios puntos con la de Berlin, incorporé en esta Tesis, sobre todo, en las *Consideraciones Finales*. Paralelamente, también el concepto de Contra-Iluminismo, popularizado por el propio Berlin, ha sido retrabajado por varios autores (Garrard, Lilla, Norton, etc.) en el último tiempo, desarrollos que también veremos en el texto. Lo valioso de recorrer esta literatura es que la misma es bastante reciente y, por lo tanto, hay poco escrito sobre el tema a nivel académico y, mucho menos en la perspectiva de diálogo con Berlin, por lo que constituye un terreno fértil para la investigación.

3. Objetivo de la Tesis:

Como **objetivo general**, en esta tesis exploraré la crítica que Berlin esgrime contra Las Luces y su “monismo” y, particularmente, la idea ilustrada de “progreso”, a la vez que revisar algunas de las afirmaciones del autor teniendo en cuenta la literatura reciente. A los efectos de guiar la investigación, me plantearé las siguientes preguntas:

1. *¿Cómo justifica Isaiah Berlin el vínculo conceptual entre el monismo de valores, la idea de progreso y el totalitarismo?*
2. *¿Qué relación tiene, para Berlin, el Contra-Iluminismo con el pluralismo de valores en la articulación de su crítica a la idea ilustrada de progreso y, más*

ampliamente, en la fundamentación del liberalismo pos-ilustrado, también llamado “agonístico”?

3. *¿Es ajustada la imagen histórico-filosófica de Las Luces que la crítica del autor presupone?*

Para responder a estas preguntas, me centraré fundamentalmente en la ya mencionada distinción conceptual que Berlin traza entre liberalismo e Ilustración, abordando sobre todo la tensión que establece entre el monismo y pluralismo de valores y su relación con la libertad positiva y negativa y con los totalitarismos. Es a partir de allí que pretendo reconstruir su crítica liberal al monismo ilustrado y a su idea de progreso.

A ello dedicaré el primer capítulo, titulado *Berlin, La Ilustración y el Monismo*, donde recorreré los eslabones que conducen, a juicio de Berlin, desde la Ilustración y su monismo implícito hasta el pensamiento de Marx. De particular interés en ese recorrido, serán la concepción de la libertad de Rousseau, que Berlin ve, de forma cuestionable en mi opinión, como “epítome” del monismo ilustrado así como también la idea de progreso de Condorcet, que inspirará a Saint-Simon, Comte y Marx.

Por otro lado, abordaré el rescate que emprende Berlin del Contra-Iluminismo, el cual, según su visión, reivindica contra *les philosophes*, el rol del mito, la cultura y la historia en general en la definición de la subjetividad y de los valores a perseguir por los individuos que forman parte de ella. Allí Berlin encuentra precisamente la defensa del pluralismo de valores que tanto busca. En efecto, si el Iluminismo, esgrimiendo una razón abstracta, declaraba que el progreso es universal e indefectible, a juicio del autor, el Contra-Iluminismo, defiende la pluralidad antropológica y, con ella, la posibilidad de “múltiples progresos”, donde cada nación avanza a su propio ritmo y conforme a su propio horizonte de valores, creado espontáneamente por las formas culturales.

De eso se tratará el segundo capítulo de esta tesis, que titulé *Berlin y la crítica Contra-Iluminista* y donde trataré especialmente la interpretación que Berlin hace de la filosofía de Vico y Herder, como fundadores de un pluralismo contra-iluminista que contrasta con el monismo ilustrado. De particular relevancia

resulta ver cómo Berlin incorpora las reivindicaciones contra-iluministas a su reformulación del liberalismo. Para ello, al final del capítulo, discutiré, junto a otros autores, la relación pluralismo-liberalismo en Berlin y sus implicancias para la noción de progreso.

Al **objetivo general** se lo puede desglosar en **tres objetivos particulares** en el siguiente orden de prelación:

1. *Reconstruir la ya mencionada crítica berlineana a la Ilustración, a su monismo y a la idea de progreso en particular.* Con respecto a ello, no existe, a mi entender, un abordaje específico en la literatura, mucho menos en español. No obstante, creo que la misma es fundamental para entender las bases filosóficas profundas de su célebre distinción entre libertad negativa y libertad positiva.
2. *Explorar cómo es posible que Berlin, enancado en la filosofía Contra-iluminista, articule un liberalismo sin una prosapia iluminista, esto es, racionalista, y cuáles son las tensiones internas y/o contradicciones que ello le genera a su planteamiento.* Para ello, apelo a las interpretaciones de John Gray, Jonathan Riley y Mark Lilla, Graeme Garrard, entre otros.
3. *Incorporar las visiones más contemporáneas de la Ilustración, sobre todo la de Jonathan Israel, cuya obra reciente constituye un hito en la reinterpretación histórica y filosófica del Siglo de las Luces.* Israel y otros autores (Bonner, Darnton, Schulman, etc.) plantean una versión de la Ilustración distinta que es oportuna poner en diálogo con la imagen que plantea Berlin. Dado que esta literatura es reciente, creo que ello es un aporte interesante de la tesis.

A lo largo de la tesis, trabajaré con la **hipótesis** de que el vínculo que Berlin establece entre la idea de progreso, la libertad positiva y el totalitarismo no es tan lineal como argumenta. En particular, creo, junto a Israel y otros autores, que Berlin incurre en algunas simplificaciones a lo largo de su obra así como también en una tendencia viciosa a considerar a Las Luces a partir de sus enemigos, lo que ciertamente desvirtúa la objetividad de algunas de sus críticas. En efecto, creo que una reconsideración, a la luz de la historiografía reciente, de la imagen berlineana de Las Luces le quitaría fuerza a algunas de sus sentencias más radicales con respecto al alcance del programa ilustrado y su vinculación con los

totalitarismos del siglo XX. Particularmente, discutiré la lectura de Berlin de la Ilustración como una filosofía “monista” y, en particular, la interpretación que hace de Rousseau como el “súmmum” del mismo. También expondré la dependencia de la visión de Berlin de la Ilustración de fuentes hostiles a la misma, en particular de las producidas en Alemania para principios de siglo XX, las cuales estaban fuertemente medidas por visiones románticas, conservadoras y crecientemente nacionalistas. Ello será desarrollado fundamentalmente en las *Consideraciones Finales*.

II. BERLIN, LA ILUSTRACIÓN Y EL MONISMO

1. Algunas consideraciones previas

Antes de abordar la crítica de Berlin a la Ilustración, es conveniente hacer algunas precisiones con respecto a la relación del autor con este período así como su modalidad de aproximación y estilo en general.

Primeramente hay que señalar que el vínculo de Berlin con el Iluminismo es *complejo* sino *ambiguo*. En efecto, como liberal, el autor británico celebra el combate que *les lumières* emprendieron contra el fanatismo, la superstición y el oscurantismo así como sus esfuerzos por reducir la crueldad, la opresión y el despotismo gratuitos, nacidos, en buena medida, del miedo y la ignorancia. Al mismo tiempo, los ilustrados enarbolaron la defensa de la razón, la tolerancia y la igualdad, pese a la persecución, al exilio, el encarcelamiento y la censura. Y gracias a los ilustrados, reitera Berlin en su obra, el sufrimiento se redujo, el dogmatismo y los prejuicios cedieron y la injusticia fue efectivamente mitigada. Por ello, el autor señala que “el poder intelectual, honestidad, lucidez, coraje y el amor desinteresado por la verdad de los pensadores más talentosos del siglo XVIII no tenga paralelo hasta nuestros días” y que “su época sea uno de los mejores y más esperanzadores episodios en la vida de la humanidad” (Traducción mía, Berlin, 2000: 52). De allí que el autor declare que “a pesar de que en su momento me opuse a algunas creencias comunes a ellos, jamás perdí mi admiración y

sentido de solidaridad con la Ilustración de ese período” (Traducción mía, 2000: 4). Es decir, Berlin comparte sus valores y está “de su lado” (Berlin, 1995: 70).

No obstante, Berlin también es muy crítico con el proyecto ilustrado, particularmente con algunos relatos que, en su visión, prestarían apoyo a discursos autoritarios y totalitarios durante los siglos XIX y XX. En efecto, Berlin dedica buena parte de su obra a explorar lo que podría denominarse como “la sombra de Las Luces”¹, esto es, aquél conjunto de premisas que están en conflicto con lo que entiende son principios básicos del liberalismo. En su afán por emancipar al hombre de toda opresión e ignorancia, la Ilustración, dice Berlin, terminaría inesperadamente por justificar el atropello de los derechos más fundamentales. Son esas aristas anti-liberales y autoritarias de la Ilustración, entre ellas, y como veremos *in extenso*, la idea de “progreso”, las que Berlin someterá a revisión.

Con respecto a lo anterior, Henry Hardy, editor de sus textos, apunta muy bien esa fuerte ambigüedad que mantiene Berlin con respecto al legado de Las Luces. En efecto, dice Hardy, al tiempo que vinculaba el racionalismo, el humanitarismo y aún el utilitarismo de la Ilustración con el liberalismo de Bentham, Mill, Moreley, Wilson y los fundadores de la Liga de las Naciones y la ONU, Berlin también advirtió que algunos de los desarrollos de *les philosophes* habrían nutrido a, por lo menos, uno de sus enemigos ideológicos más feroces: el comunismo. Así, continua Hardy, Berlin entendió que el conflicto ideológico entre, por un lado, la democracia liberal y, por otro, el comunismo, que dominó su tiempo, no era una puja entre la Ilustración y sus enemigos sino más bien entre *dos manifestaciones del mismo programa ilustrado* (Berlin, 2006: xxv)².

¹.- Con “la sombra de las Luces” hacemos referencia al artículo (2012) y que publicamos en co-autoría con Javier Bonilla Saus y en el que nos dedicamos a exponer las falacias ultra-racionalistas que, en la visión del autor británico, habría caído la Ilustración. Obviamente que dicho artículo sirvió de base para esta tesis. Ver bibliografía.

².- En la recientemente publicada correspondencia de Berlin con Mark Lilla, el filósofo británico parece suscribir efectivamente esta interpretación de Hardy. Allí le escribe a Lilla: “Mi visión de la Ilustración no es 'vaga'. Creo verdaderamente que algunas de las doctrinas, particularmente como fueron interpretadas en el siglo XIX y en nuestro propio siglo, hicieron mucho por socavar la libertad individual, los derechos civiles, el liberalismo, la tolerancia - y de ello no voy retractarme. Pero en la introducción a una pequeña colección de textos llamado El Siglo de las Luces, rendí genuino homenaje a los defensores del siglo XVIII de estos mismos valores, aún cuando sus opiniones condujeron por diversos medios a lo contrario de lo que, tal vez, algunos de ellos creyeron.” (Traducción mía, Berlin, 2013: 499)

Debe señalarse que esta postura ambigua de Berlin de amistad y enemistad con la Ilustración, es objeto de división entre los especialistas. Así encontramos aquellos autores, como Robert Wokler, Steven Lukes, Claude Galipeau, Michael Rosen y Roger Hausheer, que, pese a sus críticas a la Ilustración, ven a Berlin de todas maneras como un heredero y/o continuador de dicha tradición, así también encontramos autores, como John Gray, Richard Rorty y Graeme Garrard, que contrariamente consideran a la obra de Berlin como “rupturista”, a saber, como un filósofo liberal que, afincado en el pensamiento pluralista del Contra-Iluminismo, rompe con la prosapia ilustrada y, más aún, con buena parte de la tradición filosófica Occidental (ver Crowder, 2007: 142).

Parte del problema de cuánto de Ilustración y cuánto de anti-Ilustración hay en el liberalismo de Berlin se origina en el hecho de que, y si bien la filosofía ilustrada constituye el objeto central de su crítica, el propio autor no produce una interpretación clara u original del período, sino que ofrece con respecto a éste reflexiones, más bien, fragmentarias, dispersas en una miríada de ensayos. En efecto, hay que recalcar que Berlin escribió relativamente poco de la Ilustración en tanto movimiento independiente en la historia de las ideas y ciertamente no le dedicó ningún texto extenso (Bode, 2011: 39). De hecho, con la excepción de la introducción al libro *The Age of the Enlightenment* (1954), donde compendia y comenta escritos de varios autores del siglo XVII y XVIII, Berlin no consagra ningún otro ensayo exclusivamente a la Ilustración³, aunque paradójicamente se refiera a este movimiento, directa o indirectamente, en la mayoría de sus textos. Además, son relativamente pocos los autores ilustrados⁴ cuyo pensamiento Berlin estudia en profundidad a lo largo de su obra. Exactamente lo contrario sucede con el Contra-Iluminismo, en cuya filosofía, como veremos, el autor sí indaga detenidamente, explorando en profundidad el pensamiento de varios filósofos, como Vico, Hamann, Herder, de Maistre, Sorel, Fichte, Hegel, Hess, entre otros.

³.- En *The Power of Ideas* (2001) encontramos el ensayo *The Philosophers of the Enlightenment* pero, en realidad, es el mismo texto que la Introducción al *The Age of the Enlightenment*.

⁴.- De hecho, ellos se reducen a Helvétius y Rousseau en *Seis Enemigos de la Libertad* (2002), Montesquieu y Voltaire en *Against the Current* (1979).

El notorio mayor interés de Berlin en el Contra-Iluminismo que en la Ilustración puede obedecer al hecho de que, mientras que el siglo XVIII ya había sido trabajado por la filosofía e historiografía de su época, la reacción contra-iluminista constituía un “continente” relativamente nuevo, que debía aún ser pensado. Y precisamente eso es lo que encontramos en Berlin: el intento por ensayar una interpretación de las miríadas filosofías que combatieron a la Ilustración tanto contemporáneamente como luego de la Revolución francesa. De ahí que Berlin tienda generalmente a apoyarse en las lecturas de la Ilustración de su época más que a hacer un esfuerzo por generar una propia y original.

Precisamente, aunque el autor no dialoga explícitamente con otras interpretaciones de la Ilustración, con la excepción de la de Carl Becker⁵, está claro que su concepción del Siglo de las Luces está en plena sintonía con lo que, en general, sostenía la literatura de la época. El énfasis que pone Berlin en la unidad filosófica del siglo XVIII -si bien reconoce la existencia de una pluralidad dentro del mismo⁶- en su origen esencialmente “francés” y en su aferramiento al empirismo newtoniano, así como su insistencia en que *les philosophes* eran portadores de un racionalismo de corte utopista, se alinea, de hecho, con lo que afirmaban buena parte de los estudios sobre la Ilustración por entonces.

Por otro lado, y aunque en los ensayos donde Berlin aborda la Ilustración - la mayoría de las veces, de forma colateral y en relación con algún otro tema- son ciertamente eruditos en términos de su conocimiento general del siglo XVIII así como de las circunstancias históricas en el que se circunscribieron, sería excesivo

⁵.- A la relación entre la imagen de la Ilustración de Becker y de Berlin, vamos a ocuparnos explícita en las Consideraciones Finales, más explícitamente en la sección *Sobre el “monismo” de les philosophes*,

⁶.- Un ejemplo del énfasis de Berlin en la unidad del período, lo encontramos en su *Three Critics of the Enlightenment* (2013): “Hubo muchas divisiones dentro del movimiento mismo [...] Pero a pesar de estos desacuerdos – que eran mucho más profundos de lo que un estudio somero de la Ilustración indicaría- hubo ciertas creencias que eran más o menos comunes a todo el partido del progreso y la civilización, y esto es lo que hace apropiado hablar de éste como un movimiento único.” (Traducción mía, Berlin, 2013: 345) Por otro lado, en *The Roots of Romanticism* (2001) argumenta de forma similar: “La Ilustración ciertamente no era, como se ha sostenido numerosas veces, una especie de movimiento uniforme en el que todos los miembros creían aproximadamente las mismas cosas. Por ejemplo, las opiniones sobre la naturaleza humana diferían muy ampliamente [...] Pero lo que es común a todos estos pensadores es la opinión de que la virtud consiste en última instancia en el conocimiento.” (Traducción mía, Berlín, 2001: 25)

afirmar que el autor haya logrado ofrecer una verdadera interpretación filosófica del período, sobre todo cuando su trabajo se compara el que produjeron contemporáneamente John Hibben, Ernst Cassirer, Paul Hazard, Peter Gay y/o Roy Porter, quienes generaron estudios profundos y sistemáticos del *Siècle des Lumières*, organizados en diversos ejes temáticos, conceptuales y/o temporales, que se consagrarían como referencia en el tema hasta hoy.

Sin embargo, repetimos, en el caso de Berlin, la preocupación no parece estar puesta en la Ilustración *en sí*, como movimiento filosófico autónomo, amplio y complejo. Dicho directamente: en Berlin, la Ilustración no constituye el objeto a problematizar en su obra. De allí que el autor no se detenga en el análisis de los puntos de encuentro y desencuentro, a veces insalvables, que hubo dentro del propio movimiento, ni profundice en sus diversos desarrollos internos. Al autor le interesa, ante todo, brindar una imagen macroscópica del siglo XVIII, con el objetivo de extraer aquellos temas comunes así como las características más fundamentales del período, sobre todo, y he aquí lo esencial, *a la luz de los desarrollos autoritarios y totalitarios que habrían de tener en los próximos siglos*. En efecto, el abordaje de Berlin está fundamentalmente orientado a hacer una valoración *ex post* de la filosofía ilustrada. De ahí que se empeñe por rastrear en la Ilustración el origen de ciertas nociones y discursos que, en su visión, terminarían por habilitar sistemas éticos y regímenes políticos reprobables para el siglo XX, que, en nombre de una “sociedad perfecta” y del “progreso”, negaría los derechos más básicos, instaurando la insania, el terror y los campos de concentración.

En ese periplo hacia las fuentes de la barbarie moderna, Berlin cree haber identificado lo que, en su argumentación, es la raíz de todo autoritarismo y, llevado a su extremo, de todo totalitarismo: lo que bautizó como el “monismo” de valores, un vicio que alimentó la ilusión del “progreso” y que la Ilustración habría cultivado tan sistemática como inconscientemente, lo que eclosionaría finalmente en los monstruos políticos del siglo XX. Dado que la preocupación que domina el pensamiento de Berlin es, sobre todo, encontrar la raíz de los totalitarismos, podemos decir que la pregunta implícita que orienta toda su investigación no es tanto ¿qué fue la Ilustración? sino más bien ¿por qué y cómo la Ilustración

condujo al desastre totalitario?, lo que, de algún modo, y cuestionablemente como veremos, presupone implícitamente la culpabilidad *a priori* de la misma⁷.

2. El “monismo” de *les philosophes*

Si bien Berlin no ofrece una interpretación sistemática de la Ilustración, sería erróneo afirmar que el autor no propone una lectura del Siglo XVIII que, aunque ciertamente más acotada en cuanto a sus aspiraciones histórico-filosóficas, no obstante, está en la base de la crítica que el autor le realiza a la Ilustración. En efecto, Berlin erige buena parte de su argumentación sobre la afirmación de que el núcleo duro de la filosofía ilustrada, está dado, y como señalé, por el “monismo” de valores. En *The Roots of Romanticism* (2001), el autor lo expone así:

La Ilustración de finales del siglo XVII y principios del XVIII necesita de alguna definición. Hay tres proposiciones, si podemos pudiera reducirse a eso, que son, por así decirlo, las tres patas sobre las que descansó toda la tradición occidental. No se limitaron a la Ilustración, aunque la Ilustración ofreció una versión particular de ellas, las transformó de una manera particular. Los tres principios son más o menos los mismos. *En primer lugar, que las preguntas auténticas pueden ser contestadas*, que si una pregunta no se puede responder es que no es una pregunta. Puede que no sepamos cuál es la respuesta, pero alguien más lo hará. [...] *La segunda proposición es que todas estas respuestas son cognoscibles*, que pueden ser descubiertas por medios que pueden aprehenderse y enseñarse a otras personas. [...] *La tercera proposición es que todas las respuestas deben ser compatibles entre sí*, porque, si no lo fueran, el resultado sería el caos. (Traducción y énfasis míos, Berlin, 2001: 21-22)

Estas tres proposiciones que Berlin enumera en el párrafo constituyen lo que denominaré “falacia jónica” y/o “monismo”, esto es, una determinada postura filosófica que cree, de forma optimista, en dos premisas: 1) la posibilidad real de

⁷.- No podemos dejar de apuntar aquí que la pregunta que orienta a Berlin es similar a la que se plantean en el continente Adorno y Horkheimer sólo que, en lugar de intentar explicar el comunismo, como hace el primero, estos autores intentan dar cuenta de la emergencia del nacionalsocialismo, al que la Ilustración habría dado. Quien hace el diagnóstico contrario a los tres filósofos es Ernst Cassirer, quien escribe *Filosofía de la Ilustración* (1936), a modo de defensa de su legado. Berlin participó de la presentación que hizo Cassirer de su *Filosofía de la Ilustración* en Oxford en Octubre de 1933. En aquél momento, le impactó positivamente la presentación de Cassirer con respecto a la Ilustración, describiéndola, en una correspondencia, como “lúcida, interesante y erudita”. Sin embargo, Berlin retomará el texto de Cassirer en 1953 y para entonces tendrá una opinión completamente distinta: le parecerá demasiado optimista e inocente. (Dubnov, 2012: 139-140)

comprender *todo*, tanto el mundo de los hechos como el mundo de los valores, independientemente de cómo, cuándo o dónde y 2) la idea de que sólo puede haber *una* forma correcta de comprender las cosas (materiales e inmateriales) dado que, más allá de los accidentes y apariencias contingentes, la verdad es solamente *una*. El monismo es, para Berlin, el basamento filosófico central del “proyecto ilustrado”. Sin embargo, y como veremos más adelante, según el autor, ese monismo, como todos, no sólo es falaz desde el punto de vista epistemológico, sino que además “está en la raíz de todo extremismo” (Berlin, 2000: 14). Para Berlin, de hecho, es el responsable de buena parte de los desvíos políticos que verán la luz en las postrimerías del siglo XIX y primera mitad del siglo XX.

Ahora bien, como se deduce del párrafo que citamos, Berlin es claro en señalar que el carácter monista de la filosofía Ilustrada no es patrimonio exclusivo de este movimiento cultural sino que ha sido una característica común a toda la tradición Occidental y, en particular, una aspiración de la *philosophia perennis*⁸, desde las armonías matemáticas de los pitagóricos hasta el iusnaturalismo moderno, pasando por el platonismo y el cristianismo. En ese sentido, Berlin concibe a la Ilustración, no como una ruptura radical con la tradición que le precedió, como sí hacen, por ejemplo, Paul Hazard⁹, Peter Gay o, en la actualidad, Jonathan Israel, sino como una “extensión de” la filosofía griega, romana y cristiana. De hecho, para Berlin la peculiaridad de la filosofía ilustrada radicaría simplemente en haber dotado al monismo de valores¹⁰ ya implícito en los orígenes

⁸.- “Es ésta una *philosophia perennis* – la que hombres, pensadores, han creído desde los presocráticos pasando por todos los reformadores y revolucionarios de nuestro tiempo-. Es la creencia central sobre la que ha descansado el pensamiento humano durante dos milenios. Pues si no existieran respuestas verdaderas a las preguntas, ¿cómo podría alcanzarse el conocimiento en cualquier dominio? Éste ha sido el núcleo del pensamiento racional, y también espiritual, del pensamiento europeo durante mucho tiempo.” (Berlin, 2001: 132)

⁹.- Hazard, por ejemplo, dice en su *La Pensée européenne au XVIIIème siècle* (1946): “El siglo XVIII no se contentó con una Reforma; lo que quiso abatir es la cruz; lo que quiso borrar es la idea de una comunicación de Dios con el hombre, de una revelación; lo que quiso destruir es una concepción religiosa de la vida.” (1991: 9)

¹⁰.- “Deslumbrado por los espectaculares éxitos de las ciencias naturales en su propio siglo y sus predecesores, hombres como Helvétius, Holbach, d’Alembert, Condillac y propagandistas de genio como Voltaire y Rousseau, creían que, una vez que el método correcto fuera descubierto, una verdad de una especie fundamental podría ser descubierta acerca de lo social, de la política, de la moral y de la vida personal –una verdad de una clase que había anotado esos triunfos en las

del pensamiento occidental de nuevos ropajes: estos son, los de la razón y la ciencia.¹¹ Sin embargo, al hacerlo, la Ilustración, según Berlin, no habría sino amplificado los defectos congénitos del monismo que con *les philosophes* adquiriría la forma de “leyes científicas”.

a) *Los erizos y les philosophes*

En su opúsculo *El Erizo y la Zorra* (1958) dedicado a la filosofía de la historia de Tolstoy, Berlin traza una famosa distinción, crucial para comprender su filosofía política y su visión de la Ilustración, a partir de la reinterpretación de una oscura y discutida frase de Arquíloco: “El zorro sabe muchas cosas pero el erizo sabe una muy grande.”. En el texto, Berlin argumenta que esa frase puede entenderse figurativamente como la descripción del “abismo” que separa a dos tipos de escritores, filósofos y, en general, a los seres humanos (Berlin, 1993: 3).

Por un lado, están los llamados “zorros”, sinónimo de aquellos autores de vocación pluralista, que entienden que existe una diversidad de valores, formas de vida y fines, que, la mayoría de las veces, no están conectados entre sí, formando un sistema coherente, que pueden llegar incluso a ser abiertamente contradictorios pero no por ello menos válidos. Su pensamiento opera más bien difusamente, movido por obtener fragmentos concretos de la realidad, más que por la búsqueda de patrones inmutables y de verdades eternas y no están interesados en sustituir la multiplicidad que, según afirman, caracteriza al mundo humano y no-humano por una visión omnicompreensiva y unitaria de las cosas, que, a menudo, es tan embelesante como tramposa o directamente falsa. Por lo tanto, los “zorros” son

investigaciones sobre el mundo externo. Los enciclopedistas creyeron que el método científico era la única llave para esos conocimientos; Rousseau y otros creían en verdades eternas a ser descubiertas por medios introspectivos. Pero por más que difirieran, pertenecían a una generación que estaba convencida de que estaba en el camino a la solución de todos los problemas que plagaron a la humanidad desde sus inicios.” (Berlin, 2001: 5)

¹¹.- En efecto, Berlin lo dice expresamente: “Esos son los presupuestos generales de la tradición occidental racionalista, ya sean cristianos o paganos, ya sean teístas o ateos. El giro particular que la Ilustración dio a esta tradición fue decir que las respuestas no se obtendrían a través de las diversas formas tradicionales hasta el momento [implementadas] [...] Sólo hay una forma de descubrir estas respuestas y es mediante el uso correcto de la razón, deductivamente como en las ciencias matemáticas, inductivamente como en las ciencias de la naturaleza.” (Traducción mía, Berlin, 2006: 21)

intrínsecamente renuentes a forjar grandes constructos, aceptando lo que es la irreductible diversidad e historicidad de la realidad y de los hombres. En este modo de pensar, Berlin ubica a Herodoto, Aristóteles, Montaigne, Goethe, Balzac, Joyce y Tolstoy, entre otros. (Berlin, 1993: 4)

En el otro extremo, dice Berlin, están los “erizos”, categoría que refiere a los autores con una concepción monista del mundo, que, por lo tanto, no pueden concebir una filosofía sin remitirse a una visión globalizante, en forma de sistema coherente y cerrado e internamente articulado. Por lo general, los “erizos” piensan a partir de un principio único y universal, y es a partir del mismo que pretenden derivar una verdad general, igualmente válida para el conjunto de la realidad. Al asimilar verdad con sistema, con consistencia y unicidad, los filósofos “erizos” tendrán una tendencia innata a buscar la compatibilización de todas las premisas que consideran correctas y a desterrar todas aquellas que no se ajusten a una ley universal, pues la entenderán como sinónimo de error. En general, este tipo de autor no convive cómodamente con la incompletitud ni la incoherencia porque, según ha declarado su epistemología, éstas sencillamente no son propiedad de la verdad. Por su creencia básica en la consistencia última de los valores y de la realidad en general, esta “especie” de filósofos son más proclives al utopismo que los “zorros”. Berlin enlista, bastante objetablemente¹², a Platón, Lucrecio, Pascal, Hegel, Dostoevsky, Nietzsche, Ibsen y Prouest, dentro de esta modalidad.

Berlin asegura que el derrotero de la Modernidad política ha sido construido con los aportes hechos por “erizos” y “zorros”, con más predominancia de uno o de otro, según el momento histórico. Precisamente, en el diagnóstico de Berlin, la época de la Ilustración constituye un ejemplo de hegemonía de los “erizos”. Según aduce, la mayoría de *les philosophes*, en su combate contra la Iglesia, contra los desmanes de la Monarquía, contra la crueldad de la religión y la insensatez de la superstición, priorizarían en su filosofía moral, social, política y estética perspectivas monistas del hombre y de la sociedad, al embarcarse, algunos

¹².- Lo decimos principalmente por Nietzsche, a quien el rótulo de “utopista” y “monista” parece a priori no encuadrar con su propuesta filosófica, sobre todo, dado su empeño por destruir la metafísica y a Dios (tal vez símbolo máximo del monismo occidental) para dar espacio y una ética del “eterno retorno” que deja bastante espacio para concebir formas plurales de vida.

de ellos con más estridencia que otros, en la construcción de grandes sistemas coherentes y universales, de carácter nomológico, cerrados sobre sí mismos y, otros, en la defensa acérrima de una ética y forma de vida “racional”.

A diferencia del siglo XVII, que desconfiaba de la experiencia sensorial y prefería refugiarse, en cambio, en las verdades “evidentes” y “certeras” de un “yo” geométrico, el paradigma del siglo XVIII, que se consolida luego de la revolución científica, puso énfasis en la investigación empírica y sensorial del mundo, siendo Locke, Condillac, Diderot y de Tracy los mayores exponentes de esta epistemología. En ese sentido, Berlin apunta que el espíritu ilustrado se confecciona a partir del entusiasmo que generaron los brillantes logros que la razón empírica había obtenido en el campo de las ciencias naturales, sobre todo, con el *Principia* (1687) de Newton, cuya racionalización del universo, ahora descrito en términos de “leyes naturales” mecánicas y materiales, cambió por completo la forma de ver la naturaleza, de concebir el conocimiento así como la visión del lugar del hombre en el cosmos.

Lo que señala Berlin con respecto al peso de las ciencias empíricas en la epistemología ilustrada está en lo correcto. Precisamente durante la Ilustración se defendió la idea que la *philosophie expérimentale*, como la llamaba Diderot, era una fuente superior de conocimiento que aquel avanzado por la *philosophie rationelle*, representada por Leibniz y Descartes, que había engendrado grandes sistemas metafísicos, hechos a “imagen y semejanza” de la matemática – lo que dio lugar al llamado *reductio scientiae ad mathematicam*, como arquetipo del conocimiento- pero que, en realidad, habían cosechado estériles resultados en materia de conocimiento de la naturaleza. A la luz de los últimos descubrimientos, era claro para los ilustrados que había que reemplazar la especulación metafísica por una aproximación a la naturaleza basada en la experiencia. Fue de esa manera que, si en el siglo XVII la naturaleza era todavía un ente misterioso, a cuyos secretos se podía acceder mediante la revelación o la deducción cartesiana, en el siglo XVIII, la naturaleza, ahora alumbrada por la revolución newtoniana, comenzó a ser vista como la poseedora de todas las respuestas, a la que había que consultar mediante el adecuado uso de la razón empírica (Berlin, 2006: 62). Por

ese motivo, para la Ilustración, en el marco del retroceso de la teología y el declive de las instituciones del antiguo régimen, la Naturaleza no sólo pasó a ser vislumbrada como el fundamento de unos derechos naturales, de la libertad y la igualdad (Grocio, Hobbes, Locke, Spinoza, etc.) sino también, comenta Berlin, como la “gran maestra de la humanidad” a la que se puede y, más aún, *debe* consultar en todas las cuestiones (2006: 71).¹³

En ese envión, expone el autor, *les philosophes*, como Fontenelle, Helvétius, d’Holbach, etc. confiaron en la posibilidad de trasladar el éxito de la razón newtoniana a otros campos del conocimiento, con la plena seguridad de poder descubrir allí también normas y verdades análogas a las de la física y la geometría. Conforme avanza el siglo, destaca Berlin, se acrecienta la confianza en la infalibilidad del nuevo método para despejar, de una vez, los errores y los misterios y superar los persistentes obstáculos, como el prejuicio, los dogmas y la adoración irracional del pasado y la tradición. Es que, en definitiva, la *nouvelle philosophie* y la razón empírica habían logrado en relativamente poco tiempo lo que los teólogos y los metafísicos no habían logrado en siglos.

En ese periplo se embarca, para Berlin, la parte más importante de la filosofía ilustrada, la cual intentará hacer susceptible del método científico todas las actividades humanas, como la política, la ética, la estética e incluso la literatura y la historia cuya inteligibilidad había dependido anteriormente de la revelación divina. Yendo más lejos, recalca el autor británico, muchos de ellos, como La Mettrie, Hume, Condillac, Helvétius -y, agregaríamos, de Tracy- entre otros, creyeron en la posibilidad de construir una verdadera “ciencia del hombre”, una suerte de antropología y psicología en germen, que habrían de servir de basamento para el resto de las ciencias. De esa manera, la filosofía se convierte –o extingue- en una suerte de “ciencia natural originaria” (Berlin, 2000: 44). Para los

¹³.- El discurso de la “Naturaleza” y de las “leyes naturales” en el siglo XVIII estará fuertemente presente en los revolucionarios franceses, como son los casos de Sylvain Maréchal y Louis-Antoine Saint Just. A ese respecto, recomendamos especialmente la lectura del libro de Dan Eldenstein *The Terror of Natural Right* (2009), donde el autor argumenta que la idea de la naturaleza como fuente de la normatividad inaugura un nuevo republicanismo, que servirá de base discursiva a los Jacobinos para justificar el Terror. Vale decir que esta es una tesis que va en la dirección que argumenta Berlin en relación a la idea de la naturaleza, el monismo y el totalitarismo, como veremos más adelante.

Ilustrados, argumenta Berlin, generar conocimiento científico del hombre, de sus manifestaciones psicológicas, políticas, éticas y culturales, es la condición *sine qua non* para poder avanzar en la dirección de una completa reorganización de la sociedad, cuyas nuevas instituciones deberían ajustarse, no más a los caprichosos de la religión revelada, de la superstición, de las arbitrariedades de monarquías despóticas o de la tiranía de una clase sino a los dictados de la razón natural, enunciados en la forma de “leyes naturales” infalibles.

Según explica Berlin, el siglo XVIII está convencido de que la razón es una facultad indivisible: ergo, si la misma había causado una revolución en la comprensión del mundo físico, en principio, no había motivos para pensar que no podría lograr también una revolución en el mundo del hombre (Berlin, 2006: 33). Esa revolución instrumentada por la razón permitiría ordenar el caos que, en marcada diferencia con el mundo newtoniano, aún persiste en la vida política, moral y estética de los hombres. En efecto, a este “encantamiento” del Siglo de las Luces con los poderes del nuevo método, Berlin lo pone del siguiente modo:

¿Cómo habían llegado Galileo, Kepler, Harvey, Newton, Boyle, Huyghens, Leeuwenhoek y, más adelante, Buffon, a sus indestructibles conclusiones? Mediante la observación, mediante la formulación de leyes e hipótesis generales, mediante la verificación de éstas por la experimentación. Este mismo método, por lo tanto, cuya aplicación no involucra facultades ocultas, y cuyas conclusiones pueden ser comprobadas por cualquier hombre razonablemente inteligente que se tome el suficiente trabajo [de hacerlo], pueden ser aplicadas al dominio de la política. Así como la física trata de descubrir las leyes del mundo externo empíricamente accesible, así la moral y la política es la ciencia de las relaciones humanas que son igualmente accesibles: debe describirlas y descubrir las leyes bajo las cuales operan. Si la política es una forma de conocimiento, entonces tiene la misma relación con los hechos sociales que la química con las moléculas o los átomos. (Traducción mía, Berlin, 2006: 38)

Para Berlin, el siglo entero avanza por ese carril, que concibe al hombre como un ente, a modo de árbol o de piedra, y, consecuentemente, pasible de ser descrito por una “nueva ciencia”, llámese antropología, sociología, biología, etc. que deberá subsumir la aparente diversidad de sus manifestaciones a un puñado de leyes, de fórmulas y ecuaciones corroborables empíricamente. Berlin explica este “viraje” que hacen *les philosophes* hacia la naturaleza, la razón y la ciencia como

una nueva fuente de inspiración, por la necesidad que imponía un tiempo en el cual la legitimidad de las viejas instituciones se había puesto en jaque, generando una serie de problemas que demandaban una *urgente resolución*.

Reducido Dios, ya con Descartes, al rol de *causa prima* de todas las cosas y de legislador retirado de un mundo esencialmente material y mecánico, Berlin apunta oportunamente que viejas preguntas metafísicas como “¿cuál es la mejor forma de gobierno?”, “¿por qué el hombre debe obedecerlo?”, “¿qué es el bien?”, “¿cuál es la forma de vida correcta?”, etc. debían ser *in totum* repensadas (Berlin, 2006: 33). Con el progresivo debilitamiento de la Monarquía de Derecho Divino, de la Iglesia y de la religión positiva en general, ahora abiertamente cuestionada por la *nouvelle philosophie*, ya no podía echarse mano al recurso de una Divina Providencia, al menos no a la cristiana, que mandatase incontestablemente lo que debe y no debe hacerse y que fungiese como justificación del orden político, económico y/o moral. Dicho de otro modo: el progresivo y constante avance de la secularización demandaba la resignificación de todas las esferas de la actividad humana, que se adecuase a la nueva cosmovisión científica.

En efecto, urgida por estas cuestiones, la Ilustración ve en el flamante método científico, cuya legitimidad está en auge tras el éxito de las ciencias naturales, la posibilidad de resolver de una vez los dilemas del universo moral y político. Para ello, argumenta Berlin, los ilustrados entienden que es necesario develar la “verdadera” naturaleza del hombre que, hasta entonces, había sido obnubilada por la revelación, la fantasía, la magia y el pensamiento mítico. Del mismo modo que el mundo físico se atiene a leyes naturales inmutables y eternas, así también hay normas que gobiernan al hombre, más allá de su raza, religión, nacionalidad, etc.: sólo hay que descubrirlas a través del “método”. Y sólo obteniendo esas normas (empíricas), piensa la Ilustración según Berlin, será posible descubrir el “verdadero” sistema moral, político y económico, adecuado a las necesidades y posibilidades genuinas de los hombres y no al servicio de nociones imaginadas por el cristianismo y la metafísica, de la tiranía de unos sacerdotes corruptos y de los intereses espurios de una monárquica abusiva.

Según Berlin, para *les philosophes*, la naturaleza, epistemológicamente hablando, no es *per se*, y como se ha hecho creer, una entidad impenetrable por la inteligencia: el diagnóstico es que ha sido el terror y la ignorancia primigenias las que arrojaron sobre ella un manto de oscuridad, que la razón había comenzado a remover para el siglo XVII. Del mismo modo, para *les philosophes*, el hombre no es un ente opaco: sólo hay que alumbrarlo con las luces de la razón natural. Conocida ésta, y montada una moral, una política y una estética más natural, el error, el prejuicio y el miedo que sembraron en los hombres las charlatanerías de la metafísica, la superstición y la religión, cederán y, de ese modo, la crueldad, la intolerancia y la infelicidad, que brotan del suelo fértil del miedo, dejarán paso a un mundo más justo. Los filósofos del siglo XVIII, recalca Berlin, piensan que una vez liberados de todos los aherrojos psicológicos, religiosos y políticos impuestos desde el exterior (Helvétius, Holbach y Diderot) y/o auto-impuestos (Kant) y de encontradas aquellas leyes naturales, los hombres podrán guiarse por su auténtica naturaleza y volverse progresivamente más benevolentes, felices y justos. Como decía Fontenelle, en lo que concierne a la conducta del hombre, la razón tiene mucho para decir el gran problema es que no se le ha consultado.

Según Berlin, el siglo XVIII emprende este rumbo empírico-racional prácticamente sin cuestionarse la idea de que el hombre sea susceptible de ser estudiado como un *dato más de la naturaleza*. Ahora bien, acota el autor, el problema con la analogía entre el “mundo natural” y el “mundo del espíritu” que se instaló aporramáticamente en los círculos educados de la época, es que la misma contrabandea, de forma inconsciente, una propuesta de carácter monista, que exhibirá sus consecuencias negativas más adelante. El monismo ilustrado consiste en creer que si la realidad del mundo exterior es un único todo armonioso y coherente, entonces debe ser posible encontrar algunas normas que organicen pautas de comportamiento *únicas y universalmente válidas* (Berlin 2006: 84).

Para Berlin, la Ilustración está convencida de que así como las verdades del mundo natural no colisionan entre sí, así tampoco deberían hacerlo las verdades políticas, morales, económicas y estéticas. Por lo tanto, cuando existen, por ejemplo, dos sistemas éticos, necesariamente uno de ellos es falso: según el

paradigma científico, para cada pregunta sólo puede existir una respuesta. La norma de no-contradicción rige el mundo físico lo mismo que el humano. Por lo tanto, si los sistemas morales entran en conflicto, piensa la Ilustración según Berlin, si los fines políticos se superponen, generando desavenencias, y los juicios estéticos se contradicen, será necesariamente porque algunos de ellos no son correctos. Para Berlin, si hay un principio incuestionado por la Ilustración, que, en este aspecto, continúa la filosofía estoica, escolástica y iusnaturalista, es que *la naturaleza no se equivoca*, más allá de que, en los hechos, pareciera hablar con mil voces, a veces diciendo cosas diametralmente opuestas.¹⁴

Bajo este paradigma, se concibe que la persistencia de la injusticia, de la miseria y del conflicto en el seno de la sociedad es fundamentalmente el resultado de una comprensión inadecuada de la naturaleza y sus fines. La razón, cualquiera sea su forma, debería avanzar hacia la correcta descripción de los *propósitos*, *metas* y *valores* inscriptos en la naturaleza, siempre sabia, de modo de poder eliminar así los mil vicios que atormentaron a los hombres por siglos y que eran los responsables de la situación indeseable en la que se encontraba Europa y buena parte del mundo. Con esta idea como base, los pensadores del siglo XVIII, quizás inconscientes de ello, se comprometieron, para Berlin, con un *proyecto monista*, siendo el común denominador que emparenta tanto los programas filosóficos tanto de los teístas como Grocio, de los deístas (aunque vagos) como

¹⁴.- Berlin describe muy bien las inconsistencias de la “voz” de la Naturaleza: “Y sin embargo, [la naturaleza] habla con demasiadas voces. Montesquieu nota su variedad, Helvétius su uniformidad. Diderot la ve como una súper máquina, con ruedas y cuerdas, poleas y resortes. Hume admira sus artificios, y d’Holbach percibe en ella la fuente de todas las artes y las ciencias, de todo lo que es mejor en los hombres civilizados de gusto refinado y en grandes e iluminados gobernantes. A Rousseau le dice que todo lo que es civilizado está corrupto y es malvado, que las artes y las ciencias destruyen la capacidad para discriminar entre el bien y el mal, que la bondad está en la sencillez y en el vigor y en el corazón puro, que es inalcanzable en las ciudades dominadas por el comercio y las artes de la civilización. Le predica austeridad a Mably y el comunismo a Morelly: pero defiende la tradición para A. Müller y hace a la propiedad sagrada para los jacobinos. Crea a los hombres completamente virtuosos para Condorcet, pero ni buenos ni malos para Helvecio: es asesina en Maistre. Condorcet y Paine están convencidos de que ella confiere derechos los que, porque es ella misma que los ha conferido, no pueden ser enajenados por medios humanos; solo Bentham no percibe nada de esto y denuncia esta visión como una ficción ridícula. A algunos es predica libertad, a otros el apego a la tradición; para algunos, la igualdad, a los demás, la aceptación del gobierno de los ilustrados y los mejores.” (2008: 71-72)

Wolff, Hume Montesquieu, pasando por Rousseau, Voltaire como de los ateos y materialistas Helvétius, Diderot y d'Holbach.

Sin embargo, la idea de que es posible extraer de la naturaleza ciertos patrones naturales, metas y fines “objetivos”, presupone, en opinión de Berlin, un conjunto de premisas problemáticas en relación a la prosapia empirista y materialista de buena parte de *les lumières*: 1) que no hay una diferencia ontológica entre los planos descriptivo y normativo¹⁵ 2) que los fines y los propósitos pertenecen al orden empírico y, por lo tanto, que pueden ser inferidos mediante algún método de investigación y 3) que los fines y propósitos, así como, más ampliamente, el bien y el mal, lo bello y lo feo, pertenecen a la esfera objetiva del conocimiento. Aceptado lo anterior, la virtud, la felicidad y la justicia son “cientificables”. Por este andarivel, la Ilustración se reafirma, para Berlin, en la tradición Occidental, tan vieja como Sócrates, que cree que la virtud y la ética y la política en general es o deben ser un producto del conocimiento, sobre todo, del logro de una adecuada comprensión de la naturaleza, solamente que la Ilustración le da a dicha antigua noción un *giro racionalista y cientificista*. En esta trampa de formular una suerte de “teleología científica” caen aún los filósofos materialistas, como d'Holbach o Helvétius (Berlin, 2006: 268).¹⁶

Salvo por las excepciones de Hume y Kant, quienes, como destaca atinadamente Berlin (2001: 48; 2006: 99-100), sí establecen una tajante diferencia entre los órdenes normativo y descriptivo, la mayoría de los filósofos franceses, por ejemplo, Meslier, Condillac, Reynal, La Mettrie, Mably, etc. parecieron no percatarse del cientificismo falaz sobre el que fundaban sus propuestas éticas y/o políticas (2006: 73-74). Paradójicamente, la Ilustración, que había fijado como

¹⁵.- Es bueno señalar que Berlin le dedica al tema un ensayo recopilado en *Political Ideas in the Romantic Age* (2008). El mismo se titula “Politics as a descriptive science”.

¹⁶.- Quizás el ejemplo perfecto de cientificismo y del “olvido” de la diferencia entre el ser y el deber sea el del conde Destutt de Tracy, a quien Berlin, y paradójicamente, no nombra en sus textos. Este aristócrata, político y filósofo de la Ilustración, que trabajará en el Institut National, es quien acuña el concepto de “ideología” en 1801 en su texto *Eléments d'Idéologie* (1801). Originalmente, la “ideología” iba a ser una *ciencia de las ideas*, que haría de base fundamental para el resto de las ciencias y contribuiría a generar una política y sociedad más racionales. De Tracy, que junto a Cabanis, Constant, de Staël, será conocido como “Idéologue” y será un firme defensor del liberalismo y del republicano, influiría profundamente a Jefferson, Comte y Marx si bien este último le cambiaría radicalmente el sentido a la palabra “ideología” al asimilarla con “falsa conciencia”.

enemigo a las charlatanerías de la escolástica, de la metafísica, de la teología y de la teodicea, habría fundado su filosofía, según remarca Berlin, en una suerte de “naturalismo metafísico” que, aunque ciertamente más verdadero que el de los anteriores, está en contradicción con el empirismo y materialismo que esgrime como fundamento epistemológicos de su visión del mundo. Al intentar descubrir fines, funciones y propósitos “naturales”, dice Berlin, la Ilustración se deslizó hacia la conformación de una *teleología*, ahora cincelada por la razón y la ciencia (Berlin, 2006: 21). De esa manera, el pensamiento abraza una concepción ética y política donde los fines *no son escogidos libremente* sino que son *dados por la naturaleza*, la cual se comunicaría con los hombres a través de la razón. Y es sobre la base de esos principios naturales que habría que educar al hombre.¹⁷

A su vez, en la propuesta ilustrada, según Berlin, yace la creencia de que estos fines son compatibles, que igualdad y libertad, justicia y misericordia, egoísmo y altruismo, gobernante y gobernado, los intereses particulares y los generales no están destinados a contradecirse eternamente sino que, en el fondo, pertenecen a un orden superior y armonioso: sólo hay que correr el velo de la ignorancia, disipar la oscuridad con conocimiento y la verdadera estructura de la moral, de la política y de la economía saldrá a la luz natural (Berlin, 2006: 76-77). En el mundo socrático de la Ilustración, dice Berlin, es imposible que un bien se contradiga con otro: si ello acontece, es sólo porque aún no conocemos cómo encastrar correctamente las piezas. Y he ahí la sustancia del monismo.

Según el autor, es precisamente a partir de lo anterior que el pensamiento ilustrado comienza a mostrar sus aristas anti-liberales. En efecto, para Berlin, el canon monista de la Ilustración no acepta la posibilidad, como dirá Nietzsche un siglo después, de que la *verdad sea múltiple*, de que haya un *conflicto objetivo* entre verdades igualmente válidas, entre bienes igualmente legítimos y, que por lo

¹⁷.- Berlin expone muy bien este punto: “Otra presuposición es que el hombre es uno solo con la naturaleza –un continuo con ella- y, por tanto, puede haber una ciencia del hombre; que el hombre, como todo en la naturaleza, es maleable, flexible y alterable. También esto puede dudarse, pero ciertamente los *philosophes* lo creyeron. El barón d’Holbach nos dice que “la educación es sencillamente la agricultura del espíritu”: gobernar al hombre es como criar animales. Por tanto, ya que los fines están dados y el hombre es moldeable, el problema se vuelve puramente tecnológico: cómo adaptar a los hombres de tal manera que vivan en paz prosperidad y armonía.” (2004: 48)

tanto, haya muchas normas morales, muchas opciones políticas y gustos estéticos igualmente verdaderos. En el contexto de auge de la razón, y de una naturaleza encumbrada por el método científico, sólo una moral puede ser la correcta ya que la realidad no devuelve verdades incoherentes o contradictorias entre sí. Al decretar que la verdad es una, la Ilustración condena al resto a plano de la falsedad y el error y así cae en la tentación monista, dirigiéndose, sin saberlo, por el camino de la intolerancia: intolerancia con el error, con la mala comprensión de la naturaleza, con la falsedad, en fin, con todo lo irracional. Pero insistiendo por allí, la Ilustración va a terminar socavando la defensa de la libertad y de la emancipación, comprometiendo así, y según Berlin, aquellas insignias con las que tanto se había comprometido inicialmente.

b) *Helvétius o los orígenes del utilitarismo autoritario*

Para Berlin, un autor ilustrado que encarna perfectamente esta postura monista, de “erizo”, es el filósofo francés Claude-Adrien Helvétius. Según argumenta en su serie de conferencias titulada *Freedom and Its Betrayal* (1952), este autor francés, materialista y mecanicista, que desarrolló su pensamiento primero en *De l'Esprit* (1758), quemada en París por la Iglesia Católica por “propagar el ateísmo”, y luego en *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (1772), intentará encontrar un principio fundamental, a modo de axioma, sobre el cual asentar una sociedad nueva, más racional. Como ya habían intentado Grocio, Wolff, Hobbes y Spinoza antes, Helvétius se embarca en la elaboración de una suerte de *geometría política y ética* al buscar, cual “erizo”, un principio a partir del cual derivar todo un sistema de premisas acerca de cómo vivir mejor y cómo montar una sociedad más justa y feliz. Así dictamina, siguiendo a Epicuro y sentando las bases del utilitarismo –de hecho, influenciará a Jeremy Bentham, James Mill y John Stuart Mill-, que “lo único que los hombres desean es el placer y lo que desean evitar es el dolor” (Berlin, 2004: 33).

Para Helvétius, como ya lo había dicho Hobbes, los hombres se “mueven” impulsados incesantemente por esos dos deseos, como los átomos en el espacio.

De allí deduce, de forma muy cuestionable para Berlin¹⁸, que el imperativo de toda moral y política debería ser algo tan sencillo como la búsqueda de la felicidad, que es a donde los hombres naturalmente dirigen sus esfuerzos. Sin embargo, explica Berlin, Helvétius advierte muy bien que la realidad dista mucho de respetar aquel principio de sentido común. Si ello es así, explica Helvétius, es porque hay algún desentendimiento, es porque hay fuerzas operando o hasta complotando en su contra. Sobre todo, son la ignorancia y el temor infundido por los gobiernos y la religión los responsables de la situación de infelicidad en la que se encuentra sumida la mayoría de la humanidad (Berlin, 2004: 34). De esa manera, Helvétius, como d'Holbach, dice Berlin, advierte de la necesidad urgente de educar a los hombres en el correcto uso de su razón, de modo de que puedan descubrir cuáles son los principios de la felicidad e ir libremente en su búsqueda.¹⁹

Los hombres, sostiene Helvétius, no son ni buenos ni malos por naturaleza: han sido la ignorancia, el miedo y las instituciones inadecuadas y/o corruptas lo que explica su progresiva degeneración, la caída en vicios anti-naturales que lo han embrutecido y hecho miserable. Dado que, para Helvétius, que, como Condillac, de Tracy, La Mettrie y d'Holbach, es sensualista, la actividad del hombre, así como sus ideas, depende principalmente de factores externos, de la influencia del ambiente natural y luego social, lo fundamental para el autor es la educación, que permitiría moldear su comportamiento, manejar sus inclinaciones y atemperar sus vicios: *l'homme est tout education* decía el autor. Por su lado, y en el marco de lo anterior, los legisladores también deben ser educados pero en el arte de gobernar, con especial foco en intentar revertir esta situación de ignorancia y, sobre todo, en generar una legislación racional pensada

¹⁸.- Berlin plantea su objeción del siguiente modo: “En este punto alguien puede bien preguntar cómo es que Helvétius conoce tan bien que la felicidad es, de hecho, el único fin que los hombres desean. Y aún esto, ¿cómo sabe qué es bueno o correcto para dar a los hombres lo que desean, incluso lo que desean con más pasión de todo? Después de todo, hay casos en la historia en los que no es tan evidente que la felicidad sea el único fin de los deseos de los hombres - que los mártires y los masoquistas fanáticos, de cualquier fe, y cualquier motivo, parecen dar testimonio en contra de la opinión de que nadie ha deseado otra cosa que la felicidad, aunque a veces puedan haber ocultado este hecho a sí mismos; [...] A Helvétius apenas le preocupaba argumentar en contra de esto. El fanatismo, la austeridad, son un giro perverso y “anti natural” de la mente.” (2006: 39)

¹⁹.- En efecto, Helvétius está convencido de que “...un día (se) descubrirán los simples principios del desarrollo del que dependen el orden y la felicidad del mundo moral.” (1983: 9)

como sistema de recompensas y castigos, que atienda a las leyes naturales que gobiernan a los hombres y “liberarlos” así de sus vicios.

De esta manera, en la propuesta de Helvétius, el poder debe asentarse y legitimarse a partir del conocimiento, el conocimiento de las necesidades naturales de los hombres, lo que lo convierte, según Berlin, en uno de los precursores, junto a Saint-Simon y Comte, del gobierno de los tecnócratas o científicos, que dará lugar a diversos programas de ingeniería social.²⁰ Al tener como piedra angular de todo su sistema la felicidad, y no los derechos individuales, Helvétius se consagra claramente como el fundador de lo que la filosofía moral contemporánea ha denominado como “teoría teleológica”, por contraposición a las “deontológicas”. En esos términos lo considera Berlin pues para él Helvétius desplaza el valor central de la elección, como un valor en sí misma, para subordinarla a un principio presuntamente racional. Por ello, Berlin lo declara como un “enemigo de la libertad”.

Él sabía que la naturaleza le decía que lo único que los hombres podían y debían hacer era buscar el placer y evitar el dolor, y sobre esto edificó el sistema utilitario que, armado con la mejor voluntad del mundo [...] dirigido contra la injusticia, contra la ignorancia, el gobierno arbitrario [...] conduce directamente a lo que es, en última instancia, una especie de tiranía tecnocrática. (Berlin, 2004: 48-49)

3. Progreso, utopía y totalitarismo: los peligros de la libertad positiva

a) Libertad negativa y positiva: dos conceptos en tensión

Berlin argumenta que en el afán por liberar a la sociedad de toda irracionalidad, en la porfía por “encontrar” formas políticas capaces de solucionar, para siempre, todos los problemas y las disensiones, algunos de estos proyectos, hijos del Iluminismo, se convirtieron paradójicamente en aquello que éste había otrora identificado como el enemigo: a saber, regímenes dictatoriales y arbitrarios

²⁰.- Esto lo recalca especialmente en su texto *The Development of the Monist View of History* (1895) G.V. Plekhanov, que dedica el primer capítulo a “El materialismo francés del siglo XVIII” y el cual será de enorme influencia en la obra de Berlin, como veremos específicamente en la sección Marx y la inevitabilidad histórica.

que instaurarían la opresión, la intolerancia y la persecución, ahora en nombre de otros absolutos: la razón, la armonía o el progreso.

Si bien Berlin no es claro con respecto a qué grado de implicación y/o necesidad existe entre el proyecto ilustrado y los despotismos modernos, siendo objeto de discusión en la literatura, lo que es indudable es que, como expusimos, el autor británico tiene considerables reparos en relación a un conjunto de premisas de la Ilustración. En efecto, en la lectura de Berlin, no muy lejana, en este punto, a la de Adorno y Horkheimer, y mal que le pese al primero²¹, aquella promesa iluminista, cimentada en un monismo de valores, de un futuro perfecto, habría inspirado las insanas, primero, del Terror de Robespierre, del Holodomor staliniano, del Tercer Reich de Hitler o del Gran Salto Adelante de Mao.

Ahora bien, para entender la acusación que realiza Berlin a Las Luces, es necesario abordar primero su célebre distinción que traza en *Dos conceptos de libertad* (1958) entre “libertad negativa” y “libertad positiva”.

Para Berlin, la libertad negativa es aquella que concibe que se es libre en la medida en que no se interpongan obstáculos humanos a mí voluntad. Cuando hablamos de libertad negativa, la preocupación fundamental es qué tan extenso es el espacio en el que el individuo (o grupos de individuos) puede actuar sin ser interferido por otros. En el caso de la libertad negativa decimos que si alguien le impide a un individuo hacer algo que éste desea, entonces decimos que ese individuo no es libre. Y cuando ese espacio es recortado por otros hombres más allá de lo admisible entonces puede decirse que se está siendo coaccionado o hasta esclavizado. Es por ello que a esta libertad se la ha denominado como “libertad de” (un poder, un gobierno, otro grupo social, etc.). Claro que de no haber ningún

²¹.- A Berlin seguramente no le habría gustado mucho este paralelismo. En una carta a Mark Lilla, señala su desagrado por la escuela de Frankfurt y el rumbo posmoderno que estaba tomando la filosofía francesa: “[...] Estoy de acuerdo con usted, sobre todo con respecto a los Frankfurters - los Adornos, Horkheimer, inclusive, Foucault y sus seguidores; que realmente hacen dar “auxilio” a las fuerzas de la oscuridad, desacreditando el liberalismo ilustrado. Los *marxsisants* intelectuales franceses, su socavación - por medio de la “razón dialéctica”- de los fundamentos de lo que sólo puedo llamar civilización, fue bastante bien expuesto y atacado por Raymond Aron en un libro llamado, creo, *El Opio de los Intelectuales*. Debo confesar que detesto los sofismas de Althusser, Lacan y el nihilismo de Derrida y sus seguidores - me parecen una pandilla degradada y miserable, su intento de derivar sus ideas de Stirner o Nietzsche es una afirmación falsa.” (Traducción mía, 2013: 510)

tipo de recorte a la libertad individual, que tenga como objeto satisfacer ciertas necesidades mínimas de la sociedad en su conjunto, esta concepción de la libertad conduciría al caos social, al estado de naturaleza, como bien se percataron, entre otros, Hobbes y Locke. De ahí que la filosofía política haya advertido que las acciones absolutamente libres de los hombres deban estar limitadas por ley, si bien ésta no podría negar un ámbito mínimo de libertad personal.²²

Por su lado, la libertad positiva pone el acento en la *autorrealización* más que en la no intervención. Como explica Berlin en su opúsculo, el sentido positivo del concepto de libertad se deriva del deseo por parte del individuo o de un grupo *de ser su propio amo*. Precisamente, esta acepción del término entronca en la voluntad de querer convertirse en el auténtico dueño de sus decisiones por oposición a aquellas fuerzas exteriores o incluso interiores que pueden distorsionan el juicio. Esta visión de la libertad es afín a la idea de que dentro de la voluntad individual o colectiva misma pueden interponerse ciertos obstáculos que deberían ser sorteados si se quiere ser *auténticamente libre*. La metáfora corriente que mejor describe esta visión de la libertad es aquella que señala que un individuo, un grupo o, inclusive, una sociedad entera, puede ser esclavo de sí mismo: como por ejemplo, de la ignorancia, de los deseos incorrectos, del pecado, de las pasiones, de las concepciones erradas, etc. Para esta noción, en principio, no hay una diferencia entre un *obstáculo exterior* (ej.: la coacción) de uno *interior* (ej.: un vicio), pues el obstáculo de la esclavitud no distingue géneros. En ese sentido, la definición positiva de la libertad, en la cual ahondaremos aún más luego, postula un ideal superior, una suerte de “yo sagrado” o “impoluto”, cuyo logro redundaría en una mayor libertad. De esa forma, no se es libre cuando se hace lo que se quiere, sino cuando se actúa de acuerdo con ése ideal: y he ahí el

²².- El no ser *interferido*, empero, conlleva *tener siempre a mi disposición todas las opciones posibles*, más allá de cual/es vaya precisamente a elegir. Si sucede que alguien remueve una de ellas, entonces, bajo la perspectiva de Berlin, tendré mi “libertad negativa” interferida. El implícito es que el hombre es un ser *esencialmente* autónomo, capaz de crear sus propios valores, metas y aspiraciones y que, por lo tanto, debe ser visto como un fin en sí mismo, antes que como un medio al servicio de fines que él mismo no establece.

núcleo mismo de la auto-realización. Por esta razón, se ha definido a este tipo de libertad como “libertad para”.²³

Berlin argumenta que si bien, en un primer vistazo, la libertad que se funda en la voluntad de ser el propio amo y la que se fundamenta en que otros hombres no interfieran en la elección de otros pueden parecer conceptos que no distan demasiado el uno del otro, el autor insiste en que los sentidos “positivo” y “negativo” de la libertad evolucionaron históricamente en direcciones divergentes, hasta que, al final, entraron en conflicto para el siglo XX. Aunque Berlin señala explícitamente que el peligro habita a ambas nociones, apuntando así que, por ejemplo, la libertad negativa ha habilitado un *laissez-faire* que puede (y lo ha hecho) derivar en consecuencias inaceptables²⁴, en su visión, la libertad positiva ha tendido históricamente a pervertirse en formas tiránicas e ilegítimas.

Para Berlin, los despotismos del siglo XX, enraízan en una reinterpretación del concepto de libertad forjado por la filosofía de la Ilustración. Precisamente, es el “giro” que la Ilustración le imprime al concepto que la misma puede justificar, para Berlin, la idea de un *progreso indefinido* hacia la “utopía”, un tránsito que, como veremos a continuación, permite el concepto de “auto-gobierno racional”.

²³.- Un de las objeciones que se le han hecho a Berlin es que su definición de la libertad está ausente toda referencia al poder y su distribución. Ello le reprocha puntualmente Philip Pettit. Para el autor, que proviene de la tradición republicana, un individuo no es libre si no hasta que corta los lazos de dominación con otro individuo o grupo mientras que, para la definición de libertad negativa de Berlin, ese individuo será libre mientras se cumpla ese requisito mínimo de no ser interferido, independientemente de si alguien tiene poder sobre el individuo en cuestión o no. Esta distinción conceptual que enfrenta la propuesta de Pettit con la de Berlin, la no dominación con la no interferencia tiene, como se sabe, consecuencias importantes. Si un individuo o una porción entera de la sociedad, llámese casta, élite, aristocracia, etc. detenta un poder mayor pero de ningún modo interfiere con las decisiones del resto, entonces estamos ante el caso, raro tal vez, pero imaginable, de una sociedad “libre” en el sentido más puro de la libertad negativa de Berlin, pero en donde un individuo o grupo domina sobre los otros. La perspectiva más actual de Pettit sobre las ideas de Berlin puede verse en: Philip, Pettit: *The instability of freedom as noninterference: the case of Isaiah Berlin* (2011).

²⁴.- “En una famosa conferencia Sir Isaiah habló de dos tipos de libertad, una “negativa” y una “positiva”. Pero, ¿cuál era “mejor”? El humilde interrogador posiblemente buscaba la seguridad de que la libertad negativa, que se define como ausencia de interferencia, fuera el mejor. No necesariamente. Podría llevar a horrores, dijo Sir Isaiah, como el sufrimiento de los niños en las minas de carbón. Pero ¿qué pasa con la libertad positiva, haciendo lo que está en sus propios intereses? Podría conducir al despotismo, al aplastamiento de las ideas. Artículo "Sir Isaiah Berlin", A propósito de la muerte del autor en la revista *The Economist*. Disponible en: <<http://goo.gl/UBsndG>>.(01/07/2011)

b) *Hacia el auto-gobierno racional*

Según Berlin, para *les philosophes*, la edificación de una nueva sociedad implicaba un replanteamiento de lo que “verdaderamente” significa “ser libre”. En la lucha contra el *Antiguo Régimen*, muchos ilustrados reconvertirán la noción de libertad en favor de una conceptualización positiva de la misma, que implicará el trazado de un ideal de auto-realización. Para el autor, la teoría de la auto-realización ha tomado históricamente las más variadas formas. Pero congruente con la exaltación de la razón y las ciencias naturales, para el siglo XVIII la auto-realización se haría sinónimo de *autogobierno racional*.

Según Berlin, buena parte de los *philosophes*, ya sea de forma consciente o no, no conciben a la libertad como la posibilidad de elección sino que la vinculan estrechamente con la capacidad de realización de ciertos objetivos *racionalmente válidos*. Puesto sencillamente: para la Ilustración, no se es libre cuando se “puede hacer lo que se quiere” sino cuando “se quiere racionalmente lo que se quiere”. Para Berlin, los iluministas ultra-racionalistas, como también los cristianos, budistas, marxistas, así como algún que otro contemporáneo²⁵ etc., sostienen que el individuo no es libre sino a condición de que pueda *auto-realizarse*. Berlin argumenta, la libertad ilustrada no significa la ausencia de obstáculos humanos sino la capacidad para convertirse en el “amo de sí mismo”, lo que implica no dejarse guiar por ninguna otra facultad que no sea la racional.

En ese campo, no importa tanto si es una autoridad u otro individuo lo que impide llevar a cabo los deseos individuales. Como, precisamente, el énfasis está puesto en actuar según la razón, lo que importa, por más descabellado que pueda sonar, es procurar que *la propia voluntad sea libre de todo elemento irracional*. No se trata de defender un espacio, en el que los demás no puedan interferir sino de hacer a un lado los “deseos incorrectos” que perturban la “verdadera” voluntad, mi “verdadero” yo: el que sigue a la razón²⁶.

²⁵.- Es el caso de Charles Taylor, quien fuese alumno directo de Berlin en Oxford, lo que no impidió que se declarase proclive a privilegiar la concepción positiva de la libertad.

²⁶.- Conviene señalar que quien, junto a Condorcet, primero advierte sobre los peligros de esta lectura de la “libertad de los antiguos”, es el Constant: porque “[la misma] ha proporcionado no obstante funestos pretextos a más de un tipo de tiranía”. “No es de hecho a Rousseau [...] a quien

Con esa visión de la libertad, los ilustrados más radicales, apunta Berlin, sentenciarán que sólo si se rompen los lazos con las pasiones, con el prejuicio y con la mentira, con los intereses individuales, es decir, con todo lo que se agrupó en el siglo XVIII bajo el amplio título de “irracional”, se podrá ser auténticamente libre. Sin esa ruptura no hay una voluntad autónoma sino heterónoma: haber tenido la libertad de escoger no garantiza una elección efectivamente libre. Por ejemplo, si se actúa en función del miedo, de la superstición o del prejuicio, la voluntad no es libre porque sólo lo es, parafraseando a Kant, aquella que se da a sí misma la ley que ha de seguir; esto es, que se “auto-gobierna” por medio de la razón. Para Berlin, en términos de libertad política, lo que preocupa a la Ilustración “ultra-racionalista” no es tanto la coerción de la autoridad sobre el individuo sino cortar con el control de la voluntad individual por parte de la irracionalidad. Siguiendo los desarrollos de platónicos, estoicos, cristianos y allanando el camino para los constructos hiper-racionalistas de Fichte y Hegel, cuya filosofía constituye el *súmmum* de esta visión –de ahí que Berlin los declare “enemigos de la libertad”-, la mayor amenaza a la libertad no procedería, para *les lumières*, tanto de la autoridad cuanto de aquellos elementos irracionales que ciegan la voluntad de los individuos desde el interior, desde lo profundo de su *psyché*, “conciencia” o “espíritu”.

Berlin expone que para los iluministas más comprometidos con una razón monista, únicamente cuando el individuo accede al “auto-gobierno” racional, es decir, cuando se abstrae de las pasiones, de la religión y la superstición (Helvétius y d’Holbach), de la rígida determinación de los fenómenos (Kant), de los intereses más inmediatos y parcializados (Rousseau) se puede ser genuinamente libre. Más aún: sólo así, y dada la armonía universal del cosmos, se podrán conjugar todos los valores, todos los intereses, todos los bienes, todas las voluntades en un nuevo tipo de comunidad general y superior (Rousseau). Y es esta promesa de lograr una “sociedad perfecta” a través de la libertad positiva lo que, para Berlin, hará de esta

debemos atribuir principalmente el error [...] pertenece más bien a [...] el abate de Mably, (que puede ser considerado como el representante del sistema que, conforme a las máximas de la libertad antigua, quiere que los ciudadanos estén completamente sometidos para que la nación sea soberana, y que el individuo sea esclavo para que el pueblo sea libre.” (<http://goo.gl/RSPchD>)

una noción especialmente peligrosa para el siglo XX. En efecto, según el autor, en la base de esta concepción yace una *teoría de los dos yo*, cuyas consecuencias anti-liberales se desplegarán luego en ideologías autoritarias y totalitarias.

c) *La teoría de los “dos yo” y la utopía*

La teoría de los dos yo, es esencialmente una teoría dualista, que habilita la partición metafísica del individuo en dos grandes “yo”: uno de carácter “superior” y otro de carácter “inferior”. Para Berlin, con esta disección del yo, la Ilustración monta una paradoja que dará lugar a una trampa política mayor. En efecto, según este paradigma, la libertad de un acto debe ser juzgada según si emana del “yo verdadero” o si, por el contrario, lo hace desde el “yo inferior”. Quien ignore las verdaderas causas de las cosas, quien obedezca a las pasiones, quien se preste a ser un eslabón más en la infinita cadena causal de los fenómenos naturales, quien responda a los impulsos o a los intereses particulares, no es un auténtico sujeto sino un objeto, no es autónomo sino heterónomo, no es un amo sino un esclavo.

Por la vía de restringir el “yo verdadero” a lo racional, en la visión de Berlin, el Iluminismo ha recortado drásticamente las posibilidades que se tienen para actuar “libremente”. Siendo claros: se es libre únicamente sólo cuando se obre conforme a un parámetro definido como “racional”. Aceptado esto, entonces lo que pierde centralidad en la explicación de la libertad es si hay o no interferencia externa que coarte la autonomía y autodeterminación individuales. Desde esta perspectiva, no importa tanto si el acto fue efectivamente ejecutado con o sin interferencia de alguien cuanto que el mismo se haya ajustado a la razón.

En su versión más benigna, la defensa del autogobierno racional como el camino más seguro hacia la “verdadera” libertad, se transformó durante el siglo XVIII en la indoblegable voluntad de terminar con el *statu quo* social en donde la superstición, la ignorancia, la injusticia, el fanatismo, la avaricia de los poderosos, la explotación y la estridencia de una religión que se empeñaba en obstaculizar todo avance científico, eran moneda corriente. Quienes vieron en el saber una protección contra la arbitrariedad de una autoridad corrompida por el poder ilimitado, en la ciencia un medio fiable para mejorar la calidad de vida de todos

los ciudadanos y en la razón una potencia que acabaría con todo privilegio y desigualdad, abrazaron, en mayor o en menor medida, el concepto “positivo” de la libertad, constructo, en nuestra opinión, y en este sentido, más que legítimo.

No puede desconocerse que el alumbramiento de la Enciclopedia, la crítica a los monopolios educativos religiosos e incluso los proyectos de democratización política, nacen a partir de la idea de que cuanto más se difunda el conocimiento, la ciencia y la razón, tanto más libre será una sociedad de la opresión, ignorancia y abuso. Precisamente así lo entendieron Spinoza, Bayle, Diderot, Holbach, Helvétius, Condorcet, Smith, Paine, etc. La universalización de la educación, la igualdad ante la ley, la abolición de la esclavitud, la secularización de la política, los avances en términos de tolerancia, las luchas independentistas así como la instauración de la democracia, se hicieron indiscutiblemente bajo la insignia de una razón “liberadora”. Y ninguna objeción sensata puede esgrimirse contra este programa de las Luces que también funcionó sobre la base de una concepción positiva de la libertad.

No obstante, Berlin insiste en advertir que, en algún sentido, al concebir este desdoblamiento ético que hipoteca toda certeza sobre la “verdadera” libertad del hombre, la Ilustración termina por hacer coincidir en un mismo eje la libertad a secas con la libertad concebida teóricamente como una voluntad razonable y, sólo entonces, “verdadera”. Con ello, la Ilustración, según Berlin, habría liberado al hombre del despotismo del *Antiguo Régimen* pero, cuando se zambulle en el ultra-racionalismo, lo puso en las manos de un nuevo déspota: la autorrealización de la razón, a la cual le importa marginalmente la autodeterminación individual. En efecto, en la argumentación del filósofo, la lógica totalitaria no trabaja con el individuo de carne y hueso de la libertad negativa, sino que afirma fanáticamente que eso que el individuo dice querer no es lo que, en su interior, querría *verdaderamente* si no estuviese cegado por algún elemento impuro de su yo inferior. A veces, opinan los ilustrados según Berlin, los individuos no siempre expresan sus verdaderos deseos, necesidades y/o anhelos. Partiendo de estas premisas, apunta Berlin, los totalitarismos harán caso omiso a la voluntad del individuo empírico y, en su lugar, colocarán una suerte de ficción de individuo

que tiene como función reproducir lo que, en algún lugar oculto de su ser, el mismo quiere “realmente” o, a saber, quiere “racionalmente”. Esa ficción de individuo, que el totalitarismo utiliza para armar su proyecto, es fraguada a partir de lo que la libertad positiva conceptualiza como la “voluntad verdadera”.²⁷

Claro que quien define qué es la “voluntad verdadera” es, al fin de cuentas, el propio relato autoritario y/o totalitario. Por lo tanto, y conjuntamente con la operación de escisión del yo que hemos analizado, se abre la posibilidad para concebir que el “yo superior” sea identificado con una entidad supra-individual: el Estado, la raza, la Iglesia, la Nación, el proletariado, la comunidad, etc. En el caso particular de la Ilustración, tenemos que esa entidad, más allá de las formas que tomará después, coincide con una suerte de “autoridad racional”, construida desde una voluntad promotora de la libertad positiva que se remitirá a escuchar sólo aquellos deseos que ella misma ha decretado como pertenecientes a la voluntad verdadera y racional. Todo lo que salga de ése ideal monolítico, será catalogado como capricho de la voluntad inferior y, por ello, como un acto de no libertad.²⁸

Para los ilustrados más radicales, la autoridad racional “representa” (en el sentido político del término) una especie de encarnación de la “voluntad verdadera” de todos los ciudadanos que no logran liberarse de su “yo inferior”, léase de su irracionalidad, a nivel particular. Esa autoridad racional no es, como el monarca absoluto, portadora de algún atributo naturalmente “superior” o “fuera de lo común”: lo que la hace especial es, en realidad, su *conocimiento* (racional), concretamente, el conocimiento de cómo funcionan unas presuntas las leyes naturales que el uso adecuado de la razón, deductiva o inductiva, le ha señalado como lo justo, correcto y bueno. Y he aquí el nudo del asunto: en virtud de ese

²⁷.- Para una discusión en profundidad sobre la noción de “voluntad verdadera” ver en *Political Ideas in the Romantic Age* (2006) pp.120-134.

²⁸.- Berlin describe muy bien el tránsito de la *teoría de los dos yos* a la *tiranía*: “Ese yo dominante se ha identificado de formas distintas: con la razón, con mi “naturaleza superior”, con el yo calculador que pospone la satisfacción de la voluntad al largo plazo, con mi yo “real”, “ideal” o “autónomo”, o con mi “mejor” yo. [...] Ahora los dos yoes pueden representarse divididos por un abismo aún mayor; el yo auténtico puede concebirse como algo que va más allá del individuo (tal como se entiende normalmente el término), como una “totalidad” social de la que el individuo es un elemento o una parte: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado, la gran sociedad de los vivos, los muertos y los por nacer. Esta entidad se identifica entonces como el “verdadero” yo que, imponiendo su voluntad única, colectiva u “orgánica” sobre sus “miembros” recalcitrantes, realiza su propia libertad “superior”, es decir, la de ellos.” (2001: 61-62)

conocimiento, la autoridad, en una sociedad racional, queda automáticamente legitimada para combatir en el individuo todo brote de irracionalidad. Pero no sólo ello. Se argumenta más aún que dicha intervención no supone una pérdida de libertad para el individuo porque “al obedecer al hombre racional nos obedecemos a nosotros mismos” (Berlin, 2001: 85). Es decir, aún cuando implique el *uso efectivo de la coacción*, la intervención de la autoridad, argumentan, aunque de forma distinta, Rousseau, Fichte y Hegel, puede ser de igual modo concebida como “liberadora” puesto que, al obligar a obedecerla, esa autoridad racional está eliminando los elementos irracionales que mantienen al individuo oprimido desde su interior a formas que son incompatibles con las de un yo auténticamente libre o, peor, con las de una comunidad auténticamente emancipada (Berlin, 2001: 85-86). De esa manera, la necesidad de extirpar la irracionalidad es imperiosa: no sólo es un obstáculo para la libertad del propio individuo, sino que, más gravemente, está frustrando el logro de una *sociedad perfecta*, lo que es inaceptable. Es avanzando por este andarivel, que el pensamiento ilustrado tomará finalmente ribetes autoritarios y/o totalitarios para los siglos XIX y XX.

d) *Rousseau: el epitome de la libertad positiva ilustrada*

En este punto debemos señalar que es sobre todo a Rousseau (y, en menor medida, Kant, Fichte y Hegel) a quien Berlin apunta cuando advierte sobre las potencialidades totalitarias de la libertad positiva. En efecto, Berlin considera a Rousseau como un “hiper-ilustrado” aunque, al mismo tiempo, y no sin razón, también como unos de los “padres fundadores” del romanticismo (Berlin, 2001: 20). De hecho, buena parte de la hostilidad que el autor británico exhibe contra el programa ilustrado responde al escozor que le causa la propuesta de este particular *philosophe*, cuyo pensamiento Berlin ataca explícitamente en, entre otros, *Two Concepts of Liberty* y *The Idea of Freedom*. En la lectura de Berlin, Rousseau es un filósofo crucial para entender los profusos derroteros y las ramificaciones del proyecto ilustrado en el siglo XX, dado que fue uno de los autores, junto a y a través de Kant, que mayor influencia ejerció sobre filósofos posteriores (ni que hablar sobre los Jacobinos) y a quien más le obsesionó la idea de conciliar la

libertad individual con la autoridad política, la autorrealización con la total obediencia, una logomaquia para la cual Rousseau habrá de apelar, como es sabido, al recurso de la *volonté générale*.

A diferencia de otros autores anglosajones contemporáneos, que negaban la originalidad de Rousseau, en parte por su reticencia a sus conceptos, Berlin cree que el filósofo ginebrino sí hace aportes novedosos a la vez que es uno de los representantes más fieles del monismo de las Luces. Sobre todo, para Berlin, Rousseau transformó radicalmente la noción de libertad, dándole un sentido positivo que alimentará posteriormente tanto al fascismo como al comunismo. Efectivamente, Berlin observa que Rousseau ve a la libertad como un absoluto en sí mismo, casi que, y dada la fuerte impronta calvinista del autor genovés, como un concepto sagrado que no se puede vulnerar sin cometer una suerte de ultraje, principalmente de carácter moral. De hecho, el hombre es hombre para Rousseau en tanto que es un ser moral y la moralidad sólo es posible libre, lo que pone a la libertad como un atributo moral inseparable y definitorio de la personalidad humana (Berlin, 2006: 268). No obstante ello, y paralelamente, el filósofo ginebrino defiende a la autoridad como un absoluto, al que hay que someterse indeclinablemente, lo que, a simple vista, parecería un atolladero irresoluble. Rousseau es, en la concepción de Berlin, de los filósofos que más fervientemente creyó en la idea de un orden moral, natural y armonioso que regiría al universo. Dado lo anterior, para Rousseau, el problema aparentemente irresoluble de cómo compatibilizar libertad con autoridad, deja de serlo porque el orden político y moral, no menos que el natural, es, en última instancia, *armonioso*. Y justamente allí, dice Berlin, encontramos la novedad radical del pensamiento de Rousseau: contrariando la tradición liberal, que había visto en la tensión autoridad-libertad una antinomia, cuyas tensiones fronterizas se pueden administrar en favor de uno u otro extremo pero nunca solucionar definitivamente, Rousseau asegura alegremente que, en realidad, tal dilema *no* existe.

En efecto, este *philosophe* sostiene que es posible hacer coincidir en un mismo plano el *máximo de libertad* con el *máximo de autoridad*. Siendo la libertad un valor absoluto en sí mismo frente al cual el hombre no puede renunciar

sin perder, nada menos, que su humanidad y condición moral²⁹, para Rousseau, ésta no admitiría coto: la libertad *no puede* tener límites (Berlin, 2006: 115). En este punto, hay que destacar, como lo hace oportunamente Berlin, que el sentido que le adscribe al significante “libertad” comprende más que el cuerpo legal y político: incluye también y, sobre todo, las normas éticas y las nociones de bien y de mal, que son verdades universales, eternas y absolutas. (Berlin, 2004: 59)

Como la libertad no puede ser coartada y como, al mismo tiempo, la autoridad debe ser justificada, la solución rousseauiana consiste en insistir en que los hombres deben ajustarse lo más posible a su auténtica naturaleza que, en su caso, es idéntica con la simplicidad del hombre pre-civil, que están vírgenes de la corrupción de las instituciones sociales, tales como el buen salvaje americano o el campesino. Estos hombres, a diferencia del hombre moderno y civilizado, tienen un *état d'âme*, una sensibilidad especial, que les permite acceder a verdades naturales, que le están ocultas al resto de los hombres pero que serán cruciales para componer la armonía del individuo con el todo (Berlin, 2006: 145).

Según Rousseau, para recuperar la virtud, es necesario que volver a los orígenes, a nuestra “naturaleza primordial”, la que es, extrañamente, incompatible con las actividades la sociedad civil: llámense, las artes, las letras, las ciencias y la propiedad privada, tal como lo expone en sus *Discursos sobre la Desigualdad* (1754). Rousseau sostiene que tales actividades introducen las arbitrariedades de la desigualdad, los privilegios y además crean deseos incorrectos y artificiales que perturban el orden natural de las cosas y, con ello, impiden la perfecta armonía. Ejemplificando la teoría de los dos yo que Berlin describe, Rousseau dice que los hombres deben ser educados de forma de que puedan comprender sus deseos “naturales”, que son los deseos correctos y buenos tanto para sí, como para el resto de la sociedad.³⁰ Es en el *Contrato Social* (1761), donde Rousseau expone el subterfugio mediante el cual esa armonía podría tomar realidad política concreta.

²⁹.- Recordemos lo que dice el propio Rousseau: “Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aun a sus deberes. No hay resarcimiento alguno posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre: despojarse de la libertad es despojarse de moralidad.” (Rousseau, 1975: 6).

³⁰.- A ese propósito dedica precisamente el *Émile* (1762), un tratado pedagógico que intenta alumbrar los principios naturales bajo los cuales los hombres deben ser educados.

Precisamente, allí establece que los individuos se ven obligados a salir del estado de naturaleza en el que se encuentran si quieren sobrevivir. Esto es, deben fundar una *sociedad política*. Pero conjuntamente con la asociación, emerge el clásico problema de cómo conjugar el espacio de libertad reservado para los individuos con las prerrogativas del nuevo soberano (autoridad) instaurado: a saber, el problema de cómo administrar la cesión de los “derechos naturales” y el resguardo de la “independencia primitiva” con la autoridad. En ese momento aparece como recurso, al igual que en Hobbes, Locke y Spinoza, el llamado *contrato social*. Sin embargo, a diferencia de éstos, Rousseau no quiere un *pactum subiectionis*: esto es, llevando al republicanismo hasta un extremo, pretende que los individuos firmen el contrato social, instauren una soberanía pero, y a pesar de ella, *sigan siendo absolutamente libres*.

Por muy paradójico que pueda sonar, ello solo puede suceder para este filósofo si los individuos alienan *todos* sus derechos en favor de la comunidad, que ahora se erigirá como una autoridad soberana de poderes ilimitados: el *soi commun* no puede ser menos libres que sus partes. Ahora bien, ¿cómo se explica que el soberano sea ilimitado y que, pese a ello, los subordinados sean absolutamente libres? Para Berlin, la respuesta de Rousseau es tan “sencilla” como “demencial” sino “maniática”: dado que todos han abrogado su libertad en favor de la comunidad, concluye Rousseau, ninguno tendrá, de esa manera, un interés distinto que el de la comunidad misma (Berlin, 2004: 12). Por lo tanto, todo lo que decida será siempre correcto, siempre será lo que esté en consonancia con el “bien común”, que es, a su vez, el bien de cada quien. Ese bien común de la comunidad se condensa en una voluntad general soberana omnipotente, infalible, indivisible y buena por naturaleza que, en virtud de lo anterior, es la única capacitada para juzgar el bien común y, por ende, la única habilitada para obligar indefectiblemente a todos sus miembros.

Cuando un miembro de la comunidad, sea porque se aferra egoístamente a un interés particular o en hacer cosas incorrectas o inmorales y no respeta la decisión de la voluntad general es porque está yendo en contra de su *auténtico* interés, que es el general, o en contra del orden natural superior. Por lo tanto, para

Rousseau, cuando se lo obliga a hacer lo que la comunidad ha dictaminado no se hace sino “obligarlo a ser libre”, pues, en el fondo, se lo está liberando *de sí mismo*, esto es, de un interés erróneo, de un deseo egoísta o de una voluntad de orden inferior, en favor de un yo más auténtico: el yo puro de la comunidad, que es bueno por naturaleza. Más aún, lo que, en su intrincada simplicidad, Rousseau está diciendo es que cuando la comunidad obliga a un individuo a hacer lo que ella ordena *es el propio individuo quien se está liberando de sí mismo*, ya que, de hecho, la misma se compone precisamente de todos los individuos, que, por haber alienado *todos* sus derechos, están en una situación de igualdad radical (Berlin, 2004: 75). Al ser así, para Rousseau, en este caso, no se puede hablar de una verdadera coacción sino más bien de una *auto-imposición* de una norma.

Para Berlin, esta teoría de Rousseau evidencia el empecinamiento de Las Luces con la creencia en una armonía natural y constituye, en su visión, el *súmmum* de esa cosmovisión monista que pretende compatibilizar el bien, la justicia, la libertad, la autoridad, etc., una pretensión hiper-racionalista que, al final, tendrá consecuencias autoritarias y hasta totalitarias, que se desplegarán ya durante la Revolución Francesa. A propósito de ello, Berlin destaca que este argumento de que sólo un hombre o un grupo de hombres pueden acceder a las verdades naturales de las cuales el resto es incapaz de percatarse será del todo consistente con las ideas de Robespierre y Saint-Just, fieles discípulos de Rousseau. En efecto, los líderes revolucionarios decían encarnar la voluntad general aún cuando la asamblea o la multitud se les opusiera: la justificación para ello es que esa oposición es, en realidad, falsa pues está obnubilada y dominada por la ceguera, por los intereses egoístas, el gusto por el lujo, el orgullo, etc., que impide generar la unidad y el estado de alma que demanda la verdadera *volonté générale* y ver lo que ellos mismos, ya depurados de todos esos vicios, creen (Berlin, 2004: 142). Es decir, hay que depurar a esa multitud y a los individuos, de forma tal que vean, lo que yo, la encarnación de la *voluntad general*, libre ya de toda corrupción, veo claramente como el bien absoluto para todos.

Es típico señalar que, más allá de su extravagancia metafísica, las ideas de de Rousseau tendrán un fuerte impacto en la filosofía de Kant³¹, Fichte y Hegel, cuyas preocupaciones están signadas por el problema rousseauniano de cómo lograr esa articulación perfecta entre libertad y autoridad. En Kant, el problema se ataca con un imperativo categórico que, en cuanto formal y universal, reduce la diferencia entre autoridad y gobernado a su mínima expresión. En Fichte, se lo resuelve con la adhesión del ego a la nación (alemana), que ha de hacer triunfar la razón en la tierra. En Hegel, la individualidad queda atenuada, sino engullida, por una eticidad, soporte inmaterial del Estado, y por el reconocimiento de la implacable necesidad del Espíritu Absoluto en camino a su auto-realización racional. En todas estas filosofías, el común denominador es el desdoblamiento metafísico del yo y su ligamiento a un ente supra-individual, el cual, en la argumentación de Berlin, portará consigo la semilla del totalitarismo:

Los jacobinos, Robespierre, Hitler, Mussolini y los comunistas: todos ellos emplean este mismo método de argumento [el de los “dos yo”] [...] decir que los hombres no saben lo que en realidad desean; y, por tanto, al desearlo por éstos, al desearlo en nombre de ellos, estamos dándoles lo que en algún sentido oculto, sin saberlo ellos mismos, ellos “en realidad” desean. (Berlin, 2004: 72-73)

De lo anterior se entiende por qué Berlin asevere que Rousseau, padre de esta reformulación secular de la teoría de los “dos yo”, fuera uno de los mayores enemigos de la libertad en la historia del pensamiento. Y, para Berlin, el filósofo ginebrino es la expresión máxima de la obsesión ilustrada por resolver, por la vía de la naturaleza y la razón, las políticas que han aquejado desde siempre a la humanidad. Pese a su evidente romanticismo en ciernes, Berlin afirma que “el Rousseau que es responsable por las ideas de Robespierre [...] es el Rousseau que escribió el *Contrato Social*, que es típicamente un tratado clásico que trata sobre

³¹.- Berlin explora la influencia de Rousseau sobre Kant en *The Idea of Freedom* en *Political Ideas in the Romantic Age* (2006). Allí Berlin señala que el pensamiento de Rousseau trajo consigo tres innovaciones: 1) que la libertad es un valor absoluto en la medida en que es la condición de la moralidad 2) que la moralidad es descubrible por medio de actos conscientes, en contraposición con las perturbaciones del exterior 3) que el hombre puede descubrir las normas correctas cuando se encuentra en un estado de alma natural e impoluto, donde se les revelan las verdades naturales. Berlin señala que en Kant estos elementos se unen, adquiriendo nueva forma bajo dos principios: 1) que lo que es verdadero debe ser universal y general y 2) que el hombre tiene una naturaleza racional, a partir de las cuales se pueden descubrir las normas morales.

el regreso del hombre a esos principios primarios y originales [...], el reino de la razón universal, que une a los hombres, por oposición a las emociones, que los divide.” (Traducción mía, Berlin, 2001: 20)

Sin embargo, esta lectura de Rousseau como uno de los mayores representantes de la Ilustración y de su alegado monismo es cuestionable. Y justamente a ello me avocaré en el Tercer Punto de las Consideraciones Finales, titulado *Rousseau, Monismo y Contra-iluminismo*, donde intentaré exponer las serias falencias de este retrato berlineano de Rousseau como un *philosophe* y las implicaciones que ello supone para su planteamiento en general.

4. Hacia el “progreso”

a) *Monismo, armonía de fines y progreso*

Aunque Rousseau niega la posibilidad de progreso de la mano de las artes y las ciencias, defendiendo, como vimos, la tesis contraria, Berlin señala que la noción ilustrada de que el hombre se encuentra en una línea histórica orientada hacia mayores niveles de perfección, presupone, no obstante, el mismo dispositivo monista que funciona en Rousseau y que está en estrecha relación con la libertad positiva, como veremos a continuación.

Para Berlin, la idea de progreso, a saber, la suerte de “fe optimista” que, en su opinión, se instaló en los círculos ilustrados y según la cual el devenir histórico traería consigo un futuro mejor es uno de los discursos insignia del siglo XVIII así como también uno de sus grandes mitos³² (Berlin, 2000: 215). Según Berlin, la Ilustración cree que la sociedad se dirigirá por una senda de desarrollo no sólo material sino también espiritual, ni bien sea impulsada por la ciencia y la razón.

³².- A propósito de esta visión de Las Luces como crédulas en el “progreso” y excesivamente optimistas corresponde contraponer la visión de Jonathan Israel, quien quizás sea el especialista contemporáneo más importante en la materia: “Las teorías de progreso, sin embargo, al contrario de lo que muchos han asumido, fueron generalmente matizadas por una fuerte dosis de pesimismo, el sentido de los peligros y retos a los que la condición humana está sujeta. La noción, todavía hoy muy difundida, de que los pensadores de la Ilustración alimentaron una ingenua creencia en la perfectibilidad del hombre parece ser un mito conjurado por los eruditos de principios del siglo XX poco afines a sus premisas. En realidad, el progreso ilustrado tuvo una conciencia vívida de la gran dificultad de difundir la tolerancia, de poner coto al fanatismo religioso y de mejorar la organización humana, del orden y del estado general de salud [...]” (Israel, 2010: 3-4)

Las Luces predicarán, contra el imaginario medieval³³, que la sociedad no es un orden inmutable sino que está en movimiento hacia un progresivo desarrollo de la razón, una tesis que sostienen, aunque con distintos bemoles, Hume, Turgot, Price, Paine, Smith, Voltaire, d’Holbach, Condorcet, etc. De la mano del conocimiento científico, el hombre puede orientarla hacia un estadio de mayor plenitud. Al lado del avance de la industria, creen los ilustrados, que también se concretará un avance en materia política, moral y estética, impulsada fundamentalmente por el desarrollo de una “ciencia del hombre”. En efecto:

Hablando de forma general, podría decirse que fue Voltaire y sus amigos, gente como Helvétius, gente como Fontenelle, quienes representaron la mayor posición de su época, y ésta era que estamos progresando, que estamos descubriendo, que estamos destruyendo el prejuicio antiguo, la superstición, la ignorancia, la crueldad, y que se estaba en las vías de establecer una suerte de ciencia que haría a la gente feliz, libre, virtuosa y justa. (Traducción mía, Berlin, 2000: 30)

Lo que sucede es que una parte de la Ilustración piensa que una vez que la ignorancia sea removida por la “luz” del conocimiento, la opresión por la igualdad y la religión revelada por la razón, la sociedad, mediante el pensamiento científico, estará finalmente en condiciones de resolver todas aquellas incógnitas políticas, morales y estéticas que, hasta entonces, sólo habían recibido una aproximación irracional y un tratamiento metodológicamente inadecuado. La Ilustración cree, dice Berlin, que conforme las ciencias se perfeccionan, el prejuicio y el error, los mayores enemigos de una sociedad justa, se desvanecerán para dejar paso así a una era de paz y prosperidad. En el imaginario del Iluminismo, apunta el autor británico, la historia es una función del desarrollo del conocimiento científico o, de lo que es lo mismo, de la razón teórica y práctica, que demandan en la política, en la economía, en el derecho, el mismo orden que se constata en el mundo natural. El progreso consiste en realizar históricamente los dictados de la razón, en reducir la brecha entre el estado de irracionalidad, ignorancia y barbarie en el que se encuentra gran parte de la humanidad gracias, y sobre todo, a los mil breteles que ha impuesto la religión positiva y el clero en

³³.- Aquí hacemos referencia implícita al trabajo de Georges Duby *Los Tres Órdenes o lo Imaginario del Feudalismo* (1980).

complicidad con el absolutismo, el feudalismo y la superstición. Ese mundo donde reina el caos y la miseria *debe* dejar paso progresivamente a un estado más racional, donde, con la ayuda de la ciencia, descubriremos los valores naturales y así la armonía entre ellos emergerá de forma espontánea.

Así algunos de ellos afirman que la historia de la humanidad es una secuencia de etapas que se van superando unas a otras en un determinado orden establecido por unas leyes naturales. Se sostiene así una concepción “horizontal” y “lineal” de la historia que afirma la existencia de un origen, de un determinado “sentido” y de algún “fin” último y absoluto para el devenir humano. En el caso de Iluministas este “fin” último sería el tan deseado “estadio de felicidad general”. Así, afirma Berlin, varios filósofos ilustrados creyeron, aunque con matices, en el advenimiento de una sociedad crecientemente perfecta:

Algunos *philosophes* pensaron que el progreso – el avance hacia una condición en donde todos estos valores interconectados serían totalmente realizables –era inevitable: luego de muchas crisis dolorosas, la humanidad debe seguramente lograr la perfección. Condorcet, en el más elocuente y conmovedores de sus escritos, escrito en la clandestinidad, se pregunta a sí mismo si [...] la violencia fanática de los jacobinos no era tal vez la última estación en el martirio del hombre, luego del cual las puertas del paraíso se le abrirían para siempre. Otros pensadores, más escépticos –Holbach, Volney- [...] piensan que a menos que un grupo suficientemente iluminado de personas esté a cargo de los asuntos humanos, el milenio se aplazaría por un período infinito de tiempo. Pero ambos lados piensan que la perfección está dentro de la comprensión humana, [...] el sufrimiento es debido siempre y sólo a una comprensión imperfecta [...] los valores son objetivos después de todo. (Traducción mía, Berlin, 2006: 78)

Dado esa concepción objetiva de los valores, el Iluminismo, argumenta Berlin, cree, a veces explícita y a veces implícitamente, la idea de “acumulación moral”: a saber, la convicción de que, así como los conocimientos en las ciencias naturales son cada vez mayores así también es posible acumular saberes acerca de lo moralmente bueno, de cuáles son los regímenes políticos más convenientes y de cuáles los principios estéticos más adecuados, dado que pertenecen al mismo orden externo y natural. De esa manera, la benevolencia, la justicia, la libertad, la igualdad y, en general, todas las virtudes morales pasan a ser vistos como los subproductos naturales del progresivo avance del conocimiento y de la razón, que

logran desencadenarse poco a poco, conduciendo a mayores estadios de perfección, como decía Turgot.³⁴

b) *Condorcet, el progreso y la “cadena indisoluble”*

Sin embargo, fue Condorcet, discípulo de Turgot, quien, desoyendo la anatema cartesiana sobre la imposibilidad de forjar una ciencia histórica, intentará producir el primer esbozo de ella. Y, para ello, el autor buscará descubrir, a partir del desarrollo paulatino de las distintas facultades humanas y de datos empíricos relevados de diversas sociedades en diferentes épocas, las leyes naturales que regularían el proceso histórico, al cual divide en diez etapas, con el objetivo de trazar un cuadro tanto retrospectivo como prospectivo de la historia humana. Por otro lado, Condorcet busca también identificar cuáles han sido los mayores obstáculos para el desarrollo material y moral de la especie, entre los cuales anota, sobre todo, la desigualdad, la ignorancia y el prejuicio, los que hay que intentar minimizar para así mantener o acelerar la marcha general del progreso.

El autor reconoce que puede haber estancamientos momentáneos o incluso grandes retrasos (como lo fue la Edad Media), sobre todo por la influencia de los teólogos y sacerdotes que popularizan el engaño y la superstición. Sin embargo, progresivamente la filosofía (re)emerge y entra en conflicto con la superstición y la religión que profesan los que tienen el poder. En esta cruenta lucha, la filosofía, la razón y la ciencia logran abrirse paso y el progreso se sobrepone, aunque sea muy lentamente y con mil dificultades. De esa manera, constata Condorcet autor,

³⁴- Recordemos lo que escribía Turgot en su *Cuadro Filosófico del Espíritu Humano* (1750): “La masa total del género humano, alternándose la calma y la agitación, de bienes y de males, camina, aunque a paso lento, a una perfección más grande.” (Traducción mía, <http://goo.gl/lfoVRP>) Por su parte, Kant también cree en la idea de progreso y le da un tratamiento sistemático en su *Idea para una Historia Universal* (1784), en donde expone que el progreso es una suerte de desarrollo de la naturaleza. Según el filósofo de Königsberg, y adelantando ya el método dialéctico para el análisis de la historia, la naturaleza ha puesto las cosas de tal modo que es a través de la esclavitud, de la guerra, de la desigualdad y de la miseria, situaciones indeseables pero necesarias, que el hombre aprende, poco a poco, el valor de la paz, de la armonía y de la felicidad, llevándolo a mayores niveles de Humanität. Los escritos de Kant sobre filosofía de la historia forman tan sólo una parte menor de su amplia producción. Sin embargo, su impacto será importante, especialmente por su influencia sobre las filosofías de la historia de pensadores posteriores de gran importancia como Marx y Hegel. El aporte decisivo de Kant a la filosofía de la historia es su *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784).

la historia relata cómo el hombre se ha vuelto progresivamente más noble, sabio y libre. Por algún mecanismo de la naturaleza, ciencia, industria, comercio, virtud y derechos humanos están destinados a encontrarse históricamente. Pero no es una Divina Providencia, como cree Turgot, la que maneja los hilos de este progreso.

Para Condorcet, que es materialista y ateo, hay una suerte de causalidad inmanente que orienta todo el proceso histórico: son las leyes naturales las que empujan el perfeccionamiento creciente de la humanidad en todos los órdenes de la vida. El dispositivo funciona así: cuanto más conocimiento, menos lugar para la superstición, los prejuicios y la charlatanería religiosa y más lugar para la moral, el bien y la virtud, lo que pone en marcha un proceso asintótico. Las verdades morales son descubribles y a ellas se llega a través de la razón y de la ciencia. En efecto, es así que en el último capítulo de su *Bosquejo* (1794) afirma “la buena moral del hombre, resultado necesario de su organización es [...] susceptible de un perfeccionamiento indefinido, y que la naturaleza enlaza, mediante una cadena indisoluble, la verdad, la felicidad y la virtud” (citado por Migliore, 2004: 159-160). En la visión historicista de Condorcet, la Revolución francesa, de la cual fue abanderado, líder y también víctima, y a pesar de los fuertes desmanes que la acompañaron, inaugura la *décima época* de la humanidad, en la cual al hombre le espera un futuro de perfeccionamiento indefinido.

Aunque Berlin no se cansa de destacar a Condorcet, y no sin razón, como uno de los mejores hombres de la historia, señala igualmente que este admirable *philosophe*, al insistir en la forja de una ciencia empírica de la historia, estaba abriendo la puerta para que se colaran concepciones autoritarias y totalitarias, que legitimarían en nombre del progreso y del advenimiento de un estadio de felicidad general, la eliminación de todo obstáculo de irracionalidad, aunque ello supusiese el aplastamiento de derechos básicos o, en el extremo patológico, la supresión de categorías enteras de personas, que no se “adecuaban” a aquellas leyes necesarias de la historia. La noción de progreso de Condorcet, aunque pretendidamente materialista, nota Berlin, está imbuida, no obstante, en una fuerte concepción teleológica de la historia a la vez que presupone un monismo de valores que, inintencionadamente, se convertiría en la principal musa inspiradora de los relatos

monstruosos que coparían el siglo XX. En la visión de Berlin, esos relatos pondrán de manifiesto los defectos congénitos del monismo que ya habitaba sigilosamente en la propuesta de Condorcet. De ahí que Berlin le reproche a éste que su idea de una conciliación de los valores, es precisamente una de esa clase de prejuicio y error que él mismo describe en su texto (Berlin, 2000: 237).

Encandilada con la posibilidad de articular una sociedad perfecta, la Ilustración engendraría visiones autoritarias que remplazaron el discurso de los derechos naturales para recurrir a una cuestionable imposición de la razón y de la ciencia, montando burocracias tecnocráticas e implementando diversas formas de ingeniería social en su forma más benigna y matanzas sistemáticas en la más dramática. Frente a la grandilocuencia de un relato que aseguraba que la sociedad ideal estaba al alcance de la razón, de que el bien, la paz, la justicia y la igualdad son de pleno realizables si tan solo se actúa en forma correcta, los derechos individuales parecían más un capricho, un obstáculo hacia el *inevitable progreso* que una pretensión legítima.³⁵ Y cuanto más se pensaba en estos términos, tanto más tolerable se volvía el recurso totalitario a una “coacción liberadora”.

En una correspondencia de Berlin con Mark Lilla, Profesor en Columbia University, éste último le reprocha al primero que no enfatiza lo suficiente en su imagen general de la Ilustración el fuerte rol que jugaba para *les philosophes* el escepticismo por oposición a su alegado monismo. En ese sentido, Berlin señala lo siguiente a propósito específicamente de Condorcet y su legado:

Tienes toda la razón. Si los *philosophes* fueran todos como Diderot y Lessing, uno no podría hacer ni siquiera remotamente responsable a la Ilustración de los desastres monistas que le siguieron. Tampoco acusaría a ninguno de los *Aufklärer* alemanes de tal responsabilidad [...] Pero en el noble, altruista y totalmente admirable Condorcet – a él no lo puedo dejar ir: él sí creía realmente en que la edad de oro podría llegar cuando todas las cosas buenas sean compatibles con las otras [...]. Nadie que haya dicho “Calculemus!” como una de las llaves a la verdad, prácticamente para toda la verdad según él, puede ser total o parcialmente exonerado de la responsabilidad de la creencia

³⁵.- En su introducción al *Political Ideas in the Romantic Age* (2006), Joshua L. Cherniss lo pone del siguiente modo: “La posición totalitaria afirmaba que “hay sólo una condición saludable y eficiente para el alma”: la armonía con las leyes de la necesidad histórica. Quienes fallen en ajustarse a las leyes de la necesidad histórica no eran “dignos de ser escuchados y, de hecho, un estorbo a ser borrado [...] como un obstáculo hacia el progreso” (Berlin, 2006: XXVIII)

en que la persuasión y la educación, y si hace falta (por lo menos, en Helvétius y Holbach) la legislación, esto es, la coerción, pueden hacer el truco, enderezar el tronco torcido de la humanidad [...] hay un programa ahí, que por supuesto se exageró, distorsionó, etc. en las manos del siglo XIX pero no obstante es una inspiración directa de lo que sigue. (Traducción mía, Berlin, 2013: 507)

Aunque es cierto que existe un Condorcet al que puede señalarse como “ingenuo” o “hiper-optimista”, también es verdad que Berlin, como señala Steve Lukes (Lilla, 2001: 52), exagera con respecto a las potencialidades totalitarias de su filosofía y pasa por alto los matices del supuesto “monismo” que ciertamente encontramos en la obra de Condorcet. Más aún, e increíblemente, Berlin jamás hace referencia a las numerosas advertencias anti-monistas de Condorcet sobre todo con respecto a la emergencia de las llamadas “religiones políticas”, que, como vio en el Terror de Robespierre, pretenden dominar completamente las mentes mediante la ideología, ni tampoco a su insistencia en asegurar para el individuo un espacio libre de toda interferencia estatal. De hecho, como veremos más adelante, Condorcet es el que echa los rudimentos de los conceptos de libertad positiva (de los antiguos) y negativa (de los modernos), que Constant retrabajará y que paradójicamente el propio Berlin hará la base de su pensamiento. Pero a explorar *in extenso* a este “otro” Condorcet, me dedicaré en el apartado *El Condorcet anti-monista* en las Consideraciones Finales.

Más allá de lo anterior, y siguiendo con la argumentación de Berlin, uno de los filósofos cruciales para lograr entender el viraje autoritario de la idea de progreso de Condorcet luego de la Revolución francesa es Saint-Simon. Si bien, y como veremos a continuación, este filósofo tiene varios reparos con respecto al programa ilustrado, para Berlin, el mismo sigue siendo en lo esencial un discípulo de la Ilustración y, en particular, de Condorcet (Berlin, 2013: 507).

c) *Saint Simon y el gobierno de los tecnócratas*

Una vez más es principalmente en *La Traición de la Libertad: Seis Enemigos de la Libertad Humana* (2004) donde Berlin reflexiona críticamente sobre el pensamiento de Saint Simon y su legado autoritario para el siglo XX. Allí lo define como un autor que, pese a su poca sistematicidad y su extraño

eclecticismo doctrinario, debe ser tomado en cuenta, sobre todo a la luz de su impacto en pensadores posteriores, como Comte y Marx. En ese texto, Berlin lo coloca como uno de los padres del historicismo, influyendo particularmente en la escuela histórica francesa del siglo XIX.

Con respecto a lo anterior, Saint-Simon critica a la filosofía del siglo XVIII por considerar que estuvo basada en métodos a-históricos y quiere pensar la realidad social, junto a Condorcet, a partir de un método histórico. Es indudable que el filósofo es hijo de su época y, en la medida en que la Revolución francesa había provocado un sismo en la organización política, económica y social tradicional europea, lanzándola a una anarquía de la que todavía no se recuperaba, el problema de cómo reorganizarla dominará todas sus reflexiones.

Ante todo, Saint-Simon tenía poca simpatía por la Revolución, sobre todo, por la violencia desmedida que había desatado y el caos en el que había sumido a Francia y más allá. Sin embargo, creía igualmente en la idea de progreso que Turgot y Condorcet habían elaborado, aunque le dará un nuevo sentido de la mano de su proto-sociología. En efecto, para Saint Simon, cada sociedad produce siempre las instituciones que requiere para cumplir las necesidades de la etapa histórica en la que se encuentra. Por lo tanto, las instituciones, como, por ejemplo, la esclavitud, deben valorarse a partir de la función que cumplen en ese momento determinado y no con referencia a una moral digamos *ex – post* (Bonilla, 2009: 24). En su visión, es en función de la actuación de las instituciones y de las clases sociales en articulación con sus intereses que las sociedades *progresan*. Por otro lado, en Saint Simon la idea de *inevitabilidad de los procesos históricos*³⁶, tan cara a Marx, constituye la médula de su doctrina (Nisbet, 1986: 344).

Con esas premisas como teórica, señala Berlin, Saint Simon establece las “cuatro normas” del progreso: “[1] la sociedad progresista es aquella que ofrece los máximos medios para satisfacer el mayor número de necesidades de los seres humanos que la integran.” [2] “todo lo que sea progresista dará la oportunidad de

³⁶.- Hasta tal punto creía Saint Simon que ello era así que declaró en su lecho de muerte: ““El futuro nos pertenece”. Aunque era un gran activista, creía que los procesos históricos eran inevitables. “Nuestra intención es fomentar y explicar lo inevitable”, escribió en una ocasión.” (Nisbet, 1986: 344)

llegar a la cima a los mejores” [3] “la aportación de la máxima unidad y fuerza con el propósito de una rebelión o de una invasión. [4] “[la que] conduce a la invención, el descubrimiento y la civilización.” (Berlin, 2004: 151-152)

La importancia de estas normas es la modalidad de implementación que va a proponer Saint-Simon. Precisamente, como al progreso hay que estimularlo, el filósofo cree en la necesidad, como en algún punto Helvétius o Holbach, de que el gobierno esté a cargo de los que saben, esto es, de los científicos. Saint Simon, que vio en la Revolución francesa lo que *le peuple* era capaz de hacer si se le daba rienda suelta a sus miedos, emociones, avaricia, etc. va a tener genéticamente una fuerte reticencia a la idea de que el pueblo condujera políticamente a la sociedad. La preocupación saint-simoniana está atravesada por lograr una salida ordenada y racional al caos absoluto que había desatado el proceso revolucionario y, sobre todo, el terror, el cual además presencié de cerca. En otras palabras, toda la preocupación de Saint Simon se resume en la necesidad de llenar el tremendo vacío dejado por el absolutismo y la religión positiva e instaurar una suerte de orden estático que, a su vez, fuera lo suficientemente amable con aquellas fuerzas dinámicas que mantienen el “avance” de la sociedad.

Razonando de ese modo, el filósofo francés va a proponer que el gobierno quede en manos de un parlamento tricameral compuesto por poetas, inventores, arquitectos, poetas, novelistas y científicos en general, quienes de acuerdo a sus conocimientos, plantearían e implementarían las “mejores” leyes para guiar a la sociedad. De esta manera, el modelo “progresista” que plantea Saint-Simon se sustenta en un claro intervencionismo del tipo *tecnocrático*. Al igual que Platón, sólo que con el componente tecnológico y científicista como esencial, concibe que el Estado ideal debería ser planificado y dirigido por una élite de ilustrados. Saint Simon es de la creencia de que el pueblo, por lo general, es estúpido y se deja gobernar frecuentemente por las emociones, con negativas consecuencias. El remedio saint-simoneano para esa *malaise* es que el gobierno quede en manos de unos tecnócratas que sean capaces de comprender adecuadamente su tiempo y hacer un uso apropiado de las tecnologías en favor del bienestar común.

También es fundamental para Saint Simon que el Estado sea radicalmente meritocrático a fin de promover que los mejores, sin importar el sustrato social del que provengan, lleguen lo más lejos posible y así adelantar el “progreso” del conjunto social. Saint Simon se convierte así en uno de los primeros pensadores en buscar darle a la idea de progreso un soporte material concreto y una fuerte investidura científicista. Pero también es de los primeros en advertir que hay una incompatibilidad esencial entre el concepto del “buen gobierno”, esto es, el gobierno de los mejores, de los más capaces y el concepto de gobernarse a sí mismo, esto es, del pueblo manejando las riendas. (Berlin, 2004: 143)

Sin embargo, como lo que importa es, ante todo, el progreso, Saint-Simon resuelve sin ambages la dicotomía en favor del primero. Para Saint Simon, el gobierno de la sociedad es una cuestión de conocimiento y el conocimiento está al servicio del progreso. De hecho, tan entusiasmado está con el progreso, así como sus numerosos seguidores, ingenieros en su mayoría, que incluso plantea el orden jerárquico de los tecnócratas en el gobierno, con los banqueros en la cima. En una sociedad hiper-organizada como la que propone, Saint Simon defiende que no habrá más hambre, miseria, enfermedades o guerras. Y esa mejora de la humanidad debe instrumentarse a través de una “nueva ciencia”, que denominó como “fisiología social”. (Nisbet, 1986: 347)

Por otro lado, hay que destacar que, para Saint-Simon, el poder científico que debería imponerse a la sociedad tendría que ser de una naturaleza absoluta, dada la central importancia que el progreso tiene en el sistema gubernamental que imagina. En el fondo, lo que sucede es que, según Saint-Simon, así como en la geometría, en las ciencias físicas o en las matemáticas la libertad de pensamiento es innecesaria, ya que a través del uso de la razón se llega unánimemente a una verdad universal, así también en las cuestiones morales, políticas y económicas las respuestas deberían generar un nivel de consenso indiscutible: es sólo una cuestión de contar y aplicar el conocimiento verdadero (Berlin, 2004: 346). En este punto es más que claro el monismo hiperracionalista y científicista del que, Berlin advierte, anida en las propuestas autoritarias que se volverán un lugar común en el siglo XIX y acentuarán en el XX.

Al ser los problemas políticos, meras cuestiones técnicas de conocimiento, la propuesta de Saint-Simon no deja espacio ninguno para la libertad como un valor en sí mismo. Al contrario, para este filósofo, la libertad opera como una fuerza esencialmente negativa. En su teoría, todavía está viva la imagen de la Revolución y, por tanto, la libertad es vista como un elemento “desorganizador”, que emerge destructivamente en las *épocas críticas*³⁷: estas son aquellos momentos históricos cuando el arcaísmo de ciertas instituciones se convierte en obstáculo para el progreso y, por lo tanto, se hace necesario derribarlas. Pero como en un régimen progresista ello no será necesario, pues no habrá nada a lo cual oponerse, entonces la libertad se vuelve algo superfluo (Berlin, 2004: 165).

Es importante subrayar que Saint Simon es de los primeros en sugerir que el concepto de libertad, tanto política como económicamente, sobre el que tanto se debate en la época tiene un carácter meramente “formal”. Es decir, ésta le importa fundamentalmente a la clase media, siendo totalmente indiferente para la clase inferior, la más numerosa y a la cual lo que más le preocupa es cómo mejorar su situación miserable. Así observa Berlin, “Lo que la gente desea no es parlamento, libertad y derechos. Estos son anhelos de la burguesía. Lo que quieren son botas, y este giro de pan y botas, y no de mucha libertad y temas liberales, se convierte en el estribillo común de todos los duros partidos de izquierda, incluso de Lenin y Stalin. Y esta nota un tanto siniestra puede remontarse hasta el benigno, humanitario y noble Saint-Simon.” (Berlin, 2004: 165)

Aunque Berlin apunta correctamente hacia la procedencia “iluminista” del planteamiento de Saint-Simon, que aquí señalamos oportunamente, hay que decir, sin embargo, que el carácter ilustrado del pensamiento general de este filósofo francés es, de hecho, muy discutible. A propósito, Mark Lilla le recuerda a Berlin que, a diferencia de Condorcet, quien ataca ferozmente la religión, Saint Simon se propone construir una nueva, el *Nouveau Christianisme*, un componente que es definitivamente contrario al espíritu originario de Las Luces (Berlin 2013: 503). Sin embargo, Berlin le responde que, si bien ello es cierto, también lo es el hecho

³⁷.- Este concepto guarda similitud con el concepto de *barbarie della riflessione* que expone Giambattista Vico, como veremos en el apartado dedicado exclusivamente a la visión de Berlin del autor.

de que esa nueva religión está especialmente “diseñada” para dotar de legitimidad el gobierno de los tecnócratas, de los industriales y científicos y de esa manera servir al “progreso”, un gobierno que, en la visión de Berlin, Hélietius, y su utilitarismo básico y Condorcet, con su exaltación de la ciencia, hubiesen aprobado.³⁸ De todos modos, la prosapia ilustrada de la filosofía de Saint-Simon no es clara. De hecho, Robert Nisbet cree más bien lo contrario que Berlin:

En Saint-Simon apenas hay huellas de la Ilustración, aparte de su devoción racionalista, aunque su racionalismo tenía un carácter diferente del que había tenido el siglo anterior. Saint-Simon detestaba las ideas de libertad, igualdad y soberanía popular porque eran incompatibles con la reforma científica de la sociedad. Es más, afirmaba que esas ideas eran consecuencia de la Era de la Razón, una era que se había dedicado a diseccionar y hasta destruir el orden social dominante en lugar de tratar de construir una nueva sociedad. (Nisbet, 1986: 345)

Efectivamente, aunque el dispositivo saint-simoniano tiene reminiscencias ilustradas, también tiene una fuerte carga contra-ilustrada, dada por la admiración que el autor prodigaba hacia filósofos como Chateaubriand, de Maistre y Bonald, quienes combatieron con virulencia a la Ilustración y sus nociones de secularización, libertad, derechos del hombre, racionalidad, etc. por entender que los mismos habían provocado la revuelta en Francia (Nisbet, 1986: 347-348). El énfasis saint-simoniano en la importancia de la religión como fundamento del gobierno, en la visión organicista de la sociedad y la reivindicación del poder ilimitado de la autoridad política son propuestas que concuerdan más con el programa contra-iluminista que con el proyecto de Paine, Diderot, o d’Holbach.

Independientemente de lo anterior, lo importante es que este pensamiento de Saint-Simon, que pone el acento en el mundo organizado y racionalizado desde una cúpula autoritaria, inspirará a varios autores más, entre ellos, nada menos, que

³⁸.- Eso lo vemos de nuevo en la interesantísima correspondencia que mantiene con Lilla. En efecto, así Berlin afirma: “Te quejas de que Saint-Simon, Fourier, Comte, Marx no son verdaderos discípulos de la Ilustración – Saint-Simon “necesita” de la religión: ciertamente, pero solamente para comprometer a las emociones del lado del progreso. Su idea de un mundo gobernado por banqueros, industriales, científicos, matemáticos y ayudado por la propaganda de los artistas y la movilización del sentimiento de apoyo a la acción correcta, no está muy remoto de su maestro, Condorcet, -él se veía a sí mismo como, y de hecho era, un alumno directo de Condorcet, quien seguramente no hubiera desaprobado la idea de planificación, a pesar de que el mismo no generó esta idea (lo concedo).” (Berlin 2013: 507)

a Comte y Marx. Según lo plantea Berlin, es precisamente en Marx, aunque no exclusivamente, donde el monismo que incuba dentro el programa ilustrado, conjugado con una concepción positiva de la libertad, ve finalmente la superficie, ostentando los ropajes de un “historicismo científico”.

d) *La emergencia de los científicismos históricos*

I. De la escuela francesa al historicismo organicista

Terminadas las guerras napoleónicas, restituida la monarquía borbónica y amenazada nuevamente la legitimidad de los gobiernos de la Restauración por una ola de revoluciones liberales en las siguientes décadas, el siglo XIX se va a avocar *in totum* a procesar filosóficamente aquellos terremotos que estaban sacudiendo los cimientos mismos de Europa. En esa aventura, si el siglo XVII había sido el siglo de la geometría, el XVIII el de las ciencias naturales, el siglo XIX intentaría convertirse en el siglo de la historia. Pero, para Berlin, ello lo harían a partir de las semillas filosóficas que la Ilustración dejaría plantadas unas décadas antes en la envión racionalizante. Además del esfuerzo secularizador a *les philosophes*, arguye Berlin, también les preocupa el problema de cuál debería ser el método a partir del cual se habrían de abordar los hechos históricos y qué modalidades se utilizarán para componer la narrativa en términos lo más científicos posibles.³⁹

En el Seminario de Gauss impartido en Princeton para el año 1973 dedicado a *El Origen de la Historia de la Cultura*, Berlin dio una conferencia titulada *Las dos nociones de la Historia de la Cultura: la tradición alemana versus la francesa*. En la misma, el autor intenta rastrear los dos tipos de aproximación metodológica a la historia de la cultura, para lo que se retrotrae nuevamente hasta los pensadores del siglo XVIII (Hardy, 2007: 159). Según argumenta, la filosofía de la historia de Voltaire, junto a la de Hume y Gibbon, representa lo que denomina como la *escuela francesa* por oposición a la escuela alemana (Hardy, 2007: 163). Nacida de la Ilustración, argumenta Berlin, la misma

³⁹.- En esa dirección están el *L'esprit des Lois* (1748) de Montesquieu, el *Histoire des deux Indes* (1770) de l'Abbé Raynal y Diderot, el *History of England* (1754) de David Hume o el *Decline and Fall* (1776–1788) de Edward Gibbon, entre otros.

adolecería de los mismos defectos de toda la filosofía ilustrada: a saber: el de incurrir en una concepción monista de los valores e insistir en trasplantar el método empírico de las ciencias naturales al campo de la ciencias humanas. En ese sentido, la escuela francesa fundada por *les philosophes* opta por un camino *exteriorizante y estructuralista* en la explicación de la historia y la cultura, con el fin de extraer algún tipo de legalidad subyacente al desarrollo histórico.

Pero esta perspectiva, según Berlin, porta una confusión que repercutirá en el rumbo del historicismo decimonónico, sobre todo, el de tinte positivista: a saber, la diferencia onto-epistemológica, que trabajará la escuela alemana, desde Herder a Dilthey, pasando por los neo-kantianos, como Rickert, Windelband, Weber, Simmel y Heidegger, entre las llamadas *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*. Al estudio de la distinción entre ambas, Berlin se dedicará intensamente a partir del 50', produciendo tres ensayos que, en general, han sido poco explorados⁴⁰: 1) *Historical Inevitability* (1953), 2) *The Concept of Scientific History* (1960) y 3) *The Divorce Between the Sciences and the Humanities* (1974).

En los mismos, Berlin argumenta que la historia como disciplina entendida en términos científicos, como lo intenta hacer la escuela francesa, implica salir a la búsqueda de fuerzas impersonales, de actores abstractos (llámese clase, raza, Estado, nación, progreso, procesos, etc.), de una naturaleza humana universal e inmutable así como de variables entre las que se puedan establecer conexiones causales y lógicas. Con ello, se prescindir explicar el desenvolvimiento histórico de los actores puntuales, del azar, de las emociones o los propósitos subjetivos que se trazan los protagonistas, a menudo arbitrarios e imprevisibles para los observadores externos, los científicos históricos. Defiende la idea de que es através la identificación de patrones universales que se puede develar las verdades de la historia y de esa forma tornar inteligible el caos, sólo aparente, de los hechos: en ese sentido, comprender es subsumir bajo leyes generales, bajo conceptos y

⁴⁰.- Con respecto a esto Ryan Patrick Hanley apunta: “La comprensión de Berlin de la historia ha sido, no obstante, ampliamente infra enfatizada por lectores recientes. Este descuido puede ser explicado parcialmente por el fracaso de Berlin de abordar el estudio de la historia de una manera sostenida y sistemática. Su contribución más conocida, la conferencia de 1953 “La Inevitabilidad Histórica”, probará en el tiempo recibir el tratamiento más crítico de todos sus escritos, sobre todo a la luz de su desorganización.” (Hardy, 2007: 161)

géneros, es extraer estructuras y estándares de comportamiento universales, es clasificar, ordenar y rastrear las causas profundas de las cosas. Pero Berlin se niega a aceptar esta concepción ya que la misma presupone, erróneamente a su juicio, un único sentido para la “marcha” de la historia. En su forma más cruda, aseverar la cientificidad de la historia implicaría necesariamente reconocer la existencia de “esquemas inexorables” que empujarían el movimiento histórico hacia su progresivo despliegue y a los cuales sería absurdo oponerse.

Berlin critica fuertemente la postura determinista⁴¹ que está en la base de aquellas escuelas historicistas que afirman, con mayor o menor estridencia, la supuesta inevitabilidad de los procesos históricos pautada por un alegado progresivo triunfo de una legalidad inmanente. Como lo pone Rayan Patrick, esa crítica de Berlin al determinismo tiene dos razones (Hardy, 2007: 166). La primera de ellas es que el determinismo niega la libertad de los actores, barriando con el sentido de responsabilidad moral de los mismos. Ello, en la visión del autor, puede desatar consecuencias políticas catastróficas: es que, como señala, *tout comprendre c'est tout pardonner*. Su concepto de libertad negativa está pensado justamente para inmunizar contra este tipo de reificación (Hardy, 2007: 166). La segunda es que este tratamiento cientifizante de la historia, le prohíbe al historiador hacer valoraciones sobre el material en el que trabaja: si, como en la física, las cosas no pudieron haber sido de otra manera, entonces no tiene sentido juzgarlas como si lo hubieran podido ser. Del mismo modo como los planetas orbitan alrededor del Sol accionados por las leyes de la gravedad, así las etapas y los acontecimientos del proceso histórico se suceden inevitablemente, siendo los eslabones de una infinita cadena, que, como el demonio de Laplace, se presenta al observador pasivo como *necesaria*.⁴²

⁴¹.- Amen de su crítica en los ensayos ya mencionados, Berlin también aborda el problema del determinismo en *The Power of Ideas* (2000) pp. 18-21.

⁴².- Es notorio que la línea argumentativa de Berlin en este punto se aproxima bastante a la de Karl Popper, de lo cual Berlin es plenamente consciente: “Nadie ha demostrado esto con mayor lucidez devastadora que Karl Popper. Aunque me parece que de algún modo subestima la diferencia entre el método de las ciencias naturales y aquél de la historia o del sentido común (*La Contra Revolución de la Ciencia* de Hayek parece, a pesar de algunas exageraciones, ser más convincente en este tema), expuso en su *La sociedad abierta y sus enemigos* y en *La pobreza del historicismo*, algunas falacias del historicismo metafísico con la fuerza y precisión, y puso de relieve tan

Al análisis de la lógica historicista, Berlin dedica su conferencia *Historical Inevitability* (1953) en ocasión de las *Auguste Comte Memorial Lectures* en la *London School of Economics*. Como advierte Berlin (2000: 125), la forma de comprender la sociedad en términos de *abstracciones, progresiones y mecanismos* que se imponen sin dejar espacio a la libertad de los individuos concretos, está en el núcleo de las filosofías historicistas y organicistas de, por ejemplo, Fichte, Hegel, Schelling, Carlyle, Spencer pero también del cientificismo racista, de ecos darwinianos, de Gobineau, Haeckel, Chamberlain y Hitler (Berlin, 2000: 124).

Llámesele a los “motores” de la historia, Evolución, Espíritu Absoluto, Progreso, las Fuerzas de la Vida, el *Zeitgeist* y a sus “actores” privilegiados, Nación, Civilización, Clase, Raza, Estado, Instituciones, etc. el efecto de estos grandes constructos metafísicos que encontramos a gran escala durante el *Siglo de la Historia* y que sobreabundarán, vestidos en los más variados trajes, para el siglo XX, muy atinadamente bautizado por Pierre Faye como el *Siglo de la Ideologías*, es hacer creer en una “marcha indetenible” del decurso histórico y, por lo tanto, en la irracionalidad, futilidad o inconsistencia de creer que se puede hacer algo para detenerla, sin estar negando con ello la posibilidad de entender cómo funciona la historia. Berlin lo pone elocuentemente:

Culpar o alabar a un individuo o grupos por actuar bien o mal, en la medida en que eso implique una sugerencia de que éstos en algún sentido genuinamente libres para elegir entre alternativas, y que tal vez por ello sea correcta y razonablemente culpado o alabado por elegir como lo hizo y lo hace, es un error garrafal, un regreso a una concepción primitiva y naive de los seres humanos como seres que son capaces de alguna manera de evadir la total determinación de sus vidas mediante fuerzas naturales o supranaturales, una recaída en un animismo infantil que el estudio científico relevante o un sistema metafísico debería disipar raudamente. Porque si tales elecciones fueran reales, la estructura determinada del mundo que, según esta visión, es la única que hace posible una explicación completa, sea científica or metafísica, no podría existir. Y esto es descartado como impensable, la “razón lo rechaza”, es confusa, engañosa, superficial, una pieza de magolomania pueril, pre-científica, indigna de los hombres civilizados. (Negrita mía) (Traducción mía, Berlin, 2000: 128)

claramente su incompatibilidad con todo tipo de empirismo científico, que no hay más excusas para confundir los dos. (2000: 126)

Esta visión organicista concibe a los individuos de manera epifenómica: esto es, como momentos de un proceso mayor, generalmente inconsciente, y, por lo tanto, independiente de sus voluntades individuales y deseos subjetivos, como meros accidentes de una substancia o manifestación de una estructura más profunda que se va desdoblado históricamente y que, aunque permanezca oculta para la mayoría, articula, no obstante, su subjetividad. Sea cual fuere el formato concreto, en los mecanismos historicistas, encontramos que el individuo *de a pie* es substituido por un conjunto de sujetos más o menos abstractos que, porque concebidos como los auténticos artífices del devenir histórico, son también entendidos como más “reales”, “objetivos” y “verdaderos”.⁴³

Hay que decir que Berlin en su *Realism in Politics* en *The Power of Ideas* (2000) reconoce⁴⁴ que estas categorías supra-individuales a partir de las cuales se intenta avanzar hacia una comprensión histórica macroscópica no tuvieron en el siglo XVIII el estatuto teórico privilegiado que adquirirán durante los próximos siglos con el creciente cientificismo, que sí habría surgido de la Ilustración, en particular, del biologismo, de la sociología y de la reemergencia de la metafísica e, incluso, de la teología. En más de un sentido, sea por la vía de la ciencia o de la metafísica, lo que se propone el siglo XIX es continuar a la vez que superar⁴⁵ el

⁴³.- Berlin lo pone del siguiente modo: “Así las naciones, las culturas o las civilizaciones, para Schelling y Hegel (y Spengler, y uno se inclina, aunque de manera dudosa, a añadir a Toynbee) no son ciertamente meros términos convenientes colectivos para designar individuos que poseen ciertas características en común, pero parecen más “reales” y más “concretos” que los individuos que los componen. Los individuos permanecen en “abstracto” precisamente porque son los meros “elementos” o “aspectos”, “momentos” abstraídos artificialmente para propósitos ad hoc, que literalmente no tienen realidad por fuera de las totalidades de las que forman parte, tanto como el color de una cosa, o su forma [...]” (Berlin, 2000: 124)

⁴⁴.- En efecto, Berlin lo dice así: “Lo que el siglo XVIII no había notado, según los nuevos teóricos “organicistas”, fue que las leyes que dominaban los asuntos humanos eran únicas, que eran totalmente diferentes de las que gobernaban la material inanimada; podían ser solo comprendidas por aquellos que entendían los principios no solamente de acumulación, o el movimiento de los cuerpos en el espacio pero del “crecimiento” de la “evolución”; principios que preludiaban el análisis de los “todos”, tal como el organismo humano o las unidades sociales –sociedades o Estados o Iglesias, o lenguajes, sistemas legales, religiones, sistema de pensamiento- en sus constituyentes, ingredientes “atómicos” [...] Con esta modificación indispensable el programa original puede ser puesto en marcha: el experto en los procesos “orgánicos” debería ser capaz de manipular –ciertamente de predecir y describir – el comportamiento de los seres humanos, no menos que un científico natural del mundo inanimado con el cual tiene que lidiar.” (Berlin, 2000: 136)

⁴⁵.- A propósito, Berlin señala que aunque efectivamente la idea de que la historia obedece a leyes es una obsesión que viene de antaño y que el siglo XVIII explora científicamente, también es

esquema histórico imaginado por Las Luces, a menudo generando propuestas abiertamente hostiles al liberalismo.

Lo que recalca Berlin es que todas ellas son igualmente indiferentes a la centralidad de la libertad, a la importancia de la decisión por la decisión. Los individuos son un medio al servicio de un fin abstracto y lejano y, poco a poco, ser libre se vuelve sinónimo de actuar conforme al mismo, al ser considerado como la condición de posibilidad del progreso general. Y ese camino lo emprenden no sólo los historicismos decimonónicos sino también y, por ejemplo, el utilitarismo que, abrazado a una epistemología positivista, concibe los derechos naturales del hombre –piénsense en Mill o Bentham-, arma fundamental de la Ilustración en su lucha contra el absolutismo, el sistema estamentario y las prerrogativas de la religión, como una mera abstracción metafísica, como ya lo había hecho Saint-Simon.

II. Comte y la “ciencia” del progreso

Quizás sea en Auguste Comte, y su acendrado materialismo, que hereda directamente de Las Luces, donde quizás se vea más claramente la operación historicista, que ahora apela al método empírico. Como es sabido, el filósofo francés, influenciado por Bossuet y Condorcet y discípulo de Saint Simon, expone en *Cours de Philosophie Positive* (1869), la famosa teoría de los “tres estados”, piedra angular de la flamante “ciencia social”, y según la cual las sociedades transitan por una primera *etapa religiosa*, la que precede a la Ilustración, una segunda *etapa metafísica*, la propia filosofía ilustrada, y una *etapa positiva*, donde la ciencia positiva ocupa un rol central en la vida de la sociedad. Ya en el contexto de la Revolución Industrial, dicha teoría pretendió ser una respuesta al problema de la organización social luego de la Revolución francesa, asimilando la historia a un objeto que, en cuanto tal, está sujeto a unas leyes empíricas que impulsan su evolución. En otras palabras, Comte transformó el progreso en ley científica.

cierto que, en el siglo XIX, “[...] las visiones “mecanicistas” del siglo XVIII fueron declaradas en bancarrota por los adherentes de la nueva concepción “orgánica” o “vitalista” de los hombres y las instituciones, quienes luego de denunciar a sus predecesores por su cruda sobre-simplificación, compartían con ello la visión de que la historia sí posee un patrón.” (Berlin, 2000: 135-136)

Su visión política, que es, en lo esencial, un *déjà vu* saint-simoniano poco afín a la democracia, el gobierno debería recaer en manos de un grupo minoritario de científicos encargados de resolver los diversos problemas sociales con base en el método científico y que impusiera el “orden”, esto es, una estricta racionalización de la sociedad, donde cada parte, como en un cuerpo humano, cumpliera una función dispuesta desde una esfera gubernamental de pretensión omnisciente y, de ese modo, hacer posible el “progreso” de la civilización.⁴⁶ Y el progreso significa un estadio de mayor felicidad y plenitud material y moral para todos. A propósito, Berlin comenta:

La creencia en la posibilidad (o probabilidad) de la felicidad como el producto de una organización racional que une a todos los sabios de los tiempos modernos, desde los metafísicos del renacimiento italiano hasta los pensadores evolucionistas de la *Aufklärung* alemana, desde los radicales y los unitarios de la Francia pre-revolucionaria hasta los visionarios devotos de la ciencia de los siglos XIX y XX. Está en el corazón de todas las Utopías desde Bacon y Campanella a Lessing y Condorcet, Saint-Simon y Cabet, Fourier y Owen, culminando en las fantasías burocráticas de Augusto Comte, con su mundo fanáticamente organizado de seres humanos alegremente comprometidos en cumplir sus funciones, cada uno dentro de su provincial rigurosamente definida, en la jerarquía racionalmente ordenada y totalmente inalterable de la sociedad perfecta. Estos son los profetas humanitaristas benevolentes [...] (Traducción mía, Berlin, 2000: 137).

Avanzando por ese andarivel, argumenta Berlin, poco a poco, la idea de los derechos individuales se extingue, las personas dejan de ser concebidas como fines en sí mismas, como había querido Kant, y su existencia pasa a ser valorable o deplorable en función de su “utilidad” medida en función del “progreso”, de la felicidad general, de la sociedad sin clases, que aguarda al hombre en la siguiente etapa de la historia, hacia la cual hay que empujar a toda costa. Se concibe que hay que cumplir con un “destino”, con una “misión” histórica a la que no se puede

⁴⁶.- Esta filosofía de Comte, junto a la de Spengler, como es sabido, tuvo un tremendo impacto en América Latina, dado el momento de transición política de consolidación de los Estados nacionales tras el logro de la independencia, siendo particularmente fuerte en México (bajo el gobierno de los “científicos” de Porfirio Díaz) por Faustino Sarmiento en Argentina y, por supuesto, en Brasil, donde el lema positiva de “orden” y “progreso” quedaría estampado en su bandera. La reacción de Ferreira contra el positivismo está en plena sintonía con el brote anti-positivista que se constata por toda Latinoamérica en esa época. Recuérdese la férrea oposición de Vasconcelos a los llamados “científicos” en México, la que anuncia la emergencia del modernismo.

esgrimir oposición pues, movida por las leyes científicas, es inevitable, una visión que, para Berlin, al final, terminaría legitimando la masacre, el terror y la violencia a gran escala.⁴⁷ Como veremos, para Berlin, Marx hace de la idea de desenvolvimiento histórico inexorable, impulsado por una “lucha de clases”⁴⁸, que se dirige hacia un estadio final de armonía racional, donde toda explotación será abolida y donde todas las contradicciones superadas, el centro mismo de su programa sociológico, donde el historicismo engarza con el monismo de valores y una concepción positiva de la libertad, que al final mostrará una cara totalitaria.

5. La Ilustración, Marx y la inevitabilidad histórica

a) *Ecos de la Ilustración en Marx*

En *Isaiah Berlin* (1996) John Gray observa atinadamente lo siguiente:

“[...] en el rechazo de Berlin a la idea ilustrada de que la diversidad cultural es transitoria o incluso epifenoménica en la historia, junto a su crítica a la reificación de las fuerzas históricas y su adscripción a una autoridad ética, está, en el fondo, y por lo menos tanto como su repudio a la inevitabilidad histórica, su oposición al marxismo.”
(Traducción mía, 1996: 90)

Aunque la crítica de Berlin, como vimos, comprende las variadas escuelas historicistas que poblaron los siglos XVIII, XIX y XX, también es cierto que, como advierte Gray, para Berlin, Marx no sólo sintetiza varias premisas del program de la Ilustración sino que además los lleva a un extremo que luego

⁴⁷.- Es notorio que aquí Berlin está argumentando en sintonía con lo que plantea Hannah Arendt en sus *Orígenes del Totalitarismo* (1951). Allí leemos: El terror ejecuta estos juicios [el de las “razas inferiores”, los “individuos no adaptados a la vida”, las “clases moribundas” y los “pueblos destinados al exterminio”], y ante su tribunal todos los implicados son subjetivamente inocentes; los asesinados, porque ellos nada hicieron contra el sistema, y los asesinos, porque realmente no asesinan, sino ejecutan una sentencia de muerte pronunciada por algún tribunal superior. Los mismos dominadores no afirman ser justos o sabios, sino solo que ejecutan un movimiento conforme a su ley inherente. El terror es legalidad si la ley es la ley del movimiento de alguna fuerza supra natural, la Naturaleza o la Historia (Arendt, 2007: 564).

⁴⁸.- Bueno es apuntar que lo que plantea Comte en términos sociológicos, toma otro cariz, uno naturalista y racista, para el siglo XX en las obras de algunos de sus discípulos, como el historiador y literato Hippolyte Taine, y otros como el filósofo Ernst Renan, en donde historicismo, positivismo, biologismo se conjugan para dar a luz un mezcla hiper-monista que alimentará el fascismo y el nacionalsocialismo. Lo mismo Ernst Haeckel y su “socio biología”, la cual prevé una evolución de las razas, desde las más primitivas a las más sofisticadas y que estará en la base del racismo nacionalsocialista y fascista. Pero también está presente en el socialismo Fabiano de Bernard Shaw, abogado temprano de la eugenesia, como la defiende en *Mano and Superan* (1903) de ecos nietzscheanos.

asomarán con forma totalitaria. Es más, de nuevo en una carta a Mark Lila, Berlin reconoce que su preocupación por la Ilustración nació de su contacto temprano con el pensamiento de Marx. En efecto, recordemos que Berlin le dedica al filósofo alemán su primer libro *Karl Marx his Life and Environment* (1939) que fuera pedido por la Oxford University.⁴⁹ Además de ese texto, Berlin aborda directa e indirectamente la propuesta de Marx en varios de sus ensayos, dedicándole uno en particular, *The Philosophy of Karl Marx*⁵⁰, donde concentra buena parte de su crítica al autor.

Debemos destacar particularmente que es explorando el pensamiento de Marx que Berlin encuentra a dos autores rusos⁵¹ que marcarán fuertemente el desarrollo de su filosofía, en particular, su visión del liberalismo, del pluralismo de valores y de Las Luces. El primero de ellos es el socialista Alexander Herzen (1812-1870), a quien Berlin considera como un “revolucionario sin fanatismo”, según lo defiende en un ensayo titulado de la misma manera⁵². Como veremos en *El liberalismo contra-iluminista de Berlin*, cuarto punto del Capítulo IV, el autor británico se hace eco de Herzen, particularmente de su postura pragmática ante los problemas sociales, que lo llevó a desconfiar de las utopías grandilocuentes pero que, aún así, le permitía conservar un horizonte normativo que orientase el pensamiento y la acción, es decir, para creer en la posibilidad para un progreso, en el sentido laxo. Concretamente, la idea de Berlin de un “liberalismo pluralista” tiene, como lo expone, una clara inspiración en este particular socialista ruso.

El segundo de los autores es el filósofo e historiador de las ideas Georigi Plekhanov, “padre del marxismo ruso” según lo bautiza Berlin en otro de sus ensayos. Como lo admitió el propio Lenin, Plekhanov fue el principal filósofo en la formación de una generación de marxistas, que al final resultaría crucial para el

⁴⁹.- Ese texto de Berlin, en el contexto de una ausencia en el mundo anglosajón de estudios sistemáticos y profundos sobre la doctrina del filósofo alemán, se consagró inmediatamente como un “clásico”.

⁵⁰.- El ensayo lo encontramos en *The Poder of Ideas* (2000) pp. 115-125 en la versión de Princeton University Press.

⁵¹.- Es oportuno mencionar que Berlin, haciendo uso de su prosapia rusa, aborda el pensamiento de diversos autores rusos (como Herzen, Bakunin, Turgenev, Belinsky, Tolstoi, etc.) que fuera en el texto *Russian Thinkers* (1978).

⁵².- El Ensayo se encuentra en *The Power of Ideas* (2000) pp. 88-102 en la versión de Princeton University Press.

derrotero de Rusia y de la Revolución (Berlin, 2000: 130). Plekhanov, que Berlin considera uno de los historiadores de las ideas más brillantes que existió, escribe *The Development of the Monist View of History* (1895), un texto importante para la difusión del marxismo en los círculos rusos, y que será de suma importancia para el desarrollo intelectual de Berlin. En efecto, allí Plekhanov analiza en detalle el pensamiento materialista de *les philosophes* y además pone en evidencia la deuda de Marx con el pensamiento ilustrado⁵³, lo que despertará en Berlin su interés por el siglo XVIII. Por otro lado, no hace falta decir que el concepto de “monismo” que el autor británico utiliza para caracterizar a la Ilustración también se inspira en aquél texto de Plekhanov, como el título lo evidencia.

Es justamente esa presentación que Plekhanov hace del pensamiento ilustrado y su estrecho vínculo con el marxismo lo que explica por qué el autor británico tenga una visión crítica, a veces excesivamente, con la filosofía de la Ilustración en general y con el materialismo en particular (recordemos su ataque a la filosofía de d’Holbach, Helvétius y Condorcet, los materialistas más importantes del siglo XVIII). En efecto, a través de Plekhanov, Berlin ve, como lo señala en *The Power of Ideas* (2001), que varias premisas del marxismo hostiles a la libertad individual, hunden sus raíces ulteriormente en dogmatismos, falacias e ingenuidades epistemológicas de la Ilustración (4).⁵⁴ Y esas falacias ya las hemos apuntado oportunamente sólo que, para Berlin, Marx les imprime un sello propio, dotándolas de sistematicidad y así de una especial fuerza y efectividad teóricas. En particular, para el autor británico, en el marxismo encontramos varios relatos

⁵³.- Al respecto, es bueno mencionar que el propio Marx enlistó a Diderot como su autor preferido (<http://goo.gl/1yO8Bc>) y que se dedicó al estudio profundo de d’Holbach y Helvétius durante su estancia en París de 1843 a 1845, señalando expresamente que el materialismo de los autores constituía “la base social del comunismo”. A propósito ver el texto de Ann Arbor *Karl Marx: The Story of His Life* (2003) p. 75. En el mismo sentido, hay que señalar que Marx escribe una fuerte defensa del materialismo francés contra el idealismo de los jóvenes hegelianos, en especial Bruno Bauer, en el Capítulo 6 de su *Sagrada Familia* (1845).

⁵⁴.- A ese respecto, en *Karl Marx*, principalmente en la Introducción, Berlin muestra hasta cómo varios conceptos claves del pensamiento de Marx ya estaban presentes, fuera en forma embrionaria o plenamente desarrollados, en el siglo XVIII y principios del XIX. Ejemplo de ello son el “materialismo” (de Spinoza, d’Holbach y Helvétius), la “propiedad comunal” (Meslier, Mably y Morelly), la “lucha de clases” (Agustín Thierry, Mignet y Saint Simon), la “teoría del trabajo” (Locke y Smith) y, por supuesto, la idea de que la historia es gobernada por leyes naturales que corresponde, como vimos, a la tradición de la Escuela francesa.

de la Ilustración que, como desarrollaremos, se articulan bajo la lógica de *inevitabilidad histórica*, que será peligrosa para la libertad.

Para empezar, Marx cree, nuevamente al igual que los materialistas y sensualistas franceses, que el hombre es un trozo más de la naturaleza que, en tanto tal, es susceptible al gobierno de unas de leyes empíricas, contrariamente a lo que habían señalado la teología y la metafísica, con su defensa de la existencia de algún tipo de trascendencia (Berlin, 2000: 116). La nota característica del hombre para Marx radica en su habilidad para producir herramientas, las que utiliza para satisfacer sus necesidades y le otorgan la capacidad para alterar la naturaleza, transformándose en el proceso tanto a sí mismo como a la sociedad.

En la base del desarrollo histórico, está, para Marx, como lo estaba también para Turgot y Condorcet, la capacidad tecnológica del hombre, a partir de la cual se genera un orden social determinado, que depende de cómo el trabajo es organizado dentro de la sociedad. Marx, como Saint Simon y Hegel, abandona la teoría de las verdades eternas y universales propugnada por la filosofía de la Ilustración, pues entiende que están ligadas al desarrollo tecnológico, el cual es histórico. En otras palabras, para Marx, la verdad es una auto-expresión vinculada a las formas tecnológicas de organización social. Según su epistemología materialista, las ideas no surgirían *ex nihilo* sino que serían más bien producto de las necesidades materiales y del avance tecnológico. (Berlin, 2000: 116). De allí que, como resalta Berlin, para Marx, la vida mental de los hombres, así como toda su vida social, plasmada en la “superestructura”, esto es, en las diversas instituciones (políticas, religiosas, artísticas, etc.), esté determinada en la base por las diversas técnicas que se utilizan para trabajar la naturaleza así por cómo las mismas son organizadas en la sociedad, generando consigo poder y autoridad.

Dado lo anterior, para Marx, las verdades no son sólo históricas sino que también tienen un origen sociológico: a saber, su validez depende de los intereses de las clases que los esgrimen y que fueron originados a partir de la organización material del trabajo.⁵⁵ Por lo tanto, para el autor alemán, analizar teorías, doctrinas

⁵⁵.- Recordemos lo que dice el mismo Marx en el Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, escrito en 1859: “[...] El conjunto de estas relaciones de producción forma

y filosofías de forma desligada de su contexto histórico y sociológico es incurrir, en una suerte de abstraccionismo que asigna propiedades trascendentales a conceptos, principios y valores que se presentan como eternamente válidos pero que, en realidad, no son sino formas históricamente contingentes reificadas, dependientes ulteriormente de las formas objetivas de las relaciones de producción que configuran la “infraestructura”.

Consecuentemente, y como ya había apuntado Saint-Simon, nociones tales como “libertad individual”, “derechos”, “propiedad privada” y “justicia” carecen por sí mismos de significación: para Marx, su valor y significado debe medirse solamente en función de la estructura social del que son un producto. El filósofo alemán asevera, sobre todo en la *Ideología alemana* (1846), que no está interesado las “ensoñaciones conceptuales” y “falacias” que defiende la metafísica liberal - que es, en el fondo, *ideología*, en la medida en que refleja los intereses de una clase- dado que, cuando las mismas se encumbran como fines en sí mismos, se reifican, tornándose un obstáculo para el desarrollo histórico, al “progreso”.⁵⁶ De ahí que, como los positivistas (notoriamente Saint-Simon), el autor alemán resalte la importancia de la realidad concreta de las formas de vida social en contraposición con los constructos del liberalismo.

En ese sentido, Marx afirma que la libertad, más que un ámbito de no interferencia, es un *proceso histórico*, mediante el cual el hombre va dominando progresivamente los obstáculos (tanto naturales como sociales) que le impiden la

la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.” (<http://goo.gl/EMVRjd>)

⁵⁶.- En efecto, Berlin, en su *Karl Marx*, presenta la visión fuertemente crítica del marxismo con respecto a los conceptos liberales: “Rechácense, por considerárselas ilusiones liberales, la concepción de los derechos naturales y de la conciencia como inherentes a cada hombre con abstracción de su posición en la lucha de clases. El socialismo no formula apelaciones, sino exigencias; no habla de derechos, sino de la nueva forma de vida, libre de estructuras sociales coactivas, ante cuyo avance inexorable el viejo orden social comenzó ya visiblemente a desintegrarse. Las concepciones e ideales morales, políticos y económicos se modifican junto con las condiciones sociales de las que brotan, y considerar a cada uno de ellos universal e inmutable equivale a creer que el orden a que pertenecen –en este caso al orden burgués- es eterno. Esta falacia sustenta las doctrinas éticas y psicológicas del humanitarismo idealista a partir del siglo XVIII.” (2007: 33)

satisfacción de sus necesidades. Para el autor alemán entonces la libertad está estrechamente ligada a las posibilidades materiales de los hombres: a saber, es una función de la organización social objetiva. Consecuentemente, apunta Berlin, una mayor planificación racional de los recursos económicos significa para el marxismo una ganancia real en términos de libertad. (Berlin, 2000: 118). No es necesario advertir que esta concepción de la libertad comporta una de las tantas formas de la “auto-realización”, en este caso, ligada a la satisfacción de las necesidades, a la expansión de las posibilidades materiales y ulteriormente a la emancipación social, que Berlin define como libertad positiva y que puede darse de bruces -y, de hecho, para el autor, lo hizo- con la noción negativa de la misma.

b) *Libertad, historia y progreso en Marx: el síndrome del “erizo”*

Puesto burdamente, en la filosofía de Hegel el motor de la historia consistía en el movimiento dialéctico de la consciencia, que se manifestaba en la tensión entre la idea dominante, y su natural resistencia, y la emergencia de una idea antagónica, es decir, entre un principio y su opuesto, una lucha que iba tomando nuevas formas según el momento histórico específico. El progreso histórico se cifraba para Hegel en ese duelo sempiterno, que trae aparejado consigo cambios en las distintas esferas de la actividad humana. Con la destrucción de las formas antiguas por nuevas, la historia es llevada a un nuevo estadio, que será una nueva liza, donde se reiniciará una vez más todo el movimiento. Lo importante a destacar es que, para Hegel, “lo real es lo racional y lo racional lo real” y ése es el *dictum* que, como muestra Berlin en su *Karl Marx*, permanece incontestado por sus discípulos, sea cual fuere su sesgo ideológico, de derecha o izquierda. En efecto, ambos concuerdan en lo esencial: a saber, que la verdadera explicación de los fenómenos históricos es demostrar su necesidad lógica y, de esa forma, su justificación racional. (Berlin, 2000: 74). Dicho de otra manera: todo lo que es, es necesario y, por lo tanto, racional, en la medida en que obedece a unas leyes históricas establecidas y cognoscibles.

Como es sabido, Marx le da a las categorías metafísicas de Hegel un giro materialista y sociológico, a partir del cual las mismas reclamaran ostentar un

estatuto científico, que el filósofo alemán tratará de proporcionar por la vía de la evidencia empírica. Para Marx, el conflicto no ocurre en el plano de la consciencia sino en el plano objetivo de la sociedad, más específicamente, en el nivel de la infraestructura económica, cuyos fundamentos sostiene todo lo demás: así, en lugar de ideas, la tesis y la antítesis se manifiestan concretamente en los intereses antagónicos de las clases sociales, definidas económicamente, que, según las leyes de la dialéctica, y más allá de la forma histórica que puedan tomar, se dividen en dos: los dominados y los dominantes. Más allá de su formato, a cada clase le corresponde una ideología particular: en el caso de la dominante, una que contribuye a perpetuar el *status quo*, y así poder mantener su dominio, y, en el caso de la dominada, una ideología que la impulsa a modificarlo, de modo de establecer un nuevo orden que la beneficie. Naturalmente la ideología de la clase dominante es la ideología hegemónica en las sociedades. Sin embargo, esa ideología, al camuflar los intereses de la clase dominante, para Marx, no es, epistemológicamente hablando, sino una *falsa consciencia*: una quimera generada, sea deliberada o inconsciente, para adormecer a la clase oprimida.

Consecuentemente, para Marx, la libertad no es un “formalismo”, como el que, en su visión, propone el liberalismo, sino que es una conquista progresiva de la historia. Más concretamente, con el desarrollo histórico de la dialéctica la clase dominada consigue liberarse de esos falsos aherrojamientos ideológicos que le ha inculcado sistemáticamente la clase dominante y así, revolución mediante, romper con las condiciones materiales miserables a las que se ve sometida. En cuanto histórica, la “libertad real” no puede sino seguir las normas de la orientación lineal de todo el proceso: hoy se es más libre que ayer y mañana aún más que hoy. La historia puede ir más o menos rápidamente, puede enlentecerse o acelerarse pero Marx asegura que “incluso cuando una sociedad ha averiguado las leyes naturales que gobiernan su movimiento, no puede saltarse ni decretar la abolición de sus fases naturales de desarrollo”, sólo puede “abreviar los dolores de parto”. De allí que “lo que muestra el país más desarrollado industrialmente al menos desarrollado no es más que un cuadro de su propio futuro.” (Berlin, 2000: 129).

Como apunta Berlin, fueron ese tipo de declaraciones las que habilitaron la lectura ortodoxa, de gran influencia entre los marxistas rusos, de Marx como un pensador que defiende que las leyes históricas están cargadas de una necesidad de hierro, de un determinismo implacable que no permitiría desviaciones de un rumbo prefijado por esas mismas leyes, las cuales, además, pueden ser manipuladas en beneficio de la acción política, esto es, reorientadas de forma de “adelantar” la llegada al siguiente estadio (Berlin, 2000: 137). Según Berlin, para Marx, como para Condorcet, todo movimiento de la historia es *necesario*, hacia *adelante* y *acumulativo*. Aunque abandona el universalismo epistemológico de la filosofía ilustrada, Marx conserva la idea de una “convergencia” de las sociedades en un modelo más o menos igual, una vez que éstas hayan desarrollado sus potencialidades y agotado las etapas por las que están destinadas a transitar. En este punto, comenta Berlin, es bueno destacar que Marx habla, por momentos, como si los valores y los hechos constituyeran una y la misma cosa, como si la historia estuviese ya determinada al desarrollo de ciertos valores o, más aún, al desarrollo de *todos los valores juntos* pero en su realización concreta y armoniosa y no simplemente como engaños metafísicos. (Berlin, 2000: 124)

Para Marx, la libertad, cuando es entendida verdaderamente, y no a partir del significado corrompido por la ideología de la clase dominante, es sinónimo, aunque sea paradójico, del *reconocimiento de la necesidad de las leyes históricas*, que son, en el fondo, leyes racionales. Éstas marcan la conquista de una clase sobre otra y ha pautado una liberación progresiva de los oprimidos. Libertad implica no sólo comprender este proceso racional sino actuar en consecuencia: de lo contrario es ser irracional, es dejarse dominar, aunque no se sea del todo consciente de ello, por “ilusiones”, “engaños” y/o “trampas” ideológicas, por quimeras nacidas de la ignorancia o del adoctrinamiento religioso, político y/o cultural.⁵⁷ De esa forma, el hombre racional, ergo, el hombre auténticamente libre

⁵⁷.-A propósito, Berlin escribe: “Las otras variantes de esta actitud son amigables en tono y sentimiento. Cuando Hegel, y luego de él, Marx, describen el proceso histórico, también asumen que los hombres y sus sociedades son partes y parcela de una naturaleza más amplia, la cual Hegel ve como espiritual y Marx como material en carácter. Grandes fuerzas sociales están en funcionamiento de las cuales solo los más agudos y dotados individuos están conscientes; el hombre ordinario está ciego a aquello que en realidad forja sus vidas; adorna, caen en fetiches e

es aquel que entiende el funcionamiento de las “verdaderas” leyes que gobiernan la sociedad (Berlin, 2000: 124).

La consecuencia natural de lo anterior, que representa el *sumun* de la concepción positiva de la libertad, es que quienes ya conocen estas normas, no sólo son más libres, más emancipados que quienes aún no lo han hecho sino que además se encuentran por delante del resto y, por lo tanto, pueden proceder a guiarlo hasta su propia liberación, en su propio nombre aunque todavía no lo entienda o no lo quiera entender. Pensar de otra manera, desconocer ese hecho es ir en contra del progreso inexorable que conduce hacia la sociedad sin clases, donde consecuentemente el Estado, instrumento de la clase dominante, se volverá superfluo. En *Dos conceptos de libertad* Berlin desarrolla esta idea, donde el monismo de las Luces se conjuga con el progreso devenido necesidad histórica y una concepción positiva de la libertad, para cobrar rasgos totalitarios: Allí leemos:

Marx y sus discípulos sostenían que en el camino a los seres humanos no solo se interponen las fuerzas naturales o las imperfecciones de su propio carácter sino, aún más, el funcionamiento de sus propias instituciones sociales, creadas originariamente por ellos con un fin determinado (no siempre de forma consciente) pero cuyo funcionamiento entienden ahora de forma sistemáticamente equivocada, y, por lo tanto, *se convierten en obstáculos al progreso de sus creadores*. Marx explicó [...] la necesidad de tales malentendidos, en particular de la ilusión de que tales creaciones humanas constituyen fuerzas independientes, tan ineluctables como las leyes de la naturaleza. [...] Hasta que no se alcance un estadio en el que se quiebre la fascinación por tales ilusiones, esto es, *hasta que un número de hombres suficiente no alcance un estadio social que les permita comprender que tales leyes e instituciones son creación del espíritu y del trabajo de los hombres* [...] no se podrá destruir el viejo mundo ni sustituirlo por una maquinaria social más adecuada y emancipadora. [...] Somos prisioneros de malos espíritus creados por nosotros mismos, aunque no de forma consciente, y solo podremos exorcizarlos concienciándonos y actuando de forma adecuada. *De hecho, para Marx, entender es actuar de forma adecuada*. (Énfasis mío, Berlin, 2001: 75-76)

inventan mitologías infantiles, con los cuales dignifican con el título de visiones o teorías para explicar el mundo en el que viven. A veces las fuerzas reales impersonales e irresistibles, que realmente gobiernan el mundo se desarrollan hasta un punto donde un nuevo avance histórico es “debido”. Los (como ambos Hegel y Marx creyeron notoriamente) momentos cruciales de avance son alcanzados; éstos toman la forma de revoluciones violentas, saltos cataclísmicos, que frecuentemente con el fuego y la espada, establecen un nuevo orden sobre las ruinas del viejo.” (Traducción mía, Berlin, 2000: 124)

Puesto de esa manera, se puede dar paso para que la obediencia sea vista como una forma de liberación: la liberación de sí mismo por medio de la represión de un yo cooptado por los ardides de una falsa ideología que ha colonizado la subjetividad.⁵⁸ Lo que es bueno para alguien no depende de lo que, en realidad, ese alguien desea o cree de hecho sino que es definido a partir de una idea o de una realidad alegadamente más auténtica, más objetiva, descubrible por la razón o, en su defecto, por la fe, la revelación o el sentimiento, que puede imponerse en nombre del Estado, de la sociedad sin clases como también de la Iglesia⁵⁹, de Dios o de la Nación (Berlin, 2006: 124). Como apunta Berlin, la verdadera libertad, esto es, la libertad de hecho, para Marx, será inalcanzable en tanto la sociedad permanezca en su estado actual de letargo o irracionalidad derivado de la persistencia de las contradicciones, de las ideologías falsas y de las vetustas instituciones que obnubilan el correcto entendimiento del funcionamiento histórico de la sociedad (Berlin, 2000 : 141).

Para Berlin, la potencialidad despótica de esta concepción marxista de la libertad radica en que, al hacerse sinónimo de la racionalidad, deja poco espacio para esgrimir una oposición que no sea acusada de “irracional”, de ser un “mero capricho”, de ocultar algún “interés” de clase, de apegarse insensatamente a la tradición, a la nación o de expresar alguna incapacidad psicológica, ligada al aferrarse absurdo a ensoñaciones metafísicas. Es que, para Marx, implícitamente, la verdad, aunque esté histórica y sociológicamente situada, sigue siendo es *una*,

⁵⁸.- Precisamente, Berlin explica en detalle el mecanismo mediante el cual, partiendo del deseo de libertad (positiva) podemos terminar justificando el despotismo: “Pero ¿cómo tratar a los testarudos seres humanos? Lo serán si mi plan no tiene nada que ver con sus deseos o valores, sino solamente con los míos. Pero si mi plan es del todo racional, permitirá el desarrollo completo de su “verdadera” naturaleza, el despliegue de su capacidad para la toma de decisiones racionales, logrará que florezca “lo mejor de ellos mismos”, como parte de la realización de mi propio yo “verdadero”. [...] Cada hombre tiene sus fines particulares. Si capto lo que son tales fines y tal naturaleza puedo satisfacerlos a todos siempre que la naturaleza y los fines en cuestión sean racionales. [...] Si el universo está regido por la razón, entonces no es necesaria la coacción; la vida planificada correctamente para todos equivaldrá a la libertad total para todos –la libertad del autogobierno racional. Esto último sucederá únicamente si el plan es el verdadero – único criterio que satisface las exigencias de la razón-. Sus leyes serán las normas prescritas por la razón: sólo molestarán a aquellos que aún no ha despertado a la razón o que no entiende las “necesidades” verdaderas de sus yoes “verdaderos” (2001: 80-81)

⁵⁹.- Por otro lado, Berlin señala que la idea de que la obediencia puede ser igual a la libertad, resalta Berlin, parece ser una idea religiosa secularizada (Berlin, 2006: 123).

expresándose inequívocamente en las leyes del materialismo dialéctico. Por lo tanto, todo lo que no esté comprendido dentro de ellas cae del lado de la irracionalidad, ergo, de la locura, del atavismo, de la falsedad, del engaño, etc. una aseveración que, para Berlin, constituye el *súmmum* del monismo racionalista, iniciado con las Luces. Podemos decir que el potencial despótico del esquema marxista consiste en que cancela por la base la posibilidad misma de la disensión legítima. Al conceptualizar, y ontologizar, el desacuerdo como un “obstáculo” al progreso, como una irracionalidad que habla de una en la comprensión correcta de las cosas, como una mera oposición transitoria a ser ulteriormente enterrada por las leyes históricas, Marx ha invalidado el pluralismo.

En la visión de Marx, libertad, verdad, coerción, auto-realización y armonía social terminan por fundirse en una misma noción, en un mismo combo tan tentador como explosivo, que se ve exponenciado al ser visualizado como *necesario*. En efecto, apunta Berlin, la noción de que hay que despertar la razón dormida, de que hay romper con los breteles de una naturaleza interna corrompida y de una instituciones pervertidas, no importa los medios, pues, en realidad, todo el proceso es inevitable y la violencia, la dictadura, el derrumbe del orden y la desaparición de una clase (o de una raza), es históricamente inminente, habilita al despotismo liberador, sea el de un Partido de Vanguardia, el de un *Führer*, el de una oligarquía, el de una clase o raza o el de una burocracia tecnocrática, que puede recurrir legítimamente a la fuerza o, peor, a la violencia en masa apelando a la idea de un futuro perfecto, un futuro que, y ahí está la nota paradójica, todos, en el fondo, quieren aunque todavía no lo sepan o expresen, de hecho, lo contrario en la medida en que son rehenes de alguna forma de “yo falso”.

Con ello se afirma la idea de que la política y la moral no implican un conflicto objetivo entre valores inconmensurables, entre fines y elecciones de vida igualmente válidas sino que constituyen un conjunto de problemas técnicos, resolubles mediante la aplicación de algún tipo de ingeniería social. De allí que, tanto para Saint-Simon como para Marx y Engels, el Estado, ente político por excelencia, desaparezca en la sociedad sin clases y sea reemplazado por la simple “administración de las cosas” (Berlin, 2001: 43-44). El conflicto político es un

estadio coyuntural a ser superado por la historia. Abolidas las clases, se mostrará que las disputas no eran sino producto de unas relaciones de producción o de una malcomprensión de la realidad, que generaba dominados y dominantes. Con el comunismo, se dará paso al verdadero comienzo de la historia humana donde una armonía racional entre los hombres dominará la escena. Con este cuadro, se consuma, para Berlin, la concepción monista que es la base de toda la filosofía de Marx pero que ya estaba en su forma embrionaria en la filosofía ilustrada.

Sin embargo, para Berlin, este planteamiento de los conflictos políticos como subproductos de las condiciones materiales, llámese de la geografía, de la economía, de la historia, de una clase, etc., y, en general, toda la idea de que es posible conciliar los valores en algún momento y en algún lugar, así como la creencia de que será posible extirpar definitivamente el conflicto del seno de la sociedad, le parece al autor, y en sus propias palabras, una enorme “falacia intelectual”, un sin sentido en nombre del cual se han cometido, no obstante, los mayores crímenes y las más viles atrocidades en la historia (Berlin, 2000: 23). Por ello, y en la medida en que diagnostica que la falacia monista racionalista procede del racionalismo y, en particular, de la Ilustración, Berlin se acercará a la revuelta Contra-Iluminista, cuyo ataque produjo, en la visión del autor, una filosofía capaz de socavar y habilitar una nueva visión de los valores y de la historia más acorde al reconocimiento del pluralismo, esto es, de la validez de un conjunto de sistemas morales, políticos y éticos, y de la imposibilidad racional de resolución última de los valores en un gran estándar único, sea bajo la forma escolástica o moderna de una “ley natural” o la ilustrada y marxista de una “ley científica”, en donde los fines encastrarían perfectamente como las piezas de un gran rompecabezas.

Aunque son varios los autores que Berlin identifica como combatientes contra el monismo ilustrado, es conveniente primero ver cómo define, en términos generales, a ese movimiento que es contemporáneo a Las Luces pero que tomará especial fuerza *a posteriori* de la Revolución francesa, sobre todo, con la irrupción del Romanticismo. Luego de ello, nos enfocaremos en la obra de dos filósofos particulares, Giambattista Vico y Johann Gottfried Herder, a quienes Berlin destaca en sus escritos como los dos grandes defensores del pluralismo.

III. BERLIN Y LA CRÍTICA CONTRA-ILUMINISTA

1. El Contra-Iluminismo de Berlin

a) *El Contra-Iluminismo y el monismo occidental*

Aunque el concepto de Contra-Iluminismo data desde mucho antes⁶⁰, fue Berlin quien, con su *Counter-Enlightenment* en 1973, popularizó el término en los círculos académicos. En ese ensayo seminal, el autor argumenta *grosso modo* que el Contra-Iluminismo es un movimiento filosófico que emerge al mismo tiempo que Las Luces pero se extiende hasta el siglo XX. Su gran revolución consistió en que vino a poner cuestión los supuestos epistemológicos básicos de la Ilustración (y, más, de la tradición Occidental toda) y, por ende, de todo el programa político, moral y estético que ésta había intentado montar para derribar el mundo del antiguo régimen. Berlin no da una definición muy precisa del concepto de Contra-Iluminismo ni en términos filosóficos ni cronológicos sino que, fiel a su peculiar estilo, traza una imagen, más bien, panorámica del movimiento y sus principales autores, que intenta rescatar principalmente los puntos en común.⁶¹

Aunque destaca en particular tres autores, Vico, Herder y Hamman, a los cuales les dedica varios ensayos que Hardy agrupará en el libro *Three Critics of the Enlightenment* (2000), Berlin también incluye dentro del movimiento a figuras tan dispares como Jacobi, Fichte, Hegel, Burke, Schelling, Möser, de Maistre, Dostoievski, Sorel, etc., y movimientos íntegros como el *Sturm und Drang*, el pietismo, el idealismo, la reacción católica y principalmente el Romanticismo,

⁶⁰.- A propósito recomendamos ver el excelente blog *Persistent Enlightenment* editado por el profesor de historia, filosofía y ciencia política James Schmidt de Boston University. En la entrada *Fabricating the "Counter-Enlightenment"*, el profesor expone una discusión entorno a la historia y evolución del concepto, comenzando con Nietzsche. Como no podía, las referencias a Berlin, en tanto popularizador del concepto, son abundantes. A continuación el link: <http://goo.gl/jLcUig>

⁶¹.- Hay que destacar que, en la última década, la academia ha mostrado un creciente interés en el concepto de Contra-Iluminismo en los estudios sobre el pensamiento de Isaiah Berlin, desplazando progresivamente las discusiones sobre la libertad positiva y negativa, que ocuparon el interés durante las décadas anteriores. Un ejemplo de esta tendencia actual es el *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* (2003) editado por Joseph Mali y Robert Wokler, que reúne varios ensayos de diversos autores a propósito del abordaje de Berlin del Contra-Iluminismo. Por otro lado, tenemos el texto de Graeme Garrard *Counter-Enlightenments* (2006), que expande considerablemente el significado del término, argumentando que, en contraste con lo que plantea Berlin, no existiría un Contra-Iluminismo, sino varios, cada uno con propuestas, ramificaciones políticas distintas.

entre otros. Para Berlin, el denominador común que emparenta a estas variopintas filosofías, de epicentro alemán, es su reacción al corazón monista y “francés” de la Ilustración, al cual, según entiende el autor, el mismo contrapondrá el llamado pluralismo de valores. Este último trae consigo una visión alternativa de las instituciones, la cultura, la historia y la comunidad que la propuesta por los filósofos franceses, preocupados, en la visión de Berlin, por evaluarlo todo con la vara de la razón. En el mismo sentido, el Contra-Iluminismo se orienta, según el autor, al cuestionamiento de la imagen que describe al hombre como un elemento más del reino natural, susceptible de hipótesis, generalización, demostración y verificación mediante el método de las ciencias naturales.

Al concepto de *Erklärung* (explicación), que sostiene la visión de la sociedad como un “objeto” sujeto a unas leyes mecánicas de la causalidad, y que está en el centro mismo del sociologismo positivista que va desde Condorcet hasta Durkheim, pasando por Comte y Marx, la escuela germano-romántica opondrá el *Verstehen* (comprensión), esto es, la dilucidación de las metas, los propósitos y las formas culturales, que condicionan ideacionalmente a los actores, y que escapan a una estricta causación nomológica. Esta tradición comienza, como destaca Berlin, con Vico y Herder y es desarrollada *in extenso* por Dilthey, Weber y, añadiríamos, Boudon. La preocupación hermenéutica de Schleiermacher, Husserl, Heidegger y Gadamer, además de Foucault y Derrida, entre otros, por interpretar, desconstruir y diseccionar el sentido de los textos, de las relaciones sociales, de las estructuras existenciales son claramente tributarias de esta actitud de recogimiento inaugurada por la filosofía contra-iluminista, que tiene claros ecos del pietismo protestante, en respuesta al canon epistemológico ilustrado.

A su vez, Berlin afirma que en su reacción contra la visión cientifizante del hombre, el Contra-Iluminismo produce una serie de nociones que van a tener un profundo impacto en la vida política, moral y cultural del Occidente hasta nuestros días. En lugar de la “razón pura” y de la visión “exteriorizante” de la ciencia, el Contra-Iluminismo enfatiza la emotividad, la voluntad creadora, la introspección e incluso la fe; en lugar de condenar al mito, a la religión y a la tradición como “fábulas”, “errores”, pérfidas o “elucubraciones” malintencionadas

de los que gobiernan, las concibe como formas espontáneas y poéticas de auto-creación y/o expresión y, en lugar de creer en la evolución necesaria de las sociedades hacia estadios “mejores”, de “mayor felicidad”, esto es, en el progreso inexorable y en la eventual “convergencia” en una civilización universal, el Contra-Iluminismo defiende, en la interpretación de Berlin, la idea pluralista de que cada civilización, cada pueblo, cada nación, va forjando su propia historia y carácter a partir de su religión, su lengua, sus leyes, sus instituciones y su arte de acuerdo con su propio ritmo y conforme a los valores y virtudes que la distinguen.

Pergeñado con estas armas, el Contra-iluminismo se empeña en atacar la idea ilustrada de que se puede pensar la sociedad y la cultura en términos de unos fines universales, últimos, abstractos y de verdades eternas y objetivas, extraíbles a través de la razón de un reino geométrico y/o empírico, como había intentado erróneamente la Ilustración. Como resultado, el Contra-Iluminismo, según Berlin, ataca frontalmente la aspiración ilustrada de articular una sociedad plenamente racional, una civilización universal y única: quiere remover la posibilidad de admitir un desarrollo objetivo de la historia hacia algún estadio “utópico”, donde gobernase solamente la razón y donde los conflictos de valores que atormentaron a las sociedades desde antaño fueran finalmente “superados”.

En la versión contra-iluminista, el hombre no es una “máquina” (La Mettrie) que procura el placer y evita el dolor (Helvétius) y/o que, por naturaleza, tiende a la búsqueda de la felicidad (d’Holbach y Diderot) sino que es, más bien, un ser misterioso e incomprensible (de Maistre y Chateaubriand), cuyos deseos y aspiraciones están indefectiblemente moldeados por la historia (Savigny y Hegel), la cultura (Herder) y las “formas simbólicas” (Cassirer) de la comunidad a la que pertenecen (Vico). Como veremos más en detalle, para el Contra-iluminismo, no hay valores universales y objetivos pues, en primer lugar, no hay una naturaleza humana universal de la cual derivarlos y, en segundo, porque los valores no se deducen racionalmente sino que se *crean*, como las obras de arte (Nietzsche). Y he ahí el nudo fundamental de la filosofía contra-iluminista según Berlin.

Es importante destacar que, para Berlin, la sublevación artística, política, religiosa y filosófica puesta en marcha por el Contra-Iluminismo y, sobre todo,

por el Romanticismo, no fue solamente una revuelta contra los postulados ultraracionalistas del Iluminismo francés, inglés y alemán sino que significó, más profundamente, una verdadera conmoción de la tradición moral, política y estética que dominó el Occidente desde la Antigüedad. En efecto, afirmar que no hay patrones objetivos y universales de comportamiento, que no hay verdades “dadas” y “obtenibles” mediante un método adecuado, constituye, de hecho, un asalto contra la idea de una *philosophia perennis*, esto es, la posibilidad de encontrar un cuerpo *único* de proposiciones que revelasen la auténtica estructura del mundo. La verdad, la bondad, el conocimiento y la felicidad no son cuatro atributos de una misma substancia, como habían predicado Sócrates, sino que, en realidad, son bienes contradictorios: más trágicamente, los mismos serían *radicalmente* incompatibles. En un apotegma de tenor existencialista podríamos decir que, para Berlin, *estamos condenados a elegir entre ellos*.

Aunque Berlin no desconoce el escepticismo y relativismo greco-romano de los sofistas, de Protágoras, Antifonte y Critias, ni el pirronismo de los siglos XVI y XVII, con Montaigne, Charron y Bayle y, más adelante, Hume, con quien el movimiento alcanza su máxima expresión, Berlin advierte que aún en estos autores seculares persiste la creencia en la existencia de alguna forma de “ley natural”, heredera, en el fondo, de la filosofía estoica y del cristianismo, que regularía la vida de los hombres y los impulsaría a la satisfacción de sus necesidades, a buscar la justicia, la paz, la libertad y la felicidad. Por más profundo que fuera ese escepticismo, siempre perviven, para Berlin, y aunque bajo distintas modalidades, ciertos axiomas orientados a demostrar la realidad de una naturaleza humana básica, una *humanitas*.⁶² La Ilustración, en la lectura del

⁶².- A propósito de este “optimismo” occidental en la posibilidad de descubrir una naturaleza humana y unas leyes universales, Berlin escribe: “Sin embargo, y a pesar de las profundas diferencias de perspectivas, había un amplio acuerdo sobre los puntos fundamentales: la realidad de la ley natural [...], de los principios eternos que sólo siguiendo podrán los hombres ser sabios, felices, virtuosos y libres. Un conjunto de principios universales e inmutables rige el mundo para los teístas, deístas y ateos, para los optimistas y los pesimistas, puritanos, primitivistas y los creyentes en el progreso y en los ricos frutos de la ciencia y la cultura; estas leyes rigen la naturaleza inanimada y animada, los hechos y los acontecimientos, los medios y los fines, lo privado y lo público, todas las sociedades, épocas y civilizaciones; fue solamente porque el hombre se ha apartado de ellas que cayó en el crimen, el vicio, la miseria. (Traducción mía, Berlín, 2000: 247)

filósofo, hace de esta doctrina el centro de su pensamiento y será a la cual el Contra-iluminismo le declarará la guerra abierta, subvirtiendo en el proceso los fundamentos de la tradición racionalista e iusnaturalista.

Como ya apuntamos, Berlin reconoce y defiende, y aunque no lo trabaje explícitamente en sus textos, varias veces el legado positivo de Las Luces, de las cuales, por cierto, se considera un amigo. Sin embargo, no por ello, y como le remarca a Lilla, Berlin deja de creer que seba desoír a sus críticos e, incluso, sus enemigos más acérrimos, quienes, en su perspectiva, y aunque exageradamente, lograron apuntar eficazmente las falacias, prejuicios e ingenuidades que habitaron al movimiento. Más aún, Berlin es de la idea que el liberalismo, que tiene una fuerte prosapia ilustrada, puede aprender mucho de ese movimiento, al contrario de lo que se ha sostenido comúnmente, en particular, del pluralismo al que, según Berlin, se aferra impávidamente, y así proceder a repensar las bases racionalistas sobre las que se había asentado desde el comienzo de su historia. No es necesario advertir que el giro contra-iluminista, con el acento en el pluralismo, que le imprime Berlin al liberalismo será fundamental para entender la dirección que el mismo ha tomado en el último tiempo.

En *Strange Reversals* (2007) Graeme Garrard lo pone claramente. Para Berlin, así como los ideales de libertad, igualdad y racionalidad de la Ilustración pueden degenerar y abrir la puerta a consecuencias contrarias a las que se predicaba, esto es, autoritarias y/o totalitarias, así el Contra-Iluminismo, que es un enemigo declarado de la razón, y que enfatiza la irremediable imperfección de la vida, puede tener consecuencias pluralistas y liberales (Hardy et al., 2007: 151). Podemos decir así que en lugar de la “dialéctica” de Adorno y Horkheimer, en Berlin habría una suerte de “reversal” que explicaría por qué un movimiento hostil a la Ilustración, *prima facie*, amiga directa del liberalismo, pueda terminar por convertirse, según el autor, en un aliado inesperado de la libertad.

b) *La “revolución pluralista” del Contra-iluminismo*

Ahora bien, ¿qué es lo que hace de este movimiento algo tan atractivo para el liberalismo de Berlin? ¿dónde está el pluralismo que el autor destaca? En el último capítulo de su texto *The Roots of Romanticism* (2001), titulado *The Lasting Effects* Berlin lo hace explícito. Allí señala que el Contra-Iluminismo romántico se apoya en dos pilares fundamentales, que contradicen los supuestos básicos de la Ilustración. El primero de ellos es que no hay un cuerpo único de verdades, que espera a ser descubierto y al cual debemos someternos si queremos lograr una sociedad mejor, una política y una moral más racionales. El segundo es que, en contraste con el objetivismo proto-positivista de los *philosophes*, para el Contra-iluminismo no existe una estructura objetiva de la realidad a la cual el hombre pueda acceder mediante algún método. *Le romantisme, c'est la révolution* decían los jóvenes románticos franceses, y, en la perspectiva de Berlin, lo fue hasta tal punto que terminó por socavar las propias bases del pensamiento occidental, a saber, los principios monistas que, con menor o mayor estridencia, dominaron la filosofía por 2500 años, desde Platón hasta Lenin (Berlin, 2001: 15).

Los románticos, que estarán marcados por una serie de cambios históricos mayúsculos, como la Revolución francesa, las invasiones napoleónicas y la revolución industrial, expresan una profunda nostalgia por el mundo medieval y mágico que se extingue y, al mismo tiempo, plantean serias objeciones al nuevo mundo propuesto por la Ilustración. Estos pensadores consideran en el proyecto ilustrado un ataque mortal al mito, a la fantasía, a la imaginación y a la voluntad creadora y aducen que esa progresiva racionalización del mundo trae aparejado un insoportable empobrecimiento de la existencia. Para ellos, detrás de la supuesta “razón liberadora” se oculta sigilosamente una voluntad por esclavizar a los hombres, de homogeneizarlos, ajustándolos a unos estándares universales ahora establecidos no más por la monarquía, por Dios, por la ley natural sino por la “ciencia”. Los sistemas producidos por la razón no sólo quieren dictaminar monopólicamente qué es el mundo sino también cómo vivir en él, confinando así la libertad del espíritu humano y destruyendo su voluntad y creatividad. Así lo

viven, de hecho, Blake, Müller, Byron, Shelley y Nietzsche, por nombrar algunos. Para los románticos, destaca Berlin, la ciencia no puede establecer definitivamente cómo vivir porque los valores, fines y deseos son, en realidad, *la expresión de una voluntad libre y espontánea*, como había mostrado irónicamente una de las figuras más importantes de la propia *Aufklärung*: Immanuel Kant. La vida es, en la visión romántica, un proceso, un torrente de incesante creación e invención. De igual manera, para Fichte, Schelling y Schopenhauer el universo no es un objeto de pleno aprehensible, regido por leyes racionales o conexiones lógicas, dado a los sentidos por una razón (auto)-transparente, como intentan demostrar las ciencias naturales sino que es más bien un proceso de auto-creación, un organismo vivo, misterioso y ulteriormente inaprehensible por la razón (Berlin, 2001: 119).

Para Berlin, el Romanticismo fue auténticamente revolucionario: en la estela del pesimismo epistemológico de Kant, este movimiento afirma que lo que el universo es en sí mismo no es determinable por la razón y que, por lo tanto, ningún conocimiento, ningún sistema, ninguna fórmula definitiva puede obtenerse para lograr su absoluta comprensión y, mucho menos, para derivar a partir de él una forma de vida “correcta” (Berlin, 2001: 63). La realidad se compone de abismos, misterios, fuerzas inconscientes y contradicciones, que condenan al eterno fracaso todos los intentos por extraer de ella algún orden irrevocable que pudiera hipotéticamente “enderezar” de una vez la naturaleza torcida del hombre. Y, para Berlin, lo importante de este planteamiento es que el Romanticismo le están dando un golpe mortal a la vieja idea de que hay una suerte de patrón natural al que ajustarse, de que hay fines inscriptos en la naturaleza que no pueden ser transgredidos porque si no sería actuar de forma “antinatural” o “irracional”. Al insistir en la existencia de fuerzas inconscientes, en la actividad creadora de la voluntad y en el misterio y opacidad inherente al mundo, los románticos, dice Berlin, están desechando como falsa la vieja concepción de una *rerum natura* y, con ella, la interpretación optimista de la naturaleza, o de la razón disfrazada de ella, como fuente de toda normatividad, moralidad, política y estética.

c) *Joseph de Maistre: entre pluralismo y fascismo*

Un ejemplo de lo anterior lo ofrece el filósofo católico Joseph de Maistre, quien en una violenta reacción contra la Revolución francesa que había derribado el viejo orden en nombre de los “derechos naturales”, defendió férreamente que la naturaleza lejos está de enseñar la justicia, la verdad, la bondad y, mucho menos, derechos, igualdad y libertad, como creen *les philosophes*. Para el autor saboyano, que está echando las bases del fascismo, el reino de la naturaleza es el reino de la eterna destrucción de las especies, de la crueldad generalizada y de la repetición de la muerte. La naturaleza, como Dios mismo, es despiadada y cruel, y sólo sabe gobernar mediante el terror y la violencia.⁶³ Con ello, el catolicismo aristotélico de Santo Tomás de Aquina, deja lugar en el pensamiento de Maistre a una nueva forma de catolicismo profundamente reaccionario, profundamente anti-ilustrado, que marcará el inicio de una larga disputa hasta el siglo XX.

Aunque Berlin no comulga en absoluto con esa visión de de Maistre (de hecho, al saboyano lo presenta como uno de los más acérrimos enemigos de la libertad humana en su *La traición de la libertad*), lo que quiere rescatar es que, más allá de su fanatismo, de Maistre está rompiendo con la larga tradición iusnaturalista, sobre la que se había erguido toda la filosofía Occidental desde Grecia en adelante, Ilustración incluida. En algún sentido, de Maistre, dice Berlin, defiende - a veces en sintonía con Sade y muchas veces más y paradójicamente con Nietzsche - *contra* de Sócrates, Helvétius, Condorcet y d'Holbach, que el hombre puede e, incluso, debe querer la infelicidad, el sufrimiento, el dolor, la ignorancia, la auto-destrucción, el terror y la guerra. En efecto, de Maistre argumenta que han sido precisamente sobre estas bases completamente irracionales de la tradición, del mito, del prejuicio, de la religión, del terror etc.

⁶³.- Con respecto al rol político del terror para de Maistre, Berlin destaca lo siguiente: “De ahí su doble lectura de Robespierre, por un lado le despierta admiración por haber entendido que a los hombres se los gobierna a través del terror y por otro lado lo entiende como un castigo de Dios por haber intentado alzar la razón en lugar de la fe. “Cuando hay un vacío el poder se precipita en él; aun Robespierre, el sangriento monstruo, un flagelo enviado por el Señor para castigar a un país que se había apartado de la verdadera fe, es más admirable que el liberalismo chapucero, pues mantuvo unida a Francia, repelió a sus enemigos, creó ejércitos que, ebrios de sangre y pasión, salvaron al país.” (2006: 86)

que la sociedad ha logrado funcionar por miles de años y que el racionalismo de Rousseau, Voltaire, Condorcet y Diderot, entre otros “viles agitadores”, han corrompido, echando a la sociedad al incendio y la anarquía. En efecto, para de Maistre, “[...] la irracionalidad, lejos de ser un obstáculo, históricamente ha conducido a la paz, a la seguridad y a la fuerza, [...] las instituciones racionales – repúblicas, monarquías electivas, democracias [...] son las que se derrumban más rápidamente [...]” (Berlin, 2006: 85). Por lo anterior, para de Maistre el mejor político es el más absolutista y el más irracional: es el “verdugo”.

El hombre es un manojito de pasiones, de instintos perversos, además con una tendencia innata a la corrupción y la degeneración. Al destacar este lado sombrío del hombre, el de las pasiones e instintos incontrolables, de Maistre quiere relegitimar los poderes omnímodos de la monarquía absoluta⁶⁴ y la Iglesia pues sólo “la represión, la censura, la soberanía absoluta, el juicio inapelable, son los únicos métodos para gobernar” (Berlin, 2006: 86-7). Con todo ello, en la lectura de Berlin, de Maistre ataca directamente al racionalismo utilitarista y objetivista de la Ilustración, a la idea de la “bondadosa” Dama Naturaleza de Diderot, Voltaire, Helvétius, etc. Y así, inintencionadamente, este férreo oponente a las libertades individuales abre la puerta para un pluralismo de valores que, con esfuerzo, Berlin quiere tornar afín al liberalismo (Garrard, 2007: 152).

Asimismo, cuando de Maistre afirma, junto a Burke, que no existe tal cosa como “el Hombre”, sino que lo que hay son solamente “franceses”, “austríacos”, “ingleses”, “rusos”, etc. está atacando el “uniformismo” y “universalismo” que, en la visión de Berlin, presuponen el contractualismo y iusnaturalismo ilustrados. Por otro lado, con su visión hiper-pesimista, según la cual todo tiende inevitablemente a la decadencia, a tal punto que la vida humana no subsistiría si no fuera por el uso sistemático del terror por parte de gobiernos despóticos que deben ser

⁶⁴.- Con respecto a ello, y como bien lo pone Berlin, en la perspectiva de de Maistre: “Para que el Estado sobreviva y frustre a los tontos y a los bellacos que siempre buscarán destruirlo, la fuente de la autoridad debe ser absoluta, tan aterradora, de hecho, que el menor intento de impugnarla tendrá que acarrear sanciones inmediatas y terribles; sólo así los hombres aprenderán a obedecerlo.” (2006: 85)

absolutamente intransigentes, como religiones en sí mismos⁶⁵, de Maistre intenta socavar el optimismo de la noción de progreso del Siglo de las Luces.

Berlin se aleja del abierto irracionalismo y dogmatismo implacables que exudan los escritos de Maistre, y el Romanticismo en general, y su exaltación de la guerra, la violencia, la muerte, etc. De hecho, Berlin defiende en un ensayo⁶⁶ que, en colusión con otros reaccionarios pos-revolucionarios, como Bonald, Chateaubriand y Cortés, sentará los cimientos tempranos del fascismo y también del nacionalsocialismo.⁶⁷ No obstante ello, lo anterior no es óbice para que Berlin reconozca en este pensador un “hombre de genio”, de “pensamiento penetrante” cuya filosofía apunta a algunas verdades, ante las cuales un liberalismo que se tome en serio el pluralismo no puede permanecer indiferente.

d) *Hamann: en los orígenes del irracionalismo contra-iluminista*

Una postura similar toma Berlin con respecto al filósofo y teólogo Johann Georg Hamann, conocido como el *Mago del Norte*. Según Berlin, Hamann es el padre del irracionalismo, del vitalismo y del pietismo así como el primero en llevar a cabo el más violento y sistemático ataque a la Ilustración (Berlin, 2001: 46). Descontento con la *Aufklärung*, que abrazó en su juventud y convertido al protestantismo, Hamann se transformó en un ferviente creyente en la idea de que el verdadero entendimiento vendría por la revelación, la meditación, la

⁶⁵.- De Maistre incluso elabora una lista con las categorías de personas peligrosas para la estabilidad social: “Científicos, intelectuales, abogados, periodistas, demócratas, jansenistas, protestantes, judíos, ateos, son los incansables enemigos que nunca cesan de roer los órganos vitales de la sociedad.” (2006: 86)

⁶⁶.- Nos referimos al ensayo compilado en *La traición de la libertad* (2004) con el título *Maistre*. Originalmente ese ensayo fue una conferencia que Berlin dio en 1965 en Columbia University, titulado *Two Enemies of the Enlightenment* (Hamann and Maistre).

⁶⁷.- En este punto, es bueno recordar la enorme influencia de de Maistre, Bonald y Cortés en uno de los juristas más importantes del nacionalsocialismo, no en vano apodado *Kronjurist des Dritten Reiches*, como fue Carl Schmitt. Por otro lado, debemos señalar que ya encontramos aseveraciones racistas en estos autores, que serán patrimonio del nacionalsocialismo. Hablando de de Maistre Berlin apunta: “Del mismo modo Bonald, su más cercano aliado intelectual, deplora que la nación francesa se haya debilitado al abandonar su ideal de pureza racial. La cuestión de si los franceses son descendientes de los francos o de los galos, si sus instituciones son de origen romano o germánico, con la implicación de que esto pudiera dictar una forma de vida en el presente, aunque tiene sus raíces en controversias políticas en los siglos XVI, XVII y principios del XVIII, se torna ahora organicismo místico, que trasciende y refuta todas las formas de razonamiento discursivo.” (2006: 87)

introspección y la vida más que por la razón. Berlin no está directamente interesado en la teología de Hamann, como tampoco en la de Vico o Herder, sino principalmente en su peculiar concepción epistemológica de la naturaleza humana, de la vida, del lenguaje y de la razón. Berlin cree que, aunque, como en el caso de de Maistre, Hamann es un autor arcaico en muchas de sus perspectivas, el mismo logra, no obstante, desentrañar falacias, dogmatismos y flaquezas del pensamiento ilustrado. De nuevo, Berlin cree que el autor provee los rudimentos, aunque sea indirectamente, para una concepción pluralista de la realidad, sobre todo con su crítica a la razón y su concepción del lenguaje.

En ese sentido, hay que destacar que una de las mayores influencias en el desarrollo intelectual de Hamann⁶⁸ fue David Hume, cuya filosofía⁶⁹ tendrá una recepción e interpretación particular en Alemania, dando origen a una fuerte corriente irracionalista, que se expandirá por todo el siglo XIX y XX. Como es sabido, el filósofo escocés lleva el escepticismo hasta sus últimas consecuencias y así argumenta que el conocimiento empírico se basa ulteriormente en una *creencia* que es imposible fundamentar racionalmente. Así les advertía a los filósofos que el vínculo que existe entre una causa y su efecto, no es una relación real, esto es, no es ni empírica ni necesaria sino, más bien, simbólica e inductiva, sostenida fundamentalmente por la costumbre y la creencia en la repetición.

Hamann estudió a Hume detenidamente pese a que éste último era, como la mayoría de *les philosophes*, deísta y escéptico con respecto a la fe cristiana. Leyendo a Hume, Hamann llega a la conclusión de que todas las abstracciones, en la medida en que van más allá de los sentidos, son, al final, arbitrarias y que los hombres recortan la realidad y el mundo de sus experiencias a su antojo. Más aún, Hume le hizo darse cuenta de que el conocimiento reposa ulteriormente en la “creencia” o “fe” y que de ellos depende la existencia de todo lo que es: desde los

⁶⁸.- A propósito, Berlin escribe: “Hamann fue toda su vida un estudioso de Hume [...] En cartas a Jacobi, en 1787, escribió: “Estaba yo lleno de Hume cuando estaba escribiendo mis memorias socráticas [...] Nuestra propia existencia y la existencia de todas las cosas fuera de nosotros debe ser creída y no puede ser demostrada de ninguna otra manera.” Podría ser una exageración afirmar que Hamann realmente derivó su noción de la *Glaube*, como fundamental a todo conocimiento y comprensión, sólo de Hume.” (2006: 255)

⁶⁹.- El ensayo en cuestión es *Hume y los orígenes del antirracionalismo alemán* compilado en *Contra la Corriente* (2006).

árboles hasta Dios (Berlin, 2000: 283). En efecto, para Hamann la gran lección de Hume es que lo que existe no puede ser demostrado por la razón: simplemente se cree, se intuye, se siente. Por ello, y haciendo una suerte de meta-crítica de la razón, para Hamann, la misma necesita fundarse en la fe y, por tanto, es falso pensar que esta podrá reemplazarla definitivamente (Berlin, 2001: 32). Por lo tanto, lo que es, no puede ser reducido a un conjunto de proposiciones lógicas, como intentaba a su juicio la Ilustración.

De lo anterior, Hamann, adelantando al vitalismo, que lo importante es fundamentalmente experimentar la realidad tal cual es y evitar así perderse en la construcción de esos “grandes sistemas racionales” (refiriéndose, entre otros, a Helvétius y Holbach) que lo que hacen es embretar la vida del “espíritu”. Hamann concuerda con el poeta Johann Jacob Heinse en que la belleza de la vida consiste en aprehenderla en su despliegue: completa, dinámica, palpable, llena de conflictos y contradicciones. Haciéndose eco de Hume, Hamann asegura que el mayor yerro de los filósofos (racionalistas) es confundir las palabras con los conceptos y, a su vez, los conceptos con entes de la realidad: palabras como “causa”, “razón” y “fin” que no tienen una correspondencia con una “esencia auténtica”, con una hipotética “realidad objetiva” de las cosas. Es sobre todo el “universalismo” la categoría que Hamann considera más dañina, como un deliberado “artificio” de la lógica que niega la variedad de la realidad, condenando su inaprehensible vivacidad a un pálido tono monocromático⁷⁰.

Para Hamann, los conceptos producidos por la razón son, en la mayoría de los casos, abstracciones vacuas, que no logran captar la plenitud de la realidad, su colorido y particularidades naturales, la cual se da únicamente en la experiencia pre-racional.⁷¹ Y es esta concepción de Hamann de la vida y de la realidad como

⁷⁰.- Para Hamann, dice Berlin: “el universalismo es un deseo de inactividad, un intento de reducir la variedad del universo a una desolada uniformidad, que es en sí misma una forma de no afrontar la realidad, intentando aprisionarla en algún formato lógico y prefabricado - un insulto a la creación y una pieza de estupidez y de presunción imperdonable de quien intenta hacer tal cosa.” (Traducción mía, Berlin, 2000: 357)

⁷¹.- Hay que destacar la importancia de esta concepción de Hamann para el desarrollo de la filosofía en los próximos siglos: “Existe una realidad pre-racional, cómo la arreglamos es ulteriormente arbitrario. Esto es en efecto el existencialismo moderno en embrión – su crecimiento puede ser rastreado desde Böhme y los místicos alemanes hasta Hamann y desde él hasta Jacobi y

algo que excede la comprensión racional, que exuda una riqueza inabarcable por el pensamiento lógico, lo que Berlin ve como adelantando conceptos solidarios con el pluralismo. En la visión de Berlin, Hamann fue un verdadero reaccionario así como también uno de los primeros revolucionarios románticos, al negar la existencia de un orden objetivo, tanto fáctico como normativo, del cual surgirían todo el conocimiento y los valores (Berlin, 2006: 254). Según Berlin, la doctrina principal de Hamann es que el lenguaje de la naturaleza, como le replica a Kant, no está escrito en matemáticas pues Dios no es un matemático sino un *poeta*. Para Hamann, el mundo es el lenguaje vivo y en movimiento de Dios: así como el hombre piensa en símbolos, Dios piensa en árboles, batallas, rocas y mares. Por lo tanto, para Hamann, hay algo de blasfemo y sacrílego en el intento por enjaular esa espontaneidad en un conjunto de proposiciones lógicas, de abstracciones y cálculos (Berlin, 2001: 48). En pocas palabras, Hamann se opone, con una mezcla de nostalgia y arcaísmo, a la llamada “newtonización” del mundo.

En cuanto a la visión política de Hamann, buena parte de la misma constituye una reacción contra uno de los ensayos más famosos de Kant: *Was ist Aufklärung?* (1784). Como es sabido, allí el autor hace un llamado a atreverse a pensar por sí mismo (el *sapere aude!*) y señala que ser ilustrado implica ser responsable de sus pensamientos y acciones así como tener la capacidad de auto-determinarse, aún cuando la obediencia a una autoridad legítima siga siendo necesaria. Por otro lado, Kant se oponía a toda forma de paternalismo y exigía el derecho a no ser tratado como un niño sino como un fin en sí mismo.

Hamann no se expresa contra ello pero sí reacciona contra la concepción de libertad que trae consigo la Ilustración y que, según él, había habilitado al “gobierno autoritario” de *les philosophes*. En efecto, para Hamann, e iniciando una línea argumentativa en la filosofía alemana que, como veremos más en detalle en las Consideraciones Finales, llegará lejos en el siglo XX, hasta Adorno y Horkheimer, Ilustración y despotismo son casi sinónimos, lo que tiene razones históricas concretas. En efecto, en Prusia la Ilustración es representada por la

Kierkegaard y Nietzsche y Husserl; el camino tomado por Merleau-Ponty y Sartre nace de allí también pero sus vueltas y rodeos son otra historia. En esta cadena, las perspectivas de Hamann son un eslabón irremovible.” (Traducción mía, Berlin, 2013: 353-354)

figura del monarca ilustrado Federico el Grande, quien, bajo la influencia de Voltaire, su mentor personal, y otros numerosos *philosophes* (entre los que se encuentran, nada menos, que figuras centrales como son Helvétius, Laplace, La Mettrie, Maupertius, etc.) que invita a su Corte y/o designa en instituciones claves del reino, inicia una serie de reformas modernizadoras, entre las que se incluían la difusión de la nueva ciencia, la reforma educativa y burocrática, la reducción de las prerrogativas religiosas así como la defensa de la tolerancia en esa materia.

Es precisamente en este contexto de avance de la razón, que Hamann, seguramente viéndose amenazado como teólogo y sintiendo que Prusia perdería progresivamente su carácter cristiano y protestante en favor del racionalismo “aristocrático” y “francés”⁷², argumenta que, detrás de su aparente humanismo, la Ilustración trata al hombre, en realidad, como si fuera una “máquina”⁷³ y que, como también le reprochan Blake y Keats, entre otros románticos, la tan mentada razón lo único que hace es “calcular”, “disecar” y “despersonalizar” a los hombres, volviendo a la Ilustración un programa autoritario. En efecto, para Hamann, la ciencia ilustrada enfatiza excesiva y peligrosamente lo general, lo abstracto, lo universal y lo impersonal y, por ese camino, tiende a tener poco respeto por las diferencias y las particularidades (Berlin, 2000: 348). A Hamann el mundo de los reformadores, el mundo de Federico y su séquito de *philosophes*, centralizado y burocrático, le parecía un atropello a todos los valores que apreciaba, más aún cuando éstos decían tener un programa “universal” y “cosmopolita”.⁷⁴ Y con ello, para Berlin, Hamann, utilizando un lenguaje arcaico, aún para la época, está advirtiendo de los peligros del “monismo” ilustrado.⁷⁵

⁷².- En efecto, “Hamann ve que el mismo monismo todo conquistador de la Iglesia Católica en el sueño de una ciencia universal predicado por la Enciclopedia francesa: esto le parece a él ignorar y arrasar las diferencias en pensamiento y sentimiento, y eliminarlas en la práctica. El teme al sistema, a la centralización, al monismo, y como tal, en su visión el rol autoritario de las ciencias de su tiempo era algo como una versión secular de las pretensiones de la jerarquía católica que tendrá ecos en el próximo siglo por Auguste Comte.” (Berlin, 2000: 348)

⁷³.- Recordemos el famoso texto de La Mettrie *El Hombre Máquina* de 1748.

⁷⁴.- No se puede negar que todas estas inectivas de Hamann y del Romanticismo en general contra la Ilustración tienen además un claro tono nacionalista, y Berlin no lo ignora: “Todos los ataques eran por supuesto una inmensa protesta contra los franceses. Y se expandió más allá de Alemania. Fenómenos de este tipo son notorios en Inglaterra también, donde los más elocuentes exponentes de este punto de vista, un poco más tarde que Hamann es el poeta místico William Blake. Los enemigos de Blake, las personas que ve como los villanos de todo el período moderno,

En ese sentido, Berlin ve en Hamann un autor que desconfía sinceramente de la benignidad de los “grandes relatos” que buscan emancipar a los hombres en su propio nombre, por su propio bienestar y aún en contra de su propia voluntad.⁷⁶ Sin embargo, también acota Berlin que Hamann, en su ataque a la Ilustración, se mantuvo ciego a los peores abusos del antiguo régimen en el cual vivió. Al mismo tiempo, Berlin también apunta que Hamann es el primer democrático anti-liberal, en cuyo pensamiento se entrecruzan populismo y oscurantismo. Pegado a su misticismo, que inspirará luego a Kierkegaard, el autor inaugurará un tipo de democracia reaccionaria que, gracias a su enorme influencia, será desarrollada más tarde por los nacionalistas alemanes a partir de las guerras napoleónicas y que encontrará su máxima expresión en el nacionalsocialismo.

Amén de sus notorias exageraciones, misticismo y lados más reaccionarios y oscuros, lo esencial para Berlin es que el Contra-Iluminismo contiene elementos afines al pluralismo: sobre todo, su ruptura con la visión hiper-cientificista del mundo y la creencia en la posibilidad de producir una “ciencia del hombre”. Para Berlin, el pensamiento contra-Iluminismo le resta legitimidad a las doctrinas que usufructúan de la idea de una naturaleza humana, de una utopía o del progreso para ejercer distintos tipos de autoritarismo. En las siguientes secciones veremos qué elementos rescata Berlin del pensamiento de Vico y Herder para configurar su propia filosofía política, donde el pluralismo de valores tendrá un rol central.

son Locke y Newton. Él los ve como demonios que han matado el espíritu cortando la realidad en piezas matemáticamente simétricas, cuando en realidad es un todo viviente que puede ser apreciado solamente de una manera no matemática.” (Traducción mía, Berlin, 2001: 49)

⁷⁵.- En efecto, Berlin comenta que para Hamann: “Solo el indeterminismo puede explicar el desarrollo espiritual de la raza humana, dado que sin “las leyes de la libertad” el hombre no sería sino un imitador; “porque el hombre de todos los animales es el mejor mimo”. El creía esto políticamente, moralmente y en la esfera del auto-conocimiento también. El miedo al monismo en todas sus formas –fuera en un comprensivo tratado científico o en un *establishment* centralizado fuera político o religioso – es generalmente el grito de un hombre atrapado (o clase) al que no puede convencerse que ser regimentado o eliminado es inevitable o deseable; la idea a la que el o los otros se aferran puede ser insatisfactoria o incluso detestable, pero ser separado de ella debe evocar un grito de dolor y desesperación. [...] Hamann condena el monismo porque todas las generalizaciones para él no encarnan ningún valor.” (Berlin, 2000: 350)

⁷⁶.- Algo de la misma actitud hay también, para Berlin, en Alexander Herzen cuando les advierte a los comunistas rusos sobre sus actitudes zaristas (despóticas) y cuando Mikhail Bakunin condena el autoritarismo de Marx.

2. Giambattista Vico

a) *Hacia un nuevo criterio de verdad: el verum y el factum*

Para Berlin, Giambattista Vico fue uno de los máximos defensores de la diversidad humana así como de los primeros en reaccionar contra el racionalismo cartesiano. Si bien trabajó en varias obras su texto más importante fue la *Scienza Nuova* (1725), donde echa las bases de una “ciencia histórica”, apelando, no obstante, a un criterio no cartesiano de verdad. Aunque tuvo poca repercusión en su época, seguramente por el arcaísmo de alguna de sus perspectivas⁷⁷ y los trabajos de Vico influirán las obras de varios autores a lo largo del siglo XIX y XX.⁷⁸ Como destaca Berlin, Vico está enfrentado con su época: intentará rebatir los principios filosóficos de corte racionalista que, *grosso modo*, con los trabajos de Descartes, Leibniz, Spinoza y Bayle, comenzaban a ganar terreno. En primer lugar, se opuso fervientemente al cartesianismo, sobre todo, a su acento en la atemporalidad, en la evidencia y en la universalidad como atributos inapelables de la verdad. En segundo lugar, no compartió el optimismo que rodeaba por entonces a las matemáticas, mostrándose escéptico con respecto a las potencialidades epistemológicas de la misma y especialmente en relación a la posibilidad de trasladar exitosamente su método a otras disciplinas: en otras palabras, Vico no cree en el *reductio scientitae ad mathematicam*. Y, por último, el autor desarrolló una filosofía de la historia propia: en su visión, la historia no sería una línea de “progreso”, como imaginó la Ilustración, sino más bien un proceso cíclico, con avances, retrocesos y finalmente un *recorsi*.

⁷⁷.- A modo de apunte, hay que señalar que, pese a que cronológicamente la vida de Vico se desarrolla durante la Ilustración temprana, el autor italiano, al no hablar francés, no pudo dialogar con las obras más importantes de la época que provenían del país galo. Asimismo desconocía buena parte de los descubrimientos científicos de su época, como la teoría heliocéntrica de Galileo. Por otro lado, su pietismo católico, lo hacía hostil a la *nouvelle philosophie* encarnada en los trabajos de Bayle y al materialismo de los textos de Lucrecio, Gassendi, Spinoza, etc. que comenzaban a adquirir notoriedad y a ganar más y más adeptos.

⁷⁸.- En Francia, es probable que las obras de Vico se encontrara entre las lecturas de Montesquieu, Rousseau, Diderot, Condillac y de Maistre y, con la traducción de Jules Michelle de sus trabajos al francés en 1824, la obra del italiano cobraría nuevo impulso en ese país (Berlin, 2006: 222). En Inglaterra, sus textos fueron poco conocidos hasta Coleridge, quien sería el primer gran difusor de su obra y también el responsable del renovado interés por el autor, especialmente para la segunda mitad del siglo XX. Es en Alemania, no obstante, donde el filósofo italiano tendría mayor recepción, influenciando las obras de Marx, Dilthey, Collingwood y Joyce.

Vico va a fundamentar su filosofía de la historia así como su antropología sobre la base de un nuevo criterio de verdad que formula en *De Antiquissima* (1710) y reitera en *Scienza Nuova*, y que presenta como una alternativa al modelo cartesiano por entonces en boga. En particular, el filósofo italiano cree que las *ideés claires et distinctes* de Descartes es totalmente inadecuada para comprender la historia, la cultura y la psicología humana en general. En ese punto, el pensamiento de Vico no difiere mucho del de Descartes, quien había advertido de la imposibilidad de intentar una racionalización de la historia. Sin embargo, el autor napolitano va más allá al extender las limitaciones epistemológicas de tal criterio. Precisamente, en un movimiento que, en alguna medida, adelanta tanto el idealismo alemán como el constructivismo epistemológico de segunda mitad del siglo XX, Vico, reflexionando sobre el estatuto ontológico de la matemática, argumenta que la misma sí constituye un cuerpo de verdades irrefutables. Sin embargo, en su visión, habría que distinguir entre lo que ellas son, desde el punto de vista ontológico, y lo que la realidad externa es. Para la epistemología cartesiana, las verdades matemáticas representan, como imagen especular, la estructura misma de la realidad: pero ello es lo que Vico niega.

Para el filósofo italiano, señala Berlin, las verdades de la matemática funcionan (en el sentido de que se corresponden con la realidad) no porque tengan una conexión privilegiada con la estructura inmutable de la misma o con la experiencia sino porque, en el fondo, son creaciones subjetivas de los hombres. En la visión del autor, las matemáticas son un sistema de símbolos que está regido por normas producidas por el intelecto humano y, por lo tanto, su validez *no* depende de su correspondencia con la realidad misma. Por ello, Vico afirma que la verdad es aquello que se crea: *verum esse ipsum factum*. En ese sentido, y haciéndose eco claramente de Platón, las matemáticas serían análogas a las reglas de un juego, que aplicamos sobre el caos del mundo empírico. (Berlin, 2013: 463)

Al ser fundamentalmente unas reglas que hacen posible la comprensión del “juego” de la realidad, no podemos decir que las matemáticas sean, en sí mismas, verdaderas o falsas, aunque sí podamos decir que los movimientos que hagamos dentro de ellas pueden ser válidos o inválidos. Vico, dice Berlin, asegura que las

matemáticas son una suerte de ficción o, mejor dicho, un encadenamiento de ficciones, que no obstante, son tan coherentes como útiles en la *aproximación racional* al mundo. Nótese que decimos aproximación y no conocimiento porque efectivamente para el filósofo italiano, la realidad *no* puede ser conocida por el hombre. Y lo anterior es, de hecho, la consecuencia natural de su epistemología y de su criterio de verdad como creación. En efecto, si el mundo es simplemente un objeto dado, esto es, si no es una *creación de la razón*, entonces se plantea una barrera infranqueable para su conocimiento pues, como dijimos, para Vico, sólo aquello que es de nuestra propia autoría puede ser conocido *verdaderamente*. El hombre puede observar y recoger información sobre la realidad pero jamás podrá conocerla en sentido estricto, como hace con sus invenciones, como puede comprender un poema o un reloj, los que provienen de la actividad de su intelecto.

Para Vico, la *materia bruta*, como le llama a la realidad externa, dada a los sentidos, permanecerá siempre opaca al entendimiento y sus abstracciones teóricas. Lo mismo vale para el conocimiento antropológico del hombre: es verdad que conocemos con el intelecto, pero el intelecto, en cuanto objeto no creado por el hombre, sino dado a éste, es ulteriormente incomprensible. En este punto, se trasluce el fondo teológico que sostiene la propuesta epistemológica viconiana. Efectivamente, en su visión, sólo Dios, verdadero autor del universo, puede tener un conocimiento auténtico del mundo externo, pues sólo él entiende las normas a partir de las cuales fue hecho. (Berlin, 2013: 464)

A partir del anterior criterio de verdad, Vico establece que, en realidad, hay dos tipos de conocimiento: *conscienza* y *scienza*. A cada tipo de conocimiento le corresponde una modalidad de verdad propia: al primero el *factum* y al segundo el *verum* (Berlin, 2006: 188). Para el autor, tenemos *factum*, o sea, *conscienza*, cuando nos limitamos a describir pasivamente y externamente los objetos que pueblan el mundo, como hace, por ejemplo, la física.⁷⁹ Este tipo de conocimiento externo es un conocimiento incompleto e imperfecto. Cuando tenemos *verum*, es decir, cuando somos los autores del objeto que estudiamos, como, por ejemplo, un

⁷⁹.- Es más, para Vico: “No podemos demostrar la física a partir de sus causas, porque los elementos que componen la naturaleza están fuera de nosotros.” (Berlin, 2006: 188)

reloj, no sólo lo conocemos *externamente* y lo podemos describir, sino que además, conocemos el *propósito* para el que fue creado: es lo que Vico denomina conocimiento *per caussas* (Berlin, 2000: 31). Ése es el tipo de conocimiento perfecto y completo, o *scienza*, que le está reservado a Dios con respecto al mundo material y al humano.⁸⁰ Así Vico desplaza la *certeza* como criterio del conocimiento verdadero para colocar en su lugar el *acto de creación*.

Es claro que la idea pesimista de que el hombre, en tanto criatura y no creador, está imposibilitado a conocer perfectamente el universo, contrasta con el optimismo epistemológico que del Iluminismo, según el cual la obscuridad de la naturaleza es un obstáculo creado por el hombre mismo no una imposibilidad ontológica. Sin embargo, el criterio de verdad viconiano también tiene su costado optimista. Si bien el mundo exterior nunca podrá ser conocido completamente por el hombre, es posible, no obstante, y paradójicamente, aspirar a un conocimiento perfecto en aquellas disciplinas que, miradas con el prisma del método cartesiano, habían sido descartadas como pasibles de algún tipo de inteligibilidad racional. Así, por ejemplo, la historia, que no es un ente *dado* sino que es, junto a los mitos, la política, la estética y la moral, una *creación propia del hombre*, es susceptible de un conocimiento interior, esto es, *per causas*. De la historia no sólo podemos extraer hechos, datos y relaciones causales sino que también metas, propósitos, intenciones etc. De esta forma, Vico está invirtiendo, nada menos, que la jerarquía que se había establecido entre las diferentes ciencias en función de la certeza. La historia, la política, la estética, etc. no constituyen un orden inferior, un mundo imposible de aprehender racionalmente y, por tanto, cognoscitivamente, sino que, al contrario, para Vico, esgrimiendo su criterio de verdad, representan el reino del conocimiento verdadero. Y a la dilucidación de ése dominio, dedica precisamente la propuesta de la *Scienza Nuova*.

⁸⁰.- Berlin indaga un poco más en este concepto de verdad: “*Verum* es una verdadera a priori, y se da, por ejemplo, en el razonamiento matemático, donde cada paso es rigurosamente demostrado. Así, un conocimiento a priori puede extenderse solo a lo que el conocedor mismo ha creado. Se da en el conocimiento matemático precisamente porque lo los hombres mismos han hecho las matemáticas. No se trata, como supuso Descartes, del descubrimiento de una estructura objetiva, de las características eternas y más generales del mundo real, sino más bien de una invención.” (Berlin, 2006: 187)

Según el planteamiento del autor italiano en esa obra, el hombre es testigo pasivo del mundo natural y sus fenómenos ulteriormente incomprensibles. Sin embargo, sirviéndose de facultades como la *fantasia*, puede obtener una visión interna del universo que componen las diversas actividades humanas. El conocimiento externo (*factum*) sólo puede ofrecer un enfoque descriptivo de la realidad. Podemos percibir y describir qué es una mesa, un vaso, una fruta, un animal pero no podremos ir más allá de la definición taxativa de sus cualidades, características y de sus relaciones (causales) con otros fenómenos u objetos. Sin embargo, para Vico, nunca sabremos cómo es ser una mesa, qué se siente ser un animal o cómo percibe, el mundo, un árbol. No obstante, cuando tengo *verum* no sólo conozco el *cómo* sino también el *por qué*.

En la perspectiva de Vico, el hombre, por el mero hecho de serlo, conoce cuáles son sus capacidades e imposibilidades pero también sabe qué significa ser racional o pasional, qué se siente al estar enojado o feliz, al amar y al odiar, etc. Y es gracias a esa visión interna que puede llegar a comprender, de una manera completa, e imaginación y/o empatía mediante, qué puedo haber sentido otro ser humano en un momento determinado, qué intereses lo pudieron mover y cuáles fueron los motivos que tenía para actuar. En otras palabras, para Vico, el hombre, en tanto que tal, sabe lo que es tener una mente, sabe en qué consiste ser un ser social, sabe lo que es sentir y sabe lo que es hacer un plan o tener un propósito en la vida pero jamás sabrá cómo es ser una roca, pues nunca fue ni será una.

No hace falta señalar que, con estos desarrollos, Vico se consagra, como destaca Berlin, como el padre de la distinción entre las *Naturwissenschaften*, donde sólo es posible el *factum*, y las *Geisteswissenschaften*, donde podemos aspirar al *verum*.⁸¹ Esta distinción fue ignorada por la Ilustración, la cual, como

⁸¹.- Precisamente, Berlin lo pone : “Sin duda en la práctica hay un gran traslape entre la historia impersonal, tal como es concebida, digamos, por Condorcet o Buckle o Marx, que creían que la sociedad humana podía ser estudiada por una ciencia humana análoga, en principio, a la que nos cuenta el comportamiento de “las abejas o los castores” (para usar la analogía de Condorcet), en oposición con la historia de lo que los hombres creen o por lo cual viven, la vida del espíritu, ceguera que Coleridge y Carlyle imputaban a los utilitaristas, y Acton a Buckle (en su famoso ataque contra él), y Croce a los positivistas. Vico dio inicio a este cisma; a partir de él las sendas se apartaron. Lo específico y único contra lo repetitivo y lo universal, lo concreto contra lo abstracto, el movimiento perpetuo contra el reposo, lo interno contra lo externo, la calidad contra la cantidad,

vimos, insistió, según Berlin, en un tratamiento cientifizante del hombre, al equipararlo con otros entes naturales. Este cientificismo ilustrado, contra el cual, en la lectura de Berlin, Vico advierte tempranamente, será la semilla de la que brota las visiones autoritarias y totalitarias del hombre como sujeto a “leyes naturales” a las que hay que obedecer sin excepción. En oposición, para la epistemología viconiana, destaca Berlin, la matemática y las ciencias empíricas no bastarán jamás para agotar la realidad de la naturaleza humana porque la misma no pertenece a un orden exterior y dado. No hay que “descubriarla” pasivamente, como creyó la Ilustración, sino que hay que comprenderla desde su interior.

Avanzando con su criterio de verdad Vico inaugura, en su *Scienza Nuova*, un nuevo estudio del hombre y su historia que no esté fundamentado en una *razón geometrizable o empírica* sino en la *fantasía*. A diferencia de la razón, que, según como la entendió la Ilustración, tiene una fuerte vocación nomológica, la *fantasía* procura más bien reconstruir subjetivamente mundos culturales inconmensurables, en lugar de intentar descubrir un puñado de leyes objetivas y eternas, en donde queden reflejados ciertos valores universales. En otras palabras, Berlin ve en esta propuesta una “alternativa” a la aproximación a la historia que la que planteó la Escuela francesa, derivada de la Ilustración.

b) *De las leyes objetivas a la reconstrucción imaginativa o fantasía*

Vico defiende que no es posible comprender verdaderamente el mundo histórico de una sociedad sin apelar a la facultad de la *fantasía*, esto es, sin hacer un ejercicio de *imaginación*. Según el autor, que adelanta la postura antropológica moderna, la fantasía, y no la “razón disecadora” de Descartes, es la única facultad capaz de transportar al hombre al mundo cultural de sociedades y civilizaciones pasadas. Para Vico, es mediante la reconstrucción imaginativa que se puede lograr una inmersión en las formas vida de un pueblo y ganar así una verdadera comprensión de los mismos. El fundamento de ello es, para Vico, que existe una

los principios unidos por la cultura contra los principios intemporales, la lucha mental y la auto-transformación como una condición permanente del hombre contra la posibilidad (y la deseabilidad) de la paz, el orden, la armonía final y la satisfacción de todos los deseos humanos racionales, tales son algunos de los aspectos contrastados.” (Berlin, 2006: 183-184)

suerte de “gran conciencia” que emparentaría a todos los hombres y que permitiría la comprensión de mundos distantes.

Es importante resaltar que, dado lo anterior, para Vico, entender significa propiamente *participar en la experiencia colectiva de un pueblo* no subsumir bajo leyes generales y abstractas, como, según Berlin, creyó la Ilustración y luego el positivismo, el marxismo y el biologismo decimonónicos, anclados todos en una epistemología de corte naturalista. Si aplicamos el criterio de verdad viconiano, descubrir leyes generales, sería quedarse en el *factum*, pues a través de ellas sólo accederemos a la exterioridad de la cultura: a su piel externa, no a su ser en sí. Para obtener el *verum*, es necesario ver “desde dentro” y *desde allí* desentrañar el conjunto de valores, mitos y normas que la gobiernan interiormente. De esa manera, no sólo describimos sino que comprendemos auténticamente. En efecto, para Vico, a través de la fantasía podemos formar parte de las vivencias psicológicas y experiencias religiosas, artísticas, políticas, etc. de las sociedades.⁸² Y esa forma de conocimiento es también una manera de auto-conocerse, porque aprendiendo sobre ellas aprendemos sobre cómo funcionan los procesos creativos por los que transcurre el hombre. (Berlin, 2006: 201)

De ahí que podamos decir que en el esquema epistemológico viconiano no hay un sujeto que estudia un objeto a partir de los datos que recibe de los sentidos, y que decodifica racionalmente, sino que, en su necesidad por comprender, el *sujeto debe volverse el objeto*. Así, en el estudio de la historia, Vico quiere pasar de una suerte, y permítasenos los términos, de “objetivismo racionalista” a un “subjetivismo imaginativo”, un giro que, debido a la poca circulación de sus textos, la Ilustración habría de ignorar.⁸³

⁸².- Berlin lo pone del siguiente modo: “El pasado puede verse a través de los ojos –las categorías, las formas de pensar, de sentir, de imaginar – de cualquier habitante posible de cualquier mundo posible, de asociaciones de hombres devueltos a la vida por medio de lo que...llamamos comprensión imaginativa. Debe existir una capacidad para concebir... cómo “debió haber sido” pensar, sentir, actuar, en la Grecia homérica, en la Roma de las Doce Tablas, en las colonias fenicias dadas a los sacrificios humanos, o en culturas menos remotas o exóticas pero que aún requiere la suspensión de los supuestos más profundos de la propia civilización del investigador.” (Berlin, 2006: 194-195)

⁸³.- Es que la obra de Vico, como señala Ernst Cassirer “[...] concebida en consciente oposición a Descartes y encaminada a desplazar el racionalismo de la historia –ya que en lugar de apoyarse en la lógica de los conceptos claros y distintos lo hace en la “lógica de la fantasía”-, no ha ejercido

Si bien, la *fantasia* es la facultad adecuada para adentrarse en los vestigios de un mundo desaparecido, ésta deberá valerse del estudio del lenguaje, la mitología y en general de todas las antigüedades (monumentos, documentos, manuscritos, monedas, obras de arte, literatura, arquitectura, baladas populares, leyendas, etc.). Vico cree que éstos son el reflejo de la mentalidad y estado de ánimo que imperó en una sociedad en un momento histórico. Para el napolitano, en particular, el lenguaje debe ser el recurso fundamental del historiador a la hora de efectuar la reconstrucción histórica pues, según lo que plantea, es en éste en donde han quedado registradas las experiencias colectivas, las particularidades de las instituciones políticas, sociales así como económicas y, más generalmente, la visión del mundo de la que fue portadora una determinada sociedad.

Para Vico, los conceptos, ideas y expresiones que componen el lenguaje están ligadas al contexto geográfico, a las determinantes materiales así como también a las circunstancias sociales, económicas en las que un grupo de hombres se desarrolla. Además, el lenguaje es plástico, por lo que se va adaptando a las necesidades sociales que pueden emerger con el tiempo, de ahí que represente el mejor espejo de la evolución humana a través de los siglos. En tanto que forma de expresión, auto-expresión y comunicación, el lenguaje es una parte constitutiva tanto de la vida social como individual del hombre. Los individuos, dice Vico, nacen, se desarrollan y piensan gracias a un lenguaje, de modo que, a través de éste, su identidad y su modo de ver el mundo se vincula indisolublemente a su sociedad. Cuando un hombre piensa, escribe y habla lo hace mediante símbolos, conceptos, categorías e ideas que componen el lenguaje. Por ello, para Vico, individuo, historia y cultura están íntimamente engarzados.

Vico asegura que los antiguos, fueran los romanos, chinos, griegos o egipcios, utilizaban el lenguaje de forma diferente de cómo lo hace hoy el hombre moderno. El autor afirma la tesis de que el lenguaje temprano era una forma de poesía espontánea pero no la poesía entendida modernamente como refinación de lenguaje o embellecimiento (Berlin, 2013: 468). Vico explica que en el *estado*

influencia alguna sobre la filosofía de la Ilustración; permaneció en la oscuridad [...]” (Cassirer, 2008: 234)

fierini, y en ausencia de un lenguaje desarrollado, los primeros hombres pensaban en imágenes, las que tomaban de la naturaleza. El hombre primitivo, imagina Vico, miraba al cielo, a la tierra, al río y, en su intento por comprenderlos, los personificaba, atribuyéndoles sentimientos de ira, benevolencia, tristeza, agradecimiento, etc. Los truenos, dice Vico, despiertan miedo en el *orribili bestioni* y un sentimiento de asombro que es el origen de la religión. Así nace la mitología que está conectada con el origen del lenguaje. Mito, lenguaje, el yo y el nosotros se confunden durante los primeros pasos de la humanidad. El mundo está vivo para los primitivos, los objetos son hostiles o amigables pero, en todo caso, animados, tienen intenciones y obedecen a pasiones, como los hombres.

La importancia de la mitología es análoga a la del lenguaje: Vico las ve como formas de auto-expresión que, conjuntamente con el arte en general, retratan el espíritu de una época.⁸⁴ Además, las alegorías y metáforas de las que éste se compone narran, en un lenguaje arcaico y simbólico, los cambios políticos, sociales y económicos que sucedieron en las sociedades, así como también los valores éticos que querían transmitir. Todo ello se hace en un tipo particular de simbología que pone de manifiesto cómo se relacionan con el mundo que les rodea, tanto social como natural. Aunque sea difícil, ellas pueden sernos inteligibles: de nuevo, sólo hay que prestarse a la *fantasía*.

Más allá de las especulaciones filológicas y antropológicas en las que se embarca el autor napolitano, lo importante a destacar, para Berlin, es que Vico va a plantear otra forma de ver el lenguaje y el mito. Los mitos, los ritos religiosos, las canciones primitivas, las danzas, las fábulas, etc. no son simplemente historias falsas o mentiras pergeñadas por una casta de sacerdotes mentirosos, ni tampoco expresiones que, por su aparente obscuridad e imaginación debocada, haya que

⁸⁴.- Para Berlin, “La noción de arte como expresión, como una voz que habla, y no simplemente como una fábrica de hacer objetos agradables para la contemplación, se convierte por consiguiente en una contribución permanente a la noción básica de lo que el hombre es y puede ser, lo que la comunicación, el lenguaje, y la acción social no lingüística son, lo que el arte es, y la relación del pensamiento con la acción. De esta doctrina Vico puede ser visto como el exponente más temprano – tal vez como el más original de todos sus creadores.” (Berlin, 2013: 473)

superar racionalmente, como sostiene la filosofía de la Ilustración, con Voltaire⁸⁵ a la cabeza (Berlin, 2006: 173). Para Vico, los mitos son formas primigenias de transmitir ideas, valores y de expresar algunas verdades profundas y perennes (Berlin, 2013: 470). Los mismos relatan cómo los antiguos, incluidos los *grossi bestioni*, percibían y vivían simbólicamente en este mundo y, al mismo tiempo, constituyen las primeras diatribas morales acerca de cómo se debía actuar en él.

Por otro lado, Berlin subraya el hecho de que, para Vico, el lenguaje no es una mera herramienta al servicio de la lógica, de la matemática y/o de las ideas claras y distintas. Su sintaxis, estructura gramatical, expresiones, categorías, etc. dan cuenta de la historia, la cultura y la cosmovisión de un pueblo particular y, por ello, sería totalmente inapropiado juzgarlo como más o menos verdadero, más o menos válido, más o menos deseable, más o menos racional o más o menos perfecto. No hay ninguna vara o patrón meta-lingüístico en base a la cual “medir” el valor de un lenguaje, pues, para Vico, el lenguaje no refleja una estructura objetiva del mundo, como creyeron los racionalistas del siglo XVII. Más bien, y en una aseveración proto-constructivista, Vico señala que el lenguaje, tanto como el mito y el resto de las instituciones humanas, *hacen* al mundo, en el más amplio sentido del término. De allí que descarte la posibilidad de confeccionar una *lingua universalis*, esto es, un lenguaje “perfecto”, “unívoco”, “universal” y “lógico”, al que aspiraron Leibniz, Dalgarno, Lord Mondobbo, etc.⁸⁶ y cuya línea filosófica

⁸⁵.- En efecto, Berlin recuerda: “Voltaire nos dice que los mitos son “delirios de salvajes e invenciones de los bribones”, o en el mejor de los casos fantasías anodinas invocadas por los poetas para deleitar a sus lectores. Para Vico son, en general, imágenes remotas de pasados conflictos sociales a partir de los cuales se desprendieron muchas culturas diversas. Es un materialista histórico ingenioso e imaginativo: Cadmo, Ariadna, Pegaso, Apolo, Marte, Hércules, todos simbolizan virajes decisivos en la historia del cambio social.” (Berlin, 2006: 175)

⁸⁶.- Esa actitud puede ser perfectamente interpretada como una fiera reacción a la emergente idea, que tendrá particular auge en el siglo XVII, de que no sólo era posible sino también deseable la construcción de un lenguaje universal. También el propio Descartes, en su intercambio epistolar con Mersenne, deja entrever que, a pesar de ser escéptico –por lo complicado que resultaría-, no estaría del todo en desacuerdo con la elaboración de una lengua universal. Al igual que Jorge Dalgarno, se muestra entusiasmado por lo que significaría armar un lenguaje que, depurado de las “imperfecciones”, pudiera deshacerse de los términos confusos que obstaculizan nuestro camino hacia la verdad. El obispo británico, John Wilkins, también expresó su deseo de crear un lenguaje universal de tipo analítico. Leibniz, por su parte, y recogiendo todo el legado ya mencionado, sintetizará varias ideas y propondrá una *characteristica universalis*, es decir, un sistema de signos y conceptos que contenga tanto los simples como los complejos. Propone darle a cada concepto un signo numérico y, de esa manera, todos los conceptos complejos no serán otra cosa que una

continuará, en el siglo XX, el positivismo lógico del primer Russell, Wittgenstein, Popper y el Círculo de Viena. Si algunos ilustrados pensaron que el lenguaje, como la naturaleza humana, debía ser perfeccionado, pulido en sus categorías, conceptos y reestructurado racionalmente, a los efectos de lograr mayor exactitud, precisión y efectividad, cualidades fundamentales tanto en el conocimiento científico del mundo como en la empresa de construir una sociedad más racional, en Vico el lenguaje aparece como un “sistema de símbolos” cuya validez es *incommensurable con respecto a otros*, además de como una ventana hacia el pasado. Vico adopta una postura filológica relativista al defender que el hombre no es igual en todas partes y que son principalmente las circunstancias sociales, históricas, geográficas, políticas, etc. las que gradualmente lo constituyen. El resultado natural de ello es la multiplicidad, cuya mayor expresión se encuentra precisamente en la diversidad del lenguaje. Y quizás sea aquí donde se note más claramente el pluralismo que Berlin le adscribe al autor napolitano.

En este punto, hay que resaltar que Vico, en la lectura de Berlin (rebatible en este punto⁸⁷) considera que las sociedades no son manifestaciones de una férrea ley natural, que, imitando la geometría, puede enunciarse *a priori*, como intentaron hacer los estoicos, Aquina, Grocio, Puffendorf, Selden y Wolff, entre muchos otros, sino el fruto de un proceso cultural inmanente, original e irrepetible. Por lo tanto, en la lectura de Berlin, según el filósofo napolitano, no habría ninguna naturaleza humana “fija”, esperando ser “descubierta” por la razón.⁸⁸ Más bien, lo

sumatoria atomística de los conceptos simples representados por números. Tal propuesta le resultará a Vico y su teoría del lenguaje, lisa y llanamente, absurda.

⁸⁷.- En efecto, hay intérpretes de Vico que no lo leen de la misma manera que Berlin. Por ejemplo en la Stanford Encyclopedia of Philosophy tenemos: “La filosofía de la historia de Vico intenta identificar una serie de etapas fundacionales de la civilización humana. Diferentes civilizaciones atraviesan las mismas etapas, **porque la naturaleza humana es constante a través del tiempo**. (Pompa 1990) [...]” (Traducción y énfasis míos, <http://goo.gl/mpDccL>)

⁸⁸.- Según Berlin, “Esto abrió puertas nuevas; desacreditó la idea de que había algún núcleo espiritual, estático, de “naturaleza humana” intemporal e inmutable [...]. No hay un concepto inalterable e intemporal de justicia, propiedad, libertad o derechos; estos valores cambian conforme se transforma la estructura social de la que son parte, y los objetos creados por la mente y la imaginación en la que están incorporados estos valores se modifican de una fase a otra [...] No hay una ley natural omnipresente. Las listas de principios absolutos redactadas por los estoicos o por Isidoro de Sevilla, Tomás de Aquino o Grocio no estaban ni explícitamente presentes en las mentes ni implícitas en los actos de los bárbaros primeros padres, ni siquiera en las de los héroes

único que parece gobernar a las sociedades y civilizaciones, es el cambio y éste sólo se puede entender dentro del contexto histórico, cultural y social. Más radical que Bodino y Montesquieu en su relativismo según Berlin⁸⁹, para Vico, y en la misma línea con lo que, plantea Foucault y la posmodernidad tres siglos después, la naturaleza humana no es una esencia, definible racionalmente, sino, más bien, una creación de las diversas instituciones políticas, normas éticas, manifestaciones artísticas, creencias religiosas, etc. que producen las sociedades. De modo que antes del historicismo hegeliano, Vico ya *historiza la naturaleza humana*.

Al igual que Hume, Hegel, Savigny, etc. Vico rechaza tempranamente la idea del “contrato social”, defendido por Hobbes, Grocio, Spinoza, Locke, etc. al concebirlo como un modelo estéril que ignora la perspectiva histórica y permanecer indiferente a la diversidad humana.⁹⁰ Además, para el autor, el dispositivo del contrato epistemológicamente inválidas ya que extrapolan de forma equivocada el método de las ciencias naturales al campo de las hoy “humanidades”. En lugar del contrato, para Vico, debemos apelar a la historia de las sociedades si queremos explicar su desarrollo y particularidades, un modelo que Berlin vincula con una postura pluralista.

c) *Filosofía de la historia: corsi e recorsi*

Vico desarrolla una filosofía de la historia que, en la interpretación de Berlin, además de ser original en su tiempo, se constituye como una alternativa “pluralista” a la noción monista de “progreso”. De acuerdo con su teoría, la *storia ideale eterna* ha transitado por *tres eras*, que corresponden con las etapas de un individuo: niñez, juventud y madurez. A pesar de que, para Vico, todo el proceso histórico está guiado por la mano de una Divina Providencia, el mismo tiene también causas “mecánicas” e “inmanentes” de desarrollo. En efecto, según el

homéricos. Los egoístas racionales de Hobbes, Locke o Spinoza son arbitrarios y anti-históricos.” (Berlin, 2006: 177)

⁸⁹.- “Si Montesquieu lo leyó o no, su propio relativismo histórico y la visión de que los hombres son como son debido a deferencias en las condiciones materiales, educativas o de carácter, por más sensible, original e interesante que sea, es muy inferior a la profundidad y audacia de la concepción de Vico.” (Berlin, 2006: 221)

⁹⁰.- Por otro lado, el contrato social presupone un universalismo y una racionalidad, dando la espalda a la importancia de la procedencia divina de las instituciones, eso le objeta Vico a Hobbes.

autor, la sucesión de etapas se explica por la evolución de la conciencia humana, por los cambios en la estructura de la mente y en el desarrollo de las ideas. Estas etapas se organizan de la siguiente manera: la primera, la de *los dioses*, la segunda, la de *los héroes* y, la tercera, la de *la razón*.

Para Vico, influido por Lucrecio (Berlin, 2006: 190), en la primera era los hombres (o *bestioni*) se caracterizan por ser rudos y primitivos y la imaginación, que antecede a la escritura, es la facultad predominante: desprovistos de una mente abstracta, los hombres son, para Vico, incapaces de reflexionar y sólo saben “sentir”. Como consecuencia, la sabiduría poética es la forma de expresión *par excellence* durante este período y ello se manifestará en el sistema social y político que organiza la vida comunitaria. Además del nacimiento de la familia, con el matrimonio, y a partir de ella de las tribus que buscan defensa y protección, esta época también *da origen a la religión*, la cual va a cimentar las instituciones de la sociedad, sobre todo, a través de los rituales. El gobierno es teocrático y radica en las manos de una casta de sacerdotes, oráculos, etc. que controlan al resto de la sociedad a través de la “voluntad de los dioses”, en las que sus súbditos creen ciegamente, pues, para Vico, no muy lejos de Spinoza, Hobbes y d’Holbach en este punto, la religión constituye la primera explicación de naturaleza.

La segunda época, la de los héroes, representa la adolescencia del hombre. Imbuida en la *fantasía*, su nota característica es el gobierno aristocrático: el gobierno de los “mejores” y “más fuertes”. Lo que sucede, explica Vico, es que quienes antes eran esclavos comienzan a demandar cada vez más privilegios al gobierno, lo que lleva a la demanda por la república. En esa puja de los plebeyos por obtener mayores derechos, el episodio que, en la opinión de Vico, refleja la *tragedia homérica*, nacen los héroes, a quienes se les otorga privilegios como nobles, generando una autoridad indiscutida y una república fuerte, agresiva.

Finalmente, el hombre alcanza la tercera edad, donde su mente madura y desarrolla su razón. En esta época, los plebeyos alcanzan una mayor conciencia sobre sí mismos y comienzan a rebelarse, pues entienden que el culto a los héroes es, en realidad, una vanidad. Para socavar la validez de los ritos y la religión en general, que justifican la supremacía de los nobles, en su lucha, los plebeyos

apelan cada vez más al pensamiento racional, filosófico y científico, lo que les dota de un poder para remover el dominio de la sabiduría poética que había caracterizado a la humanidad hasta entonces. Y, de esa forma, se deslegitima el origen divino de las instituciones (como hace Hobbes).

Pero la generalización del uso de la razón no es peligroso para Vico: de hecho, la misma es la principal responsable del derrumbe de las civilizaciones. De la mano de la razón, y su crítica abierta a las instituciones morales, políticas y económicas, lo que resulta peligroso para la estabilidad de la sociedad. Poco a poco, el individualismo se abre paso y el orden se desintegra hasta que llega a su fin. De ahí que hable de la *barbarie della riflessione*. Con ella, se cierra todo un ciclo. Ahora bien, Vico argumenta que sobre las cenizas de la antigua civilización se alza una nueva que reconocerá a la religión, en este caso la “verdadera religión”, el *cristianismo*, como el auténtico origen de la cohesión social, generando así un nuevo ciclo: un *recorsi*. Para Vico entonces la historia no es lineal ni circular sino un espiral puesto que el *recorsi* es diferente del primer inicio, al ser la religión cristiana la que retoma el curso de la historia.

Berlin considera esta filosofía de la historia como una alternativa a la lectura lineal y racionalista que produjo la Ilustración. En efecto, el autor destaca que Vico introduce la noción de que cada etapa de la historia es incommensurable con respecto a las otras y que, como consecuencia de ello, sería históricamente inapropiado evaluarlas a partir de un parámetro meta-histórico. Cada era genera sus propios criterios y metas, como si fueran una suerte de unidad autárquica en términos de valores, instituciones, arte, política, etc. Cada momento permite el florecimiento de una cultura particular y única. Para Vico, subraya Berlin, no hay un crecimiento acumulativo, no se va generando ningún *corpus* definitivo de verdades morales, políticas y estéticas mediante el cual el hombre se perfecciona, empujando la historia unidireccionalmente hacia el “progreso”. Esta concepción de la historia, que tiende a valorar a cada época a partir de sí misma, está en conflicto con la historiografía producida por la Ilustración que juzga a partir de parámetros racionales. Con respecto a eso, Berlin escribe:

Para Voltaire y Fontenelle el arte o la poesía de la Atenas clásica o de Roma, de la Florencia renacentista o de Francia bajo Luis XIV, eran magníficos en tanto fueron producidos por y para hombres ilustrados, como ellos mismos, en contraste con las épocas de ignorancia, fanatismo, barbarie, persecución, cuyo arte era tan degradado como las sociedades en las que unos cuantos capitanes salvajes [...] (Berlin, 2006: 206)

Aunque Vico reconoce que las primeras etapas de la humanidad fueron bárbaras, despiadadas, ignorantes y brutales, a su vez afirma que sólo en ese contexto pudieron emerger obras sublimes. Berlin apunta que la historia según Vico implica pérdidas irremediables ya que el pasaje de una etapa a otra se hace pagando el precio de la extinción de valores y formas de vida, que no pueden emerger en otro momento. Ciertas experiencias vitales y visiones del mundo son posibles sólo en un determinado estadio histórico y cuando son reemplazadas por otras, las últimas no tienen por qué ser necesariamente “mejores”.

Si se acepta la hipótesis viquiana de que ciertas *Weeltanschauungen* y manifestaciones culturales son irreplicables, pues su condición de posibilidad está circunscripta históricamente, estrechamente ligadas a las etapas de evolución de la mente, entonces ello no sólo implica, para Berlin, que hay valores ulteriormente incompatibles con otros sino que, más aún, éstos tienden a eliminarse conforme avanza la marcha histórica (Berlin, 2006: 201). En efecto, el poder descontrolado de la imaginación que impera en las primeras eras cede a la perspicacia de la racionalidad, que encumbra el “análisis crítico”, la “hondura intelectual”, los “conceptos abstractos” etc. y crea así una civilización más sofisticada y suave. Sin embargo, como señala Berlin, en la transición de una a otra etapa quedan por el camino el “ingenio agudo”, la “sensación vívida” y la “memoria robusta” que dio lugar a los mitos, las fábulas, etc. y otras formas sublimes de auto-expresión.⁹¹ Para Vico, la política, la moral y el arte deben medirse con la vara del horizonte temporal y cultural en el que se encierran históricamente.⁹² *La era de los dioses*, la

⁹¹.- En efecto, “el aumento en humanidad y conocimiento [...] está inevitablemente acompañado por una pérdida de vigor primitivo, franqueza, fuerza imaginativa, al margen de todo lo que haga posible el desarrollo del intelecto crítico.” (Berlin, 2006: 207).

⁹².- De allí que, para Berlin, sea absurdo, como se planteó en la famosa “querrela de los antiguos y los modernos”, “[...] preguntarse si el *Agamenón* de Esquilo es una obra mejor o peor que el *Rey Lear*.” (Berlin, 2006: 207).

de *los héroes* y la de *la razón* pueden darnos atributos, ideales, talentos y características disimiles y, a veces, radicalmente incompatibles. A este respecto, tanto para Vico, como para Berlin, la sociedad es casi que un juego de suma cero en términos de los valores que pueden desarrollarse: las ganancias de un lado, implican forzosamente pérdidas de otro y viceversa (Berlin, 2006: 201).

Lo anterior torna imposible la idea utópica de que debió existir o podría haber existido en algún momento, un lugar donde, una vez “liberados” de la ignorancia, del pecado, del error, de las pasiones perversas, del egoísmo, de la irracionalidad, etc. todos los valores considerados buenos y verdaderos serán compatilzables, formando un orden armonioso, como habían defendido el Cristianismo, el neoclasicismo renacentista, con las utopías de Campanella, Patrizzi, Harrington, Bacon, Swift, Gott, etc. y también los ilustrados Turgot, Condorcet y los momentos panglossianos de Voltaire (Berlin, 2006: 199). La concepción de la sociedad estática, gobernada por una ley natural de carácter superior, que dictara cómo vivir, cómo organizarse políticamente y cómo comportarse correctamente en sociedad, se vuelve así un ininteligible (Berlin, 2006: 207). Por otro lado, según Berlin, cuando Vico afirma que las sociedades colapsan debido a la *barbarie de la reflexión* es porque precisamente cree que la totalización de los “buenos” valores es un imposible ontológico. Y ello constituye una franca negación de la utopía y, por lo tanto, de la noción de que las sociedades se dirigen hacia algún estadio último. En efecto:

Para un discípulo de Vico el ideal de algunos de los pensadores de la Ilustración, la noción de la posibilidad abstracta de una sociedad perfecta, es necesariamente un intento de fusionar atributos incompatibles: características, ideales, talentos, propiedades, valores, que pertenecen a normas diferentes de pensamiento, acción, vida, y por lo tanto no pueden ser desprendidos y unidos un todo diferente. Para un viquiano esta noción debe ser literalmente absurda: absurda porque hay un choque conceptual [...] (Berlin, 2006: 208)

El trabajo de Vico será continuado por Herder que, en la lectura de Berlin, es fundamental en su pluralismo de valores, médula de su liberalismo.

3. Johann Gottfried Herder

En *The Roots of Romanticism* Berlin argumenta que el Romanticismo nace de Kant y Herder, aún cuando ello encierre la paradoja de que ambos estuvieran fuertemente involucrados en la *Aufklärung* (Berlin, 2001: 57). En el caso de Kant, Berlin señala que aunque el autor detestase el naciente romanticismo (sobre todo, el misticismo, el encumbramiento del misterio y la fantasía que éste traía consigo) su obsesión idealista por defender la autonomía y la libertad humanas frente al determinismo científico lo convertiría en un autor de culto entre los románticos, particularmente entre los primeros idealistas del siglo XIX, tales como Fichte, Schiller, Schelling, etc, quienes le darán un “giro romántico” a las nociones de libertad, de noúmeno, de fenómeno, de genio, etc.

Por su lado, Herder es considerado por Berlin como el fundador del *Sturm und Drang*, movimiento que preludia el Romanticismo. Nacido en 1744, en Prusia, Herder estudia en la Universidad de Königsberg, donde toma clases con Kant. Amigo de Hamann, Herder influirá en la literatura alemana a través de Goethe y Schiller así como los trabajos de la Escuela histórica (de autores como Hugo y Savigny) enemiga del iusnaturalismo moderno, además de las obras de Schelling y Hegel.⁹³ Como señala en su ensayo *Herder and the Enlightenment*, en *Three Critics of the Enlightenment* (2001), para Berlin, el prestigio de Herder está relacionado con la autoría de conceptos centrales para el desarrollo del siglo XIX. En particular, para Berlin, Herder fue el arquitecto de tres nociones de capital importancia: el *expresionismo*, el *populismo* y el *pluralismo* (2001: 58). Conviene aproximarnos a los mismos dado que constituyen la plataforma en la que Herder desarrolla toda su filosofía política.

⁹³.- Sobre la influencia de Herder en la filosofía posterior, la Enciclopedia de Stanford hace un excelente resumen: “Por ejemplo, la filosofía de Hegel resulta ser esencialmente un desarrollo sistemático y elaborado de las ideas de Herder (especialmente con respecto a la mente, a la historia y a Dios); así también la de Schleiermacher (a propósito del lenguaje, la interpretación, la traducción, la mente, el arte y Dios); Nietzsche está también fuertemente influenciado por Herder (sobre todo respecto a la mente, la historia y los valores); así también Dilthey (sobre todo con respecto a la historia); aún J. S. Mill tiene importantes deudas con Herder (en filosofía política); y más allá de la filosofía, Goethe se transformó de ser meramente a ser un poeta ingenioso pero más bien convencional a ser un gran artista a través del impacto temprano en el de las ideas de Herder.” (Traducción mía, <http://goo.gl/JY9kHn>)

a) *Expresionismo, populismo y pluralismo*

Inspirado por la filosofía de Hamman y su acento en el lenguaje (como razón), Herder crea, según Berlin, el concepto de *expresionismo*. En su núcleo duro este concepto señala que toda actividad humana constituye una forma de expresión tanto individual como social. Según lo entiende Berlin, para Herder, la función más básica de todo ser humano es expresar plenamente su naturaleza a través del lenguaje, del arte, de la religión, de la política, etc. (Berlin, 2001: 58). Pero a diferencia del paradigma estético del naturalismo del siglo XVIII (y antes), que *grosso modo* medía el valor de un obra de arte sobre la base de su belleza, entendida a partir de propiedades tales como la simetría, la proporcionalidad, la perfección de las formas, etc., para Herder, como para Hamann, la obra de arte es una “ventana” hacia el alma de quien la produjo, es su más sincera expresión, un medio de comunicación privilegiado que conecta, de una forma única, al contemplante con su autor. Sucede lo mismo, por ejemplo, con las canciones populares, que, a través de su sucesión de sonidos, letra y musicalidad, transmiten inconscientemente la experiencia vital de todo un pueblo (Berlin, 2001: 60).

La idea de populismo es la idea, poco afín al contractualismo, de que los individuos pertenecen naturalmente a un grupo o cultura particular y que es sólo dentro de ella que los mismos pueden florecer, crecer y desarrollarse plenamente. Para Herder, ni bien nacen, los individuos se insertan en diversos vínculos comunicativos vivos con los demás individuos que componen una sociedad, formando así parte de un entramado de valores único. Dados estos vínculos inevitables todo lo que haga un individuo dentro de la sociedad expresa implícitamente la personalidad y los rasgos de la misma. Como destaca Berlin, esta idea avanza la noción historicista y evolucionista según las cuales para entender al ser humano debemos explorarlo en el marco de su contexto cultural, sociológico e histórico. Esta idea además, dice Berlin, es utilizada por Herder para socavar la noción de “*el Hombre*” cosmopolita impulsada por la Ilustración, según la cual se afirmaba que podría existir una suerte de “hombre abstracto”, tan cómodo en París como en Nueva Delhi, en Berlin como en Moscú (Berlin, 2001: 63). Para el filósofo alemán, los hombres necesitan naturalmente pertenecer a un

grupo, a una sociedad, a una cultura y ser constituidos subjetivamente por la tradición, el lenguaje, los hábitos y la memoria histórica del pueblo al que pertenecen.⁹⁴ Allí los hombres tienen sus raíces y, por lo tanto, sólo allí pueden desplegar su verdadera naturaleza. (Berlin, 2001: 61)

Por último y más importante está el concepto de pluralismo el cual, según Berlin, es el más importante y revolucionario de su filosofía, aunque Herder mismo no se hubiera percatado de ello y no lo hubiera subrayado lo suficiente (Berlin, 2001: 63). El principio del pluralismo sostiene, como veremos, que el valor de una cultura reside en las metas que ella misma de forma espontánea se propone alcanzar y que toman forma empírica en el llamado *Schwerpunkt* (centro de gravedad), esto es, en el conjunto de lazos culturales que unen a los individuos inconscientemente a ella. De modo que, para Herder, en sintonía con Vico⁹⁵, diferentes épocas y culturas tienen diferentes ideales y valores. Los Griegos, los Babilonios, los Persas, los Asirios y los Egipcios se propusieron en su momento diferentes metas y la tarea es entenderlos “desde dentro” y no juzgarla partir de una visión trans-histórica, de una verdad objetiva, universal y eterna o desde alguna auto-proclamada cultura superior (Berlin, 2001: 63). Es pergeñado con estas nociones que Herder arma su filosofía y antropología, las cuales vendrán a cuestionar, según Berlin, la idea ilustrada de “progreso” y su “monismo”.

b) *Volksgeist, Einfühlung y lenguaje*

Según Berlin, Herder es el primero en pensar el concepto de nación que, como veremos, tiene en esta primera formulación difiere considerablemente de las manifestaciones patológicas que cobrará en los siglos XIX y XX. Para Herder, las naciones son sencillamente unas unidades culturales y naturales dotadas de una forma de ser imposible de imitar. Según Herder, la diversidad que encontramos

⁹⁴.- Es este sentimiento de pertenencia el que, para Herder, puede dar lugar a sentimientos tales como la lealtad, la devoción a una causa y el orgullo por una nación o una civilización. (Berlin: 2001: 226)

⁹⁵.- “Aunque hay una asombrosa similitud entre sus ideas, la influencia de Vico sobre Herder es todavía materia de disputa académica. No hay duda de que Herder había leído *Scienza Nuova* para 1789 pero para entonces Herder ya había trabajado hacía tiempo en sus ideas más originales y “viconeanas””.

tanto entre las sociedades como entre los individuos no podría ser explicada partiendo del supuesto ilustrado de que el hombre es un ente natural más, del cual podemos recoger evidencia fáctica y, con base a ella, definirlo a través de las ciencias naturales (Berlin, 2006: 223). En la visión del filósofo, el hombre no es un ser estático ni uniforme puesto que, como veremos, su esencia esta forjada por la cultura y la historia a la que pertenece. Por ello, ve con escepticismo la posibilidad de producir una teoría que, coleccionando hechos, pudiera, como en la física newtoniana, deducir “patrones naturales” y, en función de ellos, explicar el desarrollo histórico y/o predecir el comportamiento. El mensaje *in nuce* de la filosofía herderiana se puede resumir así: para entender al hombre es necesario remitirse al *Volk* (pueblo) en el que se inserta y del cual es manifestación.

Herder afirma que las sociedades tienen diferencias morfológicas entre sí que se expresan de diversas maneras a través del tiempo. Para Herder, hay un *Geist* (espíritu) que distingue a cada *Volk* y que perdura a pesar de la historia. Es este espíritu el que diferencia a los alemanes de los franceses, a los ingleses de los suecos y a los españoles de los holandeses. Según Herder, esa “esencia histórica” del *Volk* tiene manifestaciones empíricas y tangibles: las podemos percibir en la poesía, en las leyes, en la literatura, en la música, en la danza, en la política, en la mitología, en la religión, en la arquitectura, en la filosofía y, por supuesto, en el lenguaje. Ese conjunto de particularidades constituye el gran mosaico de lo que Herder llama *Volkgeist*, y que Berlin interpreta como máxima expresión de la pluralidad humana. La idea de unos individuos átomos, de un contrato social y de una razón calculadora no concuerda con la filosofía historicista de Herder.⁹⁶ Los

⁹⁶.- Para Herder, “La noción de un hombre solitario es una abstracción viciosa, porque todos los seres humanos son y actúan como lo hacen porque son los hijos de un proceso histórico [...] Y en cuanto a los grandes hombres, ellos son los que entienden mejor su situación, los que entienden los propósitos de la sociedad en la que han nacido.” (Berlin, 2001: 227) También Herder muestra su objeción a la definición racional del *Volk*, ya que, según Berlin, tiene una visión hostil a la razón. En efecto, “La razón, piensa Herder, es “disecadora”. La razón opera según un principio resolutivo-analítico: para ella, entender un ente significa resolverlo en sus unidades constitutivas mínimas; [...] Para los ilustrados, el modelo ontológico universal resulta ser la máquina: el universo físico, la *machina mundi*, desvelará sus secretos cuando consigamos aislar a sus constituyentes mínimos, cuando consigamos resolverlo en una mera agregación de átomos [...] Herder se rebela contra el carácter empobrecedor de esta *Weltanschauung* atomista-mecanicista, empeñada en explicar lo complejo a partir de lo simple, lo superior a partir de lo inferior: para ella, el universo no es sino un compuesto de átomos, el hombre no es sino una

individuos nacen en un *Volk* y así se insertan en un flujo cultural que los antecede, tanto temporal como ontológicamente y que los conecta indisolublemente con el resto de los individuos, creando vínculos conscientes e inconscientes. De esta manera, surge espontáneamente una armonía entre la parte y el todo, que genera una unidad. Son estos vínculos invisibles y no un cálculo racional basado en un interés egoísta el origen de la sociedad.⁹⁷

Hay que destacar que, en la propuesta de Herder, es el lenguaje la manifestación más auténtica del *Volkgeist*, el elemento *par excellence* que enlaza a los individuos de una nación, conectándolos al torrente de una experiencia histórica común. La razón de lo anterior es bastante simple: según Herder, para pensar es indispensable un lenguaje y el lenguaje es la correa de transmisión de la cultura, la historia y la forma de pensar de un *Volk*. Cuando un individuo piensa, lo hace en los símbolos de un lenguaje y así su pensamiento no puede evitar verse impregnado por aquella manera de pensar propia de su *Volk*. La gramática, la sintaxis, la sonoridad y las expresiones que estructuran un lenguaje articulan desde dentro el pensamiento de los individuos. Así, para Herder, la manera de ver el mundo, pensar, actuar, sentir, así como las metas, la experiencia colectiva y los valores son transmitidos conjuntamente con el lenguaje. Por ello, Herder encumbra al mismo como la herramienta privilegiada para penetrar en la vida cultural de un determinado *Volk*, sobre todo, porque, aunque resiste el tiempo, el lenguaje es también elástico por lo que quedan registradas en él las huellas de los momentos en el desarrollo de una *Nation*.

Es justamente por la existencia de estos lazos visibles e invisibles que se tejen entre los individuos de un *Volk* que Herder es escéptico con respecto al cosmopolitanismo de la Ilustración. Los individuos tienen raíces en su *Volk* y pueden germinar y auto-realizarse sólo en ése *milieu* cultural originario. No es que Herder no crea en la posibilidad de articular alguna civilización internacional sino

agregación de jugos y humores, *un pueblo no es más que un conjunto de individuos*. (Traducción y énfasis míos, Berlin, 2006 : 98)

⁹⁷.- No es difícil advertir aquí que Herder está proveyendo los rudimentos de la distinción que trazará Ferdinand Tönnies un siglo más tarde entre *Gesellschaft* (sociedad), compuesta por individuos, y *Gemeinschaft* (comunidad), compuesta por valores comunes, y que tendrá fuertes resonancias en la filosofía política de la época y, luego, en la de los comunitaristas.

que le resulta poco atractiva e inverosímil la noción de que unos individuos universales pudan florecer del mismo modo que lo harían en el suelo nutritivo de su cultura nacional. Adoptando una visión organicista de la sociedad, el autor alemán asegura que el individuo sólo puede crecer y alcanzar su auto-realización estando dentro su *Volk*. Dado lo anterior, podemos decir entonces que, para Herder, la *nación es en el individuo* a través y fundamentalmente aunque no exclusivamente del lenguaje así como *el individuo es en la nación* en la medida en que sólo en su contexto puede desarrollarse plenamente.

Echando las bases del concepto hegeliano de *eticidad*, Herder, afirma Berlin, defiende que esta configuración particular que un *Volk* genera a través de la historia no puede ser juzgada, ni clasificada con base a criterios estáticos o universales. En el fondo, lo que Herder defiende o, al menos, así lo interpreta Berlin, es que no hay una manera de vivir correcta: hay muchas igualmente respetables y válidas en la medida en que los valores están forjados y regulados por las leyes de la “vida interna” de la nación, unas leyes creadas por sí misma para sí misma (Berlin, 2001: 223-224). Dicho de otra manera, Herder, amparado en su historicismo, procede a inmanentizar los hipotéticos criterios racionales trascendentales con los que la Ilustración intentaba configurar su filosofía. Para Herder, cada *Volk* encarna una forma única de actitud hacia la vida y el mundo en general. De ahí que Berlin subraye que en la filosofía herderiana la idea de encontrar fines verdaderos, propósitos universales y estructuras morales objetivas independientemente del contexto cultural en el que éstas se circunscriben, sea descrita como una falacia atroz. Para Herder, como Vico, las sociedades expresan una cierta autarquía en términos de valores, arte y cultura en general. Berlin lee a Herder en clave pluralista porque cree que el filósofo alemán está fundamentando la inconmensurabilidad de las culturas *contra* el canon monista y mecanicista de la Ilustración. En efecto, Berlin afirma lo siguiente:

Para Voltaire, Diderot, Helvétius, Holbach, Condorcet hay sólo una civilización universal, de la cual ahora una nación, ahora otra, representa su más rico florecimiento. Para Herder hay una pluralidad de culturas inconmensurables. Pertenecer a una comunidad determinada, estar conectado a sus miembros por los lazos indisolubles e impalpable del lenguaje común, de la memoria

histórica, del hábito, la tradición y el sentimiento, es una necesidad básica del hombre no menos que la comida o la bebida o la seguridad y la procreación. De ahí el ataque hacia lo que es visto como un falso modelo mecanicista de la humanidad usado por los *philosophes* franceses de pensamiento científico. (Traducción mía, Berlin, 2001: 255)

Aunque Herder defienda, para Berlin, el pluralismo, ello no quiere decir que el primero sea un subjetivista. En efecto, Berlin argumenta que Herder, al igual que los ilustrados, sí cree en la existencia de ciertos estándares objetivos, inter-civilizatorios (Berlin, 2013: 293). La diferencia radicaría 1) en que Herder rechaza la existencia de *un* sólo estándar de valores monolítico y 2) que *los* estándares que podamos divisar no son asequibles por fórmulas apriorísticas, el recurso a la inducción o a la comparación antropológica. Es indispensable contar con un conocimiento empírico acerca de cómo era o es la vida en una Nación. Pero ese conocimiento debe estar siempre acompañado de lo que Herder llama, en conexión Vico, una *imaginación simpática* o *Einfühlung*, a través de la cual se puede entender el mundo social y físico de la misma manera que lo hacía aquel *Volk* en su momento (Berlin, 2001: 293). El *Einfühlung* es una capacidad, que permite al observador sintonizar con el registro particular de cada *Volk*. Las naciones tienen una fuerza vital y en su alrededor orbita el conjunto de valores culturales, etc. a partir de los cuales se puede arrojar luz sobre los hechos. Es a obtener esa estructura histórica objetiva que permanece históricamente, a ese “espíritu”, a lo que el observador debe apuntar mediante el *Einfühlung*.

A propósito de la metodología herderiana, Berlin reconoce que en la filosofía del autor conviven dos perspectivas posiblemente contradictorias. Por un lado, tenemos el aprecio y entusiasmo ilustrado de Herder por los hallazgos de las ciencias naturales y su admiración por la filosofía monista y determinista de Spinoza, a la que, de hecho, cede en varias ocasiones, principalmente en su *Gott: Eine Gesrpräche* (1787). Y, por el otro lado, tenemos su proto-vitalista, su idea historicista de una esencia nacional y su predilección por el método cualitativo de investigación. Sin embargo, el filósofo inglés destaca a Herder, sobre todo, por su *insight* pluralista y por haber defendido la noción a capa y espada la necesidad de la mirada “desde dentro”, resquebraja la mirada universalista de la Ilustración.

A todo esto, es bueno apuntar que, si bien Herder, como queda claro a partir de lo anterior, es el padre de la idea de nacionalismo, su nacionalismo es, extraña e irónicamente, dado el cariz que tomaría la noción para el siglo XX, de un carácter apolítico. En Herder, se niega la posibilidad de un *Favoritvolk*, por lo tanto su filosofía no deja espacio para el chauvinismo. Por otro lado, el filósofo alemán es aprehensivo, sino hostil, a la existencia del Estado. En su visión, que allana el camino para Hegel y Marx, el Estado es un instrumento, antinatural y artificial, que procura la felicidad de determinado/s grupo/s y cuyos cimientos son básicamente la coerción, la conquista y la agresión. Para Herder, la historia de los Estados es la historia de la búsqueda del poder, de la violencia y de los imperios. Para Herder, es una aberración la destrucción de las culturas a manos de otras a través de la conquista, lo mismo que cualquier intervención en el desarrollo natural de un *Volk*. De ahí que condene las misiones evangelizadoras.

El Estado es un ente que tiende a la centralización y al autoritarismo, que sofoca el libre espíritu del hombre y la expresión espontánea de esas unidades naturales que son los *Völker*. Herder ve además con desdén al Estado porque este no tiene en consideración las diferencias de “espíritu” entre los hombres: confina, constriñe y oprime su naturaleza. Las leyes son generales y abstractas y presumen peligrosamente que los fines humanos son los mismos, negando así la propia naturaleza humana que se manifiesta en una inconmensurable diversidad (Berlin, 2001: 229). Para Herder, la naturaleza no crea Estados sino naciones, las cuales son el motor *par excellence* de la historia; una historia que “progresa” pero en un sentido diferente del que vislumbró la Ilustración, como veremos a continuación.

c) *Fortang* y *Humanität*: el “progreso pluralista”

Como señalamos, la Ilustración produjo la idea de “progreso”, concibiendo a la historia humana como una sucesión de etapas que se superan sucesivamente, desarrollando así su potencial racional. Para Herder, en cambio, y como adelantamos, cada cultura crece de acuerdo a su propia manera de ser, a su espíritu distintivo. A ese desarrollo cultural e interno de una nación Herder lo llama *Fortang* (avance). Dado que sus valores son inconmensurables, Herder, dice

Berlin, anula la idea de que pueda haber una línea estándar y objetiva de progreso, como creyó la Ilustración. La gran diferencia de la propuesta de Herder con respecto a la de *les philosophes*, parece ser que mientras que los segundos creían que era posible conjuntamente un progreso moral y espiritual, esto es, un avance hacia algún tipo de felicidad superior⁹⁸, al que nos dirigimos con la progresiva acumulación histórica, el filósofo alemán creía que cada estadio cultural genera su propio paradigma, su propio ideal entorno a qué es la felicidad, a qué es la virtud, a cómo se debe vivir y relacionarse con los otros y con el mundo.

Advierte Herder que así como no podemos afirmar que un individuo será más feliz en la niñez que en la juventud o en la madurez puesto que constituyen estadios diferentes, imposibles de comparar y de enjuiciar *a priori* como más o menos felices, así tampoco podemos dictaminar que las naciones serán más felices en el futuro que en el pasado. Cada momento tiene su mérito, cada época sus patrones culturales. De allí que Herder en *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774) diga que “cada nación tiene su propio centro de felicidad, como cada esfera tiene su propio centro” (Berlin, 2011: 261). A ese “centro”, o *Mittelpunkt* como le denomina, es en el que el historiador precisamente debe sumergirse hasta sentirse uno con el mismo (*sich hineinfühlen*) pues sólo así logrará entender verdaderamente la situación en la que se desarrolla un pueblo y su época. La asimilación de una cultura por otra es el mal a evitar. Todas estas nociones que elabora Herder, como apunta Berlin, están dirigidas en particular contra Voltaire y el filósofo de la historia suizo Iselin, que, en la visión del autor, querían juzgar a la historia de pueblos distantes en el espacio y en el tiempo a partir del ideal de

⁹⁸- El propio Herder lo pone del siguiente modo: “¿Qué pueblo, en la historia, habrá sido el más feliz? [...] No puedo pensar en nada excepto que en cierto momento y en ciertas circunstancias cada pueblo debe haber experimentado tal momento o no era un [pueblo].” “Cada imagen de la felicidad cambia con cada condición y locación [...] Básicamente, entonces, todas las comparaciones se vuelven fútiles. Tan pronto como el significado interno de la felicidad haya cambiado, la inclinación cambiará [...]” “[...] ¿quién podría comparar las diferentes satisfacciones de los diferentes significados de los diferentes mundos?” (Traducción mía, Herder, 2004: 28-29)” “[...] ¡cada [época] tiene su centro de gravedad dentro de sí misma! El joven no es más feliz que el inocente o el niño contento, ni el anciano calmo más infeliz que el hombre vigoroso y combativo. (Traducción mía, Herder, 2004: 31)

virtud y de felicidad del suyo propio, al que consideran más elevado, más ilustrado y sofisticado (Berlin, 2011: 261).⁹⁹

Aunque reconoce que la Edad Media estuvo llena de vejaciones, absurdos, opresión e injusticias, Herder, no obstante, logra rescatar de ella su carácter sublime, cohesivo y noble. Berlin señala que aunque condene el imperialismo romano, el centralismo egipcio, la intolerancia de la Iglesia Católica, Herder logra encontrar el “paraíso” en todas las civilizaciones, en todos los tiempos, desde la Antigüedad clásica hasta la Edad Media, en los asirios, los griegos, los fenicios, los egipcios, los romanos, etc. (Berlin, 2001: 229). Y es precisamente por lo anterior que no se puede hablar de un “estadio utópico”, donde encastrarían todos los buenos valores. Así la pregunta de “¿cuál es la mejor sociedad?” se vuelve un absoluto sinsentido. En lo que respecta a las formas culturales, no se pueden abordar en los términos absolutistas de verdad o falsedad. Berlin afirma que, para Herder, cada civilización, cada nación constituye un modelo único, que desarrolla, según su modo peculiar, virtudes particulares, que son objetivamente válidas para ese momento y espacio puntuales. Dado lo anterior, razona Berlin, si emulásemos a los griegos, entonces no podríamos emular a los hebreos y si emulásemos a los hebreos entonces no podríamos emular a los chinos (Berlin, 2013: 294). También Herder rehúye de las comparaciones tránshistóricas: los alemanes o los franceses del siglo XVIII no pueden, ni deben aspirar a ser los romanos o los griegos.

Si es verdad lo que Herder plantea acerca de que cada nación hace florecer determinados valores, ideales estéticos, políticos y morales únicos, y que elegir unos es necesariamente negarse a otros, entonces la idea de una sociedad perfecta, atemporal y universalmente válida se desploma rápidamente como un castillo de naipes. En ese sentido, la conclusión parece ser radical: pensando junto a Herder, Berlin aduce que el problema con los valores es que, mal que les pese a los

⁹⁹.- A propósito, Herder escribe: “El temperamento filosófico, filantrópico general de nuestra época busca extender “nuestro propio ideal” de virtud y felicidad a cada nación distante, aún a la más remota en la historia [...]. Aquellos que se han puesto sobre sí mismos la tarea de explicar los siglos de progreso en su mayoría han en la noción de que debe llevar a mayor grado de virtud y felicidad. Para apoyar eso han adornado o inventado hechos, minimizado o suprimido hechos que los desmentían; [...] confundiendo palabras con obras, ilustración con felicidad, sofisticación intelectual con virtud, y así inventaron la quimera del “mejoramiento progresivo y general del mundo”. (citado en Berlin 2013: 263)

hombres, estos son y serán objetivamente inconsistentes unos con otros, de forma de que intentar realizarlos todos juntos se vuelve una quimera absurda. Si bien Berlin apunta que, por momentos, Herder parece contradecir su propia tesis, puesto que alaba a unas civilizaciones en particular, como la griega, y destaca determinados históricos momentos por sobre otros, el autor inglés dice que el núcleo central de su doctrina y metodología, en realidad, no permitiría ese tipo de valoraciones extra-culturales (Berlin, 2011: 289).

Ahora bien, ¿lo anterior significa que, para Herder, no hay progreso de ningún tipo? No, Herder cree, de hecho, en el progreso. Ya hablamos del *Fortang*, que es el progreso cultural e interno de cada nación. Pero amén de él, Herder elabora el concepto de *Humanität*, que supone un parámetro universal de progreso, esto es, un propósito general a ser alcanzado por los hombres en la tierra. El ideal de *Humanität*, afirma Berlin, denota para un armonioso de todos los hombres, tanto de los individuos como de las sociedades, hacia metas objetiva y universalmente válidas, como las de razón, libertad, tolerancia y respeto. Esta es, como destaca Berlin, una noción característica del humanismo de Weimar y de la *Aufklärung*. Es notorio que la introducción de este dispositivo universalista del *Humanität* en la argumentación de Herder, le acarrea problemas a la imagen pluralista que Berlin intenta presentar del filósofo alemán, una dificultad que hace explícita. De hecho, en *Three Critics of the Enlightenment* (2013) escribe:

Herder tiene profundas afinidades con la *Aufklärung*, y de hecho escribió con optimismo y elocuencia sobre el ascenso del hombre al *Humanität* ideal, y expresó sentimientos a los que Lessing podría haber suscrito, no menos que Goethe. Sin embargo, y a pesar de la autoridad de algunos investigadores, no creo que nadie que lea las obras de Herder con la *Einfühlung* que él exige, y que tan bien describe, podría sostener la impresión de que es esto – el ideal de una Weimer ilustrada- lo que llena su mente. (Traducción mía, Berlin, 2013: 291)

Del mismo modo, en *Political Ideas in the Romantic Age* (2011) señala:

En la visión benevolente y optimista de Herder todo es reconciliable. Dios en su bondad ha creado a los hombres de tal modo que si tan sólo éstos se realizaran a través de su propio grano natural interno – en el marco de sus propias tradiciones [...] – entonces se ajustarán en una armonía final, que es dada por sentada por él tanto como por Condorcet o Adam Smith y otros pensadores que suponen que los

verdaderos valores no pueden jamás en principio contradecirse unos a otros. Sin embargo, para cada pueblo su función única y separada, que el conjunto de su historia revela y consagra progresivamente. (Traducción mía, Berlin, 2011: 228)

De lo anterior se desprende que aunque es claro, como lo reconoce, que la noción, aún siendo vaga, apunta a la universalidad no menos que el “progreso” ilustrado, en la visión de Berlin, la misma configura, sin embargo, un intento por “conjugar lo uno con lo múltiple”, lo que la hace afín ulteriormente al pluralismo. En efecto, por momentos, dice el autor, Herder parece denotar con el concepto de *Humanität* una suerte de sinfonía o drama cósmicos, donde cada nación sería como un movimiento que enriquece al todo, contribuyendo a su vez a la “armonía universal” que Dios ha establecido entre las civilizaciones.¹⁰⁰ Ningún movimiento supera al anterior, ni mucho menos es “mejor”, cada cultura es, dado su particular *Geist*, única y necesaria, como los instrumentos de una sinfonía, contribuyendo así a enriquecer el todo (Berlin, 2013: 269). Lo que Berlin destaca es que dentro de este marco universal del *Humanität* hay cabida para la heterogeneidad de las culturas, que deben lograr su auto-realización. El *Humanität* es entonces el principio que mantiene la unidad en la diferencia, la tensión entre lo Uno y lo Múltiple, sin someter lo segundo a lo primero. Berlin recalca: “Ningún hombre, ningún país, ningún pueblo, ningún Estado es como otro. De ahí que la Verdad, lo Bello, lo Bueno en ellos no sea similar tampoco. Herder escribió esto en su diario en 1769.” (Berlin, 2013: 292). Según su interpretación, esa postura aleja a Herder del universalismo que es lugar común entre los progresistas franceses (ibídem).

Además de ello, para Herder, la calidad de la obra debe ser valorada en relación al conjunto de peculiaridades que la componen y no a partir de un ideal abstracto. Por otro lado, cada *Volk* cumple con una “misión histórica”, con la cual contribuye a crear su propia historia y la universal (Berlin, 2006: 284). En el esquema del filósofo alemán, que conjuga neo-spinozismo con una concepción

¹⁰⁰.- En efecto, Herder escribe: “¡El todo que aparece como un todo en cada uno de sus particulares debe ser uno grandioso!” Pero, en cada particular, hay siempre una unicidad indistinta que se revela y apunta al todo. Allí, aún las menores conexiones pueden tener gran significado, y aún siglos enteros ser meras sílabas; naciones, meras letras, y tal vez no más que marcas de puntuación que no significan nada por sí mismas pero significan más para una comprensión fácil de todo.” (Herder, 2004: 95-96)

teleológica de la realidad, tan cara al organicismo de Schelling, cada pieza ha sido dotada de una función particular en el patrón histórico general, en la “gran cadena del ser”. El verdadero *Fortgang* se desarrolla en armonía con el todo, en la integración de los seres humanos en tanto seres culturales y sociales ante los “ojos de Dios”. Para Herder, ese es el curso natural de las cosas.

Toda la filosofía de Herder representa para Berlin un golpe mortal a la filosofía clásica del Occidente y, en particular, a la noción de perfección a la que se abrazó desde sus orígenes y sobre la cual habría intentado descubrir, razón mediante, una política, una moral y una estética “definitivas”. Al historizar la validez de los valores, al ver al lenguaje como elemento fundante de diferencias sustantivas entre los hombres, al ver a la cultura como “creación” espontánea, casi que artística, inconmensurable una con respecto a la otra, el filósofo alemán, en la interpretación de Berlin, está declarando, en una hazaña profundamente original, no sólo la imposibilidad práctica de implementar una utopía donde valores centrales como justicia, libertad, igualdad, solidaridad, felicidad, autoridad, obediencia, etc. puedan ser realizados en algún momento o lugar. Más aún, y he aquí el nudo del asunto, para Berlin, lo que Herder está haciendo, al recalcar una y otra vez la singularidad de cada cultura, es mostrar que la idea misma de compatibilizar los valores es un *concepto incoherente* (Berlin, 2013: 295).

En la visión de Berlin, la revolución romántica puesta en marcha por Herder, que socava muchos de los supuestos básicos de la filosofía occidental, principalmente los de universalismo y racionalismo, no debe ser vista por el liberalismo como una amenaza a sus principios básicos. Al contrario, Berlin argumenta que el liberalismo debe ser capaz de incorporar esos desarrollos románticos a su matriz conceptual, en favor de un liberalismo que reconsidere su prosapia iusnaturalista y reconozca la validez de las diversas formas de vida así como el carácter esencialmente conflictivo y agonístico de los valores. Esto es: el autor quiere incorporar al liberalismo las transformaciones epistemológicas y antropológicas más importantes introducidas por el romanticismo y, de esa forma, intentar atenuar el componente ultra-racionalista que cree habría distinguido a la Ilustración y que, como vimos, habría dado paso a construcciones autoritarias y

totalitarias para los siglos XIX y XX. Avanzando por ese camino, el liberalismo de Berlin establecerá una relación estrecha con el pluralismo de valores, ligado a la idea de la inconmensurabilidad de las culturas y del conflicto inevitable entre bienes (*goods*) rivales dentro de una sociedad, con el objetivo explícito de alejarse del monismo y de la visión “utópica” que alimentara ciertas monstruosidades políticas, a los que vincula con las aristas iliberales de la tradición occidental y, en particular, de la Ilustración. A continuación introduciremos los aspectos básicos de este liberalismo de Berlin, centrándonos específicamente en su fundamentación teórica, en su vínculo con la concepción negativa de la libertad y cuáles son las implicancias de todo ello para la noción de progreso que aquí nos ocupa.

4. El liberalismo contra-iluminista de Berlin

a) Hacia una ontología de los valores: el liberalismo agonístico

Como dijimos, a partir de su crítica a la Ilustración y su rescate del legado pluralista del Contra-Iluminismo, un movimiento mirado históricamente con recelo por los liberales, Berlin intentará formular un nuevo tipo de liberalismo que reconsiderará las bases racionales sobre las que se había asentado hasta entonces. Si bien está fuera de duda que, con su defensa del Contra-Iluminismo, Berlin quiere acentuar (y/o incorporar) el componente pluralista del liberalismo, la relación pluralismo-liberalismo es objeto de fuerte discusión en la academia, dado que la obra del autor, con una preferencia por el ensayo y la exposición poco sistemática de las ideas, no es ni clara ni del todo coherente a este respecto. Es así que se han habilitado diferentes lecturas y reelaboraciones a partir de sus textos, lo que ha alimentado el trabajo de una pléyade de autores, tales como John Gray, George Crowder, Walter Galston, Jonathan Riley o Graeme Garrard, entre otros. Estos múltiples seguidores, continuadores y comentaristas de Berlin, pese a compartir su respeto por la obra del filósofo británico, manifiestan diferencias notorias entre sí y sobre todo con respecto a la justificación de la superioridad de la ética liberal, a la tolerancia de las formas de vida no-liberales, al valor de la verdad y de la razón en las instituciones políticas, al lugar de la religión en la esfera pública, la diversidad y el relativismo.

En su *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project* (2003) Gerald Gaus argumenta¹⁰¹, con razón, que, a partir de la Segunda Guerra Mundial, *grosso modo*, prácticamente toda la filosofía política liberal ha hecho un esfuerzo por avanzar en la dirección de elaborar un liberalismo “pos-ilustrado”, que abandonase las alegadas asunciones metafísicas “fuertes” del Iluminismo en favor de visiones más minimalistas del bien o que directamente prescindieran de tener que apelar a una definición del mismo. Es evidente que los trabajos de Berlin, Rawls, Nozick, Galston, Gray (en su etapa liberal), etc. van claramente en ese sentido.

Puesto esquemáticamente, por lo general, se han entendido en el siglo XX que el “liberalismo ilustrado” se habría basado en las siguientes cuatro premisas: 1) el valor de la autonomía, entendida como reflexión y acción racionales, 2) la creencia en la existencia de valores universales, 3) la defensa de la perfectibilidad del hombre y las instituciones y 4) el individualismo como realidad que debería preceder normativamente a la sociedad. Entendido así, el “liberalismo ilustrado” sería entonces una “metafísica política” ya que formula una teoría universal sobre cómo debería organizarse la sociedad, favoreciendo *una* concepción de bien en particular: a saber, la *autonomía racional*.¹⁰² Contrariamente, el liberalismo de Berlin tendría como base el pluralismo, que reconoce explícitamente la diversidad de las concepciones de bien, para sustentar su filosofía política que, apartándose de la tradición liberal clásica, no recurre al contrato como modalidad de justificación del poder político, no apela al dispositivo del estado de naturaleza para fundamentar el origen de la sociedad civil, así como tampoco la suposición del actor racional, características comunes al liberalismo desde Hobbes y Locke hasta Rawls y Nozick. Y todo ello porque Berlin no cree en las formas deshistorizadas de la razón ilustrada, que había prolijado el liberalismo hasta él.

¹⁰¹.- Lo mismo exponen los filósofos James Schmidt en *What Enlightenment Project?* (2000) y Dennis Rasmussen en *Contemporary Political Theory as an Anti-Enlightenment Project* (2007), como veremos en las Consideraciones Finales.

¹⁰².- Ejemplos de esta postura los encontramos en Kant y en Mill, quienes creen que el sujeto debe realizarse a través de la verdad, la razón y del conocimiento.

En su libro *Isaiah Berlin* (1996) John Gray expone la fuerte tensión que hay en el pensamiento de Berlin entre su defensa del pluralismo y su convicción liberal. Berlin celebra la singularidad de las formas de vida, el rol de la voluntad en la creación individual y colectiva y la idea de la inconmensurabilidad de los valores, los que le parecen al autor un “correctivo sensato” de los “desbordes” racionalistas de la Ilustración. Ciertamente, el Contra-Iluminismo romántico también sufrió desbordes que Berlin no refrenda, como fueron la reivindicación patológica de la nacionalidad, de la raza y de la superioridad de una forma de vida por sobre el resto, y que cristalizarían en el fascismo y en el nacionalsocialismo. Pero ello no es óbice, según Berlin, para reconocer la verdad del pluralismo que el Contra-Iluminismo esgrime contra el universalismo ilustrado. Así razona el autor y avanzando por esa senda intentará reconvertir el liberalismo clásico.

El gran problema es, como bien lo pone Gray, cómo hacer para conjugar su doctrina del pluralismo, que aboga por la igual validez de una diversidad de valores éticos, políticos y religiosos, con su liberalismo, siendo que éste está comprometido con la defensa de un conjunto de valores específicos, que tienen que ver fundamentalmente con la lucha por la emancipación, la libertad, la justicia y la igualdad. El pluralismo de valores que profesa Berlin es, *in nuce*, la idea de que hay un conjunto de valores ulteriormente objetivos, cuyas pretensiones son igualmente legítimas y genuinas, pero que son *irreductiblemente diversos*. Esto implica que aún cuando nos movamos en una constelación de valores determinada, como aquella que propone el mismo liberalismo, nos veamos igualmente obligados a escoger entre una pluralidad de bienes (*goods*).

Precisamente, para Berlin, haciéndose eco del romanticismo, la vida práctica moral y política está hecha de dilemas irresolubles, de elecciones entre valores igualmente buenos, que, en el peor de los casos, son imposibles de resolver *racionalmente*, esto es, mediante la aplicación de algún método deductivo o inductivo, de algún cálculo o de alguna fórmula de maximización. De allí que Gray bautizara al liberalismo de Berlin como “agonístico”. La palabra *agon*, explica el autor, viene del griego y significa competencia y rivalidad en el contexto de un drama trágico (Gray, 1996: 2).

Con ello, Gray quiere destacar la centralidad en el liberalismo que propone Berlin del momento *existencial* de la decisión entre valores que son racionalmente “indecidibles” o, al menos, aquellos que han superado un *estándar moral mínimo y universal*. Este estándar mínimo es el que diferencia las formas de vida aceptables de las que no lo son y constituye la valla de protección contra la acusación corriente de relativismo: a esto Berlin lo denomina como “pluralismo objetivo”. Dado que habría un conjunto de valores irrenunciables, Crowder apunta correctamente que el pluralismo berliniano sería compatible con una forma de monismo básico, de lo contrario su tesis de que el pluralismo es un arma eficaz para combatir el autoritarismo o el totalitarismo se vuelve contradictoria. En su intento por fundamentarlo, en sus textos, Berlin parece apostar por la búsqueda de un fondo universal de “conceptos” y “categorías”¹⁰³ a través de una inquisición filosófica que incorporara evidencias antropológicas e históricas de los mismos y permitiera alumbrar una constelación de valores culturalmente invariables y universalmente válidos. Pero ello es ciertamente inconsistente con su firme sentencia contra-iluminista de que los valores son creaciones individuales y/o colectivas históricas, teniendo validez sólo en el marco de una cultura particular.

Como Berlin mismo no es claro sobre cómo determinar este núcleo duro de valores “innegociables”, su perspectiva ha dado lugar a un sinnúmero de discusiones que acentúan un margen más o menos amplio para esos valores fundamentales. En un extremo tenemos a Rorty y Gray, quienes defienden una postura decididamente anti-fundacionalista, que acepta como legítimas formas éticas y políticas iliberales, aspirando simplemente a lograr un *modus vivendi*, una convivencia pacífica con otras formas de vida. Por otro lado, tenemos a Crowder, quien defiende la posibilidad de articular un liberalismo sobre la base de postulados ilustrados “suaves”, como propone en *Galston's Liberal Pluralism* (2004) y *Value Pluralism and Liberalism* (2007).

Lo importante a señalar, más allá de la discusión anterior, es que este carácter romántico del liberalismo berlineano, donde la voluntad, fundamental en

¹⁰³.- Implícitamente estamos haciendo referencia al texto de Berlin titulado de la misma manera (“Conceptos y Categorías”) y publicado en 1978.

Schopenhauer y Nietzsche, y la decisión tomada sobre la base de una incertidumbre racional radical, contrasta con el talante, más bien, optimista que ha tenido históricamente esta escuela de pensamiento, quizás por su herencia estoica y escolástica, desde el comienzo, y el cual, para Berlin, presupone implícitamente la posibilidad de una armonía de los valores y, a su vez, una concepción de los derechos fundamentales, la justicia y las libertades (Gray, 1996: 2). Para Berlin, la refundación del liberalismo sobre un pluralismo de valores implica reconocer la inconmensurabilidad racional de los mismos.¹⁰⁴

Como expone Crowder en su *Isaiah Berlin* (2002) que los valores no se puedan resolver racionalmente puede significar, en realidad, tres cosas: 1) que son *incomparables*, 2) que son *inconmensurables* y/o que son 3) no *jerarquizables* (138). La importancia de abordar esta “ontología de los valores” radica en que los intérpretes de Berlin se distinguen justamente por acentuar uno u otro.

La primera idea que afirma a los valores como *incomparables* tiene que ver con la noción de que los mismos son tan dispares entre sí que debería quedar excluida *a priori* la posibilidad de medirlos racionalmente. Esta visión, se basa en la concepción radical de la incompatibilidad de los mismos y, por lo tanto, no reconoce un parámetro racional sobre el cual decidir. Sin embargo, Crowder entiende que esta es una versión demasiado extremista y sostiene que aunque los valores sean difíciles de comparar racionalmente ello no es *imposible*. No obstante, esa es la posición que Gray asume explícitamente en su *Enlightenment's Wake* (1995) así como en su *Isaiah Berlin* (1996), si bien se le ha criticado que ella no es la concepción del propio Berlin, lo que Gray reconoce. Sin embargo, también ha replicado que su objetivo era llevar el planteamiento de Berlin hasta sus consecuencias lógicas, lo que implica hacer sucumbir al liberalismo, al que considera, de hecho, un “error” de la terrible Ilustración, ante la “verdad” del pluralismo y presentarlo así simplemente como una forma de vida más, tan válida como las formas iliberales. Con razón, Crowder considera que esta filosofía de Gray es una forma de *relativismo* (2002: 256).

¹⁰⁴.- En ese sentido, no es del todo desatinada la observación de Gray que destaca que el liberalismo agonístico de Berlin, contrariamente al liberalismo clásico, se fundamenta precisamente en los límites de la teoría del actor racional (Gray, 1996: 251).

En segundo lugar, tenemos la *inconmensurabilidad*. Ésta hace referencia a que aunque dos valores se puedan comparar apelando a algún parámetro de vocación “objetiva”, y a los efectos de tomar una decisión puntual, es difícil sopesar cuánto se gana o pierde al elegir uno u otro. También puede significar, como el propio Berlin lo expuso en *Two Concepts of Liberty* (1969), que la pérdida en términos de un valor (libertad) no tiene por qué compensarse forzosamente con una ganancia en términos de otro (igualdad), por ejemplo. No obstante, hay que destacar que esta postura deja espacio para la posibilidad de establecer algún procedimiento racional de resolución de los conflictos de valores, como podría ser alguna forma de utilitarismo o maximización. Del atolladero de la inconmensurabilidad se puede salir a través de la definición de un marco teórico que establezca prioridades, aunque el mismo adolezca inevitablemente de una naturaleza limitada, cuya fundamentación última será, ergo, siempre problemática. Es claro que esta es la lectura, para ponerlo de algún modo, más “benigna” y “optimista” con respecto al pluralismo de valores de Berlin, pues si bien advierte explícitamente la inconmensurabilidad de los mismos, también se deja abierta la posibilidad para una *salida racional*.

Por último tenemos el concepto de *ausencia de jerarquía*. El mismo representa una postura intermedia entre los dos extremos anteriormente expuestos y sostiene que no existe un valor último o supremo, como podría ser una determinada concepción del bien, sobre cuya base se pudiera medir y juzgar la validez del resto de los valores. Ello no quiere decir que no exista una jerarquía de valores sino que la misma tiene un alcance limitado por el contexto y la situación puntual. Es desde esta concepción que se ha criticado a la Ilustración, por entender que el llamado proyecto ilustrado pretendía favorecer una determinada concepción de bien, la autonomía, y, a partir de allí, de haber intentado generar una jerarquía abstracta y universal. Según esta interpretación, defendida por Crowder y Galston, no es que no se pueda priorizar racionalmente un valor y deducir a partir de él, cual axioma, un conjunto de premisas éticas sino que este valor debe estar *históricamente situado*, careciendo por ello de validez universal y atemporal.

Ahora bien, todavía queda pendiente cómo justificar el valor básico del liberalismo con este cuadro pluralista de fondo: la libertad. En este punto, la empresa berlineana en la medida en que intenta trazar un vínculo entre liberalismo y pluralismo, se torna especialmente problemática desde el punto de vista teórico. En efecto, el propio autor reconoce que los conceptos de liberalismo y pluralismo son, en realidad, independientes uno del otro. No hay establecida *a priori* ninguna conexión lógica o necesaria entre ellos.

b) *Liberalismo, pluralismo y relativismo: solidaridades y tensiones*

Demostrada la “verdad” del pluralismo, Berlin se dirige a conjugarlo con un nuevo liberalismo, más abierto, que se desembaraza de su matriz iusnaturalista, contractualista y racionalista pero que, a la vez, intentará conservar el valor de la libertad como valor fundamental. Pero, para hacerlo, Berlin debe argumentar la superioridad de ese valor específico, lo que implica legitimar una desigualdad a pesar de haber declarado la inconmensurabilidad agonística de todos los valores (o al menos, de aquellos que conforman el horizonte mínimo). Para hacerlo, Berlin echa mano otra vez al legado romántico. En efecto, como pone de relieve Gray, (1995: 143) Berlin señala que el pluralismo presupone el reconocimiento de la capacidad auto-creativa de los hombres, a partir de la cual éstos son capaces de forjar los mundos culturales en los que habita, un postulado, como vimos, central en autores como Vico y Herder pero que Berlin también absorbe del autor socialista y liberal ruso Alexander Herzen. Así escribe:

Un pensador ruso, Alexander Herzen, una vez preguntó: “¿Dónde está la canción antes de ser cantada?” ¿Dónde, de hecho? “En ninguna parte” es la respuesta - uno crea la canción cantándola, componiéndola. Así, también, la vida es creada por los que la viven, paso a paso. Esta es una interpretación estética de la moral y de la vida, no es una aplicación de modelos eternos. La creación es todo. (Berlín, 2000: 10)

Es mediante esta noción de auto-creación que Berlin pretende anudar lógicamente los conceptos de liberalismo y pluralismo, que serán el basamento de su filosofía política. El argumento de Berlin se articularía del siguiente modo. En tanto facultad constitutiva de la naturaleza humana, la auto-creación, que implica,

de acuerdo a la visión agonística, escoger entre diversos bienes inconmensurables, es, para decirlo con Kant, la *condición de posibilidad del pluralismo*. Dado que es el origen de los valores, esta facultad de auto-creación, es en sí misma neutral con respecto a la constelación de valores que se haya de elegir efectivamente. Sin embargo, de no gozar de un espacio donde pudiera expresarse y realizarse, esa auto-creación sería absolutamente estéril y así se estaría cancelando por la base la posibilidad del pluralismo. Dicho de modo inverso, si no se garantizara un círculo mínimo donde el individuo o un grupo de individuos pudieran actuar libre y espontáneamente, el pluralismo, que, más allá del horizonte, es una realidad objetiva según Berlin, se verá reprimido de forma artificial y necesariamente autoritaria. De esa manera, se podría arribar a la conclusión de que la libertad es un bien indispensable, sino el fundamento, del pluralismo. Y así, por ese camino que *parte* del pluralismo, se llegaría a esbozar una defensa del liberalismo y, en particular, de la libertad negativa, entendida como no intervención.

Otra forma de ver el problema de la conexión liberalismo y pluralismo con la fundamentación del Estado liberal como forma más adecuada de organización política es la que destaca Lukes (Gray, 1996: 144). En efecto, si, como afirma la noción de pluralismo, es difícil determinar soluciones racionales monolíticas para los problemas de valores inconmensurables, entonces sería irracional, además de autoritario, que el Estado decidiera imponer a sus ciudadanos una determinada solución a un problema ético, y aún mucho más si decidiese establecer ya toda una jerarquía de valores. De lo anterior se desprende de nuevo que el Estado liberal, que se abstiene de este tipo de imposiciones es, de alguna forma, un Estado preferible frente a las formas políticas iliberales, demostrando así otro posible vínculo entre liberalismo y pluralismo. En el mismo sentido, podría argumentarse que, por su naturaleza “a-monista”, las instituciones liberales son las únicas que pueden garantizar el número más alto de formas de vida; un argumento de corte utilitarista que también apuntala una solidaridad liberalismo-pluralismo.

Hay que subrayar que en todas las sociedades pero especialmente en las liberales, donde la diferencia toma la escena, el componente agonístico es, para el filósofo británico, inevitable. Los distintas igualdades, las diversas concepciones

de bien, las distintas libertades (negativa y positiva) e incluso las distintas nociones de justicia están, para Berlin, en conflicto perpetuo. La sociedad y la cultura toda es una liza donde concepciones rivales combaten incesantemente. Es por esta razón que el autor se mostró más bien crítico con los planteamientos de Rawls, aunque paradójicamente siguiese defendiendo una postura racionalista en ética y política, como señala Steve Lukes. Parafraseando a Gianni Vattimo, podríamos decir que lo que Berlin intenta plantear es una suerte de “liberalismo débil”, donde el “mínimo”, tanto en concepciones de bien, de justicia, de igualdad, sea la regla. De esa manera, el liberalismo de Berlin, además de agonístico, sería también, y permítasenos el bautismo, “agnóstico”, pues permanece vacilante con respecto a la existencia de un Dios, esto es, de un Bien Supremo, así como también de los “dioses” (de los bienes particular) y su benignidad absoluta. Sin embargo, ello no implica, como asevera, la abdicación de la convicción política o del compromiso con cierta “constelación” de valores. Más bien, significa, dice Berlin inspirado en una frase de Joseph Schumpeter, ser consciente de la *relatividad de los propios valores*.

Por otro lado, y continuando con la discusión del relativismo versus liberalismo en el pensamiento de Berlin, es pertinente traer a colación una nueva y oportuna observación de Gray. Aunque efectivamente se pueda hacer un caso para argumentar en favor del liberalismo partiendo del pluralismo ello no quiere decir que el uno implique necesariamente al otro. De hecho, el propio Berlin es consciente de que el pluralismo y el liberalismo son conceptos independientes. En efecto, el rango de valores que cubre el pluralismo es definitivamente mucho más amplio que aquel aceptable por el liberalismo, el cual, desde la perspectiva del primero, y como lo pone Gray, aparece “meramente un ítem más dentro del menú de opciones” (Traducción mía, 1996: 155). También podemos imaginarnos una sociedad iliberal que, en determinado momento, opte por favorecer valores liberales, aunque, desde el punto de vista político y jurídico siga siendo iliberal. En ese caso, tendríamos una convergencia liberalismo-pluralismo, aunque la misma fuera históricamente contingente.

Sin embargo, subraya Gray, también se puede emprender la dirección opuesta: a saber, hacer que el pluralismo socave al liberalismo, al asimilarlo con una forma de vida más. En efecto, si el pluralismo de valores es tomado verdaderamente en serio, entonces resultará imposible justificar el privilegio de los valores liberales así como también su vocación universal. Y, de hecho, ése es el espíritu que ha animado la filosofía anti-liberal y relativista que ha abrazado este autor en los últimos años. Claro que a esta postura se le podría reprochar que lo que vale para los valores liberales debería valer también para todo el resto del universo de valores. Es decir, si los valores liberales no son universalizables, sino puramente históricos y culturalmente acotados, entonces también deberían serlo los valores no liberales.

Sin embargo, en nuestra opinión, ello resulta absurdo frente al abrumador hecho de que, en efecto, sí hay valores comunes, tanto liberales como iliberales, que atraviesan todas las civilizaciones, más allá de las diferencias de las mismas. Siendo más puntuales, la libertad y el nacionalismo, por ejemplo, no son sólo occidentales: pueden nacer y consolidarse en cualquier civilización. Y ello porque, y esto es lo que obvian, en mi opinión, tanto Berlin como Gray, hay una *potencialidad universal en todo lo particular*, en todo acto de creación concreto hay un momento trascendente. Pensado de esta forma, la visión casi autocrática que tienen los autores con respecto a las culturas dejaría paso la antinomia entre lo Uno y lo Múltiple, entre lo Particular y lo Universal.

Asimismo, se podría argumentar, contra Gray, que esa postura relativista que adopta no es necesariamente una consecuencia del reconocimiento de la verdad del pluralismo, como sostiene. En efecto, decir que las culturas son igualmente válidas cuando se afirma *a priori* su *inconmensurabilidad* es tan ilegítimo desde el punto de vista ontológico como decir que unas son superiores a las otras. Y ello porque, llevado hasta su extremo, con el que Gray coquetea, el pluralismo de valores, en realidad, *inhabilita cualquier apreciación ética*. De modo que si le negamos el privilegio a la auto-creación, como hace Berlin, no obtenemos la igualdad sino más dramáticamente la absoluta suspensión del juicio, la abolición de la normatividad y la caída inevitable en el nihilismo, como se le

crítica a Gray. Contrariamente, hemos apuntado que Berlin señala en varias oportunidades que su pluralismo no es un relativismo, distanciándose así de lo que Gray propone. Por ejemplo en su *The Power of Ideas* (2000):

Llegué a la conclusión de que existe una pluralidad de ideales, así como hay una pluralidad de culturas y de temperamentos. No soy un relativista; no digo “A mí me gusta mi café con leche y a tí sin: 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 creo que es falso. Pero sí creo que hay una pluralidad de valores que los hombres pueden y deben buscar, y que estos valores son diferentes. No hay una infinidad de ellos: el número de valores humanos, de valores que puedo perseguir manteniendo mi semblante humano, mi carácter humano, es finito - digamos 74, o tal vez 22 o 26, pero finito, cualquiera que pueda ser. [...] Creo que estos valores son objetivos -es decir, que su naturaleza, la búsqueda de ellos, es parte de lo que es ser un ser humano, y esto es un objetivo dado. El hecho de que los hombres son hombres y las mujeres son mujeres y no perros o gatos o mesas o sillas es un hecho objetivo; y parte de este hecho objetivo es que hay ciertos valores, y sólo aquellos valores, que los hombres, sin dejar de ser hombres, pueden perseguir. (12)

Sin embargo, y a pesar de estas declaraciones, que, al igual que Gray, ven a la filosofía de Berlin en el precipicio del relativismo. Michael Sandel, lo ha acusado, no sin razón, de jugar peligrosamente en sus márgenes, al relativizar el compromiso con ciertos valores. En el mismo sentido, Kateb ha cuestionado lo que considera es el exceso de esteticismo de Berlin. Puesto de forma expeditiva, el aprecio romántico que Berlin profesa por la cultura casi que como “obra de arte”, como objeto de contemplación, cuya inconmensurable “belleza sería injusta de comparar con otra”, está en las aguas del relativismo, pues hace que la preferencia por las formas liberales de organización, aquellas que protegen los derechos humanos, sean simplemente una “cuestión de gusto” personal y no objeto de justificación teórica.¹⁰⁵

¹⁰⁵.- En efecto, Kateb comenta: ““Me parece que Berlin, a pesar de su liberalismo, inconsciente de que la dignidad humana implica el status individual de cada persona, un status que sólo el reconocimiento de los derechos individuales puede proteger plenamente.” (Kateb, 1999, 1037). Por implicancia, Berlin falla en reconocer que su esteticismo (si eso es lo que es) ayuda a la destrucción de su liberalismo. Puede apuntar a la admiración que siente por las instituciones y prácticas sociales liberales para explicar por qué las escoge cuando hay disponible también culturas no liberales. *Pero ningún recurso a la razón práctica puede justificar este elección estética*: las culturas no liberales no pueden ser ranqueadas como inferiores a las liberales dentro de su reino estético.” (Traducción y énfasis míos, Riley, 2001: 283)

Una lectura diferente de la de Sandel y Kateb la ofrece Jonathan Riley en *Interpreting Berlin's Liberalism* (2001). En efecto, el autor plantea que quienes critican a Berlin por su relativismo no han tenido suficientemente en cuenta que el autor sí cree que la razón tiene un papel que jugar en la determinación de un núcleo de derechos iguales para todos. Lo que Berlin critica, según la posición de este autor, no es la razón *per se* sino su forma exacerbada y utópica. Por eso Riley insiste en que su liberalismo pluralista es un liberalismo racional que, pese al innegable componente agonístico, retiene un cierto racionalismo. En efecto, en la lectura de Riley, para Berlin no habría nada de incoherente o contradictorio en el hecho de que el racionalismo acepte que hay zonas de indeterminación racional cuando se está ante la elección de valores inconmensurables. Reconocida su “incomparabilidad”, se sigue de ello que los distintos valores en pugna, esto es, las distintas concepciones de bien, no pueden ser racionalmente armonizables o resueltas en un sistema único sin entrañar pérdidas irreparables (Riley, 2001: 288). Ésa sería una de las premisas fundamentales del liberalismo racionalista de Berlin. Sin embargo, también lo es, destaca Riley, el convenir que, por ejemplo, los derechos humanos deben ser protegidos. La racionalidad de Berlin implicaría entonces afirmar la prioridad de los valores liberales sobre los anti-liberales, pues, negar ello, dice Berlin, es afirmar que todas las culturas son iguales, incluyendo las que los aplastan, lo que es una “locura” (Riley, 2001: 288). Los hombres racionales no pueden negar la autenticidad de los valores liberales, al menos, no de los más básicos así como tampoco la necesidad de distribuir *derechos iguales para todos*. En otras palabras, las sociedades esclavistas no se deben aceptar así como tampoco las que vulneran los derechos fundamentales de minorías.¹⁰⁶

De lo anterior, Riley concluye que mientras es racional reconocer al pluralismo agonístico en ciertas zonas de elección ética y política, cuya resolución no pasa sino por una elección radical que siempre excederá una justificación propiamente racional, también es racional restringir ése pluralismo a esas zonas puntuales ni extenderlo socavando con él la propia racionalidad. Con lo cual,

¹⁰⁶.- No hace falta decir que esta noción se aproxima mucho a la idea de “sociedad decente no liberal” que Rawls expone en su *Derecho de Gentes* (1999).

frente a un conflicto entre valores liberales e iliberales, sería plenamente racional, en la visión de Berlin, que es similar a la de Rawls, optar por los primeros, ya que además, y como explicita en sus *Conversations with Isaiah Berlin* (2001) con el filósofo iraní Ramin Jahanbegloo, la aceptación de valores liberales mínimos es el requisito fundamental para una “convivencia decente y tolerable” con la que debe cumplir cualquier sociedad decente (Riley, 2001: 291). Más escéptico es Berlin, aunque no abiertamente hostil, a la posibilidad de generar una jerarquía basada en el principio de transitividad o en fórmulas de maximización, como intentó Condorcet y más contemporáneamente Young, su seguidor (Riley, 2001: 288).

El problema principal yace en que, para Berlin, los propios valores liberales son *plurales*. Así, por ejemplo, el valor de la libertad, que ciertamente corresponde al mínimo racional, puede desdoblarse en libertad negativa y libertad positiva, si bien el autor, como ya hemos señalado, cree que la primera es menos proclive históricamente a la perversión que la segunda. De todos modos, Berlin afirma que el valor de la libertad comprende tanto gozar de un espacio en el cual uno es el propio amo así como contar con una voz en la formulación de las leyes son dos reivindicaciones válidas de la libertad liberal (Riley, 2001: 292).

c) *Alexander Herzen, la violencia y los límites de la razón utópica*

Seguramente por su experiencia en la Revolución bolchevique, Berlin le teme, sobre todo, a la idea de que la razón pueda ensoñar utopías, estadios finales, sociedades armoniosas y, de esa forma, presentar como “necesaria” y “justificada” el recurso a la violencia, la destrucción del presente y el sacrificio de generaciones enteras a manos de una élite que se auto-asigna como “iluminada”, presuntamente poseedora de un “conocimiento superior”. En nuestra opinión, es bajo esta luz que se puede comprender mejor el liberalismo pluralista del autor y su insistencia por una racionalidad dentro de ciertos límites. Como recalca Aileen Kelly en *A Revolutionary Without Fanaticism* (2001), el “racionalismo atenuado” de Berlin tiene su génesis en un repudio por toda forma de violencia y fanatismo que se manifiesta, como mencionamos, en su admiración por Alexandre Herzen.

En efecto, Berlin ve en Herzen un humanista que, a pesar de tener la firme convicción de que sólo el socialismo podía acabar con las grandes injusticias económicas que aquejaban a su tiempo y a su patria, la Rusia de finales de siglo XIX, no dejó de ser crítico con quienes creían que el logro de ése fin justificaba todo los medios. Adelantándose, casi proféticamente, a los episodios de 1916, Herzen, destaca Berlin, defiende acérrimamente que el fin último de la vida es la vida misma y que el presente no es un medio para el futuro, ni debe ser hipotecado en favor de utopías abstractas. Los hombres no deben ser sacrificados o masacrados en nombre de promesas grandilocuentes: éstos constituyen en sí mismos el fin superior. Por esa razón, Herzen muestra un fuerte escepticismo con respecto a los fines “últimos” y “remotos”, a la conjugación de todos los buenos valores en una sociedad perfecta. Para él, remarca Berlin, los mismos entrañan una suerte de “fe”, una “ilusión fatal” que puede llevar a cometer crímenes inaceptables. Ante todo, se trata de encontrar equilibrios entre aquellos valores que apreciamos e intentar minimizar las pérdidas: el dolor, la crueldad y la injusticia. El mal radical para Herzen y Berlin es, más que nada, la violencia, la que, de hecho, marcó traumáticamente la infancia del segundo.

La vida nunca será perfecta, ni armoniosa, los fines no se pueden conjugar y el conocimiento nunca será completamente infalible. Por ello, para Herzen, no tiene sentido sacrificar en masa a los hombres, exponerlos a la crueldad, en nombre de metas “objetivas”, “impersonales” y “distantes”. La idea de que la historia tiene algún “episodio final”, “alguna culminación” o “realización última” es una quimera que se ha confeccionado porque los hombres no soportan psicológicamente la noción de un mundo en perpetuo conflicto (Lilla, 2001: 22). Pero admitir lo anterior, y he aquí la clave de Herzen que tanto atrae a Berlin, no supone abandonar el compromiso con una causa por la que se tenga una convicción ética o política, como le reprocharán al filósofo ruso sus camaradas socialistas, ni tampoco la caída en un nihilismo o un pesimismo paralizante. Lo que los autores piden es mantener el compromiso con la defensa de ciertas ideas pero siempre con la consciencia clara de su relatividad y no con la intransigencia de creerse poseedor de unas supuestas “verdades eternas”. (Lilla, 2001: 29)

Como ya argumentaban Hamann y Herder, los conceptos y categorías racionales, son rígidas y abstractas y, por ello, serían incapaces de captar la fluidez, la irracionalidad y la inconmensurabilidad de la existencia real y cotidiana. Por ello, para Herzen, como Berlin, reconocer que la misma es irremediablemente imperfecta, inacabada y frágil, implica una postura más humana, que blinda contra el fanatismo y la barbarie que suponen querer “ajustar” a los hombres, a cualquier costo, a unos patrones impersonales e ideales, con la excusa del “progreso”. En efecto, para demostrar su punto, Berlin recurre, como muestra Kelly, al siguiente párrafo del polémico *From the Other Shore* (1850) Herzen:

Si el progreso es la meta, ¿para quién estamos trabajando? [...] ¿De verdad quiere condenar a los seres humanos vivos hoy al triste papel de caríatides que sostienen un entablamento sobre el que otros algunos día puedan bailar [...] una meta que está tan infinitamente remota [...] es un engaño; un objetivo debe estar más cerca -al menos el salario del trabajador, o el placer en el trabajo realizado. (Dworkin et al, 2001: 23)

El párrafo ilustra la filosofía de ambos autores, en la que se antepone la vida presente ante los ensayos violentos de una utopía futura, sin por ello renunciar a la posibilidad de cambio. Esa particular mezcla de pragmatismo, escepticismo, de sentido de la realidad inmediata y a su vez compromiso con la sociedad en la que se vive, es el origen de la admiración de Berlin por Herzen, cuyo pensamiento incorpora simbióticamente al propio.

d) *Sobre la pluralidad de “los progresos”*

Ahora bien, dado lo anterior, cabe plantearse si el liberalismo de Berlin deja espacio para imaginar algún tipo de concepción de “progreso”, aunque ella evidentemente no sea la que produjo la Ilustración. Recordemos que, como señalamos en la Introducción de esta Tesis, históricamente la tradición liberal, por su filiación ilustrada, había sido portadora siempre de algún tipo concepción de progreso, fuera la de la perfectibilidad de las instituciones, la de la emancipación de las minorías, la de extensión de la igualdad (económica, política, etc.) y, armado con ese discurso, había procedido a criticar el *status quo* de su tiempo.

Dada su crítica a Las Luces y la centralidad del concepto de inconmensurabilidad en su propuesta, *a priori* se podría esperar que no una noción de progreso, que presupone algún tipo de acumulación, sería imposible. Sin embargo, y de nuevo, Riley ofrece una lectura interesante de Berlin en ese sentido. Efectivamente, el autor argumenta, contra las lecturas más relativistas, que el liberalismo pluralista de Berlin sí puede hacer lugar a una noción de progreso.

Para Berlin, explica Riley (2001: 293), lo que distingue a las sociedades liberales de las iliberales es que, aún en su forma más básica, las primeras maximizan un número mínimo de derechos iguales para todos, estos son, derechos fundamentales tales como el de la vida, el de no ser esclavizado, etc.. En ese terreno, no habría discusión: para Berlin, las sociedades liberales son mejores y más avanzadas que aquellas que no lo son. Por lo tanto, hay efectivamente un “progreso” cuando una sociedad pasa de un estado a otro. El problema de instaurar un patrón de medición objetivo del mismo emerge precisamente *entre* sociedades liberales que pueden representar valores distintos y, de acuerdo al liberalismo pluralista de Berlin, *inconmensurables*.

Una vez que el núcleo mínimo de derechos y valores liberales está cubierto, entonces, para Berlin, se empiezan a generar los conflictos entre derechos y valores liberales inconmensurables, cuya resolución no tendrá por fuerza una justificación racional. Como destacamos, para Berlin, hay muchos derechos, libertades y valores liberales que se “amotinan” en el círculo exterior de los derechos mínimos, contradiciéndose entre sí y entrando en conflicto, lo que obliga a hacer una *elección radical*. Y esta idea abre la puerta para que, junto a Vico y Herder, Berlin conciba la posibilidad de una *pluralidad de progresos*, los cuales se caracterizarán por expandir progresivamente libertades y derechos.

Lo anterior se explica porque en la medida en que el pluralismo de valores implica, por un lado, que no puede haber un parámetro único, objetivo y transcultural para determinar un camino “unidireccional” hacia un estadio último, donde prime un conjunto de valores “verdaderos”, y que, por otro, cada decisión en favor de un derecho o de un valor implica necesariamente una pérdida, cada cultura liberal se encarrilará por sendas diferentes, forjadas a partir de las

elecciones que tome y de los valores que decida acentuar. Esa elección es, vista desde el liberalismo agonístico, imposible de comparar con otras. Puesto de otra forma, las sociedades liberales de Berlin, “progresan” según la lectura de Riley, en tanto que van reconociendo progresivamente un mayor número de derechos y libertades iguales para sus miembros, pero esos “progresos” serán distintos dado que los derechos y libertades que se expanden históricamente están atados a las elecciones inconmensurables que realice cada cultura particular, siempre y cuando obviamente no se comprometa el núcleo fundamental de valores (2001: 293). Dado el componente agonístico, los derechos liberales que pueden ser incluidos en un sistema extensivo de derechos no es completamente armonioso.

De esa manera, cada una cultura puede representar la maximización de un valor o tipo de derecho liberal en particular. Así, una sociedad estará más o menos desarrollada según se encuentre en una posición más o menos “adelantada” dentro de una trayectoria de maximización de un conjunto de valores. Siendo así, podemos decir que una cultura es más avanzada que otra cuando, estando embarcadas ambas en la trayectoria de un valor en particular, una de ellas ha logrado una mayor maximización del mismo que la otra (2001: 294). Por lo tanto, la idea berlineana de progreso, como en Herder, sería relativa a cada cultura y a las elecciones agonísticas que, en su libre desarrollo histórico, ella misma realice. De esta forma, cae por su propio peso la teoría de la convergencia, según la cual las sociedades se encontrarían necesariamente, en algún momento, en un conjunto de valores universales. También se vuelve insostenible la teoría utopista de una sociedad armoniosa y perfecta pues, para Berlin, como para los románticos, la perfección no es un ideal estático sino que se realiza *históricamente de múltiples maneras*. Precisamente, en el desarrollo peculiar de cada perfección, consistiría el “progreso” o, mejor dicho, los “progresos”.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

Como expuse, el pensamiento de Berlin se desarrolla básicamente en el marco de dos disciplinas. Por un lado, la *filosofía política*, la cual se pone de manifiesto en su intento de fundamentar los principios de un liberalismo pluralista, que el autor contrapone al monismo de valores de la Ilustración. Por el otro, la *historia de las ideas*, donde Berlin realiza un recorrido histórico de los conceptos filosóficos y su impacto político, cultural, social, etc. Como es notorio, estas dos disciplinas, aunque, de hecho, lidien con problemas distintos, están íntimamente ligadas en la obra del autor: siendo más concretos, Berlin intenta justificar su filosofía política a partir de la historia de las ideas que desarrolla. En efecto, como vimos, su defensa del liberalismo pluralista está basada en una lectura histórica de la Ilustración que la retrata como una filosofía que, por ser portadora de un peligroso monismo de valores, cosechará, al final, consecuencias autoritarias y totalitarias para el siglo XX. De forma inversa, Berlin interpreta al Contra-Iluminismo decimonónico como un movimiento defensor de un pluralismo de valores, y a partir del cual el autor busca reformular el liberalismo.

En virtud de lo anterior, el objetivo concreto que me propongo en estas Consideraciones Finales es revisar críticamente, y amparado en las recientes investigaciones histórico-filosóficas, esa tesis fuerte de Berlin acerca de que la Ilustración cultivó inconscientemente un monismo de valores del que habrían de eclosionar luego formas políticas reñidas con la libertad y los derechos básicos. No cuestionaré el vínculo que Berlin traza entre monismo y autoritarismo y/o totalitarismo que, en lo esencial, me parece estar en lo correcto. Pero sí su idea de que el monismo es el corazón de la Ilustración que habría conducido primero al Terror de Robespierre y luego a los horrores de Stalin, Hitler, Mao, etc. Más que la consumación de la “razón ilustrada”, los anteriores me resultan, contrariamente, su más estrepitoso fracaso a manos de filosofías notoriamente anti-iluministas, cuyos orígenes pueden ser ulteriormente rastreados hasta Rousseau y sus profundas objeciones al siglo XVIII.

La necesidad de emprender dicha revisión surge del hecho innegable que Berlin fue, junto a Arendt, Rawls y Habermas, sin duda, de los mayores filósofos políticos del siglo XX. Como tal, su interpretación altamente crítica de la filosofía de Las Luces se tornó paradigmática, al igual que la de Adorno y Horkheimer, en los círculos académicos de pos-guerra, influenciando fuertemente la dirección que habría de tomar la filosofía política hasta hoy. De hecho, y como expondré, el *dictum* berlineano de que la Ilustración fue “monista” y, de ese modo, proto-totalitaria y que, en contraste, el Contra- fue “pluralista” se ha vuelto casi que una aseveración de perogrullo que, no obstante, creo necesario someter a una revisión al fundamentarse en una lectura, por lo menos, problemática del siglo XVIII.¹⁰⁷ En efecto, como ya ha puesto de relieve una serie de autores que veremos¹⁰⁸, la imagen berlineana de la Ilustración no está falta de simplificaciones, de afirmaciones que carecen de una justificación apropiada y de algunas malinterpretaciones históricas. Lo anterior ha llevado a conclusiones procusteanas con respecto al legado de la Ilustración y asimismo ha contribuido a generar un objetable consenso en la filosofía contemporánea entorno a la “malignidad” casi innata del “programa ilustrado”.

Dado lo anterior, comenzaré esta última parte exponiendo la reluctancia generalizada hacia el programa de la Ilustración que encontramos en la filosofía contemporánea y que se extendió *grosso modo* a partir de la crítica de Berlin al período, la cual vimos en la primera parte de la tesis. Apelando a la literatura reciente, intentaré demostrar que algunas de las objeciones que Berlin le presenta al período son problemáticas, exageradas o están basadas en lecturas reduccionistas (a veces, ideológicamente motivadas) del siglo XVIII.

En segundo lugar, criticaré la tesis fuerte de Berlin que retrata a la filosofía ilustrada como “monista”. Para ello, argumentaré que la interpretación del siglo

¹⁰⁷.- Un ejemplo de ello, como destaca Robert Norton, es el libro de Bhikhu Parekh *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity Theory* (2000) donde dedica un capítulo al “monismo moral” de la Ilustración, al cual, como Berlin, encuentra una ficción inadecuada para dar cuenta de la diversidad de las culturas y subsiguientemente se avoca a buscar “formas de pluralismo”, acudiendo, predeciblemente, a Montesquieu, Vico y Herder. (Norton, 2007: 648)

¹⁰⁸.- Los autores son Jonathan Israel, Mark Lilla, Steven Lukes, Knud Haakossen, Bernard Yack, Robert Norton, Jeremy Waldron, entre otros.

XVIII del autor responde a concepciones historiográficas y filosóficas propias de la primera mitad del siglo XX que, en muchos casos, adolecían de considerables simplificaciones. Asimismo, exploraré algunos de los aspectos notoriamente anti-monistas de la Ilustración, donde se hace explícita la preocupación del movimiento por el pluralismo pero que Berlin obvia en su insistencia por defender la imagen monista de Las Luces. Específicamente repasaré la obra de Condorcet, quien ya advertía sobre el peligro totalitario de las “religiones políticas” e insistía, como remedio, en la salvaguarda de las libertades negativas.

En tercer lugar, esbozaré la hipótesis de que la parte más importante de la crítica berlineana a la Ilustración proviene fundamentalmente de su reticencia a la filosofía de Rousseau, a quien, de hecho, Berlin consideraba como representante máximo del monismo del siglo XVIII. Sin embargo argumentaré que Rousseau no es un *philosophe* ilustrado como Berlin arguye. Contrariamente, y apelando a diversos trabajos recientes, expondré que Rousseau es el *primer gran contra-iluminista*, que inaugura una tradición de crítica a la Ilustración cuyos ecos se amplifican con el Romanticismo alemán y llegan hasta principios de siglo XX.

Por último, y como corolario de esa reinterpretación de la obra Rousseau que propongo, expondré que la crítica de Berlin al monismo podría revertirse paradójicamente en una crítica a la tradición contra-iluminista que el autor tanto defiende. Por otra parte, y para concluir, argumentaré que la visión de Berlin de Las Luces reposa demasiado en la “versión alemana” de las mismas, producida fundamentalmente para principios de siglo XX y que, por razones ideológicas e históricas, constituía un feroz ataque a la Ilustración francesa cargada de los prejuicios románticos y conservadores.

1. El legado de Berlin: la Ilustración y la filosofía política contemporánea

a) La Ilustración: el “origen” del mal

En la envidia de Berlin y de la Teoría Crítica, desde la Segunda Guerra Mundial a esta parte, se han multiplicado los artículos, conferencias y libros de fuerte tónica anti-ilustrada. Como exponen James Schmidt en *What Enlightenment*

Project? (2000) y Dennis Rasmussen en *Contemporary Political Theory as an Anti-Enlightenment Project* (2007)¹⁰⁹, a la Ilustración se la acusado en estas últimas décadas de todos los males imaginables: desde la “degradación ambiental” (William Ophul), pasando por el “imperialismo” (Daniel Carey y Lynn Festa), el “individualismo” (Michael Sander, Charles Tylor y James Q. Wilson), el “machismo” (Jane Flax y Susan Hekman), el “racismo” (Charles W. Mills, Louis Sala-Molins), el “eurocentrismo” (Rajani Kannepalli Kanth) y hasta el “nihilismo” (Alsadir MacIntyre).¹¹⁰

No obstante, es en la obra de unos de los discípulos de Berlin, John Gray, donde se compendian y sistematizan buena parte de las críticas y prejuicios, tanto de izquierda como de derecha, acumulados contra la Ilustración durante los dos últimos siglos. Con obras como *Enlightenment's Wake* (1995), *Straw Dogs* (2003) y *Black Mass* (2007), Gray ha emprendido una verdadera “cruzada”¹¹¹ contra la Ilustración. Así, la ha adjetivado de “racista”, “utopista”, “imperialista”, “capitalista”, “totalitaria”, “stalinista”, “maoísta”, “nihilista” y, como por si fuera poco, también de ser la responsable del “declive” de Occidente (Rasmussen, 2007: 11-12). Con su berlianismo hiperbólico, Gray ve “herencias perversas” de

¹⁰⁹.- Aunque las críticas a la Ilustración son variopintas, Rasmussen las agrupa en básicamente cinco ejes: la creencia en fundamentos universales, la confianza ciega en la razón, el propiciar la opresión y la hostilidad hacia lo Otro y el atomismo individualista. (2007: 17-18). En general, las mismas coinciden con el retrato que hace Berlin de Las Luces.

¹¹⁰.- Más aún, hasta tal punto se ha generalizado el ejercicio de arremeter contra el “mal radical” del “programa de Las Luces” que inclusive tenemos un libro en el que, siguiendo la línea trazada por Adorno y Horkheimer, se presenta increíblemente a Hitler como un *philosophe*. El libro es *Hitler as Philosopher: Remnants of the Enlightenment in National Socialism* (1995) de Lawrence Birken. Por su lado, y siguiendo a Berlin, el escritor Milan Kundera describió, para 1998, al “totalitarismo ruso” como la encarnación del “racionalismo ateo” de la Ilustración (Rothschild, 2002: 196).

¹¹¹.- En el sitio de Internet *The New Statesman* Gray escribe lo siguiente, que es tan sólo un ejemplo de la “cruzada” a la que hacemos alusión y que claramente proviene de la lectura berlineana de Las Luces: “Como un movimiento intelectual, la Ilustración siempre ha tenido un lado claramente sórdido. En su encarnación política, fue uno de los factores que dieron forma al terror de hoy en día. Los biempensantes *philosophes* franceses hicieron campaña a favor de la prohibición de la tortura, pero sus ideas también dieron a luz al Terror jacobino que siguió a la Revolución francesa. Más tarde, las ideas de la Ilustración animaron algunos de los regímenes más represivos y asesinos del siglo XX. Contrariamente a las opiniones expresadas a menudo por la izquierda, el terror de Estado en la Unión Soviética y la China maoísta no fue producido por las tradiciones nacionales de despotismo. Fue el resultado del carácter utópico del comunismo en sí. *Las decenas de millones de personas que mueren de hambre o fueron asesinadas bajo el comunismo perecieron en aras de un ideal de la Ilustración.*” (Traducción y énfasis míos, <http://goo.gl/zGBXzw>)

la Ilustración en prácticamente todos lados: ilustrados son, en su extravagante concepción Margaret Thatcher, Tony Blair y George Bush, lo mismo que los Jacobinos, el Khmer Rouge, Mao Zedong y los Estados Unidos con su defensa fanática de la democracia y el libre mercado. Con esta mezcla improbable que, por lo demás, poco se esfuerza por justificar, Gray lleva a su paroxismo a su paroxismo la tendencia de pos-guerra de considerar la filosofía ilustrada como una “nueva Caída”.

Sin embargo, hay que apuntar que, más allá de la crítica de Gray, en las obras de retórica anti-ilustrada, por lo general, campea un desconocimiento con respecto a las divergencias irreparables que los autores ilustrados mantenían entre sí, en favor de presentar un sujeto monolítico, ambiguo e hipostasiado (llámese “la Ilustración”, “el programa ilustrado”, la “Modernidad”, etc.) que poca justicia hace a la complejidad del movimiento. Abunda también el relegamiento de algunas de sus figuras centrales como Bayle, Méslier, Condorcet, la Mettrie, Diderot, Boulanger, Raynal, Paine, Lessing, Raimarus, Mendelssohn, etc. para nombrar las más relevantes. Para la mayoría de sus mencionados críticos, la Ilustración es básicamente Bacon, Maquiavelo, Newton, Hobbes, Descartes, Locke, Kant, Smith, Rousseau, cuando no Marx y Comte (como hace Gray), autores que, como se sabe, son de dudosa pertenencia no sólo cronológica sino también filosófica a Las Luces. Por lo demás, apenas se los cita directamente o discute en profundidad puesto que proveer de un análisis profundo del complejo pensamiento ilustrado ya es percibido como algo innecesario porque la mayoría de sus críticos, luego de más de dos siglos de continuos y sistemáticos ataques a *les lumières* ya dan por sentada la “evidencia” y “veracidad” de sus categóricas afirmaciones, las que, por otro lado, casi siempre presentan como “novedosas”, “provocativas” o “contra la corriente” cuando, en realidad, ya constituyen un lugar común.¹¹²

¹¹².- Un ejemplo perfecto de ello es el libro, de claras resonancias berlineanas, Rajani Kannepalli Kanth *Breaking with the Enlightenment* (1997). El resumen del mismo destaca que el texto ofrece “una explicación mordaz” y un “análisis provocativo”. En efecto: “El siglo XX marcó la culminación de la modernidad, que pusiera en marcha las fuerzas materiales y metafísicas desatadas por la Ilustración europea en el siglo XVIII. En una *explicación mordaz* del mito y realidad de la modernidad, este *provocativo análisis* ofrece una crítica de los fundamentos

No obstante, tan hondo ha calado este torrente de críticas que la afirmación de que Las Luces son intrínsecamente portadoras de vicios autoritarios y/o totalitarios que, de hecho, constituye, explícita o implícitamente, el presupuesto básico de prácticamente todas las escuelas de filosofía política contemporáneas. En efecto, en su crítica convergen, sorprendentemente, cristianos, feministas, comunitaristas, liberales, ecologistas, multiculturalistas, conservadores, la extrema derecha y la extrema izquierda: aunque con diferentes argumentos, todos coinciden en considerar a la Ilustración como un programa a “superar” mediante alguna propuesta que haga a un lado el racionalismo “omnicomprensivo”, el “autoritarismo” implícito en la lógica universalista, el optimismo ingenuo de “el progreso” y el “individualismo atomista” del contractualismo que, según señalan, habrían propuesto *les lumières* con catastróficas consecuencias.

Inclusive la propuesta de Rawls, quintaescencia del liberalismo de posguerra se encuentra en esta línea. En efecto, recordemos que el autor, en clara consonancia con Berlin, procede a diferenciar su liberalismo de lo que denomina como “liberalismo ilustrado”, el cual, según afirma, defendería una concepción “metafísica del bien” más comprensiva que la del liberalismo que propone. Más aún, y como es sabido, en *Liberalismo Político* (1993) y *Derecho de Gentes* (1997), Rawls incorpora la crítica comunitaria y, en un giro que sorprende a sus propios discípulos, abandona la idea de forjar una noción de justicia internacional en favor de una “utopía realista”, que no contenta ni a tirios ni a troyanos, y que está fundamentada en la búsqueda de una suerte de *modus vivendi* internacional “medianamente” racional. No hace falta decir que esa es una visión a la que, como vimos, también Berlin se aproxima bastante con su propuesta de un “liberalismo pluralista” en la que se define a la cultura como un “modo inconmensurable de auto-expresión” que lo acerca bastante a la postura del comunitarismo (Garrard, 2007: 155). Una vez más, se entreve la aprehensión con respecto a proponer una razón demasiado “universal”, demasiado “asertiva” y/o demasiado “abstracta”,

ideológicos y metafísicos de ambos el capitalismo y el socialismo. *Kanth ve a ambos como encarnaciones de la misma rama del materialismo europeo, a la vez que apunta a los valores contradictorios de estas visiones eurocéntricas de la sociedad*” (Énfasis y traducción míos, <http://goo.gl/wHwIAv>)

como lo habría sido la ilustrada. Y ello porque, en el fondo, se ha aceptado (apresuradamente) la hipótesis de que esa razón “derrapa” en el totalitarismo.

b) *Las estrategias de ataque al Siglo de la Razón*

James Schmidt (2000) ha logrado detectar cuál es la modalidad común que utilizan los críticos contemporáneos de la Ilustración para atacarla. El autor alega que buena parte de ellos eligen una característica del mundo contemporáneo con la que, por razones ideológicas, disienten (ej.: globalización, individualismo, secularización, etc.) y la presentarán como la “consecuencia inexorable” de lo que definirán, de manera laxa, como el “programa ilustrado”. Sin embargo, generalmente dicho “programa” lejos de ser el resultado de una investigación imparcial sobre la filosofía del período, se moldeará a imagen de las necesidades ideológicas del autor, de modo de satisfacer una conclusión que, en realidad, ya había decidido de antemano: a saber, que la Ilustración es culpable del “crimen” por el que se la juzga, sea éste el “individualismo disolutivo”, el “consumismo desenfrenado”, el “desencantamiento reificante”, el “imperialismo de la razón” y/o el “libertinaje narcisista”. De esta manera, el concepto de Ilustración se ha convertido, para ponerlo en términos lingüísticos, en un “significante vacío” que, en las manos de sus críticos, puede recepcionar cualquier contenido, incluso algunos abiertamente contradictorios.¹¹³

Por otro lado, sus críticos, dice Schmidt, también han recurrido a la táctica de obviar deliberadamente aspectos o autores relevantes del pensamiento de Las Luces para favorecer la imagen parcializada que quieren proyectar con respecto a la misma. Así, por ejemplo, encontramos, quienes defienden que la Ilustración es

¹¹³.- En efecto, nótese que, contra la Ilustración, se esgrimen acusaciones diametralmente opuestas: algunos le reprochan ser esencialmente “fundacionalista” (Berlin, Rorty y Foucault) y otros “nihilista”, “positivista” o “instrumental” (Gray, Adorno y Horkheimer), algunos ven en ella un “universalismo” e “hiperracionalismo” intolerante (Berlin, Gray y Kanth) y otros un insostenible “relativismo” (Wilson), algunos la acusan de no ser más que una “continuación” del antiguo régimen (Toqueville y Becker), o de la tradición Occidental (de nuevo Berlin) y otros de haber roto demasiado abruptamente con la tradición (Arendt, Kanth), asimismo se argumenta que ha desencantado el mundo, empujándonos hacia la banalidad, el despropósito y la alienación (Weber y Juan Pablo II), mientras que otros aducen que es un mito, una religión, un meta-relato insostenible (Lyotard y Adorno y Horkheimer).

la responsable del imperialismo occidental de los siglos XIX y XX, el cual, según alegan, se habría fundamentado en la visión “eurocéntrica” producida por *les philosophes*. Sin embargo, esa tesis es difícil de compatibilizar con el hecho de que Las Luces hayan azuzado las revoluciones norteamericana y latinoamericanas a través de los numerosos escritos de Raynal, Diderot, Boulanger y Paine, entre otros, donde se condenaba abiertamente el imperialismo europeo.¹¹⁴ Tampoco es reconciliable con los halagos que Voltaire prodiga en sus diversos escritos a China, a América y a la India como ejemplos a imitar por lo que, en su opinión, la que Diderot compartiría, era una Europa bárbara y sanguinaria.¹¹⁵

Por último, otra estrategia común a todos los *anti-philosophes* y que tiene sus raíces profundas en las críticas de Burke, Bonald, de Maistre pero, sobre todo, y como veremos, de Rousseau, consiste en alegar que la Ilustración termina por consagrar, en la práctica, exactamente todo lo contrario de lo que defiende en la teoría. En su forma más básica, la mayoría de los argumentos que se esgrimen contra la Ilustración, ya desde el estallido de la Revolución francesa, tienen un *esquema dialéctico*, que puede ostentar diferentes ropajes según de la corriente de pensamiento de que se trate pero que se ha mantenido más o menos intacto a lo largo del tiempo. En efecto, se argumenta que si bien combatió la crueldad, terminó en la guillotina; que si bien predicó la libertad, fue responsable del

¹¹⁴.- Además, debemos recordar que es la Ilustración el primer movimiento que aboga por la abolición de la guerra. En ese sentido van los escritos de Abbé de Saint-Pierre y Kant, donde ya encontramos los rudimentos de lo que serán luego la Liga de Naciones y a las Naciones Unidas.

¹¹⁵.- Siguiendo la misma modalidad, algunas feministas sostienen que el Siglo de la Razón fue fundamentalmente “logo-céntrico” y “patriarcal”. Sin embargo, ello implica pasar por alto que el ilustrado Condorcet en *Essai sur l'admission des femmes* (1790), que inspirará luego a Stuart Mill, haya abogado, al igual que ya había hecho Diderot en *Sur les femmes* (1772), por la inmediata extensión de los derechos políticos para el género femenino. Más aún, hay que ignorar que las primeras feministas, como Josefa Amar (1749 - 1833), Olympe de Gouges (1748 - 1793), Mary Wollstonecraft (1759 -1797) y Maria Williams (1762 - 1827), además de las profusas *salonnières*, fueron ella mismas filósofas ilustradas que celebraron la llegada de la Revolución francesa, como un suceso histórico hacia la igualdad, hasta su destrucción a manos de Robespierre, quien, como veremos, y contra todo lo que se ha poco tenía de ilustrado. Olvidan también que la Ilustración, y el preciosismo que le antecedió, fue el primer movimiento cultural en dar cabida a la mujer. Durante la Ilustración, mujeres como Émile du Châtelet du Stael, Mde. Groffin, du Deffand, escriben, hacen matemática, física y química y discuten a la a par con *les philosophes*. Por otro lado, y del mismo modo, las acusaciones de haber engendrado un “individualismo anti-social” parecen insostenibles a la luz del énfasis en la solidaridad, en el valor epicúreo de la amistad, en los “sentimientos morales” y en la empatía que encontramos en numerosos escritos de Turgot, Condorcet, d'Holbach, Diderot, Hume y el propio Smith.

autoritarismo y del totalitarismo del siglo XX; que si bien sus figuras principales profesaban un fuerte escepticismo, fue generadora de dogmas y de utopías optimistas e ingenuas; que si bien estaba en contra de toda explotación, condujo a la entronización de la burguesía y la industria y, con ellas, a la vejación de millones de personas.¹¹⁶ Y así se podría continuar *ad nauseam*.¹¹⁷

Para fundamentar cómo pudo suceder semejante *renversement* se acude generalmente, y aunque de distintas formas, a la “sospecha”, un recurso típico de la filosofía alemana (heredado de la “paranoia” romántica) y que, como vio Paul Ricoeur, encontramos en Marx, Nietzsche y Freud pero que se generalizó últimamente, quizás vía Adorno, Horkheimer y también vía el propio Berlin, quien, como vimos, sostiene precisamente que a pesar de “parecer” liberal la Ilustración, por el accionar de un misterioso “strange reversal” (“dialéctica” en el caso de los autores de Frankfurt), termina por consumir consecuencias profundamente anti-liberales. El procedimiento de la “sospecha” consiste en dudar de la “fachada” de lo que la Ilustración “dice ser” para ir más allá e intentar “desentrañar” de ella su “verdadera” y generalmente “oscura” esencia: una “voluntad de poder”, “una voluntad disciplinante”, un “interés de clase”, un “monismo” que, aunque no es apercible a simple vista, será ulteriormente letal para el derrotero de su proyecto político. El problema es que mediante esta

¹¹⁶.- A propósito de lo anterior, en *Isaiah Berlin's Counter Enlightenment* (2003), Mark Lilla apunta atinadamente que la mayoría de los cargos que se han levantado contra la Ilustración reposan en la falacia diacrónica *post hoc, ergo propter hoc*, que asume (erróneamente) que el proyecto ilustrado “triunfó” y que, por lo tanto, todo lo que sigue en los siglos XIX y XX (imperialismo, machismo, explotación capitalista, totalitarismo, etc.) es un producto de Las Luces.

¹¹⁷.- En efecto, de esa manera, tenemos obras y autores (como Gray) que afirman que si bien produjo la idea de los Derechos Humanos e hizo de la lucha contra el fanatismo, la tortura y la intolerancia su insignia, la Ilustración se revierte inesperadamente en su *alter ego*: en la barbaridad del nazismo, del estalinismo o del maoísmo. Del mismo modo, se argumenta que, aunque abolió la esclavitud, y produjo hitos históricos en el combate por la igualdad de los hombres, como el *Suplemento al viaje de Bougainville* (1772) de Diderot o el *Nathan der Weise* (1783) de Lessing, Las Luces fueron “racistas”, “xenófobas” y “anti-semitas”. De la misma forma, Foucault argumenta que si bien se planteó liberar a los hombres del autoritarismo y del despotismo del antiguo régimen, Las Luces entregaron a los mismos a nuevas manías disciplinatorias, que ahora reprimen, sea sutil o abiertamente, en el nombre de la diosa razón. Con el mismo espíritu, Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas y recientemente Berel Leng alegan, de distintas formas pero en fuerte consonancia, que la idea ilustrada de los Derechos Humanos y de la secularización de la sociedad, en apariencia benignas y progresistas, puede “ocultar”, como se vio en el Nazismo, la negación total de derechos para aquellos considerados “diferentes”, pues el universalismo siempre presupone alguna forma de asimilación y, por tanto, también de exclusión de lo no asimilable.

aproximación se terminan aceptando conclusiones procusteanas que han generado imágenes desfiguradas de Las Luces y su legado. Y ello en el afán por tratar de justificar el intrincado hecho de cómo fue posible que la Ilustración haya devenido, en realidad, la principal enemiga de lo que “dijo ser”.

De esta manera se ha construido en estos últimos años, para decirlo con el Profesor Knud Haakonssen¹¹⁸, la “demonología” de la Ilustración (Schmidt, 2000: 735). Ya apenas se hace mención a sus profusos logros, como si éstos hubieran sido poco trascendentales: nada menos que la abolición de instituciones milenarias como la esclavitud, el feudalismo y los privilegios nobiliarios, el debilitamiento de los prejuicios, de la superstición, del dogmatismo rampantes y, principalmente, del fanatismo y la intolerancia religiosas (que, valga recordar, en el siglo XVII habían causado la muerte de millones de personas y la devastación de buena parte del continente). Asimismo, la Ilustración hizo notables esfuerzos por divulgar la ciencia y utilizarla en provecho de la humanidad, así como por implementar sistemas educativos gratuitos, laicos y universales, a lo que hay que agregar su defensa de la igualdad femenina y de la igualdad en general (política, jurídica y económica). Condenó expresamente el imperialismo, el colonialismo y toda forma de crueldad y así abolió la pena de muerte y la tortura, impulsó la secularización de las instituciones y de la sociedad en su conjunto, logró la disolución de la monarquía absoluta de derecho divino y la substituyó o bien por monarquías constitucionales o bien por repúblicas democráticas y, en ambos casos, las dotó de un código civil, que tendrá a la idea de los Derechos Humanos como fundamento jurídico. Y, por si lo anterior fuera poco, consiguió también la libertad de expresión, de prensa y religiosa. Estos fueron cambios culturales mayúsculos en la historia universal que, aunque fuera parcialmente, terminaron con un orden de cosas en Occidente y más allá¹¹⁹ que tenía, por lo menos, 1500 años de vigencia.

¹¹⁸.- Knud Haakonssen es Profesor de Historia Intelectual en la Universidad de Sussex. Además, fue el editor de *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* (2006).

¹¹⁹.- Por ejemplo, resulta difícil imaginarse la abolición del milenario sistema de castas de la India sin la presión generada por la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU en 1948, la cual está inspirada directamente en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793 durante la Revolución francesa y en cuyo borrador tomó parte directa un biempensante *philosophe*: Condorcet.

Sin embargo, parece que la filosofía del último medio siglo los ha olvidado o, peor aún, los ha negado deliberadamente. Parece como si Las Luces sólo hubieran sido sombras.

En la base de esta reticencia a la Ilustración están las interpretaciones de Berlin, Adorno y Horkheimer, que, por su importancia, marcaron definitivamente su imagen de Las Luces en la segunda mitad del siglo XX. De hecho, y como vimos, buena parte de los mencionados críticos contemporáneos de Las Luces son en su mayoría seguidores de estos autores. Es verdad que, como vimos en el Capítulo I (*Berlin, la Ilustración y el Monismo*), Berlin halaga varias veces el trabajo de los ilustrados así como las excepcionales características personales de algunos de ellos. De hecho, Las Luces no eran “oscuras” para él, como le remarca a Mark Lilla (Berlin, 2013: 499). También es verdad que Horkheimer quiso escribir un complemento para *Dialéctica de la Ilustración* y su *Eclipse de la Razón* con el fin de salvar a la razón ilustrada de su devastadora crítica, algo así como una *Rettung der Aufklärung*. Pero dicha obra nunca llegó y los halagos de Berlin a *les philosophes* fueron al final sepultados por su lapidaria crítica: que fue “monista” y/o “totalitaria”, sea en la forma de comunismo o nacionalsocialismo, es el estigma, erróneo en mi opinión, que sus obras le imprimieron al siglo XVIII, un peso (injusto) que carga hasta el día de hoy.

Por otro lado, y aunque de forma menos grotesca que sus discípulos contemporáneos, aquellos autores fueron los primeros en popularizar las ya mencionadas estrategias de crítica a la Ilustración. Por lo tanto, sus respectivos retratos de Las Luces, aún cuando fueran eruditos, adolecen de muchos de los defectos que ya apuntásemos: estos son simplificaciones, *gaps* y contradicciones, prejuicios históricos adoptados sin más y conclusiones forzadas que, sin duda, han contribuido a desdibujar un período complejo y a crear el mito de la “Ilustración totalitaria”.¹²⁰ Es por ello que, a continuación, propongo hacer una revisión crítica de la tesis central de Berlin, a saber, que la Ilustración fue “monista” así como de la historia intelectual que construyó a partir de ella.

¹²⁰.- De hecho, el término “Totalitarismo ilustrado” (*Enlightened Totalitarianism*) se convirtió en una expresión consagrada con Garrard, discípulo de Berlin, quien lo acuña en su *Counter-Enlightenments* (2006).

2. A propósito del “monismo” de la Ilustración

a) *Berlin y la imagen de Las Luces a principios del siglo XX*

Vimos en el Capítulo I (*Berlin, la Ilustración y el monismo*) de esta Tesis que, aunque reconoce la diversidad interna del movimiento, Berlin considera a la Ilustración como una mera “continuación” de la tradición occidental y, esencialmente, “monista”, esto es, defensora de una “verdad única” y, por ello, tendientemente autoritaria, en contraposición con la revolución contra-iluminista que habría determinado que la “verdad es múltiple”, como decía Nietzsche. A continuación, tenemos un párrafo típico de Berlin y su esquema “Ilustración monista” versus “Contra-Ilustración pluralista”:

Puede ser interesante remarcar, de paso, que hay ciertos valores que nosotros en nuestro mundo aceptamos que probablemente hayan sido creados por el romanticismo temprano y que no existían antes: por ejemplo, la idea de que la variedad es una cosa buena, que una sociedad en donde se tienen muchas opiniones, y que aquellos que sostienen diferentes opiniones son tolerantes unos con otros, es mejor que una sociedad monolítica en la que una opinión es obligatoria para todos. *Nadie antes del siglo XVIII hubiera aceptado ello: la verdad era una y la idea de la variedad era hostil a ella.* (Traducción y énfasis míos, 2000: 13)

Aunque esta es la imagen que, como vimos, sostiene a lo largo de toda su obra, Berlin reconoce que figuras centrales de siglo XVIII no encastran con su tesis del “monismo”. Entre ellas, están, nada menos, que Hume y Montesquieu, ambas figuras muy conscientes de la historicidad del hombre, de los límites de la razón y del pluralismo de las culturas.¹²¹ A esos dos filósofos, Berlin agrega como

¹²¹.- Jonathan Israel critica a Berlin por la arbitrariedad con la que opera en su definición de la Ilustración como “monista”. En efecto, el autor escribe: “Berlin (como tantos otros) malentendió de lo que realmente se trató la Ilustración y le atribuyó “una excesiva preocupación por verdades atemporales e incambiantes, leyes inalterables y rígidas y el universalismo, o el deseo por forzar a toda la naturaleza humana y a la sociedad de modo de conformarla a un modelo único e inflexible.” Hume, quien basó su política y filosofía moral conservadora sobre la primacía de la tradición particular de cada país y del *status quo*, se hubiera obviamente asombrado tanto por esa caracterización como Herder y Vico, poseedores de una gran consciencia histórica, pero también Bayle, Boulainvilliers, Fontenelle, Montesquieu y Burke, que apenas tienen menos consciencia histórica. Berlin mismo se dio cuenta de que ni Montesquieu ni Hume encuadraban en su modelo así que habló de estos pensadores como si hubieran hecho “apenas leves abolladuras en la perspectiva general de la Ilustración”, ¡sin duda uno de sus *insights* más interesantes!” (Traducción mía, Israel, 2006: 544)

otras grandes “excepciones” de su acusación de “monista” a los escépticos de Diderot, d’Alembert y Lessing (Berlin, 2013: 499), si bien de este último escribe que, a veces, claudica ante ingenuidades “utopistas” (2001: 98). Nótese que las tres son figuras de envergadura dentro de la Ilustración, en especial, Diderot.¹²² De lo anterior se deduce que, para Berlin, el “monismo” que demasiado a menudo le atribuye a *todo* el siglo XVIII estaría, más bien, confinado a figuras como d’Holbach, Fontenelle, Voltaire, Rousseau, Condorcet, Helvétius y algunas otras de menor alcance. Sin embargo, en sus obras sólo Rousseau y Helvétius son, como vimos oportunamente, discutidos en profundidad. Al resto, Berlin les dedica atención esporádica y generalmente superficial, recurriendo de forma irregular, y a los efectos de ilustrar una argumentación puntual, a citas breves y la mayoría de las veces descontextualizadas.¹²³ Un ejemplo de ese *modus operandi* de Berlin es el siguiente pasaje que extrajimos de *Roots of Romanticism* (2001):

Permítanme citar una afirmación típica de Fontenelle, el más representativo de todas las figuras de la Ilustración, que llevo una vida muy precavida y racional, lo que le permitió vivir hasta la edad de cien años. Dijo: “Una obra de política, de moral, de crítica, tal vez incluso de literatura, será más fina, considerando todas las cosas, si fuese hecha por las manos de un geómetra.” Esto se debe a que los geómetras son personas que entienden de las interrelaciones racionales de las cosas. Cualquiera que entienda el patrón que sigue la naturaleza [...] es sin duda capaz de extraer del aparente caos y la confusión de la naturaleza esos principios eternos, esas conexiones necesarias, que unen entre sí los elementos eternos y objetivos del que el mundo está compuesto. (Traducción mía, Berlin, 2001: 26)

El problema con este tipo de alegato, recurrente a lo largo de su obra es que Berlin, como destaca Steve Lukes (Dworkin et. al. 2001: 61), nunca explica cómo se vincula en este caso puntual esta afirmación de Fontenelle, por lo demás, una “figura representativa” del siglo XVIII según sus propias palabras, primero, con el llamado “monismo” de valores que le adscribe como un lugar común a todo el siglo y, segundo, con las eventuales potencialidades autoritarias y/o totalitarias

¹²².- Con respecto a él, Berlin admite que está lejos de ser el racionalista que habría caracterizado a la Ilustración en la medida en que el filósofo francés, sin abandonar la racionalidad, habla de las pasiones, de la irracionalidad, del “genio” y del sentido del misterio del hombre de la misma manera que muchos románticos e incluso Nietzsche y Freud, a quienes influyó profundamente con sus escritos, además de Marx, quien lo consideraba su “filósofo preferido”. (<https://goo.gl/7GURhl>)

¹²³.- Quizás una excepción sea Voltaire y su tratamiento de la historia, sobre el que se explaya en *Against the Current* (1979).

de las cuales éste sería portador.¹²⁴ La poca preocupación de Berlin por justificar esta imagen de *les philosophes* como filósofos que creían ingenua y, a veces, dogmáticamente en una “naturaleza idílica”, en las posibilidades “omnipotentes de la razón”, en la noción de “perfección individual y social” así como en un “progreso indefinido”, tiene su origen, como ya han señalado oportunamente sus críticos (Lukes, Lilla, Jones y Yack), en la cuestionable tendencia metodológica del autor de considerar a la Ilustración siempre de forma indirecta, esto es, a partir de segundas fuentes.

Una primera fuente que Berlin utiliza, y como él mismo lo reconoce¹²⁵, son los pensadores marxistas, particularmente Plekhanov, que naturalmente sobreenfatiza el carácter “monista-materialista” del siglo XVIII al establecer su conexión con el marxismo posterior. De ahí que Berlin ataque específicamente al materialismo de Helvétius y Holbach como pensadores “monistas”: a través de Plekhanov, Berlin ve en ellos la antesala del materialismo dialecto de Marx.

Una segunda fuente la constituyen los enemigos contra-iluministas de Las Luces, sean éstos románticos (Hamann, Herder, etc.), conservadores (Maistre, Bonald, Burke, etc.), etc., que obviamente poco interés tenían por hacerle justicia a la riqueza del pensamiento ilustrado, generalmente exagerando, desestimando o inventando deliberadamente defectos, con el propósito de deslegitimar a la

¹²⁴.- A propósito de lo anterior, recordemos que si bien el siglo XVIII hace de la razón un arma para combatir las instituciones del antiguo régimen, también es cierto que, *les philosophes* tienen una resistencia intrínseca al *esprit géométrique* y a los grandes constructos metafísicos que habían sido forjados por el siglo anterior, expresando una clara preferencia por la investigación empírica y advirtiendo explícitamente sobre los peligros de edificar grandes “sistemas”, una postura que, hay que decir, no dista demasiado de la que el propio Berlin adopta cuando, como vimos, defiende su “pluralismo objetivo”. De ahí precisamente que Peter Gay diga que “la Ilustración no fue el Siglo de la Razón, sino el de la revuelta contra el Racionalismo”.

¹²⁵ En efecto, Berlin comenta: “Las perspectivas filosóficas de Marx nunca me parecieron ser particularmente originales o interesantes pero mi estudio de sus perspectivas me llevó a investigar a sus predecesores, en particular a los *philosophes* franceses del siglo XVII –los primeros adversarios del dogmatismo, tradicionalismo, religión, superstición, ignorancia y opresión. Adquirí una admiración por el gran trabajo que estos pensadores de la Enciclopedia francesa se habían propuesto, y por el gran trabajo que hicieron que efectivamente liberó a la humanidad de la oscuridad clerical, metafísica, política y similares. Y a pesar de que en su momento me opuse a algunas creencias comunes a ellos, jamás perdí mi admiración y sentido de solidaridad con la Ilustración de ese período: de lo que me volví crítico, además de sus limitaciones empíricas, son algunas de sus consecuencias, ambas lógicas y sociales, *me di cuenta de que el dogmatismo de Marx y sus seguidores, se derivaban en parte de las certidumbres del siglo XVIII ilustrado.*” (Traducción y énfasis míos, 2000 : 4)

Ilustración como un proyecto político viable, sobre todo, en la estela de la Revolución francesa. Con respecto a ello, el propio Berlin le confiesa a Lukes que los filósofos del siglo XVIII le eran “demasiado afines” y hasta “aburridos” y que, por eso mismo, le parecía más interesante leer lo que decían sus enemigos, algo que, sin duda, condujo a hacer una lectura más superficial de los primeros, aunque los mismos constituyeran el foco central de su crítica (Mark Lilla, et al. 2001: 61). Esa es la razón por la cual Berlin rara vez discute profundamente la obra de un *philosophe* o lo haga de forma aislada de algún otro autor contra-iluminista. De esta fuente, procede la visión de Berlin de Las Luces como un movimiento que creyó ingenua pero peligrosamente en “verdades eternas” y en “una naturaleza humana universal”, en el poder de la “abstracción” y en la “omnipotencia” de la razón para generar “progreso” pero que acabó pariendo monstruos políticos. De ahí que Berlin critique especialmente a Condorcet, Voltaire y Rousseau que, como veremos, fueron objeto dilecto de la crítica romántica y conservadora luego de la Revolución.

Por otro lado, Berlin adopta sin problematizar algunas representaciones de la Ilustración en boga por la época, que también la presentan como un movimiento único, fundamentado en un par de “premisas ingenuas”. Una de ellas es la que ofrece *The Great Chain of Being* (1936) de Arthur O. Lovejoy, que le inspira a Berlin la idea de que existe una “continuidad” entre el pensamiento ilustrado y la tradición Occidental, lo que argumenta basándose en la constatación de que ciertos principios de la Ilustración ya estaban presentes en la filosofía griega.¹²⁶ Por otro lado, tenemos a Jacob Talmon, compañero y coetáneo de Berlin, cuya obra *The Origins of Totalitarian Democracy* (1961) influyó notoriamente, junto con la de Popper y Russell, en su visión sobre Rousseau y su vínculo con *les philosophes* así como, en general, su concepción de todo el siglo XVIII. Por último, pero no menos importante, está la obra de Carl L. Becker *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (1932), a quien Berlin elogia en *The Roots of Romanticism* como un gran autor. (Berlin, 2001: 31).

¹²⁶.- Berlin nombra a este autor en uno de sus textos “Uno de los mejores historiadores de las ideas moderno; A. O. Lovejoy aparece igualmente confundido por esta concepción de la razón en su libro *The Reason, the Understanding and Time*.” (2013: 314)

Justamente, el pensamiento de Becker es fundamental para entender la interpretación de Berlin de la Ilustración. En efecto, como hará Lovejoy y el propio Berlin después, Becker sostiene que Las Luces están más emparentadas con el pensamiento medieval y cristiano que le antecedió de lo que comúnmente se había creído hasta entonces. De hecho, en la opinión de este autor norteamericano, las premisas centrales de la Ilustración no serían sino ideas religiosas secularizadas y, por lo tanto, tan infantiles e ingenuas como las primeras; una concepción “continuista” que, vale señalar, será desafiada por la interpretación de Peter Gay en los años 60 que defiende el carácter rupturista de la Ilustración.¹²⁷ Cuando vamos al texto de Becker es palpable la influencia de su concepción sobre la concepción de Berlin de la Ilustración. En efecto, leemos en Becker:

Fue especialmente en Francia, donde el descontento social era más agudo, que la doctrina del progreso, de la perfectibilidad, se convirtió en un artículo esencial de la fe en la nueva religión de la humanidad. [...] *El sueño utópico de la perfección, de la compensación necesaria por las limitaciones y frustraciones de la situación actual, después de haber sido identificado con la edad de oro o con el Jardín del Edén o la vida eterna en la ciudad celestial de Dios* [...] Esta transformación del viejo sueño utópico puede ser constatada en los escritos de los filósofos: no sólo en aquellos tratados formales dedicados al tema del progreso – *Los Discursos* de Turgot, *El Educación de la Raza Humana* de Lessing, *Las Ideas sobre la Filosofía de la Historia* de Herder, *Bosquejo del Progreso del Espíritu Humano* de Condorcet; pero igualmente en los escritos de otros filósofos, aún en los escritos donde no se tratara directamente el tema. Los filósofos estaban, casi sin excepción, muy preocupados por el progreso, la perfectibilidad, el destino de la posteridad. (Traducción y énfasis míos Becker, 1969: 139-140)

Esta versión de Becker de la Ilustración como un movimiento “utopista”, “perfeccionista”, crédulo en el “progreso” y “continuista” con respecto al pasado

¹²⁷.- George L. Mosse hace un excelente resumen del aporte de Peter Gay a la historiografía filosófica de la Ilustración: “Peter Gay demuestra la selectividad con la que los *philosophes* ejercían en el pasado. Esta misma selectividad lo llevó a una de las conclusiones más importantes: los *philosophes* no eran parte integral de la “red continua de la historia” sino que más bien señalaban una ruptura con esa continuidad. El origen de las ideas puede ser una pista para su función, pero no la determinan. Las ideas pasadas pueden hacer una contribución a la educación de los *philosophes*, pero no determinan su definición de la Ilustración. Los historiadores obsesionados con las continuidades pueden bien tomar nota de esta aproximación a la historia intelectual, ya que ha probado ser excepcionalmente fructífera en este libro. Los *philosophes* pueden haber utilizado terminología cristiana pero el mero uso de las palabras no significa que la sustancia detrás de ellas haya permanecido intacta. Los *philosophes* eran paganos, después de todo.” (Mosse, 1967: <http://goo.gl/Lq0F6c>)

cristiano, Berlin la reproduce, como vimos, sin mayores modificaciones en sus escritos, metáforas incluidas. Por otro lado, el autor también sigue a Becker cuando afirma, en reiteradas ocasiones, que el siglo XVIII cree “dogmáticamente” en que la Naturaleza es la “gran maestra de la humanidad”¹²⁸, sobre la cual debe fundarse la verdad de una afirmación o de un sistema de proposiciones, cuyas normas deben ser obedecidas si se ha de lograr un conocimiento y sociedad perfectas. Del mismo modo, es muy probable que Becker haya influido en la idea de Berlin de que existe un fuerte vínculo entre la Ilustración y el pensamiento comunista de Marx. En efecto, Becker expone más adelante dicha tesis haciendo énfasis en que, al igual que la Ilustración, el comunismo cree de forma dogmática y religiosa en la existencia de ciertas leyes naturales “descubribles” por la razón y la ciencia (1962: 162).¹²⁹ Dada esta visión de la Ilustración en la literatura de la época de la que Berlin se nutre, es entendible por qué el autor dé por evidente ciertas afirmaciones para las cuales no hace un verdadero esfuerzo argumentativo.

Sin embargo, y contrariamente a lo que sostiene Garrard (2007: 146), la idea berlineana de que la Ilustración fue un movimiento único esencialmente

¹²⁸.- En efecto, Becker apuntaba lo mismo: “El deísta Voltaire, rechazando la doctrina cristiana de la religión, afirma con igual dogmatismo que “la ley natural [...] que la naturaleza enseña a todos los hombres” es que “en la que toda religión está fundada”. El ateo Holbach, que rechaza toda religión, sin embargo, sostiene que “la moral adecuada para el hombre debería basarse en la naturaleza del hombre”. Cristianos, deístas, ateos -todos reconocen la autoridad del libro de la naturaleza; si difieren sólo en cuanto al alcance de su autoridad, en cuanto a si se limita a confirmar o totalmente suplanta la autoridad de la vieja revelación. En el clima de opinión del siglo XVIII, cualquiera que sea la pregunta que se busque responder, la naturaleza es la prueba, la norma: las ideas, las costumbres, las instituciones de los hombres, si es que se quiere alcanzar la perfección, deben, obviamente, estar de acuerdo con las leyes que “la naturaleza revela en todo momento, a todos los hombres.” (Traducción y énfasis míos, 1969: 53)

¹²⁹.- “Mientras tanto, los descontentos estaban renunciando a la fe democrática para seguir a los profetas de una nueva religión: “¡Proletariado de todos los países, únanse!” En el Manifiesto Comunista, Karl Marx y Friederich Engels hicieron sonar el grito de batalla de la nueva religión social. Como en el siglo XVIII la religión de la humanidad, la fe comunista estaba fundada en las leyes de la naturaleza reveladas por la ciencia. Pero la ciencia había hecho avances desde el siglo XVIII. En el siglo XVIII, la naturaleza era vista como una máquina ajustada y delicada, una ingeniería estacionaria, cuyos mecanismos implicaban la existencia de un Autor del Universo con propósito y primera causa benefactor. Con Hegel el autor benéfico del Universo se desvaneció en una idea diáfana y trascendente y con Darwin la idea trascendente desapareció por completo. De ahora en adelante, Dios, y todos los sustitutos de esta concepción, podía ser ignorado ya que la naturaleza no era concebida como una máquina acabada sino como un proceso inacabado, un proceso mecánico, de hecho, pero uno que genera su propia energía. Provisto con la dialéctica de Hegel y las teorías evolutivas de Darwin, Marx formuló, en *Das Kapital*, el credo de la fe comunista que fue la de sustituir, para los descontentos, la fe en la democracia del siglo XVIII.” (Traducción y énfasis míos, 1967: 162)

comprometido con una concepción platónica de la verdad, *sí es controversial*. Y lo es, sobre todo, a partir de una serie de trabajos que han revolucionado recientemente la imagen histórica y filosófica de la Ilustración, poniendo al descubierto las falencias y simplificaciones de muchas de las interpretaciones anteriores, incluida la del propio Berlin. En efecto, el historiador y filósofo Jonathan Israel, con su monumental obra¹³⁰, ha sometido a una revisión histórico-filosófica cabal la narración *cliché* del siglo XX que instaló la idea de un siglo XVIII gobernado casi que unánimemente por la creencia “ciega” en un conjunto “indisputable” de principios. Israel presenta alternativamente un esquema del siglo XVIII compuesto, en esencia, por *dos* Ilustraciones y una Contra-Ilustración, que mantienen entre sí diferencias filosóficas, políticas, sociales y económicas, en varios puntos, *irreconciliables*.¹³¹ Sin detenernos demasiado en esa revolucionaria reinterpretación, a la que volveremos más adelante, lo que me interesa es hacer explícito que la imagen unívoca que presenta Berlin de Las Luces, aunque muy difundida y aceptada en su tiempo, es, en realidad bastante problemática, sino reduccionista, lo que conduce a serias falencias en su argumentación.¹³²

¹³⁰.- Los textos que el autor ha producido con esta temática son *Radical Enlightenment* (2002), *Enlightenment Contested* (2006), *Revolution of the Mind* (2011), *Democratic Enlightenment* (2012) y *Revolutionary Ideas* (2014). Sin duda, y como de hecho es reconocido, estamos ante una eminencia contemporánea en la Ilustración.

¹³¹.- En su visión, habría una *Ilustración moderada*, que tiene en la base el dualismo substancialista de Locke, de corte reformista y conservador, abogada de la monarquía constitucional. Voltaire, Hume, Montesquieu, Turgot y La Fayette estarían entre las figuras partidarias de esta concepción. Por otro lado, Israel argumenta que hay también una *Ilustración radical*, que nace del monismo epistemológico de Spinoza, portador de una visión esencialmente materialista de la realidad, pero que, en fuerte contraste con lo que argumenta Berlin, no condujo al totalitarismo, sino que contrariamente sentó las bases del pensamiento democrático, de la secularización, de una tolerancia y libertad amplias y de los valores republicanos de igualdad. El primer logro histórico de esta Ilustración fue, además, y nada menos, que la Revolución misma, la Constitución francesa de 1793, la primera Constitución plenamente democrática del mundo, en donde se declaran los Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano, siendo, entre otros, Spinoza, Condorcet, Diderot, Paine, d’Holbach, Helvétius y Herder sus filósofos principales.

¹³².- Y lo era ya para finales de los 60’s, con las investigaciones en profundidad, por ejemplo, de Peter Gay. En particular, nos referimos a *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism* (1966) y *The Enlightenment: The Science of Freedom* (1969), donde se detallan las tramas internas, las disputas epistemológicas y las diferencias en términos de cosmovisión en general y de proyecto político, social y económico que tenían *les philosophes*. También está la idea de John Pocock de una “familia de ilustraciones”. Hay que señalar, no obstante, que Berlin se retira como Chichele Profesor de Pensamiento social y político en Oxford en los 60’.

b) *Escepticismo, discusión y ley natural en el siglo XVIII*

Seguramente como producto de esa lectura indirecta de los textos de *les philosophes*, como vimos, Berlin termina por sobre-enfatizar el cientificismo, optimismo y monismo en detrimento de actitudes filosóficas características de la Ilustración tales como el escepticismo, el relativismo, el rol de la discusión así como su preocupación por limitar el poder del gobierno y consagrar la protección de la autonomía individual (de ahí el constitucionalismo ilustrado)¹³³. Esta otra cara de Las Luces son incompatibles con la visión monolítica y “utopista” que nos transmite de ellas. Asimismo, y si nos remitimos a los orígenes históricos de la Ilustración, veremos que éstos se encuentran 1) en la reacción al racionalismo del siglo anterior y a los grandes sistemas metafísicos deductivos producidos por el llamado *esprit géométrique* de Malebranche, Descartes, Leibniz, etc., 2) en el descubrimiento de otras sociedades más allá del Atlántico, lo que abrió la puerta al relativismo, 3) en la emergencia de la ciencia y 4) principalmente en las guerras de religión, que fueron especialmente funestas en Francia y Alemania.

Todo lo anterior alimentó un fuerte escepticismo que es patente en los escritos de filósofos pre-ilustrados de Bayle, Gassendi, Montaigne, Charron, Spinoza, Gassendi, La Vayer, etc. pero que, como exponen Paul Dibon y Richard H. Popkin en *Scepticism in the Eighteenth Century* (2006), dominará buena parte del siglo XVIII con d’Argens, Diderot, Voltaire, Montesquieu, Raimarus y Lessing a la cabeza. De allí también que, como le recuerda Lilla a Berlin¹³⁴, Las Luces, inspirándose en los ejemplos de Inglaterra y los Países Bajos, defiendan a

¹³³.- Aunque no tenemos el espacio para desarrollarla, en ese sentido va la crítica de Jeremy Waldron a Berlin. El autor argumenta que Berlin omite en su versión de la Ilustración el papel fundamental que tenía para la misma las limitaciones constitucionales al poder que estaban basadas las leyes naturales que Berlin vincula paradójicamente con el “monismo”. A propósito, recomendamos el artículo Waldron, Jeremy *Isaiah Berlin's Neglect of Enlightenment Constitutionalism* (2014).

¹³⁴.- En efecto, “¿Y qué sucede con la intolerancia? ¿Puede decirse realmente que el *Jerusalén* de Mendelssohn o *Nathan el Sabio* de Lessing eran obras insensibles e intolerantes? ¿Los adjetivos de “homogeneizate” y “arrogante” se aplican al *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu o a la *Filosofía de la Historia* de Voltaire - este último, recordemos, se inicia en China, no Palestina o Europa ¿Y qué hay grito desesperado de Voltaire pronunciado en su poema sobre el terremoto de Lisboa: “*Il faut l'avouer: le mal est sur la terre*”? ¿Puede tal profundo pesimismo haber inspirado a sacrificar a otros en el altar de la “utopía” y el “progreso”? La respuesta a todas y cada una de estas preguntas es “no”.” (Lilla, 2001: 36)

capa y espada, sobre todo, a partir de la revocación del edicto de Nantes en 1629 por Luis XIV, el valor supremo de la tolerancia, la que presupone un relativismo y un escepticismo con respecto a la verdad absoluta y superioridad intrínsecas de una determina forma de vida. Esa idea de tolerancia no sólo fue tremendamente revolucionaria en su época (ya que implicaba, nada menos, que aceptar las diferencias religiosas como legítimas, aunque ambos bandos se consideraran mutuamente o como el “mal radical”), sino también uno de los estandartes que levanta la Ilustración contra el fanatismo y la demonización del otro, algo que se da de bruce con el “monismo” que Berlin insiste domina a la Ilustración.¹³⁵

Por otro lado, es verdad que, como argumenta Berlin y Dan Eldelstein lo reafirma en *The Terror of Natural Right* (2009), la mayoría de *les lumières* creyó en la existencia de leyes naturales o también en el llamado *bon sens* que debía servir de guía moral, política y estética en la construcción de una sociedad más racional, como es patente en los fisiócratas (Quesnay, Mirabeau, Turgot, etc.) pero también en los trabajos de Diderot, Holbach, Raynal, Mercier, Voltaire, etc.¹³⁶ Sin embargo, también es cierto que esas hipotéticas “leyes naturales”, que prescriben principios eternos y universales para todos los hombres, toman en el pensamiento ilustrado la forma de un *imperativo negativo*: a saber, son el fundamento de los derechos naturales básicos (vida, seguridad, propiedad, etc.), las libertades fundamentales, la igualdad natural, la autonomía individual, la tolerancia, la búsqueda de la felicidad, el relajamiento de la sexualidad, etc. y no de alguna verdad “monista” y/o doctrina definida monolíticamente por la razón, como

¹³⁵.- Asimismo, y como muestran las recientes historias culturales *Republic of Letters* (1994) de Dena Goodman, *The Enlightenment* (1995) de Dorinda Outram y *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (2001) de James van Horn Melton Las Luces trajeron consigo una profunda revolución cultural centrada en la importancia de la discusión. De ahí, en efecto, la creación de la *République des Lettres*, la difusión del teatro, las reuniones en los cafés, en tabernas clandestinas (de donde saldrán los líderes revolucionarios), en sociedades secretas (la *Deutsche Union*, los Masones, los *Illuminati* bávaros, etc.) y en los grandes *salons*.

¹³⁶.- Eldelstein da ejemplos de ello: “El abate Raynal, en su *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, celebró a Confucio [...] por haber construido una filosofía totalmente sobre la ley natural, que, añadió, “debe ser el fundamento de todas las religiones, del Estado, de la sociedad y el estándar de todos los gobiernos [...]” El barón d'Holbach proclamó de forma similar en su prefacio a su *Politique Naturelle* que “ningún pueblo puede ser feliz, si no se rige de acuerdo a las Leyes de la Naturaleza que siempre conducen a la virtud.” (Eldelstein, 2009: 108). En el mismo sentido van *Le Droit Naturel* (1765) de Quesnay y de Mercier *Ordre naturel et essentiel* (1767).

supone Berlin erróneamente. Es cierto que la Ilustración prohíja el lenguaje medieval y cristiano de las “leyes naturales” pero lo hace de tal modo que le da un giro radical a su significado: Las Luces esgrimen las “leyes naturales” como arma contra el propio orden medieval cristiano que otrora se justificara sobre las bases de las mismas. Efectivamente, para *les philosophes*, las “leyes naturales” son generalmente sinónimo de límites al uso arbitrario del poder político, escudos contra la intolerancia y la irracionalidad o al abuso del poder individual. De hecho, es por esa precisa razón que la mayoría de ellos fueran partidarios de una monarquía constitucional o, en el caso de los más radicales, de una democracia constitucional. Tal vez, la excepción a ello sea la obra de Rousseau, quien, como veremos, desarrolla una filosofía propia que sí ostenta características monistas, las cuales Berlin advierte oportunamente pero que está precisamente en las antípodas de lo que cree el *mainstream* de la Ilustración. En efecto, contra *les philosophes*, Rousseau engarzaría la idea del orden natural con la necesidad de una religión civil, de una moral puritana y de una política basada en la virtud; un cóctel que, como exponen Eldelstein, inspirará directamente a Robespierre y Saint-Just y su gobierno del Terror, donde no podría haber más leyes que las naturales.¹³⁷

Por otro lado, y como arguye Bernard Yack en *The Significance of Counter-Enlightenment* (2012), Berlin exagera el compromiso de los ilustrados con una única concepción de bien. Para estos filósofos, los objetivos más apremiantes son salir de la ignorancia, del fanatismo, de la superstición, del dogmatismo y acabar con la crueldad: *écrasez l'infâme* escribía siempre Voltaire en su correspondencia. Es decir, para Yack el acento está puesto más en terminar con la barbarie y las arbitrariedades del *Antiguo Régimen* que en el logro de alguna “utopía” cincelada por una razón monista y omnipotente, como presenta Berlin, haciéndose eco de Becker. Se puede decir, con Yack, que lo que une al

¹³⁷.- Precisamente, la tesis *in nuce* de Eldelstein es que “En el contexto francés, la importancia política de esta teoría social [la del iusnaturalismo] se haría sentir durante la crisis constitucional de 1793: si los jacobinos pudieron suspender tan fácilmente su propia constitución fue gracias en parte al modelo alternativo de una sociedad sin un gobierno formal, regulada solamente por las leyes de la naturaleza.” (Traducción mía, Eldelstein, 2009: 109). Para ver la discusión de Eldelstein en torno al discurso del derecho natural, Rousseau y los jacobinos recomendamos ver el capítulo: *Classical Republican and Natural Right: Mably and Rousseau*. (2009: 71)

siglo XVIII no es tanto un consenso en torno a una concepción del bien (un *summum bonum*) sino un consenso en torno a una concepción del mal (un *summum malum*). Y es ese mal, sinónimo de superstición, fanatismo religioso, opresión, etc. el que Las Luces quieren domesticar por medio de instituciones políticas adecuadas, de la difusión del conocimiento (sobre todo, mediante la educación) y de la propagación del “espíritu filosófico”, fundamentalmente escéptico, que, como decían Voltaire y Diderot, inmuniza contra el fanatismo.

c) *El Condorcet anti-monista*

El pensamiento de Condorcet constituye un ejemplo perfecto de que el Iluminismo en general está más preocupado por romper con los breteles de la ignorancia y la tiranía antes que construir el “cielo en la tierra”. Sin embargo, Berlin, como vimos, considera que la idea de progreso desarrollada por este *philosophe* implica necesariamente una confianza ingenua en la “armonía ulterior de los valores”. Con respecto a ello, Yack señala oportunamente que aún en el relato optimista de Condorcet, según el cual los hombres, impulsados por la razón, se dirigen hacia un futuro mejor, no encontramos, ni siquiera implícitamente, una *concepción monista del bien*. Es verdad que Condorcet cree, contra la narración cristiana del pecado original, en la perfectibilidad del hombre y de las sociedades en general, un desarrollo que se lograría a través de la ciencia, de la educación, de la ruptura con el oscurantismo religioso, con los prejuicios y la tradición. Sin embargo, este filósofo francés no prevé ningún “estadio” final, donde todos los valores serían finalmente conjugados o donde una determinada forma de vida, la “verdadera” y/o “plenamente racional,” se impondrá definitiva y universalmente, como argumenta Berlin. Al contrario: en la visión de Condorcet, el progreso es un proceso que, por su naturaleza, permanecerá *indefinidamente abierto*. De hecho, si indagamos un poco más en sus numerosos escritos, se pone de relieve que el filósofo es reticente a todo tipo de cierre definitivo, esto es, al monismo, el cual vincula con el peligro del dogmatismo, *súmmum* del mal para el *lumière*.

Por otro lado, Condorcet, quien vivió lo suficiente para ver la Revolución francesa, se percató de las nuevas amenazas a la libertad que traía consigo la

modernidad y, de manera profética, advirtió, como recuerda Tvetan Todorov en *In Defence of the Enlightenment* (2009), de la emergencia de las llamadas “religiones políticas”, un término de su propio cuño. Puntualmente, cuando Condorcet, girondino y miembro activo de la Convención Nacional, habla de las “religiones políticas” se refiere específicamente a sus enemigos políticos, los jacobinos, y, en particular, a Robespierre. Este último, siguiendo a Rousseau, pretendía encarnar la *volonté générale* e instaurar una nueva religión civil con el objetivo de legitimar un poder estatal absoluto, el cual demandaría el compromiso total de los ciudadanos con la *patrie*.¹³⁸

El peligro de las “religiones políticas”, apunta Condorcet, es que no sólo aspiran a ser ilimitadas en el ejercicio del poder político sino que, y mucho peor, y como otrora la religión, intentan gobernar al individuo desde “dentro”, es decir, a partir de su conciencia moral, lo que constituye la forma moderna de la esclavitud. Adelantándose a lo que serán los totalitarismos del siglo XX, para Condorcet, las mismas pretenden generar un verdadero culto al Estado, a sus instituciones¹³⁹ y líderes. Para ello, dice el *philosophe*, estas religiones políticas se servirán de los medios de comunicación, como la prensa escrita, la propaganda, etc. de modo de poder asegurarse que las opiniones de quienes son gobernados coincidan siempre con las del propio gobierno. Aprovechándose de la ignorancia de la gente, esta nueva religión puede manipular a sus súbditos mediante el miedo, la seducción o la desinformación. Y ello, advierte el autor, puede configurarse como una forma aún funesta que el despotismo del *Antiguo Régimen*, puesto que el control se puede hacer bajo la “máscara de la libertad” (citado en Todorov, traducción mía, 2009: 602).

¹³⁸.- Como destaca Todorov, para Condorcet, ““Robespierre es un sacerdote y nunca va a ser otra cosa.” Este es el primer episodio conocido de la expresión " religión política ", un concepto muy diferente del de Rousseau “religión civil”, que simplemente implica el reconocimiento de los principios de la comunal vida. En última instancia, el contenido específico del nuevo dogma importaba poco. Podría ser una cuestión de moralismo cívico, como en los sueños de algunos revolucionarios por reconstruir la antigua Esparta o, por el contrario, del mercantilismo, y la pura búsqueda de ganancias, lo que hizo lícitas la explotación de los esclavos o la subyugación de poblaciones extranjeras.” (Traducción mía, Todorov, 2009: 588)

¹³⁹.- Piénsese específicamente en el *Comité de Salvación Pública* de Robespierre.

Como observa Todorov, Condorcet es de los primeros en advertir la tensión que puede emerger entre la autonomía colectiva y la individual. De ahí la importancia de la educación para él, la cual debería tener como objetivo crear individuos críticos y autónomos.¹⁴⁰ De hecho, el autor insiste en *Cinq Mémoires sur l'instruction publique* (1792), en que la educación debe ser un lugar libre de todo adoctrinamiento ideológico por parte del poder gubernamental así como también libre de los prejuicios de las generaciones pasadas ya que, de otra manera, se convertirá en un lugar de subyugación silenciosa y así la libertad individual sería una formalidad, una mera ilusión (Todorov, 2009: 463). Contra la idea rousseauiana de una educación nacional, dedicada a la exaltación del Estado y sus leyes, para Condorcet, hay que enseñar a pensar, a dudar y a criticar ya que todo en la sociedad es perfectible, inclusive la misma Constitución. De ahí también que, en las antípodas de lo que sostiene Berlin, el filósofo hubiera sido reacio al “gobierno de los tecnócratas” propuesto por Saint-Simon y Comte. El filósofo justamente rechaza la idea de imponer principios eternos y universales, como habían intentado hacer los legisladores antiguos, dado que lo ve como otra forma de despotismo. No hay que consagrar ninguna opinión como una verdad eterna puesto que, para el autor, es justamente en la discusión de los principios fundamentales donde se cifra la felicidad individual y colectiva y la posibilidad de progresos. (Rothschild, 2001: 202-203)

Es tópico señalar que esta visión de Condorcet, que pone énfasis en la autonomía individual, en la necesidad de la crítica y en el rechazo de la imposición de “verdades eternas”, es difícil de conciliar con la visión de Berlin, según la cual la idea de “progreso” del *philosophe* es solidaria con una utopía racionalista, con un supuesto “monismo de valores” y así subrepticamente con el totalitarismo al subordinar el valor de la libertad al de otro, como el de “perfección”. En efecto, Emma Rothschild, que dedica su *Economic Sentiments* (2001) a trazar los vínculos entre el pensamiento de Turgot, Smith y Condorcet, recuerda precisamente que este último criticaba fuertemente a los fisiócratas y a

¹⁴⁰.- En efecto, “El objetivo de la instrucción –decía Condorcet- no es hacer que los hombres admiren la legislación en vigencia sino ser capaces de juzgarla y corregirla.” (Traducción mía, citado en Todorov, 2009: 463)

los utilitaristas por su tendencia de ver a la libertad como un medio para otra cosa (la economía, el placer, la felicidad, etc.). Es decir, Condorcet criticaba ya lo que hoy llamaríamos una justificación teleológica de la libertad, que la supedita a otro bien fijado como supremo, adoptando, en contraste, una posición deontológica, dado que la libertad es, para el autor, un fin en sí mismo (Rothschild, 2001: 199).¹⁴¹ Esta defensa de Condorcet de la libertad como un fin en sí mismo poco tiene que ver con la Ilustración que presenta Berlin que, asegura, sería “hostil a la noción de que una de las cosas más valorables de la vida humana es la elección por la elección misma.” (Berlin, 2002: 48)

Más importante aún para revisar su etiqueta de “monista” es el hecho de que fue precisamente Condorcet quien echó las bases de la famosa distinción - entre la *libertad de los antiguos* y la *de los modernos*, y que será luego retomada por Benjamin Constant, atento lector del autor francés, a quien cita expresamente en su obra más importante: *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1819). Y no se puede dejar de subrayar que esa distinción de Constant es la base conceptual de la célebre diferenciación de Berlin entre *libertad negativa* y *libertad positiva*.

En *Réflexions sur l'esclavage de nègres* (1781), Condorcet habla de “dos tipos” de libertades políticas. La primera es la que surge “de ser sometido a las leyes que emanan de la voluntad general de los ciudadanos” y la segunda la “de disponer libremente de nuestra propia persona, de no ser dependientes [...] de los caprichos de otro hombre.” (Traducción mía, citado en Rothschild, 2001: 202). Y ésa es, para el *philosophe*, como para los liberales en general, la esencia de la libertad y la aliada natural de los derechos individuales, que la comunidad no puede atropellar. Como muestra Israel (2014: 309), esa diferencia es la esencia de su enfrentamiento en la Convención Nacional con Robespierre, quien defiende, amparado en Rousseau y su ideal espartano de sociedad, una concepción positiva

¹⁴¹.- Rothschild apunta también que Condorcet se quejaba explícitamente, y lo mismo Smith, Diderot y Turgot, del proto-utilitarismo de Helvétius, por ser en extremo reduccionista y retratar al hombre como un ser que sólo actúa por interés o la búsqueda egoísta de la felicidad y por no tomar en cuenta los “sentimientos morales” que llevan a los hombres a condenar desinteresadamente la miseria, sufrimiento y opresión. Definitivamente, este tampoco es el Condorcet “frío”, “materialista” e “ingenuo” que la literatura ha transmitido comúnmente, Berlin incluido.

de la libertad, que Condorcet conceptualizó en su momento como *libertad de la antigüedad*. Resulta paradójico que este *philosophe*, a quien Berlin presenta como un típico autor “monista” de la Ilustración, haya advertido, ya en los albores de la modernidad política, de los peligros de esa otra forma de libertad, la positiva, casi en los mismos términos que lo hará el propio Berlin un siglo y medio después. Y más paradójico aún resulta que el pensamiento político de autores como Stuart Mill y Constant, que Berlin resalta en *Dos Conceptos de Libertad* como “auténticos” liberales, sean directamente feudatarios de Condorcet, un *philosophe* de primera línea dentro de la Ilustración, a la que Berlin tanto critica y describe como monista y “hostil a la libertad” (2002: 48).

Para Berlin, Condorcet es fundamentalmente¹⁴² el ideólogo del “progreso”, el escritor del *Esquisse d'un Tableau* (1794-95), una obra póstuma e incompleta, que influirá indirectamente, vía Saint Simon y su expresa reluctancia a la Ilustración, a Marx. Como sucede con el resto de *les philosophes*, la descripción de Berlin de esta figura central de la Ilustración francesa parece estar demasiado recostada en la lectura contra-iluminista del mismo: a la del poco simpático de Maistre, que lo retrata como un “símbolo de los dogmas intemporales”, y/o a la de Sainte-Beuve que afirmaba que el *philosophe* “negaba la diversidad de la naturaleza humana”. (Rothschild, 2001: 195-197).

¹⁴².- Decimos fundamentalmente porque en *Dos Conceptos de Libertad* discutiendo el pensamiento de Mill Berlin hace referencia a Condorcet (2001: 57), lo que sugiere que el autor podría conocer el vínculo entre Mill, Constant y Condorcet, referido al concepto de libertad de los antiguos, aunque jamás lo desarrolla en sus escritos.

3. El monismo de Rousseau: en los albores del Contra-iluminismo

*Maximilien de Robespierre no fue sino la mano
de Jean-Jacques Rousseau, la mano ensangrentada
que sacó de la matriz del tiempo
el cuerpo cuya alma había creado Rousseau.*
Heinrich Heine, 1834

a) *Rousseau en la obra de Berlin*

Aunque ciertamente admiraba el trabajo de *les lumières*, Berlin cree que la Ilustración, insistiendo inconscientemente en su “monismo”, terminó por sustituir un despotismo por otro más funesto. Así escribe:

La tiranía de la ignorancia, del miedo, de la superstición de los sacerdotes, de los reyes arbitrarios, y de todos los espantajos contra los que combatió la Ilustración del siglo XVIII, *es sustituida por otra tiranía, una tiranía tecnológica, una tiranía de la razón, que, sin embargo, es tan hostil a la libertad*, tan hostil a la noción que una de las cosas más valorables de la vida humana es la elección por la elección misma, no meramente de la elección de lo que es bueno, sino la elección como tal. Es adversa a esto, y así se la ha empleado como justificación para tanto el comunismo como el fascismo. (Énfasis mío, Berlin, 2002: 48)

Sin embargo, el alegato del “monismo” de las Luces, como acabamos de ver, parece aplicarse poco a la obra de Condorcet, al que, por otro lado, Berlin, como a Fontenelle, le dedica un espacio ínfimo en su vasta obra. También vimos que el autor británico hace una excepción con Montesquieu, Lessing, Hume y Diderot. Asimismo, Voltaire y su tratamiento moralizante y proto-científico de la historia está lejos de habilitar por sí mismo a un autoritarismo y mucho menos a un totalitarismo en nombre de una supuesta superioridad moral o civilizatoria. Algo similar sucede con Helvétius y Holbach y su utilitarismo embrionario, que, como vimos, a lo sumo puede degenerar en un autoritarismo invocando la “felicidad general” o a una ingeniería social de la mano de una tecnocracia de científicos pero resulta difícil ver en los primeros el germen de un totalitarismo. Dado que su abordaje de otros *philosophes* es tangencial y a menudo superficial, todo indica que Berlin piensa sobre todo en Rousseau¹⁴³ cuando arguye contra el

¹⁴³.- Joshua L. Cherniss es de la misma opinión. En su Introducción al *Political Ideas in the Romantic Age* señala: “Una figura central en este esquema es Rousseau, quien Berlin asegura,

“monismo” de Las Luces, cuya obra habría fungido de legitimación a experiencias políticas catastróficas, como expuse anteriormente. En efecto, para Berlin, como indica Garrard (Hardy et. al., 2007: 145), las tendencias autoritarias del monismo ilustrado son especialmente evidentes en Rousseau y la realización práctica de su filosofía de la mano de los jacobinos, quienes, inspirados por el “obligar a hacer libres”, implementarán el Terror. Precisamente, una de los pilares del argumento de Berlin contra la Ilustración es que ese ensayo totalitario que se produce durante la Revolución francesa con Robespierre se habrá de repetir luego en el siglo XX y, como en el primer caso, Las Luces, en su visión, estarían nuevamente implicadas, siendo Rousseau¹⁴⁴ la figura clave que explica este derrotero:

Desde Robespierre y Babeuf, a Marx y Sorel, Lenin, Mussolini, Hitler y sus sucesores, esta paradoja grotesca y espeluznante, mediante la cual a un hombre se le priva de su libertad para darle una más noble, más elevada, ha jugado un rol importante en las grandes revoluciones de nuestro tiempo. *Y por su forma moderna el autor del Contrato Social puede ciertamente reclamar todo el crédito.* Esta monstruosa farsa política lleva una marca de origen: un esquema lógico impuesto forzosamente sobre una versión desquiciada de la noción de libertad moral, la proclamación de un reino de la libertad tan absoluto y universal que mantiene a todo el mundo, por todas partes en cadenas, *aduciendo que esta severa opresión es lo que libera a todos y lo que los hombres desearían si éstos supieran verdaderamente cómo realizar la libertad que ellos realmente desean.* Las últimas versiones de la verdadera naturaleza del bien, del hombre común –aquella de de Maistre, Nietzsche, el Gran Inquisidor de Dostoievski, Mussolini y Hitler así como de otros líderes comunistas, son sólo variaciones sombrías y sardónicas de esta concepción, que quizás no hubieran sorprendido o consternado al propio Rousseau tanto como deberían – si él, por su parte, hubiera sabido en verdad lo que estaba diciendo realmente. (Traducción y énfasis míos, Berlin, 2006: 143)

Para Berlin, es *El Contrato Social* (1762) la pieza fundamental para entender el vínculo de la Ilustración con la Revolución francesa, así como con el

buscó reconciliar la creencia en la importancia de la libertad individual, definida como auto-gobierno con la convicción de que hay una manera correcta de ordenar la sociedad, lo que justifica, y requiere, la obediencia a la autoridad.” (Traducción mía, Berlin, 2006: XXXI)

¹⁴⁴.- De hecho, lo dice expresamente: “Los jacobinos o cualquier otra teoría totalitaria que permite a individuos o grupos unir sus voluntades con los demás, sea que a estos les guste o no, no en el nombre de un contrato en el cual hayan tomado parte consciente, ni por razones utilitarias, ni en nombre de principios abstractos totalmente independientes de las voluntades humanas, sino en nombre del verdadero yo de estos otros, cuyo acto de coerción aseguran es liberador –“forzar a ser libre”- son los verdaderos herederos de Rousseau.” (Traducción mía, Berlin, 2006: 142)

jacobinismo y los totalitarismos del siglo XX (ver Hardy et al. 2007: 148). El problema radica, sin embargo, en que Berlin es plenamente consciente de que el pensamiento del ginebrino es difícil de encuadrar dentro del Siglo de las Luces, más allá de su pertenencia cronológica.

En efecto, al autor no ignora que Rousseau tenía una pésima relación personal con los *enciclopedistas*, que se reunían dos veces por semana en el salón de d'Holbach, al cual él mismo asistió por un tiempo durante su estrecha amistad con Diderot hasta su ruptura total con el *parti humaniste*. Del mismo modo, y como vimos en la sección *Rousseau: el epítome de la libertad positiva ilustrada*, Berlin también reconoce que, como señalaba la literatura con respecto al tema la filosofía rousseauiana tiene un incuestionable semblante romántico (Berlin, 2001: 20). Ello se puede apreciar, en primer lugar, en la buena recepción que tuvieron sus textos entre los románticos e idealistas alemanes e ingleses (Hamann, Tenant, Blake, Herder, Fichte, Hegel, Hölderlin, etc.). Y, en segundo lugar, por la evidente preferencia del ginebrino por el sentimiento¹⁴⁵, los estados de ánimo y la espiritualidad (aquello de la “luz interna” del “hombre natural”) en lugar de la razón y en su abierta hostilidad a la ciencia y, en especial, al materialismo y el determinismo que adoptaron algunos de sus coetáneos, como Diderot, Helvétius y d'Holbach, blanco directo de su filosofía. Ese Rousseau romántico (y contra-iluminista) se hace más notorio en *La Nouvelle Héloïse* (1761), *Émile* (1762) y, por supuesto, en *Confesiones* (1782).

No obstante lo anterior, Berlin igualmente insiste, siguiendo a Talmon, en que, en el fondo, y más allá de su evidente padrinzgo del romanticismo, su doctrina, en realidad, “no era muy diferente de la de los Enciclopedistas” (Berlin, 2001: 53). Ello lo justifica Berlin asegurando que cuando se lo compara con autores románticos contemporáneos o del *Sturm und Drang* es patente que éstos son muchos más agresivos en su amor por la acción, en su deseo por acabar con todo orden y en la negación de una estructura racional del universo, a lo cual no se aproximan ni siquiera las ideas más esotéricas de Rousseau (Berlin, 2001: 53). Por

¹⁴⁵.- “*Exister pour nous, c’est sentir*” decía en *Profession de foi du Vicair Savoyard* de *Émile* (citado en Frank, 2004: 64).

otro lado, subraya Berlin, el romanticismo alemán le declara la guerra abierta al “universalismo abstracto”, a la noción de “armonía natural” y a la concepción platónica de la verdad que, según él, todavía pervive en el ginebrino. En efecto, para Berlin, aunque de manera ciertamente poco ortodoxa con respecto al canon racionalista-empirista de *les philosophes*, Rousseau todavía defiende la posibilidad de encontrar una “verdad atemporal y eterna” sólo que, en lugar de hacerlo a través del método empírico, esta vez se encontraría en el “corazón” de los hombres no corrompidos, al cual hay que acceder introspectivamente. De ahí, para Berlin, su pertenencia filosófica al Iluminismo, pese a las diferencias innegables que exhibe el pensamiento de corte sentimentalista de Rousseau con el racionalismo de *les lumières*. En efecto, según el autor, lo que distancia a Rousseau del resto de los ilustrados es sólo una cuestión de “temperamento”, de “método” y de “manera de decir las cosas” no el mensaje central de sus filosofías, que, en lo esencial, permanece fiel a la tradición occidental. Es verdad que hay un Rousseau romántico, dice Berlin, pero ése Rousseau no sería el responsable de los jacobinos ni de los desastres del siglo XX (Berlin, 2001: 20). Según Berlin, el Rousseau totalitario es el del *Contrato Social* que no sólo está permeado por los vicios monistas del proyecto ilustrado sino que los lleva hasta sus extremos. En ese sentido, y como dice Garrard, Berlin “presenta a Rousseau como un monista ilustrado, de hecho, como la quintaesencia del monismo de la Ilustración.” (Traducción mía, Hardy et al., 2000: 149).

Sin embargo, hay que apuntar que Berlin no deja de ser ambiguo sino contradictorio a lo largo de su obra con respecto al pensamiento de Rousseau y su relación con la Ilustración. Si bien minimiza las diferencias doctrinarias en favor de establecer una continuidad filosófica entre el ginebrino y los enciclopedistas, también es posible encontrar en Berlin algunos párrafos como los siguientes que generan desconcierto sino socavan la legitimidad de esa tesis que intenta defender:

Hay pasajes que dan derecho a verlo como uno de los padres del romanticismo. Por ejemplo: “Yo no quiero razonar, no quiero filosofar... Yo me encanto, me rindo a la conclusión de estas grandes ideas.... Me asfixio en el universo, quiero saltar al infinito... my espíritu se entrega a este henchido éxtasis.” *Esta tipo de pasajes no es*

muy similar a los pasajes más sobrios y sanos de los enciclopedistas.
(Traducción y énfasis míos, Berlin, 2001: 53)

Por otro lado:

No hay duda sobre el tono teológico de la doctrina de Rousseau. Es una forma de doctrina medieval sobre la herejía de extirpación: el hereje es forzado por la Iglesia –el guardián de su yo más íntimo- para expiar sus errores contra su propia alma inmortal. El derecho de la Iglesia para curar o, en los casos extremos, para amputar al miembro ofensor deriva de su identificación con la mejor naturaleza del pecador. En este sentido, nadie es menos liberal, más violentamente en contraste con los creyentes genuinos en la tolerancia como Voltaire y Condorcet, que Jean-Jacques. *Y los políticos románticos alemanes así como los reaccionarios católicos franceses tardíos encontraron en él a un inesperado aliado contra la Ilustración.* (Traducción y énfasis míos, 2006: 148)

Es evidente que las reminiscencias teológicas (sobre todo, calvinistas) de la teoría de Rousseau de las que habla Berlin conectan al ginebrino más con el mundo pre-moderno que con la modernidad racionalista de Las Luces. Sin embargo, aún así Berlin no puede dejar de verlo como un “ilustrado más”. Y ello seguramente por dos razones. Primero, porque efectivamente buena parte de su alegato contra la Ilustración y su “peligroso monismo” está directamente ligado a la filosofía de este autor. Y segundo, porque, como veremos, Rousseau fue percibido como un *philosophe* por aquellos autores a los que justamente Berlin recurre asiduamente en sus textos: principalmente a *les anti-philosophes* de Hamann, Burke y de Maistre¹⁴⁶, cuyo retrato de Rousseau guarda similitudes con el del propio Berlin.¹⁴⁷

¹⁴⁶.- De Maistre, de hecho, escribió *De l'État de nature, ou Examen d'un écrit de Jean-Jacques Rousseau* (1795)

¹⁴⁷.- En efecto, la idea de Berlin con respecto al racionalismo del Rousseau del *Contrato Social* (1763) así como su corte utópico, esencialmente creyente en la armonía y en la bondad natural, algo que habría compartido con los demás ilustrados, es muy parecida a la que tiene el Hamann. Hablando de la visión de Hamann sobre los ilustrados: “El lector se preguntará por qué Rousseau no está incluido en este catálogo de naturalismo anti-intelectual. La razón es que la actitud de Hamann hacia Rousseau, como la de otros anti-racionalistas, es excesivamente ambivalente. Por una parte *Émile* y el *Contrato Social* son tratados racionalistas con una visión artificial del hombre digna de Voltaire o Raynal o d'Alembert o los miserables racionalistas de Berlín, hombres quienes en la batalla contra el fanatismo se han convertido en racionalistas fanáticos, asesinos, incendiarios, ladrones y engañadores de Dios y del hombre. *Rousseau es utopía, un aficionado de la abstracción, su teoría de la educación está fundada en el absurdo mito de “la bella, refinada y balanceada razón”* [...] Sin embargo, Hamann es inconstante: estalla en la más apasionada admiración en la *Nouvelle Héloïse*, pero después la ataca. Saint-Preux es un idiota y mi Lord Edward no es un inglés. Julie no se merece amor o admiración o el absurdo sacrificio de

El problema con esta lectura de Rousseau como figura ambigua pero finalmente como un “ilustrado más” es que implica negar la abundante evidencia que indica lo contrario: a saber, que más que un aliado de la Ilustración, Rousseau fue *declaradamente* su principal enemigo. Como vimos, Berlin reconoce la hostilidad de Rousseau a los ilustrados y viceversa pero las adjetiva simplemente como “diferencias personales”. Aunque es cierto que la excéntrica personalidad del ginebrino y, en particular, su manía persecutoria le granjeó tener pocos amigos, perderlos o enemistarse visceralmente con ellos (como con Diderot, d’Holbach y Hume), no es menos cierto que las diferencias con el resto de *les philosophes* se debían a profundos desentendimientos filosóficos. Rousseau está embarcado en un programa político-filosófico que contradice abiertamente el escepticismo, el materialismo y el racionalismo que domina el pensamiento del resto de lo que bautizó despectivamente como *la coterie d’holbachique*.¹⁴⁸

Rousseau parece está del *esprit du temps* de la Ilustración y así, de hecho, se lo hace saber en 1757 a d’Alembert en una carta en la que manifiesta su renuncia al *parti philosophique*. Berlin no ignora este hecho al cual hace referencia expresa en *Three Critics of Enlightenment* (2000: 175). Más aún, allí Berlin expone que el rompimiento de Rousseau con *les philosophes*, que no hace sino que consumar una situación de enfrentamiento que ya existía *de facto*, es una clara reacción contra el impulso de Las Luces por reorganizar el conocimiento y la sociedad a partir de la razón, algo así como el despliegue de una “contra-filosofía” que Rousseau ya había iniciado con su primer *Discours* en 1750 (Berlin, 2000:

estos al insoportable Wolmar. El lenguaje de Rousseau no es el de la pasión sino el de la retórica. *Todo es falso. Todo es francés.*” (Traducción y énfasis míos, Berlin, 2013: 419)

¹⁴⁸.- Philip Blom en *Böse Philosophen* (2011) pone muy claro el origen de este abismo que se abre los bandos de manera irreparable para mediados de 1750: “[Rousseau] simplemente sabía que algo era cierto, porque sentía que tenía que ser. Su convicción era conducida dirigida por un imperativo emocional. Ni Holbach ni Diderot ni sus amigos podían aceptar eso. De hecho, la totalidad de su proyecto filosófico fue construido sobre la noción de certeza empírica, de aceptar hechos y deducir principios, independientemente de que los sentimientos personales concordaran con la idea. [...] Filosóficamente, estaban divididos por la cuestión de la verdad última, *que separó a Rousseau de los pensadores de la Ilustración radical*. Para Holbach la verdad era cognoscible: estaba allí, delante de sus ojos. Para Diderot, era material pero irracional y misteriosa. Hume sostuvo que era imposible de conocer, pero que las opciones pragmáticas podían funcionar igual de bien. Sólo Rousseau estaba apasionadamente seguro de que había una verdad y una vida futura, un Dios y un alma inmortal, y que los simples mortales necesitamos la religión para darles esperanza y evitar que pequen. *Era una brecha insalvable*. (Traducción y énfasis míos, Blom, 2011: 175-176)

175).¹⁴⁹ No obstante, esta interpretación de Berlin, debo señalar, es flagrantemente contradictoria con su idea de que el *Contrato Social*, escrito en 1762 (es decir, 5 años después de su ruptura con el movimiento) es el epítome del monismo de la Ilustración. En efecto, dicho texto fue producido precisamente cinco años después de la ya mencionada ruptura con el movimiento de *les philosophes* y un año después de su *Émile*, su mejor y más importante obra según el propio Rousseau, donde desarrolla el ataque más feroz y sistemático contra la razón ilustrada, que tan útil le será luego a los *anti-philosophes* conservadores y románticos.¹⁵⁰ Rousseau genera paralelamente un movimiento que apunta a socavar el programa de la Ilustración para plantear en su lugar una modernidad, no sólo alternativa sino “superadora” de la misma, que establezca un nuevo tipo de vínculo con la religión, la nación, la moral y el yo. Visto de esa forma, Rousseau no sería un ilustrado más sino el *primer contra-ilustrado* que inaugurará una corriente de pensamiento de un poderosísimo influjo.

b) *Hacia el Contra-Iluminismo: religión y republicanismo en Rousseau*

El hecho de que Berlin insista en considerar a Rousseau un *philosophe* aún cuando nota las profundas diferencias que los enemistaron con *les lumières* no es causal sino que tiene razones históricas. Como muestra muy bien Garrard en su brillante *Rousseau's Counter Enlightenment* (2003), hasta alrededor de 1770, los escritos de Rousseau, en particular, sus escritos religiosos, eran utilizados por los enemigos de *les philosophes* para combatir su materialismo y ateísmo crecientes. De ahí que los *anti-philosophes* exceptuaran generalmente a Rousseau de sus ataques a la Ilustración (Garrard, 2003: 39). Sin embargo, esta imagen del

¹⁴⁹.- Berlin lo expone así: “La reacción contra la reorganización del conocimiento y la sociedad mediante la aplicación de principios racionalistas y científicos ejercía hegemonía en el momento en que Herder entró en escena. Rousseau había asestado contra ella en 1750 con su primer *Discourse*. Siete años después con su carta moralizante y reaccionaria a d’Alembert denunciando ese programa marcó una ruptura total con el partido de los *philosophes*, como los dos bandos reconocieron inmediatamente.” (Traducción y énfasis míos, Berlin, 2001: 175)

¹⁵⁰.- Aún viendo lo anterior, se podría argumentar razonablemente que el *Contrato Social* tiene resabios, aunque fuera solapadamente, de una *mentalité* y *cosmovisión* ilustradas. Sin embargo, el rechazo que el *Contrato Social* cosecha entre los círculos de la Ilustración –de hecho, Voltaire lo cataloga en una correspondencia con el ginebrino como un “libro contra la humanidad”- y, en contraste, su buena recepción entre los románticos, es testimonio claro de que Rousseau está filosóficamente muy alejado del proyecto de la Ilustración.

Rousseau anti-racionalista afín al romanticismo y a *les anti-philosophes* cambiará rotundamente con el estadillo de la Revolución francesa, cuando este filósofo sería reivindicado por los jacobinos como uno de los “padres de la Revolución”, junto y paradójicamente¹⁵¹, a Voltaire, ambos homenajeados en el Panteón en 1795. A partir de allí, los críticos de la Revolución y la Ilustración, conservadores, reaccionarios, románticos, etc. diagnosticarán que la misma es “*la faute à Rousseau*” (Ibídem). Fueron principalmente, de Maistre y Mercier¹⁵² en Francia y Burke, Wordsworth, Coleridge y Blake en Inglaterra quienes propagaron la visión de Rousseau como un *philosophe*, comprometido con un “racionalismo abstracto” que habría sido el culpable de derribar el Antiguo Régimen a través de Robespierre, otro “hijo de la Ilustración”. Y con ello, las notorias diferencias entre Rousseau y los ilustrados fueron totalmente sepultadas en favor de una Ilustración igualmente culpable por los episodios de 1789. Como se puede apreciar, Berlin, influido seguramente por sus lecturas de Burke y de Maistre, retiene esta tesis posrevolucionaria de Rousseau como un *lumière* racionalista.¹⁵³

Sin embargo, como advierte Garrard, quien fue alumno de Berlin, una aproximación más profunda a la obra y vida de Rousseau pone de relieve que su programa es, en realidad, profundamente *anti-ilustrado*. En el mismo sentido que Garrard argumentan Philip Blom en *Böse Philosophen* (2013) y, como veremos, Jonathan Israel en *Revolutionary Ideas* (2014)¹⁵⁴. También Arthur M. Melzer, en su artículo *The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity* (1996), defiende la misma postura, si bien, y a diferencia de Garrard, Blom e Israel, asegura que, más que un rechazo de la Ilustración, lo que Rousseau intentó con su Contra-Iluminismo fue “superarla dialécticamente”

¹⁵¹.- Decimos paradójicamente porque no sólo que ambos autores se detestaban visceralmente sino que ambos eran radicalmente opuestos a la Revolución.

¹⁵².- Este autor, de hecho, escribió un texto, titulado *Jean-Jacques Rousseau comme l'un des premier auteuers de la Revolution* (1791).

¹⁵³.- Contemporáneos de Berlin, como Talmon en *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952) y Crocker en *An Age of Crisis* (1959), también comparten esa versión burkeana de Rousseau. (Garrard, 2003: 40). También Ernst Cassirer lo defendió a Rousseau como un ilustrado a pesar de su fuerte crítica a *les philosophes*. Para ver una excelente exposición de las diferentes maneras en que Rousseau ha sido retratado durante el siglo pasado ver Garrard (2003) pp.2-3.

¹⁵⁴.- En realidad, es en *Democratic Enlightenment* (2011) donde primero expone la idea de Rousseau como un filósofo contra-iluminista. Puntualmente, en la sección titulada *Radical Enlightenment, Revolution, and Rousseau's Counter Enlightenment* (pp. 641-647).

(358). En el mismo artículo, Melzer expone muy bien cuál es el corazón de la crítica rousseauiana a la filosofía del siglo XVIII, una crítica que, por otro lado, es fundamental para entender el desarrollo de la filosofía posterior ya que las objeciones que se le opondrán al programa de Las Luces desde el siglo XIX hasta ahora constituyen, más o menos, remasterizaciones de aquella, lo que refuerza la tesis contraria de la que plantea Berlin. De ahí la necesidad de rever la crítica de Rousseau a la Ilustración y su vínculo posterior con los jacobinos y eventualmente con los totalitarismos. Sin embargo, para entender dicha crítica, es necesario ver el ataque de Rousseau al cristianismo, el cual desarrolla en el *Contrato Social* y, como veremos, dirige casi que en los mismos términos contra la Ilustración.

Aunque el ginebrino comparte con el resto de los ilustrados la crítica al cristianismo, los motivos por los cuales argumenta contra éste proceden de otra matriz filosófica que no es la racionalista sino la *republicana*. En efecto, el núcleo de su crítica apunta demostrar el pernicioso efecto moral, político y psicológico que esta religión habría tenido para el desarrollo de la *vida republicana*, que lesiona el apego a la comunidad. Precisamente, para Rousseau, el cristianismo es fatal para la unidad política a causa de su *universalismo* y *proselitismo* intrínsecos. A diferencia del politeísmo, dice el autor, que está ligado a una comunidad específica, el cristianismo, al ser un monoteísmo, inauguró una religión cosmopolita que carece de un centro político único: es decir, en sentido estricto, los cristianos no tienen patria puesto que pertenecen al “Reino de los cielos”, que es una comunidad internacional y trascendental. Asimismo, esta religión obliga a sus fieles a anteponer su creencia en el “Padre celestial”, que no tiene nación, a la pertenencia a una determinada *polis* terrenal. Por esa razón, los cristianos son “hijos de Dios” antes de ser griegos, franceses, romanos y/o alemanes. Como resultado, se genera una aguda contradicción que hiere el alma misma de los cristianos en tanto ciudadanos: mientras la comunidad política terrenal exige la lealtad de sus miembros y el apego de sus corazones al Estado, los cristianos creen que la verdadera lealtad y el único compromiso se lo deben a ese “Padre eterno” y, de esa manera, están predispuestos a desobedecer a la autoridad en caso de que ordene algo que contradiga el dogma. Ello es reforzado

considerablemente por la creencia en una vida más allá de la muerte en la que se premia el bien y castiga el mal, siendo el peor de los males precisamente la desobediencia a Dios. Con ello, el cristiano siempre dará prioridad a su religión: el castigo en el otro mundo es infinitamente peor que el castigo en este. Por lo tanto, el desapego a la comunidad política es el resultado natural de esta religión.

Por otro lado, para Rousseau, en las épocas politeístas los pueblos entendían y respetaban sus diferencias y, por ello, no hubo “guerras santas”. Sin embargo, el cristianismo, al defender un Dios universal y único está en guerra con la diversidad: la existencia del otro, de los paganos, representa una negación de la verdad del cristianismo y, con ello, una afrenta contra Dios que además es Dios “celoso” (Melzer, 1996: 346). En efecto, el cristiano, dice Rousseau, se pregunta: ¿cómo puedo amar y tolerar a quienes Dios aborrece y castigará con el fuego eterno? La conclusión es que el error no debe ser tolerado. Como consecuencia, la pluralidad del mundo es un error y también un ataque contra ellos que, por lo tanto, tiene que ser eliminado: la persistencia de no creyentes pone en duda su fe y así la salvación. De ese modo que el cristiano siente la necesidad psicológica de confirmar su fe, difundiéndola. Así precisamente comienzan las cruzadas contra los llamados “enemigos de Dios”: las misiones, la inquisición y las persecuciones, cuyo objetivo es la instauración de los dogmas cristianos, aquellos que justamente son destructores de la unidad política y psicológica.¹⁵⁵ La máxima expresión del despotismo intrínseco del cristianismo es, para Rousseau, el clero, que impone al resto los dogmas metafísicos que ha fijado como la “verdad”. Con ello, el clero hace de los hombres dependientes, lo que genera desigualdad y corrupción.

Lo verdaderamente importante de esta crítica es que, como apunta Melzer, Rousseau utiliza prácticamente este mismo argumento contra *les philosophes*. En efecto, el ginebrino le reprocha a éstos, sobre todo, en *Émile* (1762) y *Rêveries* (1782), que en su combate contra la Iglesia y el cristianismo los mismos terminaron por imitar su estructura política despótica. Inaugurando la “sospecha” como forma de atacar a la Ilustración, Rousseau argumenta que detrás del

¹⁵⁵.- Esto último porque la moral cristiana, exagera el sentido del deber hasta el punto de querer aniquilar las pasiones naturales, lo que genera problemas en la familia y en la moral.

“aparente” escepticismo de los ilustrados yace, en realidad, una postura tan dogmática como la que dicen combatir. En efecto, y como expone Melzer, los filósofos ilustrados también se reunieron en un cuerpo político (la llamada *République des Lettres*), generaron mecanismos de “ex-comunión” para quienes no creen en ellos, defendieron un “dogma” con respecto a qué es la Naturaleza (el materialismo), tenían un libro universal que había que difundir donde están todas las respuestas (la *Encyclopédie*) y buscaron dominar al resto de los hombres. Con ello, Las Luces, dice Rousseau, han replicado el modelo tiránico que buscaban “superar”. Y nuevamente es el universalismo y el proselitismo el origen del mal, que, como veremos, se acentúa, según Rousseau, por el materialismo y racionalismo que profesan *les philosophes*. Dada su similitud con el cristianismo, para el ginebrino, la Ilustración, que esgrime un racionalismo secular, está condenada a ser tan nefasta para la vida republicana como aquél. En efecto, ara Rousseau, la *philosophie moderne* pone el énfasis en un “universalismo abstracto” y en un “escepticismo” que socavan el apego de los hombres a este mundo y eventualmente causará la desintegración del todo orgánico de la vida política, como lo había hecho el cristianismo. Con su defensa del ateísmo, del escepticismo y del materialismo, una combinación tan corrosiva como inmoral¹⁵⁶ para Rousseau, la Ilustración pondrá a la “sociedad civil” en lugar del “reino del cielo” y, de esta forma, traerá consigo el mismo problema de la desigualdad de los hombres, sólo que ahora el mismo nacerá, no más del clero, sino de una burguesía movida por el interés privado, el lujo y el prestigio social.

Rousseau afirma que el racionalismo secular que propone la Ilustración es políticamente dañino porque es insuficiente para justificar la unidad de los hombres y jamás será capaz de proveer un verdadero fundamento al Estado. A diferencia de *les philosophes*, que creen de forma optimista en una *sociabilidad innata* de los individuos, para el ginebrino, los mismos no se identifican espontáneamente con la comunidad. Los individuos tienen una tendencia innata hacia sus propios intereses, impulsada naturalmente por el *amour de soi*, una

¹⁵⁶.- Estos dardos van dirigidos específicamente contra Diderot y d’Holbach, ambos filósofos ateos y materialistas, con quienes Rousseau tenía una pésima relación personal.

característica común a todos los seres vivientes. Sin embargo, con la entrada en la sociedad civil, este *amour de soi*, que era benigno en el estado natural, ya que permitía la auto-conservación, se transforma en *amour propre*, a saber, una forma política y moralmente agresiva de egoísmo que conduce a los individuos a ensimismarse, llevando a la sociedad a un embrutecimiento y, más aún, a un estado similar al de “guerra de todos contra todos”.

Como expone en sus *Discours*, para Rousseau, la propiedad privada, las ciencias, el arte e incluso la filosofía en la medida en que participan activamente en el *amour de soi*, en la forma de la búsqueda de prestigio, lujo, avaricia y orgullo, son cómplices de la degeneración moral del hombre. Como anteriormente el clero y la Iglesia, *les philosophes* ejercen formas de dominio que han contribuido a generar desigualdad al crear una dependencia artificial entre los hombres, generalmente sutil e inconsciente, que ulteriormente redundando en su corrupción. Para Rousseau, la Ilustración, con su defensa de la racionalidad, no haría sino agudizar esta tendencia de los hombres, propiciando la ruina de la sociedad: y ello porque es tan poco lo que los intereses privados tienen en común que es inútil querer buscar por allí los principios de la comunidad política, que debe sostenerse pese a la oposición entre ellos. La conclusión de Rousseau es que hay que manufacturar formas artificiales de sociabilización, de modo de contrarrestar las fuerzas centrífugas del *amour propre* y asentar la sociedad sobre el suelo seguro de la llamada *virtud republicana* y no sobre el frágil interés privado o los derechos individuales, como pretende la razón ilustrada.

En ese marco, Rousseau considera al patriotismo y a la religión como fundamentales para que los individuos se auto-obliguen internamente (esto es, moralmente) para con su comunidad y sus leyes y evitar así el uso de la coerción, el cual es, en sí mismo, un síntoma de decadencia.¹⁵⁷ El ginebrino dice que el patriotismo debe ser inculcado mediante una educación nacional, que preserve intactas las costumbres locales y que inmunice contra la difusión corrosiva de ideas y creencias universales, como la que estaba generando Francia y su

¹⁵⁷.- Rousseau distingue entre *l'homme moral*, que es el hombre interior, y *l'homme phsyique*, que es el hombre exterior. Esa distinción de Rousseau será reformulada por Kant y su célebre idea del “yo empírico” y el “yo trascendental”.

Ilustración a lo largo y ancho de Europa (Garrard, 2003: 59-60). En cuanto a la religión, Rousseau la concibe como absolutamente indispensable para la cohesión política. Contrariamente al *parti philosophique* que quiere terminar con la religión revelada, Rousseau argumenta que la misma regresará de otra forma puesto que el ateísmo es un lujo que sólo se pueden dar los ricos y la gente feliz.¹⁵⁸ La gente común, y especialmente la pobre, necesita de una religión para tener la esperanza de una vida mejor en otro mundo y soportar la de este. Asimismo, sin religión, difícilmente el Estado podría exigirle la vida a sus súbditos si éstos no creen en la inmortalidad de su alma, de modo que la religión también es un funcional al apego a la comunidad. De allí que el ateísmo sea, para Rousseau, una doctrina depravada y bárbara, que desintegra el orden social (Melzer, 1996: 351).

Ahora bien, la pregunta es: ¿qué tipo de religión? Consecuente con su programa igualitarista, Rousseau piensa que la verdadera religión debe extraerse del “sentimiento interior”, abierto a todos los miembros de la comunidad. La religión civil escaparía además a la duda corrosiva de *les philosophes* y supliría las debilidades de la razón y su incapacidad para proveer fundamentos últimos e inapelables. Según Rousseau, es necesario sondear los sentimientos que nunca podríamos dejar de creer, aún cuando la razón demostrara lo contrario, como el del libre albedrío, la inmortalidad del alma, la responsabilidad individual y la vida después de la muerte. Para Rousseau, estas “verdades” no necesitan de demostración racional: simplemente se “sienten” y de allí extraen su validez.

Esa sería una religión civil abierta a todos cuyo objetivo es el de reforzar el sentido de pertenencia a la comunidad, una función tan fundamental la cohesión moral y política que Rousseau incluso recomienda la pena de muerte para quien la ponga en duda, lo que irrita violentamente a *les philosophes*. Es que, para el ginebrino, la religión civil debe cumplir los objetivos supremos *de inducir el cumplimiento voluntario de las leyes y de proveer un fundamento inquebrantable a la moral*, algo que, según Rousseau, no son capaces de lograr el materialismo y el mecanicismo científicos, que niegan el libre albedrío, conduciendo

¹⁵⁸.- Aquí es claro que Rousseau está pensando, de nuevo, en d’Holbach y su círculo de la *Rue Royale*.

inevitablemente al debilitamiento de la moral, así como tampoco la razón ilustrada, basada en el cálculo y el interés individual. Es el gran legislador, para Rousseau, quien debería fundar la comunidad política pertrechado con las armas republicanas de la religión y el patriotismo. Y ese gran legislador, del que Robespierre se creará encarnación, no puede, ni debe, ser un líder racional, como pretendía ser Federico el Grande, asesorado por Voltaire. Para Rousseau, el mismo debería ser similar a un poeta o profeta, a quienes incluso les recomienda realizar ceremonias y erigir cultos en adoración al Ser Supremo y a las leyes del Estado. Puntualmente, el autor piensa en Moisés y Licurgo, en cuyas sociedades donde no hubo ciencias ni artes y donde reinaba la *virtud republicana*.

Es evidente que, con esta propuesta, Rousseau busca conscientemente intenta subordinar todas las esferas a su ideal de república. De ahí que, en su filosofía política, de hecho, política, moral y religión sean, en realidad, la misma cosa. Para Rousseau, la redención del estado corrupto en el que se encuentran los hombres al entrar en la sociedad civil y donde éstos, otrora libres por naturaleza, se encuentran ahora “encadenados por doquier”, estaría dada por la entrega de los mismos a la *voluntad general* compuesta por el “yo auténtico” y “libre” de cada quien. La pureza de esa voluntad general estaría garantizada por la religión civil, que, para Rousseau, es el mejor antídoto contra la fuerza disolutiva del *amour propre* que tiende a generar intereses contrarios a los de la comunidad.

Con estas ideas en mente, Rousseau, dando origen a una corriente anti-intelectualismo, desarrolla una filosofía anti-filosófica, pues el “buen corazón” y la “sinceridad” del campesino y del artesano no corrompidos conocen más y mejor que los sistemas sofisticados de los filósofos, pensados para auto-adularse y cuyas afirmaciones, principalmente en su forma atea, atacan el corazón mismo de la vida republicana. Francia, como observó horrorizado de Maistre, se había convertido en la nueva Atenas y de eso estaban orgullosos *les philosophes*, aún cuando quisieran perfeccionar la democracia ateniense a través de la razón y su idea de los Derechos del Hombre. Sin embargo, Rousseau quería que Francia fuera Esparta, donde los hombres iguales se entregaran en su totalidad, tanto en su

ser moral como físico, a la comunidad y a la fuerza inapelable de la *volonté générale*, que de ella es la expresión más auténtica y pura.

Dado lo que expusimos, parece claro que el programa de Rousseau es tiene un carácter profundamente anti-ilustrado: se opone a la razón como origen del Estado y la sociedad, es anti-universalista, es declaradamente anti-científico, anti-filosófico y anti-intelectual y, a su vez, procura redimir a los hombres a través de una nueva religión y un gran legislador irracional, lo que se opone al programa de difusión del conocimiento de *les philosophes* y. Por otro lado, depurados de las diferencias por el efecto de la religión civil, la voluntad general que regirá a la comunidad es, para Rousseau, una *fuerza infalible*. Al estar compuesta por las voluntades auténticas de los miembros, esta voluntad general *siempre querrá lo verdaderamente bueno para todos*, por lo tanto, la oposición a la misma es, en algún punto, síntoma de alguna forma de corrupción. De esa manera, Rousseau puede ser visto como un pluralista, en la medida en que defiende el politeísmo, con una religión civil atada a cada comunidad nacional, pero, al mismo tiempo, y como vio Berlin, como un filósofo monista ya que, al interior de la comunidad, no hay otra posibilidad para la verdad más que la que dicta la *voluntad general*.

Con su programa, Rousseau sienta las bases de las críticas a la Ilustración que podríamos identificar con las *in statu nascendi* “izquierda” y “derecha”. En efecto, la idea de que la Ilustración es esencialmente “burguesa”, “capitalismo” e “industria” y que, en su afán “racionalista” y “cuantificador”, favorece formas de alienación (ensimismamiento, superficialidad, narcisismo, consumismo, etc.), así como la visión que le adscribe a la propiedad privada y a la desigualdad el origen de la corrupción de los hombres son un patrimonio que, en líneas generales, hereda, aunque con bemoles, la *tradición de izquierda*. Pero Rousseau también presta servicio a la nueva filosofía conservadora, sobre todo, con su crítica al cosmopolitanismo y su exaltación del nacionalismo y del rol fundamental de la religión como fuente irremplazable de legitimidad y cohesión social, así como con su énfasis en el carácter “orgánico” de la comunidad y en la importancia de los dogmas y la tradición. Por otro lado, la idea de la “necesidad de la dictadura”, que Rousseau justifica y Robespierre aplica, la encontraremos luego en Marx, Lenin,

Pol-Pot como en Danoso Cortes y Schmitt. Asimismo, las adjetivaciones de la Ilustración como un movimiento “superficial” y “frío”, también fueron instaladas originariamente por Rousseau.

c) *Rousseau, los jacobinos y el Contra-Iluminismo totalitario*

Como vimos, Berlin suscribe la tesis de que la Revolución francesa fue un producto de la Ilustración y que el pensamiento “monista” de Rousseau jugó un papel crucial, sobre todo a través de los jacobinos. Para el autor, el Terror es la demostración fehaciente de que la idea de una “utopía”, que Rousseau vehicula, se transforma en los hechos, y estará destinada a hacerlo, en una monstruosidad política mayúscula. Precisamente, Berlin, al igual que Becker, considera que la Revolución francesa y, en particular, el Terror representan, al mismo tiempo, la realización pero el fracaso de Las Luces; un fracaso que se impone pese a sus intenciones benignas y humanistas por no entender que la armonía de valores, a saber, el monismo, al cual aspiraba su filosofía, era, en realidad, un presupuesto errado desde el punto de vista epistemológico y, por lo tanto, objetivamente irrealizable: en otras palabras, para Berlin, el “monismo” de la Ilustración estaba condenado de antemano al fracaso.¹⁵⁹

El objetivo es reafirmar a continuación la hipótesis de Berlin de que la Ilustración estuvo fuertemente implicada en la Revolución francesa y de que el pensamiento monista de Rousseau, en particular, su *Contrato Social*, es una articulación fundamental para entender a los jacobinos y el desarrollo totalitario del Terror. Sin embargo, al mismo tiempo, expondremos que es equivocada la lectura de Berlin del Terror como una realización y fracaso de la Ilustración por causa de su monismo. Consecuentes con la defensa de la Ilustración como un proyecto de vocación decididamente anti-monista (vimos el ejemplo de Condorcet) y también con la interpretación de Rousseau como un anti-ilustrado,

¹⁵⁹.- Esta visión de Berlin de la Ilustración como “fracaso”, lo diferencia de la perspectiva de Adorno y Horkheimer, que argumentan que el fascismo es la “consumación dialéctica” de la Ilustración, la cual, y según sentencian crudamente, “es totalitaria como ningún otro sistema”. (1998: 78)

expondremos que el Terror representa, más bien, el fracaso del programa ilustrado a manos del proyecto monista y anti-ilustrado de Rousseau.

En efecto, Jonathan Israel en su monumental *Revolutionary Ideas* (2014) intenta mostrar que los jacobinos, bajo el liderazgo de Robespierre, y armados con el programa de Rousseau, lejos de intentar “realizar” la “utopía ilustrada”, intentaron, más bien, llevar a cabo el primer ensayo de lo que denomina “*autoritarismo popular contra-ilustrado*”, basado en la noción de la *voluntad general* como indivisible, ilimitada e irrepresentable que el ginebrino había delineado en su *Contrato Social* y que vimos anteriormente (Israel, 2014: 297). Para Israel, es con la irrupción de la Revolución francesa que los dos¹⁶⁰ programas político-filosóficos en pugna generados en el siglo XVIII, por un lado, el de la Ilustración y, por otro, el de la naciente Contra-Ilustración, articulado más robustamente por Rousseau, se muestran como lo que verdaderamente son: a saber, como dos *proyectos esencialmente antagónicos*, entre los cuales se debatió el futuro de la Revolución y, más ampliamente, el de la modernidad por los próximos dos siglos. En efecto, los dos programas chocan abiertamente al momento de pensar el diseño institucional y la definición de los principios de la nueva República. Si Condorcet, Brissot y Paine, dice Israel, abogaban por una democracia donde el legislativo tuviera un papel preponderante, pues querían dejar atrás el pasado monárquico y evitar los vicios proto-autoritarios en los que, a su juicio, había incurrido la Constitución de los nacientes Estados Unidos al establecer un ejecutivo *primus inter pares*, de tendencia aristocratizante, Robespierre y su círculo, por su parte, e inspirados por el *Contrato Social*, querían institucionalizar un ejecutivo todopoderoso e incontestable, que imprimiera su voluntad al resto de los poderes de gobierno e incluyera el derecho a la censura, a coartar la libertad de asociación y expresión y a la pena de muerte (Israel, 2014: 304). Mientras a Condorcet le acuciaba el problema de cómo conciliar el bien común y las decisiones de la mayoría con los derechos de las minorías, en cambio, Robespierre quería consagrar el poder implacable de la mayoría pues, siguiendo a

¹⁶⁰.- En realidad, Israel habla de *tres* programas pero por razones de espacio nos vemos obligados a prescindir del programa de lo que Israel llama la “Ilustración moderada” y que también participa de la Revolución francesa.

Rousseau, es de la idea, teológica en el fondo, de que la voluntad general, cuando proviene de lo más “sincero de los corazones”, nunca se equivoca.

Como muestra Israel, más notoria fue la colisión de los programas al momento de discutir con respecto del rol de la religión en la flamante República, un punto que, como vimos, ya había causado discordia entre Rousseau y *les philosophes*. En efecto, Robespierre, junto a sus aliados Fauchet, Marat, Bohan y Wandelaincourt, quieren introducir en la Constitución francesa una nueva religión: precisamente la misma religión civil que había pensado Rousseau (Israel 2014: 301). Mientras la Ilustración radical quiere fundar los Derechos del Hombre, incluido los derechos económicos, sobre la base de “las leyes de la razón”, y asegurar así cabalmente el laicismo del nuevo Estado, los jacobinos replican con los mismos argumentos del *Contrato Social*: entienden que la afirmación de un Dios inteligente, creador y benigno que garantiza la inmortalidad del alma es necesario no sólo para satisfacer las necesidades psicológicas de los hombres, sobre todo, la de los más débiles y pobres, sino también para investir a la autoridad soberana de un carácter inviolable y sagrado (Israel, 2014: 302).

Es en este preciso momento cuando la rencillas personales y filosóficas de Rousseau con *les philosophes* cobran dimensiones políticas que serán de suma importancia para el derrotero de la Revolución francesa así como también para el desarrollo de los siglos XIX y XX. Precisamente, Robespierre declara, haciéndose eco del ginebrino, que *la philosophie moderne*, sobre todo, la atea y materialista, que niega al Ser Supremo, es perjudicial para la “virtud” republicana, en la misma medida en que habían sido la monarquía y la moral cristiana. Poniendo en marcha el anti-intelectualismo de Rousseau, Robespierre cree que es la “virtud” cívica, basada en la adoración al Estado y sus leyes, y reforzada por la *religión de la sinceridad*, la que debe constituirse en la base de la sociedad y no los “filosofismos” y/o las “hipótesis” producidos por unos pensadores auto-complacientes para intentar explicar la naturaleza, que, al final, contribuyen a debilitar la moral y a socavar los fundamentos de la comunidad (Israel, 2014: 305). En sus discursos, Robespierre ataca, de forma sistemática, al epicureísmo y materialismo, los cuales, disfrazados de “filosofía”, dice el líder, intentan

“sabotear la veneración al Ser Supremo”, base de la verdadera *vida republicana*. De hecho, Robespierre los tilda de “vicios morales” que quieren acabar con la humanidad. En breve, “les vils professeurs de l’athéisme”, que, según Robespierre, se ocultan bajo la máscara falsa de la virtud y la filosofía, son declarados “enemigos” de la Revolución y la República (Israel, 2014: 462).

Paralelamente, Robespierre, con Saint-Just, deciden crear, en línea con el pensamiento de Rousseau, el Culto al Ser Supremo, con una red de iglesias y templos, en los que se realizan sermones, festivales, ceremonias y ritos, dedicados a exaltar al nuevo Estado, a sus leyes y también al propio Robespierre. Con ello, se ha puesto en marcha la “religión política” contra la que, como vimos, alzaba su voz Condorcet. Y Robespierre, sigue el libreto de Rousseau, quiere ser, como Licurgo y Solón, el gran legislador de esta nueva patria: de ahí precisamente que Condorcet lo acuse de ser nada más que un “sacerdote”. Luego de la oposición girondina a la ejecución del Luis XVI, entre quienes estaba Condorcet, acusados de defender la causa monárquica, se acentúa la persecución a la llamada despectivamente *secte philosophique*. Así Condorcet es capturado por “traicionar al pueblo” y, al día siguiente, se suicida. Con lo anterior intentamos poner de relieve que, como argumenta Israel, en la Revolución francesa se puso en juego no *un* programa, como supone Berlin, sino *varios* programas filosófico-políticos que eran *radicalmente incompatibles*. Es cierta la hipótesis de Berlin de que la Ilustración fue el gran motor de la Revolución francesa.¹⁶¹ Pero parece un verdadero despropósito considerar a Robespierre y al Terror como un producto del “hiper-racionalismo ilustrado” ya que ello le imputa a la Ilustración los horrores que cometió su peor enemigo. En efecto, como intentamos mostrar, el ascenso de Robespierre representa, más bien, la *estrepitosa derrota de la razón*

¹⁶¹.- Precisamente, con los recientes trabajos de historiadores como Robert Darnton, Francois Furet así como los del propio Jonathan Israel, se ha desacreditado en buena medida la hipótesis marxista, la que Furet, ex comunista, catalogó de “vulgata”, sobre la que se erigió la famosa Escuela de los Annales del siglo XX con respecto al origen esencialmente “burgués” de la misma. Nuevas fuentes sobre la literatura clandestina y estudios sobre la difusión de las ideas ilustradas durante la fase pre-revolucionaria han puesto de relieve lo que los historiadores, filósofos y políticos inmediatamente después de la Revolución ya sabían: esto es, que la Ilustración estuvo directamente implicada en los acontecimientos de 1789, al generar un clima de abierta crítica a las instituciones del antiguo régimen, deslegitimándolas, sobre todo, al socavar al cristianismo sobre el cual éstas se habían levantado.

ilustrada a manos del programa anti-ilustrado fundado por Rousseau. De hecho, la persecución desatada por Robespierre contra *les philosophes* parece ser la venganza *post mortem* de Rousseau contra los ilustrados, a quienes tanto había detestado en vida (y viceversa) y el triunfo de su contra-filosofía que, fusionando política, religión y moral, se tornó en el primer proyecto totalitario moderno.

4. Berlin y la “versión alemana” de la Ilustración francesa

*El juicio pronunciado lo aceptan todavía muchos sin crítica alguna,
y siempre se oye aquello de la “superficial Ilustración”.
Conseguiría una de las finalidades esenciales de este libro
si, en su virtud, se acallaran esas viejas charlas.
Ernst Cassirer, Filosofía de la Ilustración (1932)*

Como señala John Patrick Diggins en *The Contemporary Critique of the Enlightenment* (2007) en cuanto a la crítica a la Ilustración, encontramos *grosso modo* “dos escuelas”: la inglesa y la alemana. La versión inglesa, y americana, retratan a la misma como un movimiento fundamentalmente “ingenuo” e “inocente”, crédula en los poderes de la “abstracción” y de la “razón” y que quiere infructuosamente substituir a la religión por la ciencia y así volver a reencantar el mundo. Para esta versión, no habría una gran “ruptura” entre la Ilustración y la pre-modernidad o el pasado cristiano: la misma sería una mera prolongación del cristianismo o del pensamiento occidental, sólo que enfundada en un nuevo traje. De esta opinión son, y como vimos, Burke, Tocqueville y Becker, entre otros. La versión alemana, en cambio, retrata a la Ilustración como obsesionada con la “conquista tecnológica de la naturaleza”, como un programa cuyo objetivo es “desencantar” el mundo y así “deshumanizar” y “dominar a los hombres” (Jumonville, 2007: 51). De acuerdo con esta perspectiva, la Ilustración no sería ingenua sino, más bien, “despiadada” al abrigar un potencial destructor y totalizador de la realidad. Esa concepción fue impulsada primeramente por los románticos, como Hamann, Herder y Schiller y Novalis pero llegará hasta la Teoría Crítica y Heidegger, Arendt, Weber, Schmitt, etc.

Es claro que Berlin confluyen ambas versiones. Por un lado, la versión inglesa, que absorbe fundamentalmente de sus lecturas de Burke y, como vimos,

de Becker. Pero también la alemana, que toma de sus lecturas de filósofos contra-iluministas, más notoriamente de Hamann y Herder. Ahora bien, así como hicimos sobre la versión inglesa, es necesario advertir sobre las serias limitaciones de las que, por razones históricas e ideológicas, adolece esta “versión alemana” de la Ilustración, que Berlin además utiliza como insumo central para configurar buena parte de su propia crítica liberal a Las Luces. A propósito de lo anterior, el Profesor Robert E. Norton, especialista en literatura y filosofía alemanas, señala en *The Myth of the Counter-Enlightenment* (2007) que, para finales del siglo XIX, surge en Alemania la llamada *Geistesgeschichte*, una corriente histórica y filosófica. El autor advierte, contra el entusiasmo de Berlin por los textos que produce esta escuela, que la *Geistesgeschichte* se encarga de producir una interpretación *ideológicamente sesgada* de la Ilustración, a la cual presenta como “mecanicista”, “superficial”, “abstracta”, “anti-vital” y, por supuesto, “francesa”, con el propósito de exaltar la filosofía alemana del último siglo a los efectos de fundamentar el imaginario nacionalista que urgía generar, sobre todo, partir de su Unificación en 1871.

Por otro lado, es en este preciso período que, de hecho, nace el concepto de *Gegen-Aufklärung* o Contra-Iluminismo que, como vimos, Berlin retoma y desarrolla. Ahora bien, según argumenta Norton, dicha noción sería, en algún punto, un arma diseñada por la intelectualidad alemana con el objetivo de deslegitimar el legado ilustrado, esencialmente “francés”, en el marco de la creación de una “especificidad” cultural alemana (2007: 651). En el contexto de cambio de siglo, expone Norton, se realizó una relectura de la historia y filosofía del pueblo alemán, con el objetivo de realzar los valores “no franceses”. Es así que se opuso, de un lado, el alegado “sentimiento”, la “historicidad” y la “profundidad” de la filosofía y literatura alemanas a la “racionalidad”, la “abstracción” y la “artificialidad” del espíritu francés. Estos dos polos enfrentados dan lugar, a su vez, a dos proyectos políticos y filosóficos, popularizados, entre otros, por Thomas Mann, cristalizados en la dicotomía entre la llamada *Zivilisation* occidental, representada por Francia y la *Kultur* alemana, la primera como sinónimo de cosmopolitanismo, democracia liberal, materialismo,

capitalismo y “tecnología masificada” y la segunda como sinónimo de naturaleza, totalidad, sentimiento, idealismo y nación. Dicha dicotomía resume bien esos dos modelos políticos y filosóficos que se perfilan para la primera mitad del siglo XX y entrarán en colisión en la Segunda Guerra Mundial.¹⁶²

Willhelm Dilthey es, en la visión de Norton, uno de los filósofos alemanes que emprende esa tarea, acentuando el concepto de “vida” como un fenómeno “orgánico”, “total” e “irracional”, en oposición a la “reflexión” ilustrada, que “diseca” y “fragmenta”. Su alumno Herman Nohl continúa la misma línea, exaltando a Hamann como el “filósofo más irracional de la historia” mientras que define en contraposición a la *Aufklärung* como un “régimen despótico” gobernado por el “poder tiránico” de una “razón abstracta”, que “atomiza” a la sociedad, destruyendo así las “fuerzas de la vida”. Al tiempo, Rudolf Unger publica *Hamann und die Aufklärung* (1911), en el cual argumenta que la *Aufklärung* es un movimiento que busca la completa racionalización de la vida, la religión y el arte y que, a través de su pensamiento “excesivamente lógico” y “abstracto”, quiere “descomponer”, “negar” o, más aún, “eliminar” todo aquello que no es aprehensible racionalmente. En contraste, Unger presenta a Hamann como un “campeón” en la lucha contra ese “frío”, “tiránico” e “hiper-sofisticado” movimiento “francés”. Pero lo importante es destacar que recalcar que Berlin no sólo elogia expresamente a Unger en sus textos sino que reconoce que su propia lectura de Hamann está basada en la visión de este autor alemán¹⁶³.

No hace falta señalar cuánto se parece esa representación de la Ilustración a la que hiciera, en su momento, Rousseau y luego Herder, Hamann, Schiller,

¹⁶².- La discusión de Heidegger con Cassirer para 1922 en Davos, con el primero representando lo “nuevo revolucionario” y el segundo la “república” y los “valores ilustrados”.

¹⁶³.- Precisamente, hablando de lo intrincado del lenguaje de Hamann, Berlin dice: “Admito, me alinee con Kant, Mill, Russell, etc. en este aspecto y *me guío* [go by] *por, en mi opinión, excelente libro de Unger para interpretar todo esto como lo he hecho.*” (2013: 514) Luego Berlin dice: “Como Blake, Hamann identifica razón con represión [...] La unidad de teoría y práctica no era una mera doctrina abstracta para él: detestaba genuinamente todo lo que confinara al espíritu humano, todas las reglas y las regulaciones como tales [...] Pasajes en este sentido, meticulosamente recogidos por el extremadamente erudito estudiante Rudolf Unger, son usualmente tenidos como meros síntomas de su propia imaginación sensual.” (2013: 307) También “[...] me alegra de alinearme con el excelente erudito Rudolf Unger, a cuya magistral obra *Hamann und die Aufklärung* le debo mucho por supuesto.” (Traducción y énfasis míos, 2013: 315)

Schlegel, Schelling o, incluso, a la que harán luego Adorno y Horkheimer¹⁶⁴, quienes justamente se forman en ese ambiente académico de fuerte hostilidad a Las Luces, y cuyo *Dialéctica de la Ilustración* (1944) replicará casi en los mismos términos. De ahí también se explica por qué frente a la Modernidad, que, en el imaginario alemán, no es sino la Ilustración, Heidegger, Adorno y Horkheimer, que se encuentran precisamente en las antípodas filosóficas y políticas, hagan casi el mismo diagnóstico, para sorpresa (y disgusto) de los segundos.¹⁶⁵ Pero no sólo ellos, también Jaspers, Arendt, Schmitt, Benjamin, Jung, Jaspers y Weber, entre otros, comparten la visión pesimista, de ecos románticos, de que la Modernidad, propiciada por la Ilustración, es una suerte de “enfermedad” que, como resultado de la “técnica”, del “desencantamiento”, del “pensar calculante”, de la “cosificación”, etc. conduce a formas de degeneramiento político, de las cuales el fascismo, el nazismo y el comunismo serían solamente diferentes expresiones. Esta visión domina casi *in totum* a la intelectualidad de Alemania que, por razones históricas (sobre todo, Unificación, Imperialismo y Revolución industrial tardíos), más padeció el *Fin de siècle*.

Quizás la única excepción a esta regla la constituya Ernst Cassirer quien con su *Filosofía de la Ilustración* (1932) se proponía “acallar las viejas charlas” y despejar la “nube de prejuicios” (2008: 14) que rodeaban por entonces la imagen filosófica de Las Luces en Alemania; un intento fútil en medio de una República de Weimar que se hundía ya irremediablemente en una mezcla de irracionalismo, existencialismo, *Lebensphilosophie* y nacionalismo, paradójicamente los mismos que se habían azuzado desde las academias como “remedio” para una insufrible Modernidad que, según afirmaban conservadores, nacionalistas y románticos,

¹⁶⁴.- No soy el primero en percatarse de dicha conexión. Jean-Marie Paul señala: “[...] la crítica de Horkheimer y Adorno, tan violenta como es, no está falta de antecedentes de los cuales los más antiguos son aquellos contemporáneos a la Ilustración. Hamann, Herder, Novalis, Fr. Schlegel y, más generalmente, los románticos, desarrollaron ya argumentos y advertencias idénticas.” (Jean-Marie Paul, 1995: 95). Los propios Adorno y Horkheimer reconocen la herencia romántica de su crítica: “Como órgano de semejante adaptación, como pura construcción de medios, la Ilustración es tan destructiva como le reprochan sus enemigos románticos.” (1998: 93)

¹⁶⁵.- Precisamente, Rüdiger Safranski escribe: “En 1949 Adorno había acosado a Horkheimer para que escribiera en el *Monat* una reseña de *Sendas perdidas* de Heidegger, que acababa de aparecer. Había escrito a Horkheimer que Heidegger se muestra en “*Sendas perdidas* en una forma no muy distante de nosotros”. Adorno y Heidegger hacen un diagnóstico semejante de la enfermedad de la Modernidad.” (Safranski, 2003: 474)

había traído consigo la “perversa” Ilustración.¹⁶⁶ Y a través de su recepción de los románticos alemanes y sus intérpretes, Berlin importa esta “versión alemana” de la Ilustración francesa, poco afable con ella y mediada por el creciente sentimiento nacionalista, anti-moderno y anti-francés que predomina en las academias del país germano y que, en cambio, retrata al Contra-Iluminismo como un movimiento “salvador” y “anti-tiránico”.

Ahora bien, el problema de la interpretación que emparentó, primero, Ilustración con jacobinismo y, luego, con “superficialidad”, “cálculo”, “tiranía”, “técnica”, “monismo”, “burguesía” etc., no es sólo su patente inadecuación a la realidad histórica y a la complejidad filosófica de Las Luces, que excede con creces estas figuraciones hechas por sus enemigos. Lo más sorprendente es que *pese a esa flagrante inadecuación*, esa interpretación acerca de la Ilustración, haya determinado en buena medida el curso que, como vimos, habría de tomar toda la filosofía (política) de pos-guerra, desde la posmodernidad hasta el liberalismo. En efecto, condenada de antemano la Ilustración como “autoritaria” y “despótica” por la filosofía decimonónica, los totalitarismos del siglo XX no podían aparecer sino como una suerte de “reedición” y/o “culminación” de una intrínseca potencialidad autoritaria y/o totalitaria que anidaba en su programa y que, de hecho, ya había asomado a la superficie una vez con el Terror de Robespierre, con el Imperialismo napoleónico y con el reformismo de Federico el Grande. Con este diagnóstico del alegado autoritarismo innato de Las Luces, Hitler y/o Stalin no podían ser otra cosa que un nuevo “desboque” de la Ilustración, lo que terminaría de confirmar la hipótesis acerca de sus intrínsecas pretensiones “utopistas” (según la versión inglesa) y/o “tiránicas” (según la versión alemana). Y ello es lo que, aunque con distinto lenguaje filosófico, concluyen tanto Berlin como Adorno y Horkheimer.

Sin embargo, no podemos dejar de señalar, que dicha conclusión de los autores, mas que el resultado de una investigación objetiva acerca del origen del totalitarismo, parece estar orientada, más bien, a confirmar lo que, en realidad, los

¹⁶⁶.- A propósito, es ya tópico señalar los casos de Schmitt y Heidegger y su involucramiento en el nacionalsocialismo.

mismos ya habían fijado de antemano: a saber, que la Ilustración era responsable unívoca del totalitarismo. De esa manera, a Robespierre, se sumarían Stalin, Mao y Hitler al panteón de los hijos del “programa ilustrado”. Pero lo más paradójico de esa sentencia es que no solo es, desde un punto de vista histórico y filosófico, muy debatible, sino que, en realidad, parece imputarle a la Ilustración los horrores que cometen justamente sus *enemigos*. Así a la injusticia de ser condenado erróneamente, se suma la impotencia de ver exonerado de toda culpa al Contra-Iluminismo que, ya desde Rousseau, parece mucho más implicado en los insucesos totalitarios que la Ilustración.

A propósito cabe hacerse las siguientes preguntas: Hitler, Rosenberg, Spengler, Chamberlain y Schmitt, con su idea organicista de *Volksgeist*, su exaltación de la irracionalidad, de los prejuicios, la tradición y los dogmas como base de una *Weltanschauung* dogmática y su apelo al misticismo de raíz germana: ¿no hablan, más bien, como Hamann, Herder, Bonald, Danoso Cortés, de Maistre y Haeckel? Lenin, Stalin, Pol-Pot y Mao¹⁶⁷, con su idea de la necesidad de una “dictadura liberadora” (sea del proletariado o del campesinado), de la igualdad obligada de los hombres en un “estadio histórico final” y de la bondad intrínseca del artesano y/o campesino incorrupto por la civilización a la que hay que retornar a cualquier costo: ¿no hablan como Robespierre, Rousseau, Marx y Engels? Por su lado, Mussolini, D'Annunzio, Spengler y Gentile, con su énfasis en la importancia de los mitos, del Estado como “totalidad cerrada”, su concepción de la confianza en la racionalidad como síntoma de “debilidad” o como el “otoño” de las civilizaciones y su defensa de la historicidad y la organicidad de la nación por oposición a la abstracción “racionalista” del “contrato” y los “individuos”: ¿no hablan como Hegel, Nietzsche, Sorel y Vico?

A la Ilustración se la ha juzgado hiperbólicamente, sin embargo, no así al Contra-Iluminismo. Aunque ciertamente haya sido (y sea) mucho más que sólo

¹⁶⁷.- A propósito, debemos agregar, con Blom, “Los utopistas son siempre religiosos en su corazón, y es poco sorprendente que Rousseau fuera una inspiración directa no sólo para Robespierre sino también para Lenin y Pol Pot. El último estudió los trabajos de Rousseau en París durante los 1950, antes de su campaña asesina que forzó a Camboya de nuevo a la Edad de Hierro, bajo el disfraz de estar creando una sociedad de campesinos virtuosos, aislados de las influencias corruptas de una civilización más sofisticada.” (Traducción mía, Blom, 2011: 15)

experiencias políticas autoritarias y totalitarias, el mismo ha estado falto de revisión crítica aún cuando es notoria su implicancia en los acontecimientos políticos del siglo XX. Berlin es un ejemplo de esa extraña actitud que se ha generalizado, de forma objetable, *urbi et orbi*. En efecto, si bien el autor reconoce expresamente, como también Gray, que el Contra-Iluminismo plantó las semillas del fascismo y nacionalsocialismo, sus críticas, no obstante, estuvieron dirigidas *in totum* a la Ilustración y su hipotética “razón monista”.¹⁶⁸¹⁶⁹ Para Berlin, Hamann y Herder son solamente “campeones” por del “pluralismo”, y aunque sus filosofías hubieren inspirado directamente a movimientos de corte nacionalista e anti-racional como el nazismo. El resultado de esa ausencia de crítica al Contra-Iluminismo y de la insistencia en la malignidad intrínseca de la Ilustración ha sido el de tornar a la filosofía contra-iluminista la tónica común de prácticamente todo el espectro político contemporáneo, tanto de la izquierda (posmoderna) -en la forma de multiculturalismo, con su encumbramiento de lo “Otro” y la *différence*- de la derecha conservadora (con el comunitarismo, el neoconservadurismo, etc.) y, por supuesto, de la extrema-derecha, que ha tenido un impactante resurgimiento en Europa en los últimos años, y que se nutre de una mezcla de sentimiento anti-inmigratorio (sobre todo, anti-musulmán), de nostalgia con el pasado cristiano y de nacionalismo antieuropeo, que no sería del todo ajeno a Hamann o Rousseau.

¹⁶⁸.- En efecto, Berlin escribe: “El efecto pleno se sintió sólo cuando el movimiento romántico, en su forma más violenta, intentó derrocar la autoridad tanto de la razón y del dogma en el que reposaba el antiguo orden. El alcance de sus potencialidades explosivas no se materializó completamente hasta el auge de los movimientos anti-racionalistas modernos - nacionalismo, fascismo, existencialismo, emotivismo, y las guerras y las revoluciones que se hacen en nombre de dos de ellos - es decir, no hasta nuestro propio tiempo, y tal vez no hasta hoy en día.” (Traducción mía, Berlin, 2013: 295). Por otro lado, hablando sobre Hamann dice. “Este tipo de democracia reaccionaria, de unión de anti-intelectualismo y auto-identificación con las masas populares, se encuentra luego en ambos Cobbert y los alemanes nacionalistas de las guerras napoleónicas y es una de las hebras que fue más prominente en el partido social cristiano en Austria, en el chauvinismo político y clerical al final del siglo XIX en Francia y, a su debido tiempo, *en el fascismo y nacionalsocialismo, en las cuales estas tendencias se vertieron en parte.*” (Traducción y énfasis míos, Berlin, 2013: 424)

¹⁶⁹.- De nuevo, la hipótesis del “strange reversal” explicaría esta notoria asimetría en el enjuiciamiento de sus legados: del mismo modo que la Ilustración, en apariencia hermanada con el discurso del liberalismo, proveería de conceptos solidarios con el totalitarismo, el Contra-Iluminismo conduciría a consecuencias afines al liberalismo, aunque en apariencia sea anti-liberal. De hecho, Berlin mismo señala en *The Roots of Romanticism* que “el resultado del romanticismo es liberalismo, tolerancia, decencia y el aprecio por las formas imperfectas de vida.” (citado Garrard, traducción mía, 2007: 151)

Ese proceso de acogida del Contra-iluminismo es evidente en el propio Berlin, cuyo “liberalismo pluralista” claramente declina, como vimos, de una serie de discursos centrales del liberalismo clásico (o “ilustrado”), como eran el universalismo, la secularización, la igualdad, la importancia de la autonomía, etc., aproximándose a la postura comunitarista incluso nacionalista (Hardy et al., 2007: 155).

V. CONCLUSIONES

Como vimos en esta Tesis Berlin quiere demostrar que los totalitarismos del siglo XX, en particular, el comunismo, enraízan en última instancia en un afán racionalista de la Ilustración, en una comprensión monista del universo, en una definición positiva de la libertad y en la creencia en el progreso indefinido del hombre. Para ello, rastrea el vínculo que existe entre 1) el monismo de *les philosophes*, que se manifestaría en el intento de generar una “ciencia del hombre” (Helvétius, d’Holbach, etc.) a partir del descubrimiento de “leyes naturales” que ordenen los valores verdaderos, 2) la libertad positiva, entendida como la obediencia a un “yo racional” y más “auténtico” definido a partir de esa “ciencia” (Kant) o de una “voluntad general” (Rousseau), y 3) la idea de progreso, concebida como un lugar histórico hacia el que, impulsado por la ciencia, el hombre avanza y donde habrá finalmente una armonía de valores, en la medida en que cada quien actúe racionalmente.

Berlin explica que esas premisas con las que opera el pensamiento ilustrado se desarrollarán a plena luz de formas autoritaria y totalitaria. Una primera manifestación de ello la tenemos, para el autor, en Saint-Simon con su programa anti-democrático y anti-liberal de un “gobierno tecnocrático”. Seguidamente se pone de relieve en Comte con quien el “progreso” se transforma en “ley histórica y científica”, justificando así el “gobierno de los científicos”. Y finalmente en Marx, en cuya obra se conjugan una visión positiva de la libertad, ligada a la emancipación de las “ideologías falsas”, y la idea de progreso cristalizada en su noción de “leyes históricas” inevitables, las cuales presuponen, según Berlin, un monismo de valores y una concepción exteriorizante del hombre,

que, de hecho, encontramos ya en *les lumières*. Si bien esta noción de libertad positiva está presente en el pensamiento comunista, Berlin destaca que la misma también habitó el fascismo y nacionalsocialismo, al entender la libertad como ligada a la expresión del “yo auténtico” de la comunidad.

Como “remedio” para los “desboques totalitarios” de la razón iluminista, Berlin recupera la filosofía contra-iluminista, representada por Hamann, Herder y Vico, entre otros, quienes, en su opinión, trajeron una visión de los valores radicalmente opuesta a la ilustrada: en lugar de “descubrirse” científicamente, los mismos serían “expresiones” o “auto-expresiones culturales”, de origen espontáneo, únicos e irrepetibles y, por tanto, igualmente válidos. A partir de esta perspectiva contra-iluminista y de autores como Herzen, Berlin reformula el liberalismo, asentándolo ahora en un “pluralismo”, que declara la “irresolubilidad” racional de los conflictos morales, políticos y estéticos. Este liberalismo renunciaría a la idea monista de “progreso”, como lo habría entendido Las Luces, si bien, y según algunos autores, al mismo tiempo, abriría la puerta para concebir una “multiplicidad de progresos”.

En nuestra opinión, Berlin parece estar en lo correcto cuando señala que el monismo, cuando es llevado a su extremo, es propenso a entrañar consecuencias autoritarias y/o totalitarias al negar la validez de lo que, sea a partir de la razón, de la revelación, de la historia, etc. ha definido monolíticamente como la verdad única e incontestable. Como apunta Israel, Berlin también está en lo correcto cuando afirma que la Revolución francesa tuvo su origen en la Ilustración y, en particular, en su noción de verdades universales a la que todos los hombres, en tanto seres racionales, podrían acceder: de allí que crease una *Declaración de los Derechos del Hombre*, y no solamente del francés. De igual modo, es acertada la perspectiva de Berlin acerca de que el Terror de Robespierre constituyó un momento de erupción de un “monismo”, fundamentado en la visión rousseauiana y sacralizada de la naturaleza como fuente incontestable de normatividad, tanto jurídica, política como ética. Sin embargo, la argumentación de Berlin flaquea considerablemente cuando presenta a Robespierre como un “exabrupto” de la Ilustración, sobre todo, porque, como expusimos, la filosofía de Rousseau, que lo

inspira directamente, parece estar precisamente en las antípodas mismas de lo que planteaban *les philosophes*.

Asimismo, su caso contra el alegado “monismo” de Helvétius y d’Holbach así como de Condorcet no parece sostenerse a la luz de una aproximación más detenida de los mismos. En el caso de los primeros, Berlin jamás justifica cómo su utilitarismo en embrión puede decantar en formas autoritarias de gobierno así como su iusnaturalismo racionalista, por más limitaciones epistemológicas que pudiera tener, se hace aliado de la intolerancia. Más cuando tenemos en cuenta que ambos filósofos fueron ferviente abogados por la libertad de expresión, de religión y de la igualdad. En realidad, parece que los mismos son objeto de crítica por parte de Berlin más por el materialismo epistemológico que le presta servicio a Marx, y que Berlin advierte a través de Plekhanov, que por constituir una amenaza por sí mismos a la libertad. Lo mismo sucede con Condorcet, cuya idea de progreso Berlin la valora en función de la que será su reconversión en las leyes científicas de la filosofía historicista de Comte, Durkheim y, especialmente, Marx que a partir de sí misma. Por otro lado, Berlin deja a un lado la encendida defensa de la libertad que emprendió Condorcet contra el naciente totalitarismo y ello seguramente porque contradice flagrantemente su tesis de la Ilustración como “monista”. Asimismo, la fuerte influencia de Condorcet, entre otros ilustrados, en Constant y Mill pone al descubierto, en algún punto, la artificialidad de la distinción berlineana entre Ilustración y liberalismo. En efecto, Berlin defiende a Locke y a Mill como “verdaderos liberales”, en cuya tradición se identifica. Sin embargo, el primero, por su raigambre escolástica, cree más fervientemente en la autenticidad de las leyes naturales que muchos ilustrados y el segundo no cree menos en el progreso que el propio Condorcet.

Como señalé oportunamente, el gran problema del argumento de Berlin es que su lectura de *Las Luces* es en extremo dependiente de fuentes indirectas. Y ello se debe fundamentalmente a que, para el autor, la Ilustración *no constituye el objeto a problematizar en sí mismo*: lo que hace es una valoración *ex post* de la filosofía ilustrada. Sin embargo, por ese camino, Berlin que precisamente rescata a la *fantasia* de Vico y al *Einfühlung* de Herder como métodos pluralistas de

aproximación histórica, se muestra incapaz de entender a Las Luces en su propio lenguaje, en su propio contexto geográfico e histórico y de evaluar sus logros y limitaciones a partir de allí. Por lo tanto, lo que el autor británico ataca no es, en realidad, la Ilustración propiamente dicha, como movimiento filosófico autónomo, amplio y complejo, sino la Ilustración como la *percibieron sus más feroces enemigos*. Desde esa perspectiva, no es extraño que Las Luces sean consideradas nuevamente culpables por el autor: en ese sentido, Berlin no hace sino reactualizar viejas críticas pero, con ellas, también viejos errores. En efecto, y en su insistencia por demostrar una culpabilidad que, en buena medida, ya ha decidido *a priori* al adoptar acríticamente el lenguaje de *les anti-philosophes* (lo mismo sucede con Adorno y Horkheimer), Berlin pasa por alto el hecho de que fue la Ilustración misma la que advirtió, ya en su tiempo, sobre la emergencia de los totalitarismos modernos, de las religiones políticas y de los abusos de poder ahora pertrechados con las armas de la propaganda, del nacionalismo, del dogma, etc..

Por otro lado, debo manifestar mis reparos con respecto a lo que todos los críticos de la Ilustración, Berlin incluido, presuponen al esgrimirle sus objeciones: a saber, que ésta “triumfó” y que los sucesos que siguieron en los siglos XIX y XX constituyen ineludiblemente su “legado”. En efecto, el hecho de que luego de la Segunda Guerra Mundial haya habido un amplio consenso en la filosofía en torno a la culpabilidad de Las Luces en los acontecimientos políticos del siglo XX, no debe pensarse como una prueba irrefutable de su veracidad. Al contrario. En realidad, dicho consenso debería ser interpretado como prueba de la hegemonía filosófica de la que gozaron los múltiples enemigos de la Ilustración *a posteriori* de la Revolución francesa y que además, y más allá de su diversidad, lograron efectivamente monopolizar el discurso sobre Las Luces por dos siglos. Como vimos, esa lectura contra-iluminista de la Ilustración, que claramente juega en detrimento de la primera, fue especialmente fuerte en Alemania, donde, por razones históricas, se desarrolló una hostilidad genética a la Ilustración y que, al consolidarse como potencia cultural en el siglo XX, exportará universalmente.

Sin embargo, se hace urgente revisar esa visión contra-iluminista de Las Luces, que es la base de buena parte de la filosofía política contemporánea. De

nuevo, y como a principios de siglo XX, es imperativo una vez más despejar “las viejas charlas”, como decía Cassirer. Paralelamente, es necesario también reconsiderar histórica y filosóficamente al Contra-Iluminismo y sus diversas ramificaciones. Posiblemente, la reinterpretación de Rousseau como el primer gran contra-iluminista y la crítica de Berlin a su monismo pueda ser el primer paso para empezar a pensar propiamente el “legado” político de este movimiento.

Para concluir, hay que destacar que desde el 11 de septiembre, hemos asistido a una reemergencia de los fanatismos religiosos en Asia, África y en Oriente Medio. De igual modo, tenemos en Occidente la persistencia de grupos fundamentalistas cristianos, sobre todo, en EE.UU. así como la escalada de partidos de ultra-derecha que se abren paso tanto en Europa Occidental como Oriental, algunos de ellos financiados por Putin y su proyecto de reeditar la gloria perdida del Imperio ruso contra la “decadencia del liberalismo Occidental”. En ese marco, se ha revalorizado el trabajo de la Ilustración¹⁷⁰, que ha reaparecido como una tradición que urge *volver a tomar en proyecto*, en la medida en que la hiper-neutralidad de un liberalismo pluralista, de un relativismo sofístico o de un multiculturalismo feudalizante, pueden habilitar en nombre de entes no menos abstractos que el “progreso”, la “razón” o el “Hombre”, como la “cultura”, la “tradición”, la “religión”, la “nación”, etc. otras vejaciones inaceptables.

Es que el o los programa/as de las Luces no sólo parecen estar más vigente que nunca sino que son una fuente de normatividad que difícilmente pueda ofrecer otro tipo de propuesta filosófica. Como vimos, el programa ilustrado es el que dio a luz los Derechos del Hombre, el que defendió las libertades negativas fundamentales (amén de que entendiera que las libertades positivas también son

¹⁷⁰.- El carácter apologético de la literatura reciente con respecto al Siglo de Las Luces es patente en los trabajos, por poner dos ejemplos, del filósofo político norteamericano Stephen Bronner y su *Reclaiming the Enlightenment* (2004) y el conocido historiador y lingüista búlgaro Tzvetan Todorov y su *In Defence of the Enlightenment* (2009). En esa tarea se embarcaron autores de distintas nacionalidades, tales como Michel Onfray, Guiseppe Ricuperati, Sankar Muthu, Martin Muslow, Wiep van Bunge, Gianni Paganini, Ann Thomson, Philip Blom, etc. cuyos trabajos recuperaron de la marginalidad ciertos aspectos del pensamiento ilustrador y varias autores que fueron olvidados, ignorados o minimizados por la historiografía y la filosofía del último siglo. que hirió de muerte al antiguo régimen. A su vez, la obra de dichos autores constituyó un esfuerzo por re-aproximarse a la Ilustración temprana y radical de Meslier, Bayle, Fontenelle y especialmente de Spinoza. También de figuras centrales como Diderot y d’Holbach, que habían sido relegadas a un segundo plano por la historia de las ideas.

necesarias) frente al poder ilimitado del Estado, de la religión y de las mayorías, el que quiso consagrar una educación libre, con énfasis en la generación de individuos pensantes y críticos, el que quiso terminar con el imperialismo, la opresión y la explotación, el que creyó, como *súmmum* de lo anterior, en el progreso, entendido como combate a los prejuicios y reducción de las injusticias de cualquier índole. Y en nombre de ése “progreso”, se han logrado conquistas históricas: la abolición de la esclavitud, la igualdad femenina, los derechos de los homosexuales, la extensión de la democracia en el mundo y, con ella, la protección de, al menos, los derechos más fundamentales de las personas así como la difusión de la ciencia. Ése constituye el brillante legado de Las Luces.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Adrien, H. C. (1983). *Del Espíritu*. Madrid: Editoria Nacional.
- Arbor, A. (2003). *Karl Marx: The Story of His Life*. United States of America: Routledge.
- Altini, C. (2005). *La Fábrica de la Soberanía*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Badinter, E. (2007). *Les Passions Intellectuelles III*. La Flèche: Fayard.
- Benn, A. W. (1882). *The Relation of Greek Philosophy to Modern Thought*. *Mind*. Oxford University Press, 231-254.
- Berlin, I. (1978). *Karl Marx*. London . New York: Oxford University Press.
- Berlin, I. (1984). *The Age of Enlightenment*. United States of America: Meridian.
- Berlin, I. (1993). *The Hedgehog and the Fox*. United States: Elephant Paperbacks.
- Berlin, I. (1998). A Critical Appraisal of Isaiah Berlin's Philosophy of Pluralism. *The Review of Politics*, pp. 421-433.
- Berlin, I. (2000). *Karl Marx: su vida y su entorno*. Madrid: Ed. Alianza.
- Berlin, I. (2000). *The Power of Ideas*. United States: Princeton University Press.
- Berlin, I. (2000). *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Berlin, I. (2000). *Three Critics of the Enlightenment*. New Jersey: Princeton University Press.
- Berlin, I. (2001). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berlin, I. (2001). *The Roots of Romanticism*. United States: Princeton.
- Berlin, I. (2006). *Contra la Corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, I. (2006). *La Traición de la Libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, I. (2006). *Political Ideas in the Romantic Age*. United States: Princeton.
- Bernard, Y. (2012). *The Significance of Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*. *European Journal of Political Theory*, pp. 46-60.

- Blom, P. (2012). *A Wicked Company. The Forgotten Radicalism of the European Enlightenment*. Basic Books.
- Bode, M. (January de 2011). *Isaiah Berlin and the Problem of Counter-Enlightenment Liberalism*. University of Adelaide.
- Bronner, S. E. (2004). *Reclaiming the Enlightenment*. New York: Columbia University Press.
- Bury, J. B. (2010). *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origins and Growth*. http://www.gutenberg.org/wiki/Main_Page: Project Gutenberg.
- Cassirer, Ernst. (2008). *Filosofía de la Ilustración*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Clifford Siskin, W. W. (2010). *This is Enlightenment*. United States of America: The University of Chicago Press.
- Crowder, G. (2002). *Value Pluralism and Liberalism*. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*.
- Crowder, G. (2004). *Galston's Liberal Pluralism*. University of Adelaide.
- Crowder, G. (2007). *Two Concepts of Liberal Pluralism*. *Political Theory*, pp. 121-146.
- Darnton, R. (2003). *Edición y Subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Dubnov, A. M. (2012). *Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal*. United States: Palgrave Macmillan.
- Elstein, D. (2010). *The Enlightenment. A Genealogy*. United States of America: The University of Chicago Press.
- Ferrarin, A. (2004). *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galston, W. A. (1999). *Value Pluralism and Liberal Political Theory*. *The American Political Science Review*, pp. 769-778.
- Garrard, G. (2006). *Counter-Enlightenments. From the Eighteenth Century to the Present*. New York - London: Routledge.
- Garrard, G. (2006). *The Enlightenment and Its Enemies*. *American Behavioral Scientist*, pp. 664-680.

- Gaus, G. F. (2003). *Contemporary Theories of Liberalism*. London - Thousand Oaks- New Delhi: SAGE Publications.
- Gay, P. (1966). *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*. United States of America: Norton.
- Gay, P. (1969). *The Enlightenment: The Science of Freedom*. New York / London: Norton.
- Goodman, D. (1994). *Republic of Letters*. United States of America: Cornell University Press.
- Gray, J. (1996). *Isaiah Berlin*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gray, J. (2013). *The Silence of Animals*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Greenblatt, S. (2011). *The Swerve: How the World Became Modern*. New York: W. W. Norton.
- Hardy, G. C. (2007). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. New York: Prometheus Books.
- Herder, G. (2004). *Another Philosophy of History and selected Political Writings*. Ed. Hackett Cambridge.
- Hazard, P. (1991). *El Pensamiento Europeo del Siglo XVIII*. Alianza Editorial.
- Helvétius, Claude Adrien. (1983) *Del Espíritu*, v. 3, Madrid: Editora Nacional.
- Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment*. New York: Oxford University Press.
- Israel, J. (2006). *Enlightenment ! Which Enlightenment?* History of Ideas , pp. 523-545.
- Israel, J. (2006). *Enlightenment Contested*. New York: Oxford University Press.
- Israel, J. (2006). *Enlightenment! Which Enlightenment?* Journal of the History of Ideas, pp. 523-545.
- Israel, J. (2010). *A Revolution of the Mind*. United States: Ed. Princeton.
- Israel, J. (2011). *Democratic Enlightenment*. United States of America: Oxford University Press.
- Israel, J. (2014). *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*. United States of America: Princeton.

- Jones, M. (2012). *Enlightenment Liberalism and the Challenge of Pluralism*. Canterbury Christ Church University.
- Joseph Mali, R. W. (2003). Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment. *Transactions of the American Philosophical Society*, pp. 1-196.
- L.Becker, C. (1969). *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. United States of America: Yale University Press.
- Larmore, C. (1999). *The Moral Basis of Political Liberalism*. *The Journal of Philosophy*, pp. 599-625.
- Laski, H. J. (2003). *El Liberalismo Europeo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Linker, D. (2000). *The Reluctant Pluralism of J. G. Herder*. *The Review of Politics*, pp. 267-293.
- Lutero, M. (1986). *Discursos Políticos*. Madrid: Tecnos.
- Mark Lilla, R. D. (2001). *The Legacy of Isaiah Berlin*. United States: New York Review Books.
- McMahon, D. M. (2001). *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*. New York: Oxford University Press.
- Melton, J. V. (2001). *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Melzar, A. M. (2996). *The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity*. *The American Political Science Review*, pp. 344-360.
- Migliore, J. (2004). *In memoriam*. Colección , pp. 155-172.
- Nisbet, R. (1986). *La Idea de Progreso*. *Revista Libertas*.
- Nisbet, R. (1996). *Historia de la Idea de Progreso*. Barcelona: Gedisa.
- Norton, R. E. (2007). *The Myth of the Counter-Enlightenment*. *Journal of the History of Ideas*, pp. 635-658.
- Onfray, M. (2010). *Los ultras de las Luces*. Barcelona: Anagrama.
- Outram, D. (2005). *The Enlightenment*. United Kingdom: Cambridge University Press.

- Popper, K. (2010). *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*. Madrid: Paidós.
- Porter, R. (2001). *The Enlightenment*. Malasya: Palgrave.
- Rasmussen, D. C. (2007). *Contemporary Political Theory as an Anti-Enlightenment Project*. s/d.
- Riley, J. (2001). *Interpreting Berlin's Liberalism*. The American Political Science Review, pp. 283-295.
- Robertson, J. (2005). *The Case for the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rothschild, E. (2002). *Economic Sentiments*. United States: Harvard University Press.
- Rothschild, E. (2006). *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*. United States: Harvard University Press.
- Rousseau, J. J. (1975). *El Contrato Social*. México: Editorial Porrúa.
- Rufino, S. R. (2007). *Política e Historia en Aristóteles*. Historia y Política, pp. 175-204.
- Saus, J. B. (2004). *Política e Historia en la obra de Isaiah Berlin*. Revista Uruguay de Ciencia Política, pp. 173-190.
- Saus, J. B. (2009). *Seis Conferencias*. Montevideo: Universidad ORT.
- Schmidt, J. (2000). *What Enlightenment Project?* Political Theory, pp. 734-757.
- Schmidt, J.. *Inventing a Counter-Enlightenment: Liberalism, Nihilism and Totalitarianism*. Recuperado el 25 de Agosto de 2014, de goo.gl/X50G9S
- Schmitt, C. (2005). *Political Theology*. Chicago: The University of Chicago.
- Schulman, A. (2001). *The Secular Contract. The Politics of Enlightenment*. United States of America: Continuum.
- Sébastien Charles, P. J. (2013). *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumieres, Aufklärung*. Springer.
- Shank, J. B. (2008). *The Newton War and the Beginning of the Newtonian Wars*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stove, D. (2003). *On Enlightenment*. Canada: Transaction Publishers.

- Talmon, J. (1970). *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York - London: Norton.
- Todorov, T. (2006). *In Defence of the Enlightenment*. France: Éditions Robert Laffont.
- Paul, J.-M. (1995). *Des lumières contrastées: Cassirer, Horkheimer et Adorno*. *Revue Germanique Internationale*, pp. 83-101.
- Vico, G. (2001). *New Science*. Londres: Ed. Penguin.