

POLÍTICA E HISTORIA EN LA OBRA DE ISALIAH BERLIN*

Javier Bonilla Saus**

1. A modo de introducción: una mirada sobre el liberalismo contemporáneo

En este comienzo de siglo no parece necesario explayarse demasiado sobre la importancia que tiene el reflexionar, tanto política como filosóficamente, sobre “el estado del arte” del pensamiento liberal contemporáneo.¹ En una primera lectura resulta claro que en los últimos treinta años –digamos, al mero efecto de ubicarnos históricamente, entre los años 1970 y el año 2000– el lugar que el liberalismo ocupa en el pensamiento político occidental ha atravesado por una transformación significativa. Más allá de la polémica notoriedad que alcanzó el llamado “*neo-liberalismo*” en el campo de la economía y de la gestión macro-económica pública, creo que, en el período señalado, hemos asistido a un notable resurgimiento del pensamiento liberal.

En este resurgimiento pueden visualizarse al menos tres procesos que, aunque simultáneos y estrechamente vinculados entre sí, pueden ser abordados separadamente.

Por un lado, no es posible ignorar la emergencia de una verdadera generación de nuevos autores liberales (fundamentalmente dentro del mundo de la filosofía política anglo-sajona)², que a partir de la década del setenta hace irrupción con propuestas radicales y originales en las ciencias políticas desde una renovada postura sobre los derechos del individuo y el contrato social.

Por otro lado, y en gran parte como un movimiento vinculado al proceso anterior, también asistimos a una re-valorización de los trabajos de los grandes autores liberales

(*) Con este trabajo inauguramos en la Revista Uruguaya de Ciencia Política un espacio dedicado a la publicación de conferencias y ensayos sobre reconocidos pensadores del campo de la Filosofía Política y la Teoría Política.

(**) Diplomado en Estudios Avanzados y Magister en Sociología en Francia. Profesor de FLACSO y de la UNAM. Profesor Invitado Honorario del Instituto de Ciencia Política de la Universidad de la República. Director Nacional de Educación Pública del Uruguay.

(1) “While the practice of liberal government, if not of liberal economics, has survived the cold war, political liberalism remains in need of theoretical support and revision. Liberal thinkers face ever new challenges to their practice and values: from the ideologies of new social movements, such as feminism and environmentalism, and from strident claims of fundamentalist and some nationalist movements.” Galipeau (1994: 167).

(2) James Buchanan, John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin y Bruce Ackerman quizás sean los nombres emblemáticos de esta renovación aunque el primero de ellos, algo mayor, ya incursionaba en temas clave de la llamada teoría del “public choice”, a inicios de la década de los años sesenta.

que, desde el período de entre-guerras, si no no antes³, se obstinaron en mantener y reafirmar la vigencia de los postulados del liberalismo en una coyuntura del pensamiento político occidental en la que éste, en varios sentidos, pasó por la tentación de declarar la caducidad de dichos postulados.

Por último, pero no por ello menos importante, el tercer elemento lo constituye un doble proceso que interesa ya algo más decisivo que la sola dinámica de la historia de las ideas políticas. Nos referimos al doble proceso de consolidación de regímenes democráticos en vastas regiones del mundo —esencialmente Europa del Este, América Latina y el Asia—, acompañado por la afirmación generalizada, en el mundo occidental y aun más allá, de un conjunto de políticas (me refiero a *polícies*, en el sentido anglosajón del término) que se autodeclararon explícitamente como políticas “liberales” o “neoliberales” y que se plantaron, ante el discurso heredado de la post-guerra, como una alternativa explícitamente “reformista”. Aludimos, obviamente, a las políticas de apertura comercial y financiera, a aquellas que reclamaron la reforma y reducción del tamaño del Estado, la privatización de empresas públicas, la flexibilización del mercado de trabajo, la reforma de los sistemas previsionales, etcétera. La reafirmación democrática y la irrupción de estas políticas que reivindicaban su raigambre liberal constituyeron una transformación mayor en la gestión de muchos estados y sociedades contemporáneos.

No es entonces una simplificación apresurada o absurda decir que, en los últimos treinta años del siglo veinte, en más de un sentido, el liberalismo económico y político retornó por sus fueros, tanto en lo que hace a su producción teórica e intelectual como en lo que se refiere a la aplicación de políticas públicas estrechamente inspiradas en el pensamiento liberal.

Considerada con detenimiento, esta transformación del pensamiento y de la orientación general de las políticas impulsadas en buena parte del mundo contemporáneo plantea un sinnúmero de interrogantes que constituyen, al menos en nuestra opinión, algunos de los principales capítulos de la agenda filosófica y política del siglo que se inicia.

Una interrogante de interés, si admitimos este diagnóstico, podría enunciarse así: ¿de qué manera y por qué mecanismos, a más de trescientos años de echadas las bases del planteo liberal original y en un contexto histórico radicalmente diferente del entonces vigente, el liberalismo puede volver a ser una propuesta política, económica y, en general, filosófica aparentemente exitosa para las sociedades contemporáneas?⁴

(3) Es el caso de Friedrick Hayek y su antikeynesianismo militante, de Karl Popper y su crítica del historicismo, de Raymond Aron y su lectura liberal de una sociología histórica, de Norberto Bobbio y su neo-contractualismo, de Ralf Dahrendorf y su liberalismo social así como una larga lista de autores que sería ocioso retomar aquí. Digamos simplemente que, entre ellos, está quien hoy precisamente nos ocupa: Sir Isaiah Berlin.

(4) De manera no muy reflexiva hay una amplia serie de autores que ya han dado una respuesta a este interrogante. Han decretado la inviabilidad de ambas ideas y han bautizado como “neo-conservadores” a aquellos gobiernos o autores que aplican, practican o promueven políticas, soluciones o propuestas de corte “neo-liberal”. La respuesta no parece aportar mucha claridad a la cuestión, puesto que dicha denominación del problema parece servir sólo para intentar descalificar el fenómeno sin siquiera intentar un esbozo de explicación a nuestra interrogante.

Ante esta interrogante, hay que admitir que esta nueva vigencia de la democracia liberal, nos plantea un amplio conjunto de problemas teóricos. Por lo menos *uno* de los problemas que genera este *risorgimento* es el de la relación existente entre una determinada filosofía política —en nuestro caso, el pensamiento liberal— y la historia de nuestras sociedades modernas.

En efecto, es posible decir, al menos provisoriamente, que el resurgimiento liberal que nos ocupa problematiza toda lectura marcadamente historicista de esta relación. Cualquier análisis medianamente cuidadoso del pensamiento político indica que, si bien hoy podemos hablar de un resurgimiento del pensamiento liberal, también es cierto que el liberalismo tradicional nunca *desapareció* de la teoría política y económica de Occidente a partir de fines del siglo diecinueve, principios del veinte, y, particularmente, a partir de la gran crisis de 1930. Esta aparente contradicción se explica, al menos en parte, porque, entre fines del siglo diecinueve y los años posteriores a la crisis de los años treinta, la teoría política occidental procedió a una suerte de *relativización histórica* de la vigencia del pensamiento liberal.

Las ideas liberales pasaron a ser propuestas políticas *démodées*⁵, que comenzaron a visualizarse como “superadas”. Aunque no fue descartado, el liberalismo pasó a ser considerado como una simple herramienta política construida en la lucha contra el Absolutismo, como una “formación ideológica” característica de la burguesía europea naciente y, desde luego, como un discurso de legitimación del auge capitalista de los siglos dieciocho y diecinueve. O sea: la propuesta liberal comenzó a considerarse como una doctrina cuya validez adquiriría sentido en el seno de una correspondencia histórica, más o menos estricta, entre la instauración y la consolidación de la modernidad política y el desarrollo del capitalismo competitivo.

Es por ello que el pensamiento político y económico posterior a la primera guerra y a la gran crisis de 1930, si bien en muchos casos conserva una serie de elementos del liberalismo —tanto en lo económico como en lo político—, lo hace, o bien en la perspectiva de integrarlos en un discurso que, se entendía implícitamente, debía ser una nueva propuesta re-adeuada a la realidad de los años 30, o bien en la abierta intención de innovar, “superando” o reemplazando a la democracia liberal. Las nuevas propuestas de filosofía política intentaron *adaptarse* a una realidad económica y política, nacional e internacional, que se consideraba radicalmente diferente a la imperante al menos desde el siglo diecinueve. Aunque se reconocía la importancia —e incluso cierta vigencia genérica— de los principios generales de la democracia y del liberalismo clásico, al mismo tiempo se entendía que éste, como filosofía política portadora de valores universales capaces de orientar de forma duradera el pensamiento político futuro, había perdido gran parte de su actualidad.

Por ello diríamos que, durante los casi cuarenta años que van de 1930 a 1970, el liberalismo resultó *historizado* en el sentido que se le reconoció, como a tantas otras propuestas políticas, un lugar, un sentido y una *razón de ser histórica* correlacionada con deter-

(5) Hasta el día de hoy es posible oír a algunos intelectuales y líderes políticos, formados esencialmente en el pensamiento social del welfare-state, en el discurso económico keynesiano y en el desarrollismo cepalino de la post-guerra, hablar de “los liberales” como si se tratase de una ideología del pasado o de una especie ideológica en extinción.

minado momento de la historia de las sociedades occidentales modernas, pero se comenzó a cuestionar su actualidad y, por esa vía, se problematizó su pretensión de ser una teoría dotada de cierta vocación y vigencia, a la vez, universal y duradera.

Al mismo tiempo, y de manera solidaria con el razonamiento anterior, el nuevo auge del pensamiento liberal trastoca también la idea de una secuencia cronológicamente organizada y, a la vez *progresiva*, de las doctrinas políticas y sociales que la sociedad occidental iba generando. Esas ideas políticas tendientes a “superar” al liberalismo, que comienzan a hacerse presentes en la segunda mitad del siglo diecinueve en la obra de más de un positivista, en las del evolucionismo social, en el nacimiento de la sociología y en la propuesta de Marx, quedan hoy fuertemente cuestionadas en sus pretensiones renovadoras puesto que, en gran medida, muchos de esos intentos de “superación” parecen haber quedado descartados, o bien por su fracaso histórico explícito⁶, o bien por el hecho mismo del ya mencionado “renacimiento” liberal.

Cuando, como vimos, a partir de la década del setenta el discurso liberal comienza a recuperar sus cuestionadas pretensiones de *filosofía política universal* e intenta jaquear ese enfoque abiertamente historicista que amarraba su vigencia a ciertas condiciones históricas específicas imperantes en el período de su nacimiento, consolidación y posterior consagración, se problematiza tanto la idea de la existencia de una relación de correspondencia privilegiada entre determinado tipo de sociedad y cierta modalidad de organización —y de propuesta— política para dicha sociedad, como la noción, solidaria de la anterior, de que estas “correspondencias” entre diferentes tipos de sociedades y sus organizaciones y doctrinas socio-políticas afines tienen una cierta disposición secuencial y progresiva a lo largo de un supuesto eje *lineal* del desarrollo histórico de las sociedades humanas.

2. Historia y pensamiento liberal

En términos generales es posible decir que esta peculiar disyuntiva teórica en la que nos pone el resurgimiento liberal no debería sorprendernos. Las relaciones que el liberalismo ha establecido con la historia y con su conceptualización han sido siempre más bien problemáticas y algunas de las razones de esta dificultad son harto conocidas.

En primer lugar conviene recordar que, entre finales del siglo diecisiete y principios del dieciocho, la historia —y sus tradicionales categorías de trabajo como la tradición, los hábitos sociales y la costumbre, entre otras— era un territorio más bien habitado por el discurso absolutista, religioso y particularista por lo que, más no fuese por razones políticas circunstanciales, no resultaba un buen expediente intentar establecer un nuevo pro-

(6) El nazismo y el fascismo se presentaron como “alternativas” al pensamiento liberal y sus horrores y final son de todos conocidos. La otra propuesta “alternativa” a la democracia liberal, el marxismo estalinista, aunque con un recorrido histórico no menos trágico, colapsó de manera algo diferente. Otros sistemas políticos, híbridos de autoritarismo, paternalismo y populismo, sufrieron derroteros diversos pero, por lo general, no fueron capaces de aportar soluciones políticas, sociales y económicas históricamente duraderas.

yecto político, con claras pretensiones revolucionarias, en el terreno conceptual del enemigo que se pretendía derrotar. Quien recuerde, por ejemplo, las patéticas argumentaciones históricas de Locke sobre cómo se inician “*las sociedades políticas*”⁷, no tardará en concluir que la historia no era un terreno en el que los constructores del pensamiento liberal pudiesen incursionar con facilidad. En sentido estricto, el liberalismo se definirá —quizás con las excepciones de la obra de Montesquieu y, posteriormente, las de Burke y Tocqueville— como un proyecto, si se quiere, “doblemente” revolucionario. Por un lado, un proyecto que pretende romper con el “statu-quo” histórico existente y, al mismo tiempo, por el otro, un proyecto que aspira a abandonar la historia como discurso legitimador de cualquier proyecto político como tal, tanto el entonces vigente como el que el propio liberalismo proponía.⁸

En segundo lugar, es importante tener en cuenta que, por el momento histórico en el que nace, el pensamiento liberal es previo a la consolidación del pensamiento científico y, más aun, precede a la constitución de toda ciencia social entendida en sentido moderno. El liberalismo verá la luz como un pequeñísimo intersticio de reflexión racionalista a propósito de la legitimidad del poder político en medio del gran combate que se libra durante el siglo diecisiete entre la concepción teocrática del mundo y el surgimiento del pensamiento científico, en especial el de las ciencias naturales. En sentido estricto, entonces, cuando el meollo del pensamiento liberal toma cuerpo, la historia —y la “sociedad” tal como la entenderá después, por ejemplo, la sociología— no es aún materia de una reflexión sistemática más allá de alguna excepción relevante como los casos de Maquiavelo, Spinoza o Hobbes.

Por último, existen razones estrictamente teóricas por las cuales el pensamiento liberal opta por articularse más bien sobre la base de la centralidad del concepto de *naturaleza* y tiende a dejar de lado toda fundamentación de tipo histórico. Al menos una de sus más robustas raíces se enlaza con la tradición del derecho natural que, partiendo de sus lejanos antecedentes estoicos, afirma la existencia de una ley natural de validez universal que trasciende todas las especificidades políticas e históricas imaginables.⁹

Por ello, desde sus orígenes, el planteo de un pre-liberal como Hobbes y, más explícitamente, el de los primeros autores liberales como Locke y sus sucesores inmediatos en el mundo anglo-sajón, intentarán recurrir a *la naturaleza* —bajo la forma de *la ley natural*— como uno de los argumentos centrales de su construcción política y echar mano a una fundamentación teórica que les permitiese enfrentar a su inicial contrincante (el

(7) Véase: Locke, John (1985: 76-77).

(8) En el abordaje del historicismo que hace Giorgio del Vecchio recordemos que distingue al primer historicismo como una “...verdadera filosofía de la Restauración...” que surge como reacción a “...la metafísica revolucionaria...” de la Revolución Francesa que se obstina en reivindicar al derecho natural frente al derecho positivo. Del Vecchio (1991: 110-111).

(9) “What are principles of natural law? ...1) ...a set of basic practical principles which indicates the basic forms of human flourishing as goods to be pursued and realized... and, 2) a set of basic methodological requirements of practical reasonableness which distinguish sound from unsound practical thinking... And principles of natural law, in the sense formulated in the two preceding paragraphs, have no history”. Finnis, John (1980: 23-24). Véase igualmente, Del Vecchio, Giorgio (ob. cit.).

Absolutismo de derecho divino) con una propuesta que resultase tan inmune a cualquier tentativa de relativización histórica como era la de aquel. En otros términos, ante la radical intemporalidad de un poder que pretendía fundar su legitimidad en una *delegación* proveniente de Dios, no resultaba sensato seguir al Maquiavelo en su búsqueda de una política que, en última instancia, podía resultar "...demasiado humana..."; mas valía salir en búsqueda de *la ley natural* de los antiguos estoicos, de *los derechos naturales* del hombre y/o de *la razón* abstracta de un Descartes que, aunque no poseía una oferta de teoría política propiamente dicha, ofrecía sí, "*ready made*", un *método* científico de vigencia universal.

Desde el siglo diecisiete, durante el dieciocho y el auge de la Ilustración y luego del triunfo de las primeras revoluciones liberales en Inglaterra, Estados Unidos y Francia, el siglo diecinueve asistirá al advenimiento de lo que se ha considerado como el *liberalismo tradicional*¹⁰: la consolidación del predominio británico y el éxito de la experiencia norteamericana por un lado y, por el otro, las vicisitudes del liberalismo francés, las de las jóvenes repúblicas latinoamericanas así como las del malogrado liberalismo español. En ese periplo, el pensamiento liberal intentó en múltiples ocasiones, hasta su crisis a inicios del siglo veinte, tender puentes con el análisis histórico pero, sin embargo, no siempre lo hizo con éxito.

En alguna medida, el pensamiento liberal tiene, desde sus orígenes, una deuda pendiente con la reflexión histórica: su *movimiento reflejo* es desplazar las bases de su fundamentación teórica hacia una legitimación del poder político que quiere ser voluntariamente intemporal. En ello descansa, simultáneamente, su fortaleza y su debilidad: su extraordinaria potencialidad propositiva y transformadora de las sociedades de las que es autóctono (o en las que ha adquirido autoctonía) y su desconcertante ceguera ante las sociedades pre-modernas y tradicionales donde los procesos de modernización, racionalización y secularización sociales son aún incipientes.

Precisamente por ello que creemos que, ante un desafío teórico como el que nos plantea el resurgimiento del liberalismo en el mundo actual, resurgimiento que pone *sobre el tapete* esta temática de la relación entre política e historia en el seno del pensamiento liberal, resulta particularmente pertinente traer a colación la obra de Sir Isaiah Berlin y proceder a un breve análisis de cómo aborda este autor la relación entre política e historia.

(10) La definición de este liberalismo tradicional es problemática ya que existe cierto acuerdo en el sentido de que pueden distinguirse al menos dos corrientes "tradicionales" en el liberalismo occidental. Véase Siedentop, Alan (1979). La tradición británica, heredera de Locke, Hume y J.S. Mill procede, precisamente, de manera más bien abstracta y apriorística a partir de conceptos como el de "ley natural", el de "derechos naturales", el de "contrato social", etc. y, en la medida en que establecerá una relación de desconfianza sistemática hacia el razonamiento histórico, suele carecer de fundamentos empíricos sólidos. La tradición francesa, en cambio, siguiendo a Mme. de Staël, Benjamin Constant, François Guizot y Tocqueville, incorporará argumentos de corte sociológico, cultural y/o económico en su defensa de la propuesta liberal. A diferencia de los liberales anglo-sajones, los liberales franceses hubieron de moldearse en la lucha política directa contra la doble y permanente amenaza de la restauración "royaliste" y el republicanismo jacobino, nostálgico de la "pureza" supuestamente presente en las instituciones políticas del Mundo Antiguo.

3. Isaiah Berlin (1909-1997): un liberal con historia

El pensamiento de Sir Isaiah Berlin es, hasta la fecha, relativamente poco conocido en el Uruguay y en Latinoamérica. Excepción hecha de un puñado de científicos sociales y filósofos políticos especializados que han dirigido su curiosidad hacia este autor, los trabajos publicados por Berlin resultan ser mucho menos familiares en nuestro continente que, por ejemplo, los de Bertrand Russell o los de Karl Popper.

Una de las razones que explican este escaso conocimiento –y reconocimiento– de su obra radica, quizás, en el hecho de que el pensamiento de Berlin es portador de un aporte teórico fuertemente original y difícil de ser clasificado dentro de las categorías usuales de la filosofía política contemporánea. En cierto sentido, Berlin es uno de los filósofos más peculiares, pluralistas y anti-dogmáticos emergentes de las líneas de reflexión impulsadas desde el Círculo de Viena o desde Oxford y esa puede ser, quizás, la razón por la cual las características teóricas de sus trabajos no son tan nítidamente percibidas –y al mismo tiempo, diría yo, no tan dogmáticamente aceptadas o combatidas– como lo son las de otros pensadores provenientes de tan mentados ámbitos académicos.

En buena medida la peculiaridad de la obra de Sir Isaiah Berlin tiene sus raíces en las complejidades de su vida e historia personales. Nacido en Riga, Latvia, en 1909, fue el hijo de una familia ruso-judía descendiente, como Yehudi Menuhim, de la rama Chabad Hasidim.¹¹ Cuando Berlin era muy joven, su familia se trasladó a Andreopol y, luego, en 1917, a Petrogrado. Cuando tenía ocho años, fue testigo del estallido de la primera revolución rusa en la ciudad. En 1921, temiendo el previsible desenlace trágico del movimiento revolucionario, su familia emigró definitivamente a Inglaterra. En su nuevo país, comenzó sus estudios en St. Paul y luego, para su formación universitaria, ingresó en el Corpus Christy College de Oxford, donde tuvo una brillante carrera académica. En 1941, cuando tenía treinta y tres años, su abuelo, su tío, su tía y sus tres primos fueron asesinados por los nazis. Esta nueva tragedia probablemente lo empujó a jugar un papel muy activo durante la guerra en las relaciones diplomáticas entre Gran Bretaña y los Estados Unidos, así como en las tratativas que precedieron la fundación del estado de Israel.

Sorprendentemente, Berlin nunca pretendió transformarse en súbdito británico. Escogiendo una vía bastante más compleja para manejar la cuestión de su identidad personal y cultural, prefirió reivindicar, hasta su muerte, la condición simultánea de pensador judío, ruso y británico. Fue esta triple pertenencia cultural la que le permitió, probablemente, obtener una perspectiva peculiar y un profundo conocimiento ante la diversidad radical de las sociedades humanas.

(11) El Hasidismo moderno es una tendencia religiosa surgida en Polonia dentro del judaísmo, durante el siglo XVIII, que opuso, en sus orígenes, a los intérpretes más ortodoxos de la religión, una visión más democrática y sobre todo más “hedonista” del judaísmo. Aunque hoy los herederos del Hasidismo se alinean dentro de los sectores más ortodoxos, en su momento el Hasidismo significó una renovación y una democratización importante de la vida religiosa en determinados países de Europa Central.

En lugar de pensar, como la mayoría de los filósofos anglo-americanos de su generación, que toda sociedad moderna debería adoptar el molde cultural de un racionalismo pragmático individualista, Berlin entendió, desde el primer momento, que cada sociedad nace a partir de su propia historia original. Por esta razón, todo intento de reinventar *la cultura política universal* soñada por el Iluminismo francés —y, por la vía de los hechos, por los revolucionarios franceses y por el mismo Napoleón Bonaparte— sería, para él, un estrepitoso fracaso.

En sus esfuerzos por imaginar la Modernidad como un proceso marcado por la diversidad cultural, Berlin entendió que el liberalismo y la democracia, las dos grandes vertientes políticas de la Modernidad, deberían ser imaginadas como concepciones esencialmente pluralistas. Esta manera peculiar de concebir lo que hoy en día es la filosofía política —y también la política moderna— lo llevó a explorar los más sorprendentes autores. En su vasta construcción teórica emprenderá el estudio de autores como Machiavelo¹², Herder¹³, Vico¹⁴, Joseph de Maistre¹⁵, Tolstoi¹⁶, Marx¹⁷, Montesquieu y Sorel, la mayoría de los cuales suelen ser considerados como compañías poco recomendables —y hasta de lectura inconcebible— por muchos de los filósofos anglo-americanos tradicionales.

3.1. Una obra peculiar

No es este el lugar para abordar un análisis exhaustivo de la obra de Berlin, pero si queremos aproximar su peculiar visión de la política y de la historia y, en particular, en qué se diferencia esta última de la concepción de la historia que ha caracterizado al liberalismo tradicional, es inevitable recorrer un corto periplo que nos permita comprender algunos de los ejes centrales de sus trabajos.

Isaiah Berlin es, en primer lugar, el teórico liberal que más ha desarrollado la siempre problemática cuestión del “pluralismo”. En ese sentido su obra se vincula dentro del pensamiento liberal con los aportes de Montesquieu, de John Stuart Mill y, en parte, con los de Hume aunque ninguno de estos abordó el problema del pluralismo con la centralidad y enjundia de nuestro autor.

Recordando un fragmento adjudicado al poeta griego Arquíloco, donde reza aquello de que “...*muchas cosas sabe la zorra, pero el erizo sabe una sola y grande...*”, para Berlin, la historia de la cultura —y la historia misma, en última instancia— puede ser abordada me-

(12) Véase: “The Originality of Machiavelli” en Berlin, Isaiah (1998).

(13) Véase: “Herder and the Enlightenment” en Berlin, Isaiah (1998).

(14) Véase: “Giambattista Vico y la historia de la cultura” en Berlin, Isaiah (1992).

(15) Véase: “Joseph de Maistre y los orígenes de fascismo” en Berlin, Isaiah (1992).

(16) Véase: Berlin, Isaiah (1981).

(17) Posiblemente una de las mejores y más objetivas biografías escritas sobre este polémico personaje. Véase: Berlin, Isaiah (1996).

diante el uso de esta curiosa diferenciación: los “erizos” y los “zorros”.¹⁸ La distinción remite, de manera explícitamente esquemática a dos “maneras de pensar” y, por ende, a dos “tipos” de autores. El uso de esta “distinción zoológica” no es un simple guiño humorístico al lector: es el resultado de la voluntad de Berlin de esquivar, en lo posible, el recurso a las grandes categorías conceptuales que, en muchos casos, resultan ser casi lugares comunes de la filosofía política que acostumbramos.

Así, mientras que los erizos son aquellos autores que desarrollan grandes teorías unificadoras del pensamiento y la acción humana, esencialmente, visiones unitarias de la experiencia histórica y de los valores políticos, los zorros designan más bien a aquellos que enfocan su análisis hacia la multiplicidad y la diversidad del hombre, de su historia, de su cultura y de sus sociedades. Erizos son Platón, Pascal, Hegel, Nietzsche, Dostoievsky o Proust; zorros son Herodoto, Aristóteles, Montaigne, Goethe, Balzac o Joyce. Mientras que los primeros tienden a manejarse en el terreno de la “fantasía” y de las utopías – que, en materia política, para Berlin constituyen siempre, aunque sea de manera latente, la antesala del fanatismo –, los segundos se obstinan en permanecer “agarrados” a la realidad, en mantenerse en relación permanente con los hechos históricos, políticos y con las acciones concretas de los hombres. Los primeros pueden ser designados como “monistas”, los segundos como “pluralistas”.

Quizás lo primero que resulta de interés destacar es que Berlin –que seguramente es más zorro que erizo– no instituye esta distinción a los efectos de reivindicar a los erizos frente a los zorros. En realidad la *primera manifestación* de su pluralismo radical reside precisamente en esto: de la misma manera que en la naturaleza es previsible que existan y convivan erizos y zorros, en la historia del pensamiento occidental las dos vertientes mencionadas forman parte de un paisaje intelectual y cultural que debe ser tomado tal como es y no desde *una toma de partido* o desde la perspectiva de un supuesto *deber ser*.

En la introducción que Mario Vargas Llosa hace a la edición española de *El Erizo y la Zorra*, el novelista advierte con agudeza que, en los textos de Berlin, como sucede después de Flaubert y del surgimiento de la novela moderna, el autor y sus opiniones personales parecen esfumarse detrás de las ideas o circunstancias que el texto aborda. El *fair play* intelectual del autor en la presentación de las concepciones que expone es tan escrupuloso que el lector desprevenido puede caer en la ilusión de que Berlin no tiene ideas propias. Por ello, Vargas Llosa sostiene que Berlin es de los muy escasos filósofos con la capacidad de escapar a esa constante del pensamiento occidental moderno que consiste “... en creer que existe una sola respuesta verdadera para cada problema humano y que, una vez hallada esa respuesta, todas las otras deben ser rechazadas por erróneas” (1981: 15). Sería entonces, en mi opinión, un error concluir que la obra de Berlin claudica en una postura ecléctica o relativista. Por el contrario, su honestidad intelectual, su apertura teórica, su obsesión

(18) La distinción está específicamente tematizada en un texto que, en su primera versión, data de 1951 y que fuera publicado en el “Oxford Slavonic Papers”. En la actualidad, con modificaciones, el texto está publicado en “The hedgehog and the fox. An Essay on Tolstoy’s view of History”, en Berlin (1998).

pluralista y su correlativo repudio de todo tipo de determinismo están basados en lo que podríamos llamar su *segunda manifestación* de su convicción pluralista.

En efecto, la obra de Berlin tiene como segundo pilar fundamental la afirmación de una verdadera *antropología pluralista* en la que el autor reafirma una visión de la naturaleza humana en la que las formas políticas y culturales que la sociedad —o las sociedades— adopta son “...como deshojamientos de la especie humana...”,¹⁹ impredecibles en sus desarrollos y, muchas veces, incompatibles entre sí puesto que son, en sí mismas, momentos de un proceso de autocreación que se lleva a cabo mediante el permanente y constante ejercicio de la libertad de elección. Admitiendo la existencia de una especie humana, de allí no se deriva para Berlin que la naturaleza de esa especie sea “una” e “invariable”²⁰; por el contrario, la tan mentada naturaleza humana sólo es abordable —porque, en el fondo, sólo tiene esa realidad histórica— a través de actos individuales y colectivos, culturalmente contruidos que son el resultado de innumerables decisiones orientadas por el ejercicio de la libertad de los hombres.

El resultado de la afirmación de esta antropología pluralista permite a nuestro autor adentrarse en lo que podríamos llamar *un tercer componente* fundamental de su convicción pluralista. En efecto, la otra delicada y sutil característica del pluralismo berliniano puede ser rastreada en el terreno de la moral.

Aunque es evidente que toda la obra de Berlin se inscribe en una ética explícitamente liberal su peculiar acento en la cuestión del pluralismo hace que, en algún sentido, sus posiciones éticas intenten ser “radicalmente liberales” o, si se quiere, “liberales en sentido estricto”. ¿Qué significa esto? Esto significa que Berlin no se va a limitar a consignar en su obra una mera reafirmación de los valores que tradicionalmente ha sostenido el pensamiento liberal. Por el contrario, lo que Berlin nos propondrá es una aproximación en la que los valores de la Modernidad son presentados de manera peculiar. Para el autor la Modernidad no descansa en una batería coherente de valores racionales, universales e inmutables, sino que de lo que se trata, es de reafirmar la idea de que es necesario echar mano a un cierto *pluralismo ético* que, para Berlin, debe ser esencial al pensamiento liberal. Para él los valores del liberalismo no solo *pueden* ser incoherentes, sino que es posible que resulten ser hasta *contradictorios* entre sí.

Es por ello que la originalidad del pluralismo de Berlin no radica en la cuasi obviedad antropológica de que diferentes sociedades suelen organizarse según sistemas de valores diferentes y que, por lo tanto, esas sociedades tendrán, en principio, dificultades para entenderse. Tampoco puede entenderse de la postura berliniana que, como consecuencia de lo anterior, no es posible admitir la existencia de valores dotados de un grado de vigencia intrínseca o, si se quiere, de *objetividad*. Muy por el contrario, la originalidad de Berlin es que el autor reconocerá, simultáneamente, la existencia de valores *objetivos* y la posibilidad de contra-

(19) La expresión exacta de Berlin es, en el original inglés: “...exfoliations of human specie...”

(20) “En palabras del eminente antropólogo norteamericano Clifford Geertz es verdad comúnmente aceptada que el criterio central de los “filósofos” franceses... es que el hombre es “parte de la naturaleza”: que existe una naturaleza humana “igual de invariante... que el universo newtoniano. Las leyes que la rigen pueden ser otras, pero existen...” (Berlin 1992: 94).

dicciones insolubles entre dichos valores. Su conclusión es, entonces, que los hombres no entran en conflicto entre sí a causa de las respectivas *interpretaciones* de lo que entienden es, o ha de ser, la verdad. Mucho más radicalmente, para Berlin existe un conflicto moral objetivo: la verdad misma puede ser contradictoria. En ese sentido, resulta paradigmático el tratamiento que tiene en su obra el clásico dilema que atraviesa al pensamiento liberal (esquemáticamente, desde Stuart Mill en adelante): la oposición “libertad” y “equidad”. Ambos valores son igualmente importantes y no hay otra forma que abordar la cuestión situándose en el terreno de la historia concreta, asumiendo una suerte de “empirismo moral” que, en el fondo, no es otra cosa que el resultado de la afirmación del pluralismo como un postulado básico de toda su propuesta teórica.

La combinación de todos estos elementos que reivindican la importancia del pluralismo desde diferentes niveles y ángulos de la obra, hace que para Berlin no sea posible concebir la Modernidad como ha sido tradicionalmente concebida: también la Modernidad debe ser caracterizada como *un gran movimiento cultural marcado por el pluralismo*. Lo que llamamos Modernidad Occidental revela la existencia de, por lo menos, dos grandes corrientes de pensamiento: una corriente que nace a partir del Iluminismo francés y la *Aufklärung*, y otra corriente, menos reconocible a primera vista, que Berlin bautizará con el nombre del *Contra-Iluminismo*.²¹ No admite, entonces, Berlin una única lectura de la Modernidad Occidental.

Los erizos y los zorros pueden ser encontrados en ambas vertientes del pensamiento político moderno, pero no es menos cierto que los primeros evolucionan con mayor comodidad dentro de la vertiente iluminista mientras que los zorros, que privilegian siempre el cuidado de la relación de sus ideas con la realidad histórica, se adecuan con mayor holgura en cualquiera de las dos vertientes. Aunque, como veremos, conviene evitar los erizos, no por ello Berlin aconseja su exterminación. Entre otras cosas porque, a pesar de su “monismo”, muchos de ellos fueron los arquitectos de la Ilustración.

Ante la primera vertiente intelectual consignada, es decir, ante la tradición del Iluminismo, Berlin ha sido, simultáneamente, abiertamente crítico y, a su vez, se ha reconocido como su heredero legítimo. Su postura crítica se centra en lo que podríamos llamar la perversión “*monista*” de la Ilustración: el fanatismo político y la tiranía que suele acompañarlo. Aunque en nuestro autor hay una crítica de las posturas paroxísticamente iluministas (para Berlin, los peores horrores políticos del siglo XX, el nazismo, el fascismo, el marxismo stalinista, etc., se llevaron adelante en nombre de una lectura “monista” de la Ilustración), no es menos cierto que, como señala Tomas Nagel²², la Ilustración y sus valores no tienen por qué conducir *forzosamente* a la tiranía y al totalitarismo. De ellos también puede emerger la democracia liberal que, sin ser un paraíso —porque los zorros como Berlin no creen en paraísos terrenales—, parece ser el menos malo de los regímenes políticos que hemos podido imaginar.

A “contrario sensu”, la reivindicación del Contra-Iluminismo como corriente de pensamiento portadora de una postura mucho más pluralista que la que tradicionalmente conle-

(21) Véase: “The Counter-Enlightenment” in Berlin, Isaiah (1998).

(22) Nagel, Thomas: “Discussion, Hedgehogs and Foxes” en Dworking et .al. (2001: 65).

va la Ilustración, tampoco significa que Berlin vea en aquella “contra-corriente” una panacea. El autor es perfectamente consciente de que partiendo del Contra-Iluminismo, si bien emerge una crítica válida al “*monismo ilustrado*”, también hay autores que han terminado en propuestas relativistas o, en última instancia, en la indiferencia moral.

Esta compleja relación de Berlin con el Iluminismo —y, por fuerza, con lo que él llama el “contra-Iluminismo”— puede ser analizada en muchas dimensiones teóricas de su obra pero, en el marco de este trabajo, lo que nos interesa fundamentalmente es rastrearla en lo que hace a la concepción de la historia que se hace presente en los trabajos de nuestro autor.

3.2. Berlin y la historia

Isaiah Berlin habla de historia en casi todos sus textos, pero quizás sea *The Concept of Scientific History* (1978) el texto donde la cuestión es abordada más frontalmente.

Es casi un lugar común decir que el siglo diecinueve fue, entre otras cosas, “el siglo de la Historia”.²³ Pero no es menos cierto que, dos siglos antes, Descartes ya había negado a la historia toda aspiración a constituirse en una rama del saber digna del rango de conocimiento científico. Quienes intentaron salvar a la historia en los siglos posteriores, concibieron muchas veces el argumento de que era una ciencia atípica, que descansaba en principios diferentes de aquellos propios a las ciencias naturales, que tenía una problemática peculiar y que poseía sus propios métodos, con lo que, en el fondo, intentaban salvarla de la condena cartesiana.

Pero no faltaron quienes no aceptaron el anatema de Descartes y se empeñaron en la idea de que la historia era pasible de ser concebida como una ciencia más o menos parecida a las ciencias naturales. Para Berlin no resulta difícil entender las razones de este empeño: en la medida en que toda la tendencia del empirismo moderno ha sido aplicar los métodos exitosos en algún campo del conocimiento a los nuevos terrenos de experimentación y análisis: ¿por qué excluir *a priori* a la historia de este procedimiento?

“*Con sólo que pudiésemos descubrir una serie de leyes naturales que conectasen en un extremo a los estados y procesos biológicos y fisiológicos de los seres humanos con pautas igualmente observables de su conducta, en el extremo opuesto (con sus actividades sociales en la acepción más amplia), de modo que estableciésemos un sistema coherente de regularidades deducibles de un número comparativamente pequeño de leyes generales (como Newton, según se dice, lo hizo triunfalmente en la física), tendríamos en nuestras manos una ciencia de la conducta humana*” (1978: 181-182). En teoría, el empeño de fundar una ciencia de la historia podría encontrar bases en razonamientos como éste, pero ¿qué clase de ciencia sería ésta? ¿Inductiva, deductiva o utilizaría, como tantas otras, una mezcla de ambos métodos? Sin embargo, aunque la fascinación por los éxitos de las ciencias naturales llevaron a pensadores como Taine y Renán, Comte, Spencer o Marx a intentar, por diversos caminos, la aventura de una “historia científica”, lo cierto es que todavía

(23) En el mismo sentido aproximativo que se puede decir que el siglo XVIII fue “el siglo de la Geometría”, el XVIII “el siglo de la Ilustración” y, quizás, el XX el siglo de la segunda revolución científico-técnica.

hoy estamos sin una verdadera ciencia de la historia y, simultáneamente, continuamos empeñados en su –¿quizás quimérica?– construcción.

3.2.1. La imposibilidad de la historia como ciencia natural

Con su característica mezcla de aparente ingenuidad y agudeza, Berlin nos pregunta de donde proviene esta terca creencia de que la historia pueda, al menos en principio, transformarse en ciencia natural y nos indica la existencia de dos orígenes posibles.

La primera creencia: “...nos la (dan) las metáforas que, al menos desde el siglo XIX, han propendido a emplear todos los hombres instruidos”(1978: 185). Las huellas de esta creencia parecerían estar inscriptas en el lenguaje de la filosofía de la historia que se articula durante ese siglo. Alcanza con analizar, por ejemplo, como fundamentamos la distinción corriente entre políticas racionales y propuestas utópicas. Ante una idea utópica o inviable recurrimos a expresiones como: “...no se puede negar la lógica inexorable de los hechos (históricos)...”, no es posible “...oponerse a las ruedas de la historia...”. En términos generales hablamos de “...las fuerzas de la Historia...”, hablamos del absurdo intento de “...dar marcha atrás al reloj...” o del de “...restaurar el pasado...”. Igualmente, echamos mano a frases como “...la juventud, madurez y decadencia de los pueblos...”, etcétera. En otros términos, para Berlin el lenguaje comúnmente vinculado a la historia transmite permanentemente la idea de la existencia de un orden temporal inexorablemente fijo que debemos aceptar como tal; la presencia en algún remoto e indefinible lugar de “...una escalera móvil que no hemos creado, pero que nos lleva, porque obedece (...) a alguna ley natural que rige el orden y la forma de los acontecimientos.” (1978: 185) Partimos, casi inconscientemente, del supuesto de que la historia reposa sobre una suerte de configuración “objetiva” del tiempo y, si dicha configuración es tal, damos por supuesto que tiene regularidades y, quien dice regularidades, abre la posibilidad de que alguien salga a la búsqueda de “leyes” que terminan evocando las leyes que abordan las ciencias naturales. Para Berlin, lo que estas metáforas engañosas inducen es la creencia en la existencia de lo que él llama “...un orden vertical...” (1978: 187) que ordena en esa línea del tiempo los distintos acontecimientos históricos.

Pero hay, además, una segunda fuente de donde brota esta creencia sobre la posibilidad de imaginar una ciencia de la historia “formateada” de acuerdo al modelo de las ciencias naturales. No solamente los acontecimientos históricos se nos aparecen ordenados en una sucesión secuencial que se basa en esa supuesta configuración objetiva del tiempo en etapas o escalones sucesivos. Más profundamente aún, cuando consideramos alguna de esas etapas o escalones, echamos mano a una segunda suposición.

En efecto, dice Berlin, “...cuando decimos que...Hamlet fue escrita en la corte de Gengis Kan, en la Mongolia Exterior...”, entendemos que dicha proposición no sólo es falsa sino que es absurda; que Hamlet “no podría” haber sido escrita allí. “¿Qué clase de ‘no podría’ es este ‘no podría’?”. “¿Descartamos proposiciones que aseveran posibilidades de esta clase por considerarlas falsas con fundamento en razones científicas, es decir, empírico-deductivas?” (1978: 186-187). Para Berlin ello no es así; las descartamos, no porque puedan

ser refutadas experimentalmente o por inconsistencias deductivas: las descartamos porque entran en conflicto con una serie de presuposiciones que ordenan conceptos claves de nuestra visión del hombre, de la sociedad, de lo que es una civilización, etcétera. Y estas suposiciones –por indemostrables que resulten ser– no solamente nos indican que semejantes ideas rompen con la primera idea del ordenamiento secuencial de las etapas históricas en el tiempo. Más radicalmente, estas suposiciones se nos aparecen como absurdas o grotescas porque rompen lo que ahora Berlin llama “...el orden horizontal...” de nuestros pre-conceptos sobre la historia.

Es que aseveraciones de ese tipo coliden con la idea de que los elementos de cada etapa cultural e histórica pertenecen a ella y sólo a ella, lo que supone admitir la existencia de una cierta coherencia entre dichos elementos; es decir, suponen la existencia de una cierta estructura que asegura algo así como una armonía entre las actividades económicas, la estructura legal, las creencias éticas, el estilo literario, las formas de bailar o las modalidades del culto religioso. En otros términos –y esto podrá seguramente resultar agradable para algunos estructuralistas–, la idea de que existe una cierta unidad interna que permite reconocer la pertenencia de las más diversas manifestaciones de la actividad humana a una determinada etapa del transcurrir unidimensional de la historia y que excluye su pertenencia a otra.

Y nuevamente aquí emerge la tentación científica que alimenta el empeño de imaginar una historia como ciencia natural ya que, según Berlin: “De esto es fácil pasar a la creencia mucho más discutible de que todo lo que es inalterable lo es tan sólo porque obedece a leyes, y que todo lo que obedece a leyes puede sistematizarse siempre hasta constituirse en ciencia” (1978: 189).

Estos son algunos de los argumentos que Isaiah Berlin esgrime para enfrentar la tentación que, fundamentalmente del siglo XIX en adelante, parece haberse apoderado del pensamiento social y filosófico occidental: para Berlin, pura y llanamente, “No existe tal ciencia” (1978: 191).

3.2.2. La importancia de la historia

Si nos limitásemos a la consideración de los argumentos contenidos en este ensayo, todo parecería indicar que Berlin, en la ya mencionada línea general del pensamiento liberal anglo-sajón, debería ser un autor que se ubica fácilmente entre la pléyade de liberales²⁴ que, de Locke en adelante, tienen lo que llamáramos “una relación dificultosa” con la historia. En realidad es todo lo contrario.

Aunque Berlin resulte ser profundamente crítico de las pretensiones de asimilar a la historia a un “corpus” de conocimientos estrictamente científicos y, en particular, al de las ciencias naturales, en modo alguno nuestro autor participa de la convicción de que existe

(24) Recordemos por un instante a Popper (1956: 13-14): “Mais avec Galilée et Newton la physique commença à laisser les autres sciences loin derrière elle, et depuis l'époque de Pasteur, ce Galilée de la Biologie, les sciences biologiques peuvent se vanter de succès comparables. Les sciences sociales ne semblent pas avoir encore trouvé leur Galilée...”, “...en ce qui concerne les sciences sociales théoriques, exception faite de l'économique, les efforts n'ont conduit, à peu de chose près, qu'à des déceptions...”.

una naturaleza humana, “constante” e “invariable”, que sería fundamentalmente la misma en todo tiempo y en todas partes.²⁵ Tampoco entiende Berlin que las variaciones históricas o locales que afectan a hombres, sociedades y culturas, resulten meros accidentes secundarios de esa naturaleza humana que suele ser imaginada como un núcleo constante, transhistórico y universal.

El meollo central de su alegato a favor de la historicidad del hombre y de la sociedad —que no es lo mismo que un alegato a favor de la historia como ciencia— tiene sus raíces en su crítica al Iluminismo tradicional y en lo que podría ser calificado como su “ingenuidad histórica”. En gran medida, el eje de su revalorización de la historia descansa en la forja de ese concepto de “Contra-iluminismo” que permite a Berlin enriquecer, e incluso problematizar, el mensaje hegemónico de la Ilustración con respecto a la historia.

Las raíces de esta innovación conceptual se encuentran probablemente en la reconsideración por parte de Isaiah Berlin de la tradición de los sofistas griegos y, seguramente, en una revalorización del escepticismo de Montaigne y de la obra de autores como Bodino, Montesquieu, Vico y Hume que, aunque muchos de ellos se insertan en la tradición del liberalismo, son autores que concibieron el montaje del dispositivo liberal más desde la historia y la sociología que desde la afirmación de la existencia real de una ley natural y de su articulación con una renovación de la corriente contractualista medioeval, revisada por el movimiento de la Reforma protestante y por obras posteriores como las de Hugo Grotius o el propio Hobbes.

Quizás la influencia más importante en la definición de esta idea del “Contra Iluminismo” berliniano provenga de la obra de Giambattista Vico, “La Scienza Nuova”. Para Vico, Descartes y sus seguidores estaban profundamente equivocados: la matemática no se corresponde con una supuesta estructura objetiva del mundo real, es un método de invención humana y no un conjunto de conocimientos verdaderos que nos permitiría pesquisar sobre las regularidades y leyes del mundo natural y, menos aún, sobre la historia de los pueblos. Por el contrario, para Vico cada cultura expresa la experiencia colectiva de sus integrantes en las circunstancias que hubieron de existir. Y si cada cultura es hoy inteligible para nosotros es porque es portadora de una “visión del mundo” que podemos reconstruir preguntándonos qué tipo de ideas, creencias, sentimientos, leyes e instituciones animaron esa civilización.

Por ello, para Vico²⁶ los mitos, la religión, las creencias sociales, por absurdas que puedan parecer, no son apreciaciones erróneas sobre el mundo real que deban ser corregidas mediante el ejercicio de un análisis crítico racional a posteriori porque eso implica admitir, con la Ilustración, que existe una humanitas, regulada por una ley natural cuya verdad y racionalidad serían potencialmente conocibles para cualquier hombre, en cualquier tiempo y en cualquier lugar. Por el contrario, con Vico, que en esto va bastante más

(25) Postura que, como vimos, tiene sus raíces en la antigua doctrina de la ley natural, con su correspondiente reformulación más contemporánea (Cf. Nota a pie N° 9).

(26) Y con ello Vico echará las bases de la antropología cultural, de la lingüística histórica y de todas las disciplinas sociales comparadas cuya aproximación al estudio descansa en la exploración de las distintas modalidades de una conciencia colectiva que caracteriza a cada cultura.

allá que Montesquieu, Berlin se interna en una reivindicación de la historia donde cada cultura es única. En efecto, la originalidad intrínseca de cada cultura y, por ende, de cada historia no descansa en una variable privilegiada –como es el caso de “la *théorie des climats*” en Montesquieu–, sino que se apoya en una constelación de especificidades que van desde las condiciones geográficas hasta las creencias tradicionales de cada sociedad. Al igual que Vico, Berlin entiende, sin embargo, que la radical especificidad de cada historia y cada cultura no significa que, por ello, éstas han de resultar forzosamente ininteligibles en su particularidad. Por el contrario, el trabajo de la historia ha de ser precisamente el de la reconstrucción de esa especificidad. “Lenguaje, ritos religiosos, mitos, leyes, instituciones sociales, religiosas y jurídicas son formas de auto-expresión, formas de desear transmitir lo que uno es y por lo que uno lucha y, por esa razón, es posible la reconstrucción de la vida de otras sociedades, aún de aquellas (más) remotas en el tiempo y en el espacio... mediante el expediente de preguntarnos qué tipo de marco de ideas, sentimientos y actos pudieron generar la poesía, los monumentos, la mitología que resultaron ser su expresión natural” (1998: 246-247).

O sea que la historia para Berlin resulta ser un ejercicio de interpretación, quizás más cultural que de otro tipo, que debe recomenzarse una y otra vez ya que se enfrenta, en cada caso, a sociedades y culturas que poseen, o poseyeron, caminos y formas de desarrollo particulares y distintas en la medida en que expresan, en cada caso, la sumatoria de la libre elección de sus integrantes y su propia experiencia colectiva. Berlin no reivindica, sin embargo, la conocida teoría de Vico sobre “los ciclos de desarrollo cultural”; se limita a acompañarlo en la negación de la doctrina que sostiene la existencia de una ley natural intemporal, la verdad de la cual puede ser reconocida por cualquier hombre, en cualquier lugar y en cualquier circunstancia histórica.

La concepción de Berlin se vincula, entonces, con una idea de la historia –si se quiere, con una forma “benigna” del historicismo– que resulta ser incompatible con la que está implícita en la proclamación de aquella historia pseudo-científica, regulada por un “orden vertical” y un “orden horizontal” que Berlin recusa en su alegato contra “*The Concept of Scientific History*”. Nuestro autor se aparta, consecuentemente, de la posibilidad de concebir la existencia de “estándares” racionales, éticos o estéticos universales que pudiesen constituirse en patrimonio de determinados hombres, determinadas propuestas filosóficas o determinadas culturas con lo que niega, simultáneamente, la existencia de una y sólo una estructura de la realidad –histórica en este caso– que pudiese ser la única verdadera.

Paradójicamente, la concepción de Berlin parece lograr la hazaña de concebir una idea de la historia que, arrancando de Vico, se enlaza con la concepción del ultra racionalista Kant para quien toda forma de determinismo resulta ser incompatible con una conducta auténtica basada en la autonomía moral. En efecto, toda vez que, para Kant, sólo aquellos que son los verdaderos autores de sus propios actos, sólo aquellos que son libres de actuar, o de no actuar, pueden ser agentes morales, ello significa que la autonomía moral kantiana está “más allá” de poder admitir cualquier tipo de causalidad determinista.

En la aproximación a la historia efectuada por Berlin en el fondo hay un fuerte desplazamiento hacia el individualismo ético que es lo que lo acerca a la perspectiva kantiana y a la de algunos de los inmediatos seguidores de este autor, como el joven

Fichte con “*Contribuciones para la enmienda de los juicios del público sobre la Revolución Francesa*” (1793) y con los “*Fundamentos de toda teoría de la ciencia*” (1794-95)²⁷. También para Fichte es necesario reafirmar ante la historia una fuerte postura anti-determinista y ella tiene su asiento en una reivindicación de la “razón práctica” que va bastante más allá de la posición de Kant. Lo que quiere hacer valer Fichte contra el determinismo y el dogmatismo en materia de filosofía de la historia es la idea de que el futuro no depende en nada del pasado, porque, de lo contrario, se termina por negar la libertad del hombre y su capacidad de construir un porvenir. Sin pretender retomar esta independización radical del hombre de su historia, también Berlin entiende que en la sacralización del pasado está en juego la negación del porvenir como un “proyecto” basado en la primacía, fundamental para un liberal como él, de las libertades humanas.

Para Berlin la historia es, igualmente, el resultado de la toma de decisiones de un actor: el hombre y su infinita capacidad de elegir libremente. Y si la sociedad o la cultura son entidades claramente trans-individuales que resultan ser fundamentales para el análisis histórico, ello no se debe en modo alguno al hecho de que “por encima” de los hombres y su radical autonomía intelectual y moral, opere regularidad u entidad lógica alguna como “La Razón” o, menos aún, “El Progreso y sus leyes” de los iluministas ingenuos y sus seguidores, “La Evolución Social” de Spencer o “La Lucha de Clases” de Marx.

Es entonces por el lado de una cierta reivindicación, que es a la vez humanista e individualista, que Berlin se reencuentra con la historia. Con la historia como “racontos” de una multiplicidad de periplos y recorridos que los hombres y el individuo, los individuos y el hombre, han ido construyendo en uso de su libertad, en mi opinión, simultáneamente individual y colectiva, y por encima de cualquier regularidad, ley o determinación que pueda servir de acotamiento u orientación a dichas construcciones. En ese sentido –aunque, quizás, sólo en ese– la historia de Berlin pueda ser descrita con la acertada expresión que se utilizó para titular la traducción española de un ya clásico libro de Benedetto Croce: “La historia como hazaña de la libertad”²⁸.

4. El futuro de la historia

Hace aproximadamente una década, algunas voces se alzaron para anunciarnos, no sin cierto énfasis, que estábamos ante “*el fin de la Historia*”. La afirmación, aunque fundada en una interpretación peculiar de las transformaciones contemporáneas de la Modernidad, resultó ser filosóficamente irrelevante. Pero la convocatoria de la expresión en esta conclusión tiene sentido ya que se nos ocurre que el anuncio de este “final” solo puede haber sonado a broma en los oídos de Isaiah Berlin. Radicalmente incrédulo de todos

(27) Resulta llamativo que Berlin clasifique a Fichte entre los “filósofos anti-racionalistas” y no tome en consideración la notable cercanía que existe entre algunas de sus propias ideas y las de la primera filosofía de Fichte.

(28) Croce (1942). El título original del libro es *La Storia come pensiero e come azione* (1938), pero la versión española de Enrique Díez-Canedo retoma parcialmente el título de la edición inglesa de Sylvia Spriggg de 1941: *History as the story of Liberty*. Más allá de estas consideraciones, es necesario recordar que la expresión “la historia es la historia de la libertad”, proviene, en realidad, de Hegel.

los grandes relatos pseudo-científicos sobre la historia determinista que los dispositivos antiliberales pergeñaron –y pergeñan–, y, simultáneamente, crítico de aquellos liberales que consciente o inconscientemente se pliegan a la idea de una historia racionalmente “previsible” porque ésta no sería otra cosa que la realización de una naturaleza humana universal, para Berlín este supuesto “*final de la Historia*” no puede haber sido otra cosa que la terminación de algo que nunca tuvo lugar.

Como parece indicar el *risorgimiento* del pensamiento liberal, que opera desde los años setenta del pasado siglo, la historia contemporánea de las ideas ha virado y se obstina en reivindicar valores que fueron puestos en duda y dados por “superados” hasta hace unas pocas décadas. Sus últimos desarrollos no parecen acomodarse al “*orden vertical*” de una secuencia progresiva y ordenada en el desarrollo de las sociedades humanas. Ni estática ni recurrente, por su parte, la historia de Berlín no solamente no se amilana por el derrumbe de los grandes relatos ni por la repentina amortiguación de los a veces grandilocuentes discursos de los erizos. Más bien se afianza como una propuesta actual, lúcida y prudente, para que construyamos una siempre sorprendente historia de zorros en la que todas las voces tengan su lugar.

Bibliografía

- Ackerman, Bruce (1980): *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Conn.
- Berlin, Isaiah (1998): “The hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy’s view of History” in *The proper Study of Mankind. An Antology of Essays*, Ed. Farrar, Straus and Giroux, New York.
- Berlin, Isaiah (1996): *Karl Marx*, Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah (1992): *Árbol que crece torcido*, Ed. Vuelta, México.
- Berlin, Isaiah (1981): *El erizo y la zorra* (presentado por Mario Vargas Llosa), Ed. Muchnik, Barcelona.
- Berlin, Isaiah (1978): *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Ed. Hogart Press, Londres.
- Berlin, Isaiah (1983): *Conceptos y Categorías: Ensayos Filosóficos*, Ed. F.C.E., México.
- Bobbio, Norberto (1992): *El Futuro de la Democracia*, Ed. F.C.E., México.
- Croce, Benedetto (1942): *La Historia como bazaar de la libertad*, Ed. F.C.E., México.
- Dahrendorf, Ralph (1993): *El nuevo liberalismo*, Ed. Rei, México.
- Del Vecchio, Giorgio (1991): *Filosofía del Derecho*, Ed. Bosch, Barcelona.
- Dworkin, Ronald (1978): *Taking rights seriously*, Cambridge, Mass.
- Dworkin, Ronald (1985): *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.
- Dworkin, Ronald et al. (2001): *The Legacy of Isaiah Berlin*, Review Books, New York.
- Galipeau, Claude (1975): *Isaiah Berlin’s Liberalism*, Clarendon Oxford Press, 1994.
- Geertz, Clifford (1975): *The interpretation of Cultures*, New York-London.
- Gray, John (1996): *Isaiah Berlin*, Princeton, N. Jersey.
- Finnis, John (1980): *Natural law and natural rights*, Ed. Clarendon, Oxford.
- Hayek, Friedrich (1979): *The Counter-Revolution of Science. Studies on the abuse of Reason*, Ed. Liberty Fund, Indianápolis.
- Locke, John (1985): *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Ed. Orbis, Barcelona.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State and Utopia*, Ed. New York.
- Popper, Karl (1956): *Misère de l’historicisme*, Ed. Plon, Paris.
- Rawls, John (1971): *A theory of Justice*, Ed. Cambridge, Mass.
- Siedentop, Alan (1979): “Two liberal Traditions”, in Ryan, Alan, *The Idea of Freedom*, Ed. Oxford.
- Vico, Giambattista (1977): *La Scienza Nuova*, Ed. RCS Libri, Milán.

COMENTARIOS Y RESEÑAS CRÍTICAS

Eleicoes e Economia

Instituciones políticas e resultados macroeconomicos na America Latina (1979-1998)

HUGO BORSANI

Editado por UFMG y IUPERJ, Río de Janeiro, 2003, 234 páginas.

Por ADOLFO GARCÉ

No es noticia, al menos en nuestro pago, que tras la generación de los “pioneros” (Aldo Solari y Carlos Real de Azúa) y la de los “fundadores” del Instituto de Ciencia Política y/o de la disciplina (César Aguiar, Oscar Bottinelli, Gerardo Caetano, Agustín Canzani, Alfredo Errandonea, Javier Gallardo, Luis Eduardo González, Aldo Guerrini, Jorge Landinelli, Jorge Lanzaro, María Elena Lournaga, Carlos Luján, María Ester Mancebo, Pedro Narbondo, Francisco Panizza, Carlos Pareja, Carina Perelli, Romeo Pérez Antón, Germán Rama, Juan Rial, José Rilla, Luis Senatore, etc.), se ha constituido, a partir de los años 90’, una nueva generación de politólogos en Uruguay.¹ Esta nueva camada está integrada, entre otros, por David Altman, Nicolás Bentancur, Daniel Buquet, José M. Busquets, Antonio Cardarello, Ernesto Castellano, Daniel Chasquetti, Gustavo De Armas, Juan Pablo Luna, Altair Magri, Carmen Midaglia, Felipe Monestier, Constanza Moreira, Juan Andrés Moraes, Rafael Piñeiro, Conrado Ramos, Miguel Serna, Federico Traversa, Jaime Yaffé y Cristina Zurbriggen. A esta nueva generación también pertenece Hugo Borsani. La referencia generacional va más allá de la anécdota. En buena medida, el excelente libro de Borsani (en verdad, su Tesis de doctorado en Ciencia Política en IUPERJ, Brasil), es una clara expresión de cómo pretende encarar la labor científica la nueva generación de científicos políticos uruguayos.²

Antes de referirme a la obra, permítaseme presentar brevemente a su autor. Hugo A. Borsani nació en Montevideo. Luego de terminar la Licenciatura en Sociología en la Universidad de la República (1988) y de trabajar en CIESU (1988-1993), se instaló en Río de Janeiro (1994) para hacer la Maestría y el Doctorado en Ciencia Política. Su tesis de doctorado, escrita bajo la orientación de Marcus Figueiredo y defendida en setiembre de 2000, fue premiada como la Mejor Tesis de Doctorado en Ciencia Política del año

(1) Aunque aquí uso la categoría *politólogo* en un sentido amplio (todo aquel que pretende hacer una aproximación “científica” a la política queda comprendido en ella), considero, como he dicho en alguna otra ocasión, que hay que empezar a reservar el término politólogo para denominar a los graduados en programas de Ciencia Política.

(2) Otras dos aclaraciones. En primer lugar, el listado de integrantes de las sucesivas generaciones no es exhaustivo. En segundo lugar, algunos colegas son especialmente difíciles de clasificar porque están en la frontera entre la generación de los “fundadores” y la de los “nuevos”. Es el caso, por ejemplo, de Nicolás Bentancur, Daniel Buquet, María Ester Mancebo, Constanza Moreira y Carmen Midaglia.

2000 por IUPERJ y mencionada en el Concurso Brasileiro CNPq-ANOPCS de Obras Científicas y Tesis Universitarias en Ciencias Sociales (edición 2001). En este momento Borsani (hugobor@uenf.br) es Profesor, Investigador asociado y Jefe del Laboratorio de Estudios de la Sociedad Civil y del Estado (LESCE) de la Universidade Estadual de Norte Fluminense (Río de Janeiro).

El libro analiza la relación entre los procesos electorales y la evolución de algunas variables económicas (crecimiento económico, desempleo e inflación) en las democracias de América Latina entre 1979 y 1998. Se inscribe, por lo tanto, en el dinámico y apasionante campo de la Economía Política. Dentro de él, el autor dialoga muy especialmente con la literatura sobre ciclos político-económicos. Borsani organiza estas teorías siguiendo dos ejes: (i) la motivación predominante en los dirigentes políticos de los partidos y (ii) la racionalidad del proceso decisorio de los electores. De acuerdo con el primer eje, distingue entre *enfoques "oportunistas"*, que piensan a los partidos como agentes "maximizadores de votos" en la huella de Downs, y *enfoques "partidistas"* que, siguiendo la pista que va de Hibbs a Boix, asumen que los partidos buscan el poder para llevar adelante las políticas preferidas por sus electores. En el segundo eje, es decir, en cuanto a la racionalidad del comportamiento de los electores, Borsani distingue entre el comportamiento que define como "no racional" (el elector vota haciendo una evaluación "miope" del desempeño del gobierno) y el comportamiento "racional" (el elector vota prospectivamente, esto es, haciendo un cálculo estratégico de a quién beneficiarán las políticas de cada uno de los partidos en competencia. El lector interesado encontrará en el libro de Borsani una presentación escueta, sencilla y precisa de esta literatura y de sus principales momentos, desde los trabajos pioneros de William Nordhaus y Douglas Hibbs, hasta los debates más recientes protagonizados, entre muchos otros, por Alesina, Roubini, Persson y Tabellini.

Al procurar medir cuál de los modelos teóricos encuentra mayor respaldo en la evidencia empírica de América Latina, Borsani realiza, desde mi punto de vista, dos aportes valiosos. El primero de ellos es de carácter teórico y consiste en contribuir a seguir jerarquizando el papel de las variables políticas en el desempeño económico: por un lado, en la senda de nuestro admirado Carles Boix, analiza sistemáticamente el papel de la ideología del partido de gobierno en el desempeño económico; por el otro, tendiendo un puente hacia la literatura de corte neoinstitucionalista sobre el presidencialismo (Shugart, Carey, Mainwaring, Scully, Coppedge, Amorim Netto, etc.), analiza la relación entre el grado de concentración del poder político y los desempeños económicos. En este último punto es que nuestro compatriota alcanza, al menos hasta donde el autor de esta reseña se anima a opinar, el grado más elevado de originalidad teórica. El segundo aporte de Borsani es de carácter empírico. A diferencia de lo que ocurre con los países de la OCDE que han sido exhaustivamente analizados, hasta la fecha no existían buenos antecedentes de estudios de la Economía Política de las democracias de América Latina. Borsani reunió y analizó sistemáticamente, apoyado en un envidiable manejo de sofisticadas técnicas estadísticas, información novedosa. Los países incluidos en el estudio son Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, El Salvador, Honduras, Guatemala, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela.

Veamos, rápidamente, las principales conclusiones que surgen de su libro. Primero, el autor concluye que no se verifica una manipulación “oportunista” de la economía durante los años electorales. En este punto la información de los casos de los países latinoamericanos estudiados coincide con la obtenida en los países de la OCDE. Segundo, en cambio, encuentra que durante el período inmediatamente posterior a la elección, sí es posible corroborar una desaceleración del crecimiento económico, un aumento del desempleo y de la inflación, en consonancia con las previsiones de los enfoques “oportunistas” para el período post-electoral. Tercero, Borsani encuentra que, aunque la ideología del partido de gobierno influye en el nivel del desempleo (es más alto en los gobiernos de derecha que en los de izquierda) como sostenían los enfoques “partidistas”, no está asociada al nivel de inflación. Cuarto, el autor muestra que la presencia de comportamientos “oportunistas” durante el año electoral es más probable cuando el gobierno del partido del presidente cuenta con mayoría absoluta. Todas y cada una de estas conclusiones son de altísimo interés para los estudiosos de la Economía Política de los presidencialismos latinoamericanos. Sin embargo, es posible que el lector eche de menos un relato global –un modelo general del comportamiento político– que permita comprender cómo se enlazan todas estas conclusiones entre sí. El autor recorre, por momentos, este camino. Por ejemplo, ofrece una explicación consistente, apoyándose en ejemplos, de por qué hay comportamientos “oportunistas” después de la elección (segunda conclusión) y no antes (primera conclusión). Sin embargo, el desafío de encuadrar los distintos hallazgos empíricos en un modelo general sigue abierto, a la espera de nuevos avances teóricos y empíricos.

Quiero detenerme en la asociación entre conductas “oportunistas” y gobierno mayoritario hallada por Borsani (a medida que aumenta el poder del Presidente aumentan las probabilidades de encontrar conductas oportunistas). Esta conclusión me parece especialmente relevante, tanto por razones teóricas como por sus implicancias para el análisis político. En otro libro de Economía Política igualmente apasionante pero publicado en Uruguay (me refiero a la obra coordinada por Diego Aboal y Juan Andrés Moraes titulada *Economía Política en Uruguay*, editada por Trilce en mayo de 2003), más precisamente en el artículo “La economía política de los déficit fiscales en Uruguay”, Diego Aboal, Fernando Lorenzo, Juan A. Moraes y Gabriel Oddone llegan a una conclusión diferente a la de Borsani. Según ellos, a medida que crece el poder político del presidente mejoran los resultados fiscales; a su vez, cuanto más débil políticamente es un presidente, mayores son los déficit fiscales. Desde el punto de vista teórico la cuestión de cómo quisiera poder gobernar la economía un Presidente “racional” durante el año electoral es del más alto interés, por lo que cabe esperar que los especialistas en Economía Política del presidencialismo puedan profundizarlo rápidamente. Sin embargo, como anuncié más arriba, esta cuestión no tiene sólo un alto interés teórico. Es imposible, al menos para quien escribe estas líneas, evitar proyectar la cuestión de la relación entre poder político del presidente y comportamientos “oportunistas” en el gobierno de la economía con la perspectiva –por no decir la certeza– de un gobierno de izquierda con mayoría parlamentaria en Uruguay a partir de marzo de 2005. Teniendo en cuenta que es altamente probable –por no decir seguro– que Tabaré Vázquez terminará teniendo mayoría

en ambas cámaras, si Borsani tiene razón, lo más probable es que el EP/FA realice un manejo “oportunista” de la economía en el año 2009, al menos en lo referido a crecimiento del PBI y evolución del desempleo. En cambio, si Aboal, Moraes y sus colegas están en lo correcto, habría que esperar un estricto control del déficit fiscal durante ese mismo año. ¿Son compatibles ambas previsiones? ¿Cuál de las dos logrará anticipar mejor el comportamiento del presidente? También estas preguntas quedan abiertas.

El texto de Hugo Borsani, como todo buen libro académico, vale fundamentalmente por las tesis que defiende. Sin embargo, también puede ser visto, al igual que, en su momento, *¿Un enfermo imaginario?* de Daniel Buquet, Daniel Chasquetti y Juan Andrés Moraes, como testimonio de los rumbos nuevos de la Ciencia Política nacional. Nadie puede negar que la relación entre Economía y Política ha estado presente en las generaciones anteriores, como puede comprobar cualquiera que se asome, por ejemplo, a algunos de los textos más emblemáticos de Carlos Real de Azúa o de Jorge Lanzaro. La hipótesis de Uruguay como “sociedad amortiguadora” (Real de Azúa) o la explicación del gradualismo de las reformas durante la “segunda” transición a partir de las características de nuestro “presidencialismo pluralista” (Jorge Lanzaro), en tanto relacionan dimensiones políticas con el modo de implantación de los sucesivos “modelos de desarrollo” o con la dinámica de las reformas económicas, deben ser catalogadas, en un sentido amplio, como hipótesis de Economía Política. Sin embargo, me parece claro que en la nueva generación de cientistas políticos existe un interés mucho mayor por esta temática, que los ha llevado a explorar a fondo el “estado del arte” y a profundizar en la literatura de vanguardia en ese campo. Naturalmente, no pretendo sostener que la única preocupación temática de ésta, la tercera generación de politólogos uruguayos, es la Economía Política. En realidad, ni siquiera pretendo argumentar que es la principal. Sólo sostengo que, como ocurre siempre, los “nuevos” están leyendo otros autores y se están involucrando en otros debates. Entre los “nuevos” se nota también, muy claramente, un fuerte giro metodológico que los ha alejado del ensayo (género predominante en las dos generaciones anteriores) y los ha arrimado al modelo positivista que prevalece en la academia norteamericana.