

CUADERNOS DE CIENCIAS POLITICAS

No. 1

“Lecturas en torno a ISAIAH BERLIN”



Departamento de Humanidades
Pregrado en Ciencias Políticas



UNIVERSIDAD
EAFIT
Abierta al mundo

CUADERNOS DE CIENCIAS POLITICAS

Adolfo Eslava
Coordinador general

“LECTURAS EN TORNO A ISAIAH BERLIN”

Alejandra Ríos
Editora académica

Departamento de Humanidades





Juan Luis Mejía Arango

Rector

Julio Acosta Arango

Vicerrector

Hugo Alberto Castaño Zapata

Secretario General

Jorge Alberto Giraldo Ramírez

Decano, Escuela de Ciencias y Humanidades

Liliana María López Lopera

Jefe, Departamento de Humanidades

Adolfo Eslava

Jefe, Pregrado en Ciencias Políticas

ISBN:

Diseño, diagramación e impresión

Pregón Ltda.


UNIVERSIDAD EAFIT

Misión

La Universidad EAFIT tiene la Misión de contribuir al progreso social, económico, científico y cultural del país, mediante el desarrollo de programas de pregrado y de postgrado -en un ambiente de pluralismo ideológico y de excelencia académica- para la formación de personas competentes internacionalmente; y con la realización de procesos de investigación científica y aplicada, en interacción permanente con los sectores empresarial, gubernamental y académico.

Valores Institucionales

Excelencia:

Calidad en los servicios ofrecidos a la comunidad 
Búsqueda de la perfección en todas nuestras realizaciones
Superioridad y preeminencia en el medio en el que nos desenvolvemos

Tolerancia:

Generosidad para escuchar y ponerse en el lugar del otro
Respeto por las opiniones de los demás
Transigencia para buscar la conformidad y la unidad

Responsabilidad:

Competencia e idoneidad en el desarrollo de nuestros compromisos
Sentido del deber en el cumplimiento de las tareas asumidas
Sensatez y madurez en la toma de decisiones y en la ejecución de las mismas

Integridad:

Probidad y entereza en todas las acciones
Honradez o respeto de la propiedad intelectual y de las normas académicas
Rectitud en el desempeño, o un estricto respeto y acatamiento de las normas

Audacia:

Resolución e iniciativa en la formulación y ejecución de proyectos
Creatividad y emprendimiento para generar nuevas ideas
Arrojo en la búsqueda soluciones a las necesidades del entorno

Contenido

Presentación <i>Adolfo Eslava</i>	7
Introducción <i>Alejandra Ríos</i>	11
I	
LIBERTAD: ENCUENTRO ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA EN ISAIAH BERLIN <i>Laura Gallego M.</i>	15
SOBRE LAS DOS LIBERTADES EN ISAIAH BERLIN <i>Alejandro Londoño Hurtado</i>	21
LA ORIGINALIDAD DE MAQUIAVELO ¿Divorcio entre la política y la moral? <i>Andrés Felipe Tobón Villada</i>	29
EL CONCEPTO DE IGUALDAD <i>Jorge Mario Ocampo</i>	36
ISAIAH BERLIN Y SU HOMENAJE A MILL <i>Marcela Olarte M.</i>	42
II	
EL NACIONALISMO NO AGRESIVO DE ISAIAH BERLIN Una propuesta para la coexistencia pacífica de las diferentes culturas nacionales <i>Pablo Zapata Tamayo</i>	49
CRÓNICA DE UNA CATÁSTROFE NO ANUNCIADA Consideraciones de Berlin sobre los movimientos nacionalistas <i>Carlos Andrés Zuleta Zea</i>	54
LA BÚSQUEDA DE RECONOCIMIENTO Identidad, rebelión y libertad <i>Santiago Silva Jaramillo</i>	61

PRESENTACIÓN

La serie Cuadernos de Ciencias Políticas es una publicación del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT que tiene como propósito la divulgación de resultados derivados de la actividad académica en docencia, investigación y extensión, con el fin de brindar elementos de discusión que permitan ampliar la base de información sobre la que tiene lugar el debate público en nuestro país y en la región. En este sentido, los principales temas objeto de análisis de la serie están relacionados con teoría y filosofía política, gobierno y políticas públicas, seguridad ciudadana y riesgo público y comunicación política.

Los Cuadernos de Ciencias Políticas son un escenario de reflexión, debate y recomendaciones de política derivados del pregrado en Ciencias Políticas y del Centro de Análisis Político, en donde tienen voz estudiantes, egresados y profesores así como nuestros interlocutores de los sectores académico, social, gubernamental y empresarial. Por tanto, esta publicación constituye un paso más en la dirección de fortalecer la participación de la Universidad EAFIT en espacios de deliberación y toma de decisiones de interés público en los escenarios local, nacional e internacional.


Adolfo Eslava
Medellín, enero de 2010

INTRODUCCIÓN

El lector encontrará en este texto el producto del ejercicio académico realizado por algunos estudiantes adscritos al curso *Filosofía política IV* del pregrado en Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT durante el semestre 2009-2. Inicialmente, el ejercicio de escritura solo tuvo como intención invitar a la comunidad académica, a través de un coloquio de estudiantes, al Congreso Internacional sobre Isaiah Berlin que se realizó el pasado 11, 12 y 13 noviembre, organizado por el Departamento de Humanidades de la misma universidad. La intención inicial, un evento estudiantil preparatorio al congreso profesional, trascendió su propio cometido, y ahora el esfuerzo de los estudiantes fue reconocido con la invitación a publicar el fruto de este ejercicio académico.

Este coloquio de estudiantes, bajo el título “Isaiah Berlin. A cien años de su natalicio”, recogió varios de los tópicos representativos del pensamiento de Berlin. Cada uno de los y las estudiantes, a través de sus inquietudes personales, y de su adhesión o rechazo a algunas de las categorías expuestas y desarrolladas por este autor, plasman en sus textos el intento por comprender la importancia del pensamiento de Berlin para la ciencia y la filosofía política.

Creemos que, a modo de introducción a estos *Cuadernos de ciencias políticas* en su primera versión, no es preciso justificar la relevancia teórica de Isaiah Berlin, máxime si se tiene en cuenta que este autor es un paso obligado en los estudios sobre teoría política. Su vasta obra e ingente análisis histórico y filosófico, se sostienen por sí solos. No obstante, valga recordar que este letón, judío, exiliado, inglés, filósofo, ensayista y escritor, se caracterizó sobre todo por intentar comprender la historia de las ideas políticas y las obras, producto de las discusiones filosóficas, a través de los genios particulares que dieron origen a tales obras. En este sentido, su pugna contra un historicismo meramente positivista y hartamente árido para las especulaciones filosóficas, lo llevó a afirmar que si un historiador era



aquel que concedía a las obras y a los autores el carácter de mero producto del espíritu de la época, sin concederle por lo mismo, relevancia al influjo de la propia personalidad y a las elecciones morales, intelectuales y si se quiere, espirituales del propio escritor, él, Berlin, no era un historiador; por lo menos no un historiador de ese talante. De este modo, no puede y no se debe –tal vez porque él mismo así lo eligió– extraer de los escritos de Berlin un planteamiento ni histórico, ni filósofo, ni político sistemático. La espontaneidad intelectual, acompañada de una gran dosis de especulación filosófica, era una de sus grandes búsquedas, no sólo en la reconstrucción de las ideas políticas, sino también en la reconstrucción de las personalidades que tanto estudió y admiró en sus escritos biográficos. La historia no tiene libreto, muy claro lo afirmó en muchos de sus textos.

Con Berlin como la excusa que motiva este primer número de *Cuadernos de ciencias políticas*, presentemos entonces el libro que se tiene entre manos. El contenido del texto se estructura a través de dos secciones. En la primera sección y como texto inicial, aparece el escrito de Laura Gallego M., en el cual se intenta establecer como lugar de encuentro entre ética y política, la noción de libertad negativa entendida como libertad de elección; posteriormente, la autora expone la defensa que Berlin hace del pluralismo como garantía del mantenimiento de la libertad misma. El texto que sigue, escrito por Alejandro Londoño, desarrolla la clara distinción entre los conceptos de libertad negativa y libertad positiva, y resalta la predilección de Berlin por el primer concepto. Jorge Mario Ocampo aborda la difícil y no ordinaria tarea de establecer los diferentes contenidos del concepto de igualdad y, por lo tanto, las distintas consecuencias prácticas que se derivarían de optar por uno u otro contenido de esta categoría. La pregunta por el aparente divorcio entre política y moral impugnado a Maquiavelo, es abordada por Andrés Felipe Tobón V, en este texto, el autor sostiene, siguiendo a Berlin, que tal divorcio es sólo una apariencia, apariencia fruto de la mala interpretación que se ha hecho del florentino. Marcela Olarte expone el importante y bello homenaje que Isaiah Berlin hace de John Stuart Mill, orientado sobre todo a rescatar de este autor decimonónico, su defensa de la libertad individual, la espontaneidad y la tolerancia.

En la segunda sección, se ofrece una discusión que no es lugar común en los abordajes que se hacen del pensamiento de Isaiah Berlin. Para empezar, el texto de Carlos Andrés Zuleta–estudiante del instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, invitado a participar en el coloquio y en esta publicación de la Universidad EAFIT–, expone las razones a través de las cuales los movimientos y personalidades románticas del siglo XIX estudiadas por Berlin, pueden relacionarse con los nacionalismos europeos del siglo XX. La invitación de este texto consiste en no olvidar los estragos cometidos por los nacionalismos totalitarios. Pablo Zapata T. aborda otro asunto poco estudiado en los planteamientos de Berlin, a saber, la lectura que éste hace de Herder, y la recuperación de la noción de nacionalismo no-agresivo. Esta noción aparece como posibilidad de coexistencia pacífica entre los pueblos, cada uno de ellos, portadores de sistemas de valores inconmensurables. El asunto de la búsqueda de reconocimiento, la identidad y la libertad política a través de las guerras por liberación nacional, son abordadas en el texto de Santiago Silva J.. A su vez, en este texto se entiende que ciertas luchas políticas por el

reconocimiento, reivindicatorias del estatus de pueblo libre, no conduce necesariamente a una defensa de la libertad individual o negativa al interior de las mismas.

Bienvenido sea este esfuerzo por mantener vivo al autor a través de su obra. Bienvenido este trabajo conjunto, este trabajo académico producto de la inquietud intelectual y el esfuerzo institucional por promover en los estudiantes, el arduo pero vital trabajo de la reflexión y la escritura.

Alejandra Ríos
Medellín, enero de 2010



I

LIBERTAD: ENCUENTRO ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA EN ISAIAH BERLIN

Laura Gallego M.

Estudiante de Ciencias Políticas - Universidad EAFIT

Con el propósito de señalar el lugar de encuentro entre ética y política en la obra del filósofo e historiador de las ideas Isaiah Berlin (Letonia, 1909- Londres, 1997), el siguiente texto se dividirá en dos apartados. En primer lugar es preciso señalar, atendiendo al hecho de que tanto la ética como la política tienen como suelo común el campo de la praxis, la cuestión de la libertad negativa, es decir, cómo en el orden de lo práctico aparece el problema de la acción libre; y, en segundo lugar, se tratará la discusión que este autor elabora respecto de la autonomía individual en relación con la libertad de elección y el pluralismo de los valores.

Isaiah Berlin lleva a cabo en 1958 una de sus célebres conferencias en la Universidad de Oxford titulada “Dos conceptos de libertad” -posteriormente incorporada a su obra *Cuatro ensayos sobre la libertad*¹-. En ella, se ocupa de situar y entender los dos alcances fundamentales en los que ha sido interpretado el concepto de libertad. Para este pensador británico es preciso tener claro que ambos sentidos de la libertad –negativa y positiva- son opuestos e independientes; las dos expresiones de la libertad no son dos modos diferentes de un mismo concepto, sino dos posiciones propiamente divergentes y autónomas, dos conceptos diferentes desde donde pensar el individuo y su accionar. Al referirnos a la libertad negativa necesariamente se está respondiendo a la pregunta “¿cómo es el espacio en el que al sujeto se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?” Mientras que, cuando hablamos de libertad positiva estamos respondiendo a la pregunta “¿qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que haga o sea una cosa u otra?”².

De esta manera, libertad negativa (en términos de hacer todo lo que la ley no me prohíba) se entiende como aquella situación en la que un individuo tiene la posibilidad de obrar o no obrar, es decir, de elegir sin que se le imponga o se vea obligado por otro u otros individuos; la libertad negativa supone la elección sin impedimentos externos. La libertad positiva por su parte, se entiende como la posibilidad del individuo de orientar su

1. Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. España: Alianza, 2002.

2. *Ibidem*, p. 220

voluntad hacia un objetivo, al deseo de todo individuo de ser su propio amo, el deseo de autonomía: “quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí, quiero ser el instrumento de mis propios deseos voluntarios, quiero actuar, decidir, no que decidan por mí etc.”³.

Ahora bien, adentrándonos en el objeto de este texto, la libertad negativa es aquella que hace referencia al “espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”⁴. Es decir, la libertad en sentido negativo implica independencia frente a algo: “ser libre de”, contar con una esfera privada mínima en la que el individuo esté libre de coacción. En términos más precisos,

“Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran; y si, a consecuencia de lo que me hagan otros hombres, este ámbito de mi actividad se contrae hasta un cierto límite mínimo, puede decirse que estoy siendo coaccionado o, quizá, oprimido”⁵.

Sin embargo, insiste Berlin, el término coacción no es de aplicación para todas las formas de impedimento⁶. La coacción como tal sólo es posible pensarla si hay una presión autoritaria que obligue a la persona a cambiar sus planes en función de la voluntad de otra persona; por tanto, una limitación física o material en virtud de la cual una persona se ve impedida a ordenar sus planes en un momento dado, carece de relevancia para el sentido de libertad aquí entendido. Así mismo, la incapacidad para alcanzar un fin no indica falta de libertad⁷; el no poder ejercer efectivamente una determinada libertad puede parecer injusto, que a una persona que carece de recursos económicos con que comprar su alimento se le considere libre de acceder ilimitadamente a la compra de comida, aún cuando no haya nadie que se lo prohíba, podría parecer una burla a su miseria⁸. No obstante, creer que la libertad depende de los alcances de la misma es una confusión. Es preciso tener claro que libertad es libertad, independiente de quien pueda o no ejercerla, y como valor, es totalmente diferente de otros valores como igualdad, equidad, justicia, felicidad humana etc. La coacción, por tanto, sólo es posible si

Implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran. Sólo se carece de libertad si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir un fin. La mera incapacidad de conseguir un fin no es falta de libertad política”⁹.

Ofrecer derechos y salvaguardias contra la intervención de otros a hombres que están medio desnudos, mal alimentados, enfermos y analfabetas, es reírse de su condición; ellos necesitan ayuda médica y educación antes de que puedan entender qué significa un aumento de su libertad o que puedan hacer uso de ella; pues, *¿Qué es la libertad para*

3. Ibídem.

4. Ibídem.

5. Ibídem.

6. Ibídem.

7. Ibídem, p. 221

8. Ibídem.

9. Ibídem, p. 220

aquellos que no pueden usarla? Sin las condiciones adecuadas para el ejercicio de la libertad, ¿cuál es el valor de ésta?

La libertad individual, sin embargo, no es el último ni el único fin del hombre. Parafraseando al filósofo, si mi libertad o la de mi clase o nación depende de la miseria de un gran número de otros seres humanos, el sistema que promueve esto es injusto e inmoral. Pero si yo reduzco o pierdo mi libertad con el fin de aminorar la vergüenza de tal desigualdad, y con ello no aumento materialmente la libertad individual de otros, se produce de manera absoluta una pérdida de mi libertad negativa. Puede que ésta se compense con que se gane justicia, felicidad o paz, pero sigue siendo una pérdida, y es, entonces, una confusión de valores suponer que, aunque pierda mi libertad individual, aumenta otra clase de libertad, tal como libertad “social” o “económica”¹⁰.

Es en relación con la distinción entre libertad y capacidad o poder, que Berlin señala la importancia de la pluralidad de fines y valores que cada individuo es libre de elegir y hacia los cuales es libre de dirigirse en tanto ser autónomo. Así, la idea de amenazar a un hombre con perseguirle a menos que se someta a una vida que él no elige, sin importar lo noble que sea el futuro que ésta va a hacer posible y los buenos motivos que rigen a quien lo dirige, es pecar contra la condición de hombre libre, de hombre cuya vida ha elegido vivir; es suprimir su libertad negativa, a saber, suprimir su capacidad de elegir, sin interferencia externa, hacia qué fines dirigir sus acciones.

En este sentido precisamente, es que se enmarca la discusión que tiene Berlin con otros pensadores liberales como el filósofo y político inglés John Stuart Mill¹¹ y la justificación que el segundo hace de la importancia del valor de la libertad. Mill, señala Berlin en su obra, defiende la libertad como búsqueda de nuestro propio bien por nuestro propio camino y, por tanto, la considera absolutamente necesaria. A su vez, se trata de una concepción de libertad que permite la justificación de la coacción externa en la medida en que ésta sujeta a los demás individuos para que nadie interfiera en la libertad de otros o quede privado de la misma, para que todo individuo pueda vivir como quiera la parte que le concierne a él. Así mismo, para Mill la libertad es el fin último del ser humano, sólo ella posibilita el progreso y la prosperidad de la civilización, el descubrimiento de la verdad, la espontaneidad, el genio, la energía. Sin libertad, señala Berlin citando a Mill “la sociedad quedará abrumada por el peso de la mediocridad colectiva”¹²; sin la libertad, se está en peligro de que los demás impongan lo que ellos consideran beneficioso para sí mismos. Sin ella, el individuo puede ser sometido a una vida en la que no puede ejercer elección alguna de sus fines.

Contrario a las ideas de Mill, si bien es pensable un mínimo de coacción en tanto permite prevenir otros males mayores, sostener que la verdad y el progreso sólo pueden encontrarse

10. *Ibíd.*, p. 224

11. Berlin, I. *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 246

12. *Ibíd.*, p. 227

y desarrollarse en condiciones de libertad es una tesis equivocada. Todas las cosas que son consideradas buenas no deben ir necesariamente ligadas o deben ser compatibles entre sí. Una cosa es que la coacción, en la medida en que frustra los deseos humanos, sea mala, y otra muy distinta es que los seres humanos deban y sólo puedan descubrir la verdad, desarrollar la imaginación y crear en condiciones de libertad. Al respecto, subraya Berlin, la historia ha demostrado que la libertad de expresión o la verdad han florecido en sociedades regidas por disciplinas muy rigurosas, por lo que “el argumento de Mill a favor de la libertad como condición necesaria para el desarrollo del genio humano cae por su propio peso”¹³.

De igual modo, la libertad como ideal ético es relativamente reciente¹⁴, en el mundo antiguo no hay prueba de alguna discusión sobre la libertad negativa, e incluso, la idea según la cual la libertad constituye una necesidad inexcusable es también una idea moderna. Además, la libertad individual tal como la concibe Mill no es incompatible con ciertos tipos de autocracia, es decir, puede afirmarse que en una democracia se prive al ciudadano de gozar de un gran número de libertades, de las mismas que podría gozar, no contradictoriamente, en un gobierno despótico. Es decir, cualquier régimen aprobado por el pueblo no es por definición un régimen de libertad, la posibilidad de que una democracia se transforme en dictadura no es sólo hipotéticamente posible, es realmente perceptible. Como lo explica Hayek¹⁵ “Quizá el hecho de haber visto a millones de seres votar su completa subordinación a un tirano haya hecho comprender a nuestra generación que la elección del propio gobierno no asegura necesariamente la libertad. Por añadidura, parecería obtuso discutir el valor de la libertad si cualquier régimen aprobado por el pueblo fuera por definición un régimen de libertad”. Y como Hayek, varios son los teóricos políticos que han resaltado la cada vez mayor presencia de regímenes democráticamente elegidos que acaban por ignorar los límites constitucionales a su poder, y privan a sus ciudadanos de sus libertades. Con más frecuencia se ha hecho evidente que “los gobiernos que resultan de elecciones abiertas, libres e imparciales pueden ser ineficientes, corruptos, miopes, irresponsables, dominados por intereses específicos e incapaces de adoptar las políticas que exige el bien común”¹⁶, características que, claramente, hacen que dichos regímenes sean indeseables, sin que ello signifique que aquellos dejen de ser democráticos.

Vemos pues, en el desarrollo que se hace respecto de la libertad negativa, cómo Berlin es un decidido defensor de la elección. En sus ideas, más que entregar una definición absoluta de libertad, insiste en desestimar ideas monistas acerca de la realidad y la creencia de que puede existir una sola explicación que deleve unas determinadas leyes y una

13. *Ibíd.*

14. En la antigüedad se rastrea la pregunta por la libertad por ejemplo en los estoicos desde el ámbito de las ideas, así, aunque yo sea un esclavo en la realidad pero mentalmente me sienta libre, entonces la esclavitud es un accidente y la libertad es una realidad. Vallespin, F. *Historia de la Teoría Política*. España: Alianza, 1995, p. 69.

15. Hayek, F. *Los fundamentos de la libertad*. España: Unión, 1975, p. 29.

16. Zakaria, F. “El surgimiento de la democracia iliberal”. En: *Revista Metapolítica, revista trimestral de teoría y ciencia de la política*. Edición 49. Medellín: Universidad de Antioquia, 1998., p. 93.

jerarquía infalible de principios a los que deben orientarse las elecciones individuales. Contrario a ello, la libertad negativa se entiende como la libertad de escoger que posee cada individuo entre múltiples opciones. Con esa posibilidad - y en ello radica también la importancia de esta libertad en términos políticos y éticos- el hombre se desarrolla a sí mismo, se autoconstruye. La libertad de elección permite la autorrealización del hombre, pues a través de ella el individuo no se dirigiría a un modelo ideal, sino que estaría siempre abierto a las circunstancias cambiantes, a la inestable escala de valores y al juicio acerca del “¿qué hacer?”¹⁷.

Ello, entonces, permite considerar el tema del pluralismo como el espacio en el que se mueve la libertad negativa: el “pluralismo de los valores”, la existencia de una amplia diversidad de valores a la vez inconmensurables y genuinamente valiosos.

La idea del pluralismo de los valores subraya la existencia de una multiplicidad de fines y formas de vida a los cuales están dirigidas las acciones de los seres humanos; fines que no tienen que estar jerarquizados ni deben ser compatibles entre sí, a la vez que, no tienen que ser racionales. La idea del pluralismo indica, en esencia, la posibilidad que todos los individuos tengan de optar autónomamente hacia qué valores dirigirse, es decir, permitirle “a la gente florecer de diferentes maneras”¹⁸.

Berlin parte del supuesto de que los valores que persiguen los seres humanos son múltiples, y cada individuo en la medida en que es un agente autónomo elige cuáles alcanzar y cuáles relegar. De allí, la inconmensurabilidad de aquellos: en comprender que “no hay una forma de vida única y perfecta en la que nuestra naturaleza alcance su máximo desarrollo, pues no hay un valor o principio al cual puedan ser reducidos todos los demás y que nos sirvan de pauta absoluta para la elección de nuestros fines”¹⁹. Ningún valor es superior a otro y, por tal motivo, no es permitida una jerarquía de los mismos que facilite la deliberación de los individuos; además, por que aquellos no conviven de modo armónico; por el contrario, es a través del conflicto entre valores, esto es, tener que elegir entre dos cosas que son igualmente valiosas, donde se gesta el espacio para la libertad del hombre, se afirma su particularidad y donde tiene lugar la política: en el conflicto de valores.

Ahora bien, cuando este filósofo político considera como inexistente algún valor supremo, debe tenerse en cuenta que ni siquiera la libertad puede situarse por encima de otros valores. En ello se diferencia radicalmente este pensador liberal contemporáneo de otros autores también liberales como Friedrich Von Hayek²⁰, para quien el valor político fundamental es la libertad, es decir, el valor de la libertad está en primer lugar, valor último, fin supremo al que deben orientarse las acciones humanas. Para Berlin, por el contrario, la libertad no es ni puede ser un fin último, no solo porque está claro que no hay una

17. Vallespin, F. *Historia de la Teoría Política*. Op. cit.

18. *Ibíd*em, p. 165.

19. *Ibíd*em.

20. Hayek, F. *Los fundamentos de la libertad*. Op.cit.

jerarquía de valores que permita situar a la libertad en primer lugar, si no además, porque su importancia radica más en la posibilidad (medio) que le otorga al individuo de elegir, dado que la vida política para éste es una vida de elecciones. Es en este sentido, entonces, que Berlin intenta fundar el valor de la libertad, en la misma pluralidad de ideales y formas de vida.

Así mismo, le otorga una significativa importancia al concepto de voluntad política. En oposición a la idea moderna de elección racional, esto es, a la idea de que los hombres en tanto seres racionales son capaces de identificar unos fines racionales y determinar unas reglas racionales para todos y alcanzarlas, se insiste en la posibilidad que tienen los hombres de elegir determinados fines por fuera de la razón, bajo elementos irracionales que explican el que los seres humanos no hagan o elijan siempre lo que les es útil o beneficioso.

Así las cosas, este autor se opone a la concepción de un universo como un todo; a la idea de que sólo hay un modo correcto de vivir y que éste debe ser perfecto; a la existencia de un fin único, verdadero y racional. Desestima el que se considere posible la existencia de un universalismo de valores, de un mundo conformado por seres homogéneos cuyos valores son equiparables, iguales para todos, sin especificación alguna. Valores que pueden contradecirse, valorizándose la fuerza moral de los individuos y la capacidad que tienen de elegir por si mismos entre las diversas concepciones de lo bueno y lo malo. Berlin se sitúa como un contradictor de la doctrina que promueve, más que la pluralidad, la uniformidad en todos los modos de organización; postura que necesariamente acaba siendo totalitaria, en tanto termina por exigir sumisión a fines que no se comparten, fines que niegan la libertad negativa, y por ende, la posibilidad de actuar y elegir de los individuos.

Se hace evidente, en consecuencia, como la libertad negativa, en palabras de Berlin, “es el corazón del humanismo liberal en ética y en política”²¹. Ignorarla en beneficio de formas utilitarias o conductistas es sencillamente degradar al ser humano cuya dignidad consiste en su capacidad de elección. La libertad se constituye como una opción ética, referida al pluralismo y al reconocimiento en un marco múltiple de valores, opiniones y formas de vida.

Bibliografía

- Bobbio, N. *Igualdad y Libertad*. España: Paidós, 1993.
- Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. España: Alianza, 2002.
- Berlin, I. La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Hayek, F. *Los fundamentos de la libertad*. España: Unión, 1975
- Vallespin, F. *Historia de la Teoría Política*. España: Alianza, 1995.
- Zakaria, F. “El surgimiento de la democracia iliberal”. En: *Revista Metapolítica, revista trimestral de teoría y ciencia de la política*. Edición 49. Medellín: Universidad de Antioquia, 1998.

21. Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Op. cit., p. 64.

SOBRE LAS DOS LIBERTADES EN ISAIAH BERLIN

Alejandro Londoño Hurtado
Universidad EAFIT - Estudiante de Ciencias Políticas

La cuestión sobre la obediencia y la coacción es lo que Isaiah Berlin asume como el tema central de la política. En consecuencia, se propone, bajo el contexto de la Guerra Fría, defender la libertad propuesta por el liberalismo. Así, entendiendo que bajo los sistemas políticos siempre existirán relaciones de poder en términos de coacción y obediencia, y que la coacción es privación de la libertad, Berlin emprende la tarea de definir este concepto tomando dos sentidos del mismo que para él son fundamentales: libertad negativa y libertad positiva.

La libertad negativa se refiere, parafraseando a Berlin, al espacio en el que un hombre puede actuar sin interferencia de otros; es la ausencia deliberada de interferencia por parte de un tercero en un espacio donde si ésta no existiera el sujeto podría actuar y realizar sus actividades. La libertad en este sentido sería entonces “no ser importunado por otros. Cuanto mayor sea el espacio de no interferencia mayor será mi libertad”¹. En consecuencia, y sirviéndonos de Hobbes, podemos entonces definir la libertad como “la ausencia de impedimentos externos; impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere”².

Pero, ¿este espacio debe ser ilimitado? ¿Puedo eliminar todos los obstáculos que se presentan a mis intereses? Berlin responde, tomando como referencia a filósofos políticos clásicos como Hobbes, Locke y Stuart Mill, que debe existir un espacio libre que a su vez debe estar limitado por la ley: si esto no fuese así, los hombres entrarían en un estado de naturaleza en el cual todos se obstaculizarían mutuamente. En consecuencia, se debe recortar la libertad en aras de la libertad misma.

1. Berlin Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2007, p. 49.

2. Hobbes Thomas, *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 106.

Así las cosas, se establece una separación entre el ámbito público y el privado; el primero, es el marco donde se presentan las relaciones de los hombres con otros hombres y en el cual se deben establecer límites a las libertades de cada uno con el fin de asegurar la convivencia. El segundo, es el marco de desarrollo individual, es decir, de la libertad individual, por lo tanto, mientras mayor sea ésta, mientras menos interferencia haya para su despliegue, mayor será la libertad negativa.

Aquí Berlin establece una claridad respecto del concepto de libertad. Para él, la libertad, ya sea la del millonario o la del pobre marginado, es una con independencia de su magnitud o restricción. Puede que el pobre en un país en vías de desarrollo necesite primero otros bienes básicos antes que libertad y que sin éstos posiblemente sea menos libre que el millonario inglés, pero la poca libertad que éste necesite ahora y la mayor libertad que necesitará mañana es exactamente igual a la del segundo.

La libertad es una, con independencia de la igualdad, la equidad, la justicia o la cultura. Una reducción de la libertad en busca de generar mayor igualdad y, en consecuencia, mejorar la justicia, no hace más libre a aquel que realiza la acción pues él simplemente reduce su libertad con el objeto de conseguir otros valores. Cada cosa es lo que es dice Berlin, por lo que “un sacrificio no entraña un aumento de lo que se sacrifica por muy grande que sea su necesidad moral o lo que la compense”³.

Continuando con la separación entre lo privado y lo público, se establece un consenso entre los filósofos políticos modernos acerca de la necesidad de un espacio en el cual el individuo esté libre de toda interferencia. Así, para Thomas Hobbes, la libertad es “aquella parte del derecho natural que las leyes civiles permiten y dejan al arbitrio de los ciudadanos”⁴. De manera similar, John Locke concibe la libertad de los hombres bajo el gobierno como “la libertad de seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma; un no estar sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre”⁵. Por último, Benjamin Constant en su discurso en el Ateneo de París (1819), sostuvo que la libertad de los modernos era la independencia individual, la cual, “es la primera necesidad de los modernos; por consiguiente, no se puede pedir el sacrificio de ella para establecer la libertad política”⁶. Aquí vemos algo importante, y Berlin lo resalta en su argumentación, el consenso, entre los que consideran que el Estado debe asegurar un amplio espectro de libertad individual como Locke y aquellos que consideran lo contrario como Hobbes, sobre la necesidad que tiene el hombre, en mayor o menor medida, de un espacio libre del control social.

3. Ibíd., p. 52.

4. Hobbes Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza, 2006, XIII, 15.

5. Locke John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza, 2006, IV, 22.

6. Constant Benjamin, “de la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en: *El espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 82.

Pero entonces ¿cuál es este espacio? Berlin contesta que es aquel que un “hombre no puede ceder sin ofender la esencia de su naturaleza humana”⁷, y por lo tanto, libertad en este sentido se refiere a vivir sin interferencia más allá de una frontera y esta frontera Berlin la define, citando a John Stuart Mill, como la libertad de buscar nuestro propio bien por nuestro propio camino. Así, “la defensa de la libertad tiene como fundamento el fin negativo de evitar la interferencia”⁸.

¿Por qué es tan importante proteger esta libertad? No porque conduzca al desarrollo del genio humano, pues éste puede generarse igualmente en sociedades autoritarias. Tampoco por ser un ideal permanente de la humanidad pues este concepto comienza a ser importante a partir del Renacimiento. Menos porque ha sido apreciado por las masas pues más bien es producto de una minoría refinada. Y por último, tampoco se debe a que necesariamente este tipo de libertad se presenta en una democracia, pues se puede presentar en una autocracia ilustrada que sea injusta, desigual, y poco limitada por la ley pero que, en menor o mayor medida, permita un espacio de libertad a los individuos. Esta libertad se protege porque la libertad negativa es un valor en sí misma y por ello, se constituye básicamente como una necesidad del ser humano, y esta necesidad consiste en tener un espacio libre de interferencia.

Así las cosas, el deseo personal de tener un territorio de acción libre es diferente al deseo de participar en el proceso por el que se controlará mi vida. Aquí radica la oposición entre los dos conceptos de libertad. Así, para Berlin, es esta diferencia la que condujo al gran debate ideológico que estaba viviendo el mundo para la segunda mitad del siglo XX.

“Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que fueran”⁹. Así da inicio Berlin a su exposición sobre el segundo sentido de la libertad, a saber, el positivo. Este tipo de libertad se denomina positivo porque indica la presencia de algo, a saber, “de un atributo específico de mi voluntad, que es precisamente la capacidad de moverse hacia un objetivo sin ser movido”¹⁰. Esta es, en palabras de Bobbio, la libertad de querer autónomamente sin que otros decidan lo bueno y justo por mí; “que la voluntad sea libre según la definición de libertad positiva quiere decir que esta voluntad se determina desde sí, es autónoma”¹¹.

Así las cosas, Berlin establece que lo importante no es ver las diferencias analíticas que resultan de los dos tipos de libertad, pues a simple vista parecerían dos formas, una positiva y la otra negativa de decir una misma cosa, lo fundamental entonces es entender que estas dos formas se desarrollan en sentidos divergentes hasta que, finalmente, se separan.

Tomar la libertad positiva como autodominio lleva a la metáfora del hombre como un ser escindido en dos rasgos distintos: como un ser racional y un ser irracional. El primero


7. *Ibíd.*, p. 54.

8. *Ibíd.*, p. 55.

9. *Ibíd.*, p. 60.

10. Bobbio Norberto, *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 101.

11. *Ibíd.*, p. 104.



caracterizado por lo trascendental, aquello que lleva al autocontrol y a los más altos fines, y el segundo representado por lo sensible, por lo que lleva al desenfreno, que obstaculiza su pleno desarrollo y, por tanto, aquello que debe ser controlado con el objeto de llegar a su verdadera naturaleza. Por lo tanto, estos dos “yoes” pueden ser vistos desde un marco mucho más amplio que permita establecer el ámbito racional como la organización política y el ámbito sensible como los miembros de la misma. De este modo tenemos, por un lado al representante del cuerpo político que entiende cuál es el horizonte y el mejor camino que lleva a él, y, por el otro, a los seres sensibles e inconscientes, que muy en el fondo tienen un yo racional que quiere llegar a la perfección pero que su mismo estado de minoría de edad no les permite lograrlo.

Es una división conceptual que equipara lo que el individuo es y quiere en el presente (su verdadero yo racional), con lo que el individuo habría elegido si fuera alguien que no es todavía, un deseo interiorizado en su yo racional aún no desarrollado y opacado por su parte irracional. Así, de acuerdo con lo anterior, Berlin concluye que “las concepciones de la libertad derivan directamente de la visión que se tenga de lo que constituye un yo, una persona, un hombre. Basta con manipular la definición de hombre y podrá hacerse que la libertad sea lo que quiera el manipulador”¹².

Acto seguido presenta las dos formas históricas que ha tomado el deseo de autorrealización: escape y control de los deseos. La primera establece que, por medio de un proceso racional, el individuo, para conseguir la libertad y por tanto evitar ser obstaculizado por diferentes fuerzas que se salen de sus manos, aleja de sí todo aquello que no puede alcanzar, se desprende de todo lo que pudiera doblegar su voluntad, es decir, “elimino todos los obstáculos que encuentro en el camino abandonando el camino”¹³; esta es la autoemancipación tradicional del pensamiento de los ascetas, quietistas, estoicos y budistas.

Para el segundo, el control de los deseos, Berlin toma a dos filósofos modernos; Immanuel Kant y Jean Jacques Rousseau: “me identifico con el que controla y así escapo de la esclavitud de lo que es controlado”¹⁴. El hombre sólo es libre cuando no es encadenado por fuerzas que no controla; es la supremacía de la razón sobre lo contingente.

Bajo esta perspectiva nuestro autor expone de manera diáfana como la teoría de la emancipación de la razón simplemente es irrealizable. Sófocles sólo dejó de desear cuando murió dijo Platón, por lo que en términos generales esta premisa, la de la supremacía de la razón, sólo es usada cuándo, después de haber caído en actos sensibles, necesitamos justificarlos. Y así entonces, mientras unos pocos necesitan justificar sus actos sobre la mayoría, ésta, bajo un espacio donde no puede más que resignarse ante las adversidades de un contexto injusto, escapa a la fortaleza interior de su yo verdadero.

12. *Ibíd.*, p. 64.

13. *Ibíd.*, p. 66.

14. *Ibíd.*

Así, para Berlin el concepto expuesto por John Stuart Mill quien presenta la libertad negativa como el marco donde se puede hacer lo que se quiera queda desvirtuado por completo. Pues cuando veo que no puedo conseguir lo que quiero lo único que debo hacer es extinguir mis deseos y con esto me hago libre. No obstante, a pesar de que el individuo tenga un sentimiento de mayor libertad, realmente lo que está pasando es todo lo contrario.

Esto debido a que si se deja de querer no por ello se es más libre, antes al contrario, entre más se encierre el individuo ante las adversidades mayor libertad perderá. Por lo tanto, “si esto se lleva demasiado lejos, acaba uno por replegarse a un espacio tan pequeño que deviene la muerte por asfixia”¹⁵. Con esto, podría decirse entonces que se es más libre entre mayores posibilidades de acción se tengan.

De ahí que, tomando la forma negativa de la libertad, se ve “cómo vivimos en un mundo en el que chocamos con obstáculos a nuestra voluntad”¹⁶. Por lo tanto, a los partidarios de esta línea (la positiva) se les puede perdonar si piensan que la renuncia voluntaria a la libertad no es el único método para superar los obstáculos, que éstos se pueden eliminar si se tiene la posibilidad de hacerlo¹⁷. Los actos por medio de los cuales se desarrolle esta acción pueden ser injustos, crueles y producir esclavitud en otros, pero como Berlin aclara al comienzo del texto, libertad es libertad, no igualdad, ni justicia ni equidad.

“Es una ironía de la historia el que esta verdad sea repudiada por algunos de los que la practican con mayor asiduidad”¹⁸, por aquellos que conocen a la perfección la realidad política y utilizan la persuasión y la fuerza para ampliar su libertad a costa de la libertad negativa del resto. Y es aquí cuando toma fuerza la gran crítica de los defensores de la libertad negativa cuando afirman que el concepto positivo no es más que “un disfraz que esconde la más brutal tiranía”¹⁹ Y sus ideas gobiernan la mitad del mundo. Por ello, en la siguiente sección, Berlin se propone entender los fundamentos metafísicos, es decir, abstractos y sin fundamento empírico, de la libertad positiva.

El segundo desarrollo histórico del concepto de libertad positiva se basa en que sólo se es libre por medio del uso de la razón; lo que implica comprender y distinguir lo necesario y lo contingente. Para ello se centra en el desarrollo filosófico de los racionalistas desde Spinoza hasta Hegel: aquello de lo que se conoce su naturaleza y se entiende su necesidad, no se puede esperar que sea de otra forma sin caer en el irracionalismo.

Así pues, al pasar por los modelos mecanicistas del siglo XVIII, según los cuales el estudio de las ciencias de la naturaleza y el despliegue de las ciencias sociales basadas en el mismo modelo aclararían la contingencia y capacitarían a los hombres para reconocer


15. *Ibíd.*, p. 72.

16. *Ibíd.*

17. Si son objetos no humanos a través de la acción física, si son personas por medio de la fuerza o la persuasión.

18. *Ibíd.*, p. 73.

19. *Ibíd.*, p. 60.



su propio papel en la estructura social, hasta llegar a los vitalistas como Herder, Hegel y Marx, quienes propusieron como centro de los estudios no sólo las analogías matemáticas y físicas sino también el papel que juega la historia -- pues no entender esto es caer en el error de que “la naturaleza humana es estática, que sus propiedades esenciales son las mismas en todos tiempo y lugar”²⁰-- se llega necesariamente a la conclusión que el hombre es libre en la medida en que planifique su vida de acuerdo con su propia voluntad mediada por la razón y, por lo tanto, en la comprensión de la necesidad de las cosas, pues “entender por qué las cosas tienen que ser cómo han de ser es desear que así sean”²¹. Esto lleva a comprender que algunas cosas no pueden ser transformadas, simplemente deben ser aceptadas: “el conocimiento libera al ampliar nuestras posibilidades de elección pero también al ahorrarnos la frustración de intentar lo imposible”²².

Con lo anterior, Berlin se adentra en el centro del conflicto contemporáneo entre libertad positiva y negativa, afirmando que el individuo, al ser un hombre racional, no puede destruir todo aquello que se establece como obstáculo a su desarrollo pero se le presenta como necesario. Al respecto el autor afirma: “Lo tengo asimilado a lo más esencial de mi ser igual que las leyes de la lógica, de las matemáticas, de la física, que las normas artísticas y que los principios que rigen todo aquello de lo que entiendo su propósito racional, y por tanto quiero, y no me obstaculizan puesto que no puedo querer que sean sino como son”²³. Esta es la doctrina positiva de la emancipación por la razón dice Berlin, y continúa, “las formas socializadas de la misma, diferentes y hasta opuestas entre sí, se encuentran en el corazón mismo de muchos de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios o totalitarios de nuestros días”²⁴.

Ahora bien, Berlin cierra su argumentación exponiendo cómo el concepto socializado de emancipación individual, expuesto por Kant y los filósofos de la ilustración, pierde todo su peso al pasar del individuo a la sociedad. Estos filósofos se preguntaron si era posible la vida racional para las sociedades y cómo podría lograrse, pero la respuesta del autor es clara: la organización racional de la sociedad no nos hace más libres al igual que no nos conduce a la libertad la supresión del deseo. Lo que pasa con esto es que se equipara libertad con el despotismo de los sabios, de aquellos que presumen conocer la verdad.

Es bajo este marco social que se fórmula la pregunta acerca del límite a la libertad del otro, pues si éste es igual de racional, lo que es bueno para mí debe ser igualmente bueno para él, por lo que un Estado libre será un Estado gobernado por leyes establecidas por todos y por tanto aceptadas por todos. Rousseau nos presenta su definición de libertad civil, en la cual se obtiene “la libertad moral, la única que verdaderamente hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso excesivo del apetito es la esclavitud, y la obediencia a la

20. *Ibíd.*, p 75.

21. *Ibíd.*, p 77.

22. *Ibíd.*

23. *Ibíd.*

24. *Ibíd.*

ley que se ha prescrito es la libertad (...)”²⁵. Así entendida, la libertad es la necesidad de controlar los deseos irracionales de dominación de uno sobre otro.

No obstante, la pregunta que se debe hacer a continuación es de suma importancia: ¿quién será el encargado de determinar dicha frontera? Será aquel o aquellos que conozca(n) el mejor camino hacia la autorrealización propia y por tanto hacia la de los otros. Con esto, debido a que su plan es netamente racional y sólo busca el desarrollo completo de la verdadera naturaleza del resto, bajo su criterio está lo que es racional y sigue el curso de la sociedad o lo que es irracional y, en consecuencia, se ha desviado de la misma. Por lo tanto, “la vida planificada correctamente para todos equivaldrá a la libertad total para todos”²⁶ y ante cualquier inquietud dirigida hacia este modelo, responde que “el súbdito de una comunidad no es un esclavo porque hace por mandato lo que es útil a esta comunidad y, por tanto, también a él”²⁷.

Así las cosas, el punto común que Berlin encuentra en las tesis de la filosofía política moderna es que se debe encontrar una convergencia entre los deseos racionales de los individuos utilizando para esto todos los medios a disposición, pues “forzar a los yoes empíricos a que se ajusten a la norma correcta no es tiranía sino emancipación”²⁸.

Aún así para Berlin esto es equívoco, pues trasladar la autodeterminación del individuo en dirección a la búsqueda de una organización racional de la sociedad no conduce hacia la libertad. Dado que cuando se hace esto, lo que ocurre es que libertad y despotismo se equiparan y, en consecuencia, ya no se sabe cuándo empieza un estado y cuándo termina el otro. Así, de una doctrina individual de la responsabilidad, la prudencia y la autorrealización se ha pasado a un Estado de autoridad y despotismo. Es aquí entonces donde lo ideal se separa de lo real, pues si se siguieran al pie de la letra los presupuestos racionalistas y si, en consecuencia, viviéramos en una sociedad ideal compuesta por seres responsables, “las normas pasarían desapercibidas y tenderían a desaparecer”²⁹.

De acuerdo con lo anterior, estaríamos hablando entonces de la justificación para el totalitarismo, la materia prima para la coacción. El dualismo orgánico racionalista, es entonces, la base de las divisiones autoritarias, donde el cuerpo racional debe llevar al irracional hacia el patrón armonioso de la virtud y ésta, al obedecer a la primera, se hace libre.

En conclusión, para Berlin la libertad negativa, ese espacio sin interferencia, esa necesidad natural del hombre por vivir sin impedimentos, es necesariamente restringida por la libertad positiva, es decir, este tipo de espacio, este tipo de libertad sin frenos no existe en realidad, pues si existiera, viviríamos en un mundo sin leyes y de hombres virtuosos que seguirían los postulados de la razón. Por ese motivo, se entiende que bajo este mar-


25. Rousseau, Jean Jacques, *Contrato Social*, Madrid, Espasa, 2007, I, 8.

26. *Ibíd.*, p. 80.

27. *Ibíd.*, p. 81.

28. *Ibíd.*, p. 82.

29. *Ibíd.*, p. 83.



co la orientación desde un vértice es necesaria, es decir, no todos los individuos de una sociedad entienden sus responsabilidades *per se*, por lo que es menester entonces que aquellos que vislumbran mejor los fines que llevan a la armonía les guíen.

De ahí podemos determinar que el problema se centra es en el tipo de guía. Es decir, si ésta se desarrolla sobre la base de lo que los individuos son en el presente y les ayuda a conseguir lo que quieren llegar a ser en el futuro. O si se desarrolla sobre la base de lo que un legislador omnisciente considera es lo mejor para los individuos, guiándolos hacia este fin superior así sea en contra de su voluntad irracional. De allí viene precisamente la maleabilidad de la teoría política moderna, pues puede ser interpretada y modificada tanto para los máximos fines del liberalismo como para las peores acciones del totalitarismo.

Bibliografía

- Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2007.
- Bobbio, Norberto, *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Constant, Benjamin, *El espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Hobbes Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza, 2006.
- Hobbes Thomas, *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Locke John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid, Alianza, 2006.
- Jean Jacques Rousseau, *Contrato Social*, Madrid, Espasa, 2007.

LA ORIGINALIDAD DE MAQUIAVELO

¿Divorcio entre la política y la moral?

Andrés Felipe Tobón Villada

Universidad EAFIT- Estudiante de Ciencias Políticas

El ensayo llamado “La originalidad de Maquiavelo”, es una exposición magistral de las consecuencias políticas y filosóficas que trajo consigo la lectura de Berlin del Maquiavelo político, a saber: el Maquiavelo de “El Príncipe” y de “Los Discursos”. Tales consecuencias se refieren al calificativo que le otorga “originalidad” a la obra maquiavélica dentro del ambiente académico en lo que se refiere al trabajo sobre la relación entre la moral y la política.

Leído por diversas mentes que han encontrado elementos diferentes e, incluso, contrapuestos; cada autor ha tenido su peculiar interpretación de lo que Maquiavelo quiso decir con su escritura. En este sentido, para Isaiah Berlin lo que hay es “un notable grado de divergencia respecto de la opinión central, la actitud política de Maquiavelo”¹ y en tanto el grado de divergencia gire en torno de la actitud política maquiavélica deja un poco de lado, desde un principio, lo que muchos autores han identificado como una sepultación de la moral puesto que desde ahora se nos invita a rastrear los móviles políticos que, en tanto móviles, están ligados a una moral, como veremos en el desarrollo del presente artículo.

En un inicio es certero señalar que Berlin no nos brinda una posición clara de lo que desea argumentar. No obstante, sí nos ofrece un abrebocas de lo que no es su posición. Es precisamente en ésta medida en la que resulta interesante la aparición de una gran cantidad de autores con posiciones definidas, esto es, con una opinión argumentada respecto del carácter político de Maquiavelo, pues Berlin nos ha prometido tácitamente una corrección, una complementación o, incluso, una refutación de estas visiones, mostradas en el principio del ensayo analizado.

1. Berlin, Isaiah. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 89

Sin más preámbulos pasaré a señalar algunas de las grandes lecturas que se han realizado del Maquiavelo político. Nos encontramos, por ejemplo, con una lectura que asegura que la posición maquiavélica no puede ser más que una sátira, ya que no tiene lugar que alguien piense que el príncipe debía comportarse cruelmente respecto de sus súbditos para mantener el Estado. Tal visión tiene dos vías. La primera, en las plumas de Alberico Gentili y Garret Mattingly, para quienes “el autor de *El príncipe* escribió una sátira, pues sin duda no podía literalmente decir lo que dijo”². La segunda, en las plumas de Spinoza, Rousseau, Hugo Foscoli y Luigi Ricci, advierte que los escritos no son más que “un cuento admonitorio”. Es decir, para estos últimos lo que quiso hacer Maquiavelo fue una advertencia de lo que podían llegar a hacer los príncipes, para que así los gobernados, sabiendo lo que podían hacer los gobernantes, pudieran oponérselos. Entiéndase, si Maquiavelo afirma que

“En las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad”³. Entonces el lector debe entender que en verdad Maquiavelo no quería decir que el gobernante debía ser cruel, injusto, hacedor de actos vergonzosos o irrespetuosos y que nada de esto era sucio porque tenía como fin salvar la patria. Antes bien, lo que dice Maquiavelo aquí es que siempre todos aquellos actos serán sucios y despreciables y, por tanto, no es ni conveniente ni lógico que un gobernante recurra a ellos. Además, al mismo tiempo, lo que sí está advirtiendo a los lectores, que deben entenderse como los gobernados, es lo que un “sucio gobernante” puede llegar a hacer.

Otro punto de vista afirma que Maquiavelo fue un católico sincero (Roberto Ridolfi, Giuseppe Toffanin, Leslie Walker, Felice Aldericio); posición contrapuesta a la lectura que afirma que era un profundo anticristiano que se encargó de escribir obras del mismo talante, partiendo de una defensa del paganismo, tal y como lo señalan Giuseppe Prezzolini e Hiram Haydn⁴. También para Fichte, Maquiavelo tiene una profunda comprensión de las transformaciones históricas de la moralidad⁵. Es decir, Maquiavelo también se constituye como un historiador que ha entendido la influencia de las reales fuerzas históricas en la configuración de la moralidad, aun si ésta se configura “anticristiana”.

Observando otra lectura, nos encontramos con el pensamiento de Benedetto Croce, quien afirma que “Maquiavelo es [...] un moralista que “ocasionalmente experimenta náusea moral” al contemplar un mundo en el que los fines políticos sólo pueden alcanzarse por medios moralmente malos, y por lo tanto el hombre que divorció el campo de la política del de la ética”⁶.

2. *Ibidem*, p. 91.

3. Maquiavelo, Nicolás, *Discursos de la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires, Losada, 2005, p. 411.

4. Berlin, Isaiah, *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Op. cit., p. 92.

5. *Ibidem*, p. 94.

6. *Ibidem*, p. 93.

Desde esta perspectiva, el divorcio entre la política y la moral tiene lugar debido al “nauseabundo” hecho de que la política tenga que recurrir a actos moralmente malos pues son los únicos por medio de los cuales se puede alcanzar sus fines. Por tanto, si se separan la política y la moral, luego no va a estar presente aquella transgresión “nauseabunda”, elemento necesario para que la política siga un curso limpio –pues no hay moral que la acuse de sucia-.

Otra lectura que tiene lugar en las mentes de Cassirer, Renaudet, Olschik y Keith Hancock, afirma que: “Maquiavelo es un técnico frío, sin compromisos ni éticos ni políticos, un analista objetivo de la política, un científico moralmente neutro que se anticipó a Galileo en la aplicación del método inductivo al material social e histórico, y no tenía interés moral en el uso que se diese a sus descubrimientos técnicos, dispuesto por igual a ponerlos al alcance de liberadores y déspotas, hombres buenos y bellacos”⁷.

Esta perspectiva afirma que Maquiavelo es el padre del método científico (en el campo social e histórico), en la medida en que se distancia de sus intereses políticos, en la que es moralmente neutro (ambos elementos necesarios del método), y en la medida última en que utiliza para sus análisis el método inductivo. Así, se está haciendo una profunda negación de premisas maquiavélicas como el amor por la patria, la defensa de la libertad, el deber del gobernante, entre otros, todas estas premisas morales. Veamos pues un ejemplo de lectura de Maquiavelo desde ésta perspectiva:

“Un organizador prudente, que vela por el bien común sin pensar en sí mismo, que no se preocupe por sus herederos sino por la patria común, [...] jamás el que entienda de estas cosas le reprochará cualquier acción que emprenda, por extraordinaria que sea, para organizar un reino o constituir una república [...]. Sucede que, aunque le acusan los hechos, le excusan los resultados, y cuando estos sean buenos, [...] siempre le excusarán”⁸.

Aquí vemos pues que Maquiavelo apela a un punto neutro en la medida en que recurre a la prudencia para justificar los actos de los gobernantes *ad hoc*. A partir de los actos de los gobernantes, loables de acuerdo con los resultados obtenidos, se puede llegar a entender el funcionamiento de la política, caso en el que aplicaría el método inductivo. No obstante, quisiera resaltar la dificultad con la que nos encontramos a la hora de examinar la obra maquiavélica buscando rastros del método científico, pues el dejar de lado elementos y premisas a las que apela, como las ya mencionadas y en las que evidentemente –como se demostrará adelante- hay una impronta moral, no es tan fácil, como en tanto método científico debiera serlo, ya que su posición está en el marco de algo que es “bueno”: el mantenimiento de la patria y algo que es “malo”: la destrucción de la misma.

Contraria a ésta visión, para autores como Federico Chabod, Ridolfi y De Capraris, Maquiavelo no se debe entender como un calculador frío, pues –dice el primero- “se apasiona hasta el punto del irrealismo”⁹.

7. Ibidem, p. 94.

8. Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*, Op. cit., I, 9, p. 57.

9. Ibidem

Una lectura bastante interesante es la que tiene lugar en el pensamiento hegeliano. Para este autor -según afirma Berlin- Maquiavelo comprendió «que había llegado la hora del nacimiento del Estado político, moderno, centralizado, para cuya formación “estableció los principios fundamentales verdaderamente necesarios”»¹⁰.

Posteriormente nos encontramos con una discusión entre quienes ven en Maquiavelo a un hombre guiado por las máximas y problemas de su época y, por tanto, como un escritor que debe ser juzgado ubicándose en aquel momento histórico. Tal es el caso de Hegel, Macaulay, Burd, De Sanctis y Oreste Tomasini. Y entre quienes ven en Maquiavelo, un obsesionado por los clásicos que sólo contempla el pasado y vive en su imaginario, como es el caso de Herbert Butterfield y Raffaello Ramat. Pareciese que Berlin se inclina un poco por éste segundo punto de vista cuando afirma, de manera brillante: “y adiós a quienes descubren en él huellas del moderno método científico”¹¹. Así, nos encontramos con un Berlin que no ve en Maquiavelo a un pionero del método científico (repito, social) ni a un técnico que ha encontrado conclusiones a partir de un análisis libre de todo precepto moral y de todo interés político. Ahora bien, ¿cuál es la originalidad que Berlin observa en Maquiavelo?, más adelante veremos.

Posterior a la discusión por el método científico, nos encontramos con un Maquiavelo realista, según la visión de Bacon, Spinoza y Lasalle¹², que se aleja de todas las fantasías utópicas; y otros como Meinecke para quien Maquiavelo es el padre de la “razón de Estado”¹³. Ambas lecturas, que resumen la visión del Maquiavelo realista, son despreciadas por autores como König y Renzo Sereno, que ven en él a un hombre frustrado que se refugia en la fantasía, en la utopía, en último término, en el idealismo. Pasando rápidamente, nos encontramos con un autor como Singleton que “Arguye que la originalidad de Maquiavelo consiste en ver la acción política como una forma de lo que Aristóteles llamó “hacer” –cuya meta es un artefacto no moral, un objeto de belleza o de uso externo al hombre [...] y no “crear” [...] cuya meta es interna y moral, no la creación de un objeto, sino de una clase particular –el modo correcto- de vivir o ser”¹⁴.

Esta visión plantea un divorcio entre la política y la moral en la medida en que la acción política, entendida como la manifestación de la política, no va dirigida a móviles morales sino, simplemente, a acciones con fines diferentes a los morales. Si entendemos pues que la acción política es la manifestación por antonomasia de la política –atendiendo a este apartado-, y si tal acción no se dirige a móviles morales, luego la política y la moral están separadas; y si estamos hablando de originalidad, deviene la conclusión de que con Maquiavelo, a partir de los planteamientos de Singleton, hay un divorcio entre la política y la moral.

10. Berlin, Isaiah. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Op. cit., p. 95

11. *Ibíd.*, p. 96.

12. *Ibíd.*

13. *Ibíd.*, 97.

14. *Ibíd.*, p. 99.

Ya para finalizar con esta primera parte me gustaría exponer de manera breve lo que nuestro autor –Berlin- entiende como la “opinión más común” que tiene lugar en las diferentes, e incluso contrapuestas, lecturas de la actitud política de Maquiavelo.

Tal vez de manera semejante a las lecturas “anticristianas” nos encontramos con la posición isabelina, para la cual Maquiavelo “es un hombre inspirado por el diablo para conducir a las personas justas a la perdición, al gran corruptor, al maestro del mal, *le docteur de la scélératesse* [El doctor de la maldad], el inspirador de la Noche de San Bartolomé, el original de Yago. Éste es el “asesino Maquiavelo” [...]”¹⁵.

Desde esta visión estaríamos hablando de un Maquiavelo que evidentemente habría abandonado la moral por completo –si es que alguna vez la tuvo-; un hombre al que poco le interesaba la salvación de su alma e, incluso, un hombre que escribió simplemente para dañar a los justos. En pocas palabras, Maquiavelo pasa a ser la mano maligna de Satanás, aquella que corrompe a los justos.

Además, es muy fuerte el hecho de que se le llame “el inspirador de la Noche de San Bartolomé”, pues si tenemos en cuenta que esta no fue otra cosa que la matanza indiscriminada de hugonotes, la posición isabelina es lo suficientemente clara al calificarlo como el destructor de la buena moral. Y por último, si al Yago al que se refiere Berlin no es otro que el shakespereo de *Otelo*, nos encontramos entonces con la visión de un Maquiavelo frío y calculador, alejado de móviles morales y con claros objetivos políticos. Buscando una frase sintética de esta “opinión generalizada”, me parece acertado el considerar que la conclusión a la que podemos llegar en la misma línea es el hecho de que, sin duda alguna, Maquiavelo es un monstruo.

Antes de ofrecer la respuesta a la pregunta berliniana, es necesario también hacer algunos apuntes que nos permitan observar cuál es la posición de Berlin frente a todas éstas lecturas presentadas hasta el momento y que en un principio manifestamos “no eran su posición”. Veamos.

Partiendo de las máximas maquiavélicas, en primer lugar, Berlin presenta lo que podría ser una aprobación de la lectura de aquellos autores que ven en Maquiavelo a un idealista en la medida en que se fija en un pasado imaginario. Si bien no está de acuerdo en sentido estricto con éstos, sí lo está con el hecho de que Maquiavelo, en la pregunta por la existencia de un punto medio del deber ser del gobernante, responde apelando a personajes como Moisés, Teseo, Rómulo y Ciro, agregando además que “lo que ha sido una vez puede volver a ser”, de lo que Berlin afirma “es una implicación optimista”¹⁶.

Resulta bastante interesante el pie de página señalado por Berlin: “Hugh Trevor-Roper me señaló la ironía del hecho de que todos los héroes de este realista supremo son, totalmente o en parte, míticos”¹⁷. Ironía bastante risible que apela por el favorecimiento de aquella lectura que ve en Maquiavelo a un eterno observante del imaginario pasado.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*, p. 130.

17. *Ibidem*

Continuando, vemos que Berlin lanza ahora una refutación a aquella lectura de Singleton en la que se asegura que la originalidad de la actitud política de Maquiavelo radica en ver la política en tanto el hacer y no el crear, y que por tanto desembocaría en un divorcio entre la política y la moral. Pues bien, Berlin destruye tal punto de vista cuando afirma: “Todas éstas máximas* tienen una propiedad en común: están diseñadas para crear, revivir o mantener un orden que satisfaga lo que para el autor [Maquiavelo] son los intereses más permanentes entre los hombres”¹⁸.

Y paso seguido agrega, refutando otras lecturas que: “Los valores de Maquiavelo pueden ser erróneos, peligrosos, odiosos; pero son sinceros. No es cínico. El fin es siempre el mismo: un Estado concebido por analogía con la Atenas de Pericles, o Esparta, pero por encima de todo de la República Romana. Tal fin, que los hombres ansían naturalmente [...], “disculpa” cualquier medio; al juzgar los medios ve sólo el fin: Si el Estado se hunde todo está perdido”¹⁹.

Este fragmento destruye pues la visión de aquellos que ven en Maquiavelo a un cínico, a un hombre que escribió una sátira; incluso destruye la visión de Spinoza, pues Maquiavelo se aleja completamente del carácter de “cuento admonitorio”.

Ahora ¿cuál es la originalidad que Berlin observa en Maquiavelo?

Creo que la gran originalidad y las trágicas implicaciones de las tesis de Maquiavelo residen en su relación con una civilización cristiana. Estaba muy bien vivir a la luz de ideales paganos en tiempos paganos; pero predicar el paganismo más de mil años después del triunfo del cristianismo era hacerlo después de la pérdida de la inocencia, forzando a los hombres a hacer una elección consciente. La elección es dolorosa porque hay que escoger entre dos mundos. Los hombres han vivido en ambos y han luchado y muerto para salvar el uno del otro. Maquiavelo ha escogido uno de ellos, y está dispuesto a cometer crímenes para salvarlo²⁰.

Por lo tanto, Maquiavelo no busca una separación entre la política y la moral; lo que busca es una reivindicación de la moral pagana ya que “si la moral se relaciona con la conducta humana y los hombres son sociales por naturaleza, la moralidad cristiana no puede ser la guía de una existencia social normal”.²¹ Esto último entendido en el marco de la adjudicación del descubrimiento que, según Berlin, hace Maquiavelo, a saber: no se puede pretender que la sociedad se rija bajo una moralidad que parte de la condición “si todos los hombres fueron buenos”, pues los “los hombres nunca mejorarán más allá del punto en que tienen pertinencia las consideraciones de poder”. Además, no es viable

* Acoto que hasta este punto Berlin se ha encargado de hacer un señalamiento amplio de las creencias y de las máximas maquiavélicas, por lo tanto a esto es a lo que se refiere.

18. *Ibíd.*

19. *Ibíd.*

20. *Ibíd.*

21. *Ibíd.*, p. 135.

governar un Estado, ateniendo a las premisas maquiavélicas, en el que la moral a seguir dicte el amar a los enemigos cuando lo prudente, afirma Maquiavelo, es destruirlos con el fin de mantener la patria –por poner un ejemplo-. No obstante, se requiere de otra moralidad para justificar aquellos actos que, incluso configurados como crímenes, se requieren para salvar y mantener la patria; pues esto es, en verdad, lo único que debe importarle al gobernante.

Así, nos encontramos con que Maquiavelo finalmente no ha divorciado la política de la moral, antes bien, lo que ha hecho es un descubrimiento que le ha permitido observar la existencia e, incluso, convivencia de más de un sistema de valores; lo que ha visto Maquiavelo es la pluralidad moral. Es esa la gran originalidad maquiavélica. Lo que ha hecho no es un rechazo recíproco de los dos sistemas morales que encontró, a saber: el cristianismo y el paganismo. Lo que él hace es dimensionar los alcances y la existencia de cada uno. Ahora, que él haya escogido, apelando a aquella “elección” berliniana, el sistema de valores paganos como medio para justificar los fines, es una elección de la que él mismo es testigo. “Si otros prefieren la soledad o el martirio, él se encoge de hombros. Esas personas no son para él. No tiene nada que decirles, nada que discutir con ellos”²².

Para concluir, hemos visto pues que la actitud política de Maquiavelo ha tenido innumerables y contrapuestas lecturas, elemento que nuestro autor ha procurado tener en cuenta por medio de la presentación de algunas de éstas. No obstante, nos encontramos con visiones que ven en Maquiavelo a aquel que divorció la política y la moral, de lo que deviene el llamarlo padre del método científico en el sentido en que lo hemos expresado. Y, acudiendo nuevamente a Hegel, el que ha manifestado la necesidad de que se configure el Estado político, que entendemos hoy como Estado moderno. Pues bien, esto se destruye en la medida en que Berlin nos muestra que Maquiavelo no es quien hace el divorcio entre la política y la moral. Para él, Maquiavelo no es más que aquel que descubre el pluralismo moral, es quien vio la existencia de diversos sistemas morales que podían contraponerse pero que, sin lugar a dudas, existían: el cristianismo y el paganismo. Apela además al hecho de que Maquiavelo escoge el segundo sistema de valores y al hacerlo se casa con una moralidad que sí va a tener lugar en su pensamiento y en la creación de sus máximas políticas. En síntesis, Maquiavelo no divorcia la política de la moral; él elige por el paganismo y se encoge de hombros frente a quien no lo haga.

Bibliografía

- Berlin, Isaiah. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Maquiavelo, Nicolás. *Discursos de la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires, Losada, 2005.
- Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe, La Mandrágora*. Madrid, Cátedra, 1989.

22. *Ibidem*, p 145.



EL CONCEPTO DE IGUALDAD

Jorge Mario Ocampo

Universidad EAFIT - Estudiante de Ciencias Políticas

La igualdad ha sido uno de los fines sociales estudiados por la filosofía política. Incluso hoy en día es uno de los componentes principales de los discursos políticos y uno de los principios fundamentales de la moral y el derecho en lo relacionado con las concepciones del individuo y de la sociedad. Sin embargo, ¿sabemos lo que significa el concepto de igualdad?, ¿somos conscientes de las implicaciones prácticas de dicho fin?, ¿es en realidad un principio determinante y presente en las acciones sociales de los individuos? En esta ponencia intentaré exponer el significado del concepto de igualdad, tanto en su versión teórica como en su principio práctico, a partir del análisis hecho por Isaiah Berlin en su libro *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*.

El origen y la argumentación sobre el concepto de igualdad han sido abordados desde diversas perspectivas dentro de las cuales podemos encontrar las doctrinas de los derechos naturales, el derecho positivo y las diversas concepciones religiosas, metafísicas, morales y racionales, entre otras. Tampoco ha sido una sola teoría la que ha defendido tal concepto; tanto el liberalismo, como los demócratas, republicanos, conservadores e incluso hasta gobiernos autoritarios y monárquicos la han defendido -en sus discursos o en la práctica. Debido a la diversidad de puntos de vistas y concepciones del mundo, el concepto de igualdad puede adquirir diferentes acepciones, diferentes concepciones teóricas y diferentes principios prácticos. Por tanto, es necesario llevar al mínimo las inferencias u opiniones particulares para intentar formular un concepto general de significación a propósito de la igualdad.


Debemos partir de la asunción de que el concepto de igualdad parece no necesitar una justificación racional, empírica, metafísica o divina en las racionalidades individuales. El presupuesto será que es un fin que se justifica por sí mismo. Esto es, pareciera que está aceptado por todos, goza de ser un imperativo para la sociedad; incluso, haciendo uso de su justificación propia, es utilizado como instrumento justificador de otros fines.

Ahora bien, la no necesidad de justificación del concepto nace con el individuo de manera natural como un parámetro claro de aceptación de la igualdad o es un proceso racional, social o individual, adquirido o impuesto que permite que tal concepto goce de aceptación universal. La respuesta es tal vez imposible de descubrir. Lo que sí queda claro es que a nadie parece molestar el concepto de igualdad aún en medio de la diversidad de fines, de las diversidades espaciales y temporales, así como también de las diversas concepciones del mundo y del bien mismo. Es decir, aun en medio de la pluralidad de racionalidades y de las diversas jerarquías individuales en el orden de los conceptos que importan en la sociedad. Por tanto, si la igualdad está justificada por sí misma, es la desigualdad la que requiere de justificación, de explicación teórica y argumentativa. Se hace necesario entonces una justificación de porqué no somos iguales, porqué se ejercen acciones desiguales o porqué existe la desigualdad.

De acuerdo con lo anterior, Berlin determina el concepto de igualdad en el sentido de que cada hombre cuente por uno, y que ninguno cuente por más de uno, lo cual quiere decir que ningún hombre cuente más que otro hombre, así como también, que ningún hombre cuente menos que otro hombre. Esto implica, por lo tanto, una visión horizontal de la humanidad y de la sociedad. El principio práctico de tal concepto es que “a los casos semejantes se les debe dar un tratamiento semejante”, es decir, que si a uno le dan 10 al otro también le deben dar 10 ya que son iguales y valen lo mismo. Pero también, como son iguales, si uno consigue 20 el otro debería también conseguir 20, lo cual nos empieza a acercar al problema de la desigualdad, ya que el caso de “dar” implica una acción de alguien hacia otro, donde dicha acción la ejerce un individuo determinado por sentimientos, identidades, obligaciones, historia, causas, valores, entre muchos otros conceptos, que hace imposible que todos reciban un trato igual de quien ejerce la acción.

Lo mismo ocurre en caso de “conseguir”, en el cual interfieren causalidades, casualidades, interdependencias y contexto, entre otras injerencias, lo cual hace que los resultados no sean iguales. Por tanto la forma del principio práctico de la igualdad cambia del siguiente modo, como dice el propio Berlin en su texto referenciado, se les debe dar un tratamiento semejante a los casos semejantes, a menos que exista una razón suficiente para no hacerlo; y, por tanto, la razón suficiente, sería la justificación de la desigualdad, o la explicación de la condición que determina la causa de la desigualdad. Según el principio práctico, se parte de la premisa de que la desigualdad en el trato es una realidad constante debido a que es imposible que las acciones humanas en todas sus esferas tengan un trato igual. Esto conlleva a que se limite el trato igual a unos “aspectos importantes”.

Los “aspectos importantes” que determinan el “tratamiento” varía en cada sociedad, asociación e incluso individuo. Esto debido a diversos factores tales como los valores sociales, los fines, la razón, la ideología, el egoísmo y la utilidad, entre otros. Por tanto, vemos cómo la aplicación práctica del concepto de igualdad no puede llegar a ser universal ni eterna, es decir, es local, diversa, temporal e individual. Cada uno ejerce su propia aplicación de la igualdad y cada uno expone su razón suficiente o justificación de la desigualdad en sus acciones. A su vez, cada uno hace la valoración del trato igualitario de la aplicación de la igualdad tanto propia como externa, es decir la que ejerce y la que



recibe, la cual es determinada por su propia racionalidad, esto es, elegir entre los propios principios generales que lo determinan.

Una de las teorías expuesta por Berlin determina que la idea de que “cada hombre cuente como uno” sería aplicada por medio de la regla. En todas las sociedades humanas a lo largo de la historia han existido reglas de conducta (morales, jurídicas, religiosas, etc.); sus variaciones están en el contenido de la regla y en su aplicación, no en su existencia. Por tanto, se puede afirmar que la existencia de las reglas es una realidad fáctica, universal y eterna cuya función es provocar acciones (sentido positivo de la norma) o limitar acciones (sentido negativo de la norma), así como también otorgar o negar derechos. Como se expuso antes, el contenido de la norma es variable y temporal según la asociación que la aplique, lo cual determina la diversidad de igualdades anteriormente expuesta, ya que en esta teoría, que propone la aplicación de la igualdad por medio de la regla, el contenido de la regla pasará a ser la medida de la igualdad. En este sentido, el fin de la regla con respecto a la igualdad es homogenizar una igual conducta, es decir, imponer una conducta uniforme en casos idénticos. Sin embargo, la igualdad de conducta no garantiza una igualdad de resultado de dichas conductas; por tanto, la desigualdad de resultado no es desigualdad, sino una consecuencia lógica de las inferencias que determinan el resultado de la acción.

Según Berlin, las reglas deben ser generales o universales y no deben aceptarse excepciones; es decir, no permitir la excepción en la uniformidad de la conducta impuesta por la regla. No obstante, existe una diferencia o desigualdad de facto en la medida de la igualdad por medio del contenido de la regla, ya que cada sociedad o conjunto de individuos están determinados por sus propios conjuntos de reglas. Por tanto, el concepto de igualdad aplicado por medio del contenido de la regla no puede tener pretensiones universalistas, sólo podrá tener pretensiones de lograr una igualdad de conducta sobre el conjunto de individuos que están regidos bajo iguales reglas. También, en algunos casos, el sistema de reglas que rige un conjunto humano determinado contiene, dentro del mismo sistema de reglas, algunas generales y otras particulares así como también jerarquías y choques entre lo que justifica la existencia de algunas excepciones. Esto nos lleva a que dichas excepciones deban ser justificadas por otras reglas. Es decir, se necesita de una “razón suficiente” para justificar la excepción de la regla por medio de otra regla.

La desigualdad en la igualdad determinada por medio de la regla es la desobediencia a la regla o la excepción a ella sin justificación o razón suficiente. Por tanto, ¿qué significa cuando surge una queja de desigualdad en una igualdad determinada por la regla? Existen tres tipos de queja para éste tipo de igualdad. La primera hace referencia al respeto de las reglas, la cual se puede dar de dos formas: por falta de equidad, que será expuesta mas adelante; y debido a la desobediencia, lo cual puede significar o la solicitud de una regla que justifique la excepción, o que en definitiva es una desobediencia y por lo cual se exige la eficacia del cumplimiento de la regla no garantizada. El segundo tipo de queja es por reglas malas, el cual se puede dividir de dos formas: la primera es una queja por ser una regla injusta, y la segunda por ser una regla mala. En la primera, la injusta, es una


solicitud de que la regla extienda el número de individuos abarcados por dicha regla, esto es, ampliar el trato igual a mayor número de individuos; o, de otra forma, que extienda el número de clases de individuos abarcados por dicha regla.

Las dos solicitudes ampliarían el trato igual a mayor número de individuos, sin embargo, la primera forma ampliaría el número de individuos sin importar su clase, y la segunda disminuiría la desigualdad de clases, pero no significa que amplíe a igual número de individuos que la primera. La segunda forma de este tipo de queja, de reglas malas, hace referencia a un desacuerdo de la jerarquía de reglas, es decir, a un desacuerdo en la jerarquía de principios o fines que determinan las reglas, por tanto se solicita una variación de dicha jerarquía. El tercer tipo de queja es en realidad una solicitud de principio de diferencia, es una solicitud de respeto de igualdad a la diferencia, para lo cual se requiere de un marco de reglas generales que permitan el ejercicio de la pluralidad, y por tanto el reconocimiento de la diferencia. Solicita un trato igual en cuanto a que se respete el derecho a ser diferente.

La equidad anteriormente nombrada refiere el debido respeto a la igualdad, es decir, sin excepciones a la regla. Para Berlin, la inequidad se da cuando un particular se beneficia por el incumplimiento de la regla la cual estaba en obligación de cumplir, pero que a su vez, el mantenimiento del beneficio particular, es decir, el beneficio de la excepción a la regla, depende directamente del cumplimiento de la regla por parte del restante general que continúan con el deber y obligación del cumplimiento de ella. Por tanto, para el mantenimiento de la excepción y el beneficio particular es necesario el cumplimiento de la regla por parte de los demás. Es decir, si todos incumplieran la regla, el sostenimiento del beneficio particular, que es la excepción a la regla, se perdería. La excepción a la regla y por tanto el beneficio particular de dicha excepción, requiere de una razón suficiente, es decir, de una justificación que goce de valor social para lograr ser una inequidad justificada.

La justificación depende del valor social que tenga el fin o motivo particular que haya llevado a la aplicación de la excepción a la regla. Como los valores sociales son cambiantes, la justificación de la inequidad también lo es. El motivo o fin particular que haya llevado a la excepción de la regla y que goza temporalmente de valor social que justifica la excepción, depende mucho del contexto social o motivo particular del cual se trate, ya que no todo motivo o fin particular goza de suficiente valor social que permita la excepción a la regla.

Otro punto de vista diferente al de la igualdad determinada por las reglas expuesto por Berlin, es el que hace referencia a la igualdad propiamente dicha. Parte del principio práctico que dicta "que todo y todos sean lo más semejante posible a todo y todos los demás". Su fin es reducir al mínimo la desigualdad, es decir, el no ser semejantes. Este punto de vista cuenta con dos escuelas y dos fundamentaciones distintas. Una hace referencia a los derechos naturales y la otra hace referencia a las razones suficientes. La primera se pregunta acerca de cuáles son los derechos naturales y cómo se establecen dichos derechos. Es una concepción cosmogónica que considera que naturalmente el hombre, por ser hombre, es dueño de unos derechos inalienables. Tal escuela tiene pretensiones universalistas ya que se refiere es a la humanidad, por tanto, de la valía universal de los



individuos y por tanto de los derechos humanos. Apela a una única razón para fundamentarse, sin embargo, es una razón dirigida al entendimiento del cosmos, es decir, al lenguaje oculto que debemos descubrir, pero el cual es único, universal y eterno. Es la concepción de la ilustración, la cual apela al método científico, donde a una pregunta racional es posible encontrar una única respuesta racional. Por tanto, la desigualdad en dicha concepción del mundo se daría cuando y en cuanto rebasa los derechos naturales descubiertos por la razón y reconocidos universalmente como eternos e invariables.

El otro tipo de escuela, a saber, la que hace referencia a las razones suficientes, no tiene límite de queja a la desigualdad, es decir, la queja por la desigualdad puede ser ilimitada, ya que la desigualdad existirá por siempre; por tanto lo que se requiere es de razones suficientes que la justifiquen. Se pregunta acerca de cuáles son las razones suficientes, cuál es el límite permitido de desigualdad, qué aspectos importantes no deben ser desiguales, etc. Este punto de vista hace referencia generalmente a dos aspectos importantes, a saber, la posesión y el disfrute. La primera hace referencia a la propiedad y la riqueza; la segunda hace referencia al poder, la oportunidad, experiencia, libertad, privilegios, entre otros. La causa de la desigualdad en la posesión o la riqueza son las dotes naturales. La causa de la desigualdad del poder es la necesidad de autoridad, ya que en algunas esferas sociales es necesario que existan diferencias jerárquicas en virtud del propio fin que busque dicha asociación; así como también existen autoridades naturales desde el nacimiento del individuo tales como la familia. Lo que buscaría una igualdad de riqueza es que todo y todos tengan la mayor semejanza de riqueza. Mientras que la igualdad política buscará que todos tengan la mayor semejanza en derechos políticos y jurídicos.

Sin embargo, la igualdad de una se contraponen a la igualdad de la otra. Es decir, una destruye a la otra, ya que en una igualdad política, es decir, donde todos tengan igualdad de derechos tanto políticos como jurídicos, las dotes naturales harían que unos adquieran mayor ventaja y mayor riqueza que otros. Mientras que la búsqueda de una igualdad de riqueza significaría entonces la supresión o limitación de las dotes naturales de los más aventajados, violando así la igualdad política.

Vemos pues cómo es posible una contradicción en la búsqueda misma de la igualdad. Por tanto, se hace necesario saber de qué tipo de igualdad se trata y de qué principio práctico se hará uso en la búsqueda de la igualdad, teniendo en cuenta que siempre será un fin determinado y amoldado por los principios válidos, locales y temporales de cada sociedad y asociación. No obstante, la esencia de lo que es la igualdad puede ser entendida como “que cada hombre cuente por uno, y que ninguno cuente por más de uno”, pero en la concepción teórica y aplicación práctica, las variaciones serán constantes, pues no es lo mismo buscar una igualdad de conducta, a que un hombre, contando como uno, sea lo más semejante a otro hombre, quien también cuenta como uno.

Las concepciones teóricas y las aplicaciones prácticas del concepto de igualdad seguirán siendo una eterna discusión política.

Dependiendo del principio teórico y práctico del concepto de igualdad se determina también el tipo de queja al que se hace referencia. No es lo mismo una queja de desigual-

dad en un sistema de igualdad determinado por el contenido de la regla, a una queja de desigualdad en un sistema de igualdad determinado por la mayor semejanza de riqueza. Hay que saber las implicaciones y a qué tipo de igualdad se alude cuando se refiere a la desigualdad material, así como también cuando la queja se refiere a que el principio de las mayorías viola el principio de igualdad. Cada una de ellas tiene un sistema, un fin, un principio teórico y un principio práctico diferente, por tanto, en caso de implementación de otro sistema, se hace necesario una variación total de los valores o los aspectos importantes que lo rigen.

Bibliografía

Berlin, Isaiah. *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.



ISAIAH BERLIN Y SU HOMENAJE A MILL

Marcela Olarte M.

Universidad EAFIT - Estudiante de Ciencias Políticas

Considerado uno de los pensadores liberales más influyentes del siglo XX por sus aportes a la teoría y a la filosofía política, especialmente en asuntos concernientes a la problemática de la libertad, Isaiah Berlin dedicó la mayor parte de su vida académica a la escritura de textos cortos como ensayos, artículos, conferencias y reseñas al tiempo que evitaba las grandes síntesis, los trabajos orgánicos o los proyectos ambiciosos de largo aliento. Su predilección por obras de carácter sintético, respondía, según Mario Vargas Llosa a que “carecía de la ambición, de la fe desmesurada en sí mismo, de la pizca de obsesión y fanatismo, que requieren las obras maestras. El ensayo convenía más a su modestia, a su escéptica consideración de sí mismo, a su nula pretensión de ser o aparecer como un genio o un sabio ante la gente, a su convicción –no era una pose, sino algo profundamente sentido– de que lo que había hecho, o era capaz de hacer, significaba en última instancia muy poca cosa en el rutilante fuego de artificio del pensamiento y la creación literarias universales”¹.

Pese a no buscar el reconocimiento personal y evitando en cuanto fuera posible todo tipo de exaltación a su personalidad o a sus obras, Berlin no escatimó ni tinta ni esfuerzos a la hora de honrar a aquellos cuyos ideales defendían de forma valiente la individualidad y la libertad del ser humano; de la misma forma que no se guardó palabra crítica e incisiva contra aquellos que consideró los grandes enemigos de la libertad. Teniendo en cuenta que los primeros años de su existencia estuvieron marcados por profundas convulsiones sociales y que durante toda su vida presenció la discriminación y los abusos a los cuales fue sometida la comunidad judía, de la cual hacía parte, no es extraño que su pensamiento político haya sido marcado por una exacerbada repulsión hacia el totalitarismo y las dictaduras y por una defensa a ultranza de la tolerancia, el pluralismo, y la diversidad política.

1. VARGAS Llosa, Mario. “El hombre que sabía demasiado”. En: *Estudios Públicos*. Número 80. 2000, p. 14.

Haciendo gala de sus dotes de ensayista y exaltando a un hombre que a su parecer merecía todos los honores y distinciones posibles, Berlin, con motivo de las conferencias dictadas en 1959 en memoria de Robert Waley Cohen, prominente líder judío, y teniendo en cuenta que el tema central de éstas era la tolerancia, decidió dedicar su ponencia a John Stuart Mill, uno de sus pensadores predilectos, a quien consideró como el máximo defensor de los principios de individualidad y tolerancia, y el cual, gracias a su obra “Sobre la libertad”, texto clásico en pro de la libertad individual, ayudó a fundar el liberalismo moderno. En el caso de Mill, dice Berlin, “no existe contradicción entre su comportamiento y su obra. Su vida fue la encarnación de sus creencias. Su absoluta dedicación a la causa de la tolerancia y la razón fue ejemplar”².

El ingenio de Mill, dice Berlin, fue producto de la particular formación académica que éste recibió de parte de su padre, James Mill, un fiel seguidor de Bentham y de los filósofos materialistas franceses, quien educó a su hijo bajo los más estrictos preceptos del utilitarismo.

“A los cinco años el niño sabía griego; a los nueve, álgebra y latín (...) No tuvo acceso ni a la religión ni a la metafísica y muy poco a la poesía, es decir, a nada de lo que había sido condenado por Bentham como obra de la idiotez y el error humanos”³.

A los doce años Mill era un erudito. Sin embargo, sus capacidades emocionales y de sociabilidad habían desaparecido causándole su primera crisis existencial y propiciando un cambio radical en sus creencias.

“Siguió creyendo que la felicidad era el único fin de la existencia humana; pero su idea de qué era lo que contribuía a ella fue radicalmente distinta de la de sus educadores, ya que lo que más llegó a valorar no fue la racionalidad ni la satisfacción, sino la diversidad, la plasticidad y la plenitud de la vida, la chispa indescriptible del genio individual, la espontaneidad y singularidad de un hombre, un grupo, una civilización. Lo que más odiaba y temía era la mezquindad, la uniformidad, el efecto destructor de la persecución, la opresión de los individuos por el peso de la autoridad, la costumbre o la opinión pública”⁴.

Mill, adquirió una nueva concepción de la naturaleza humana a la que calificó como incompleta y mutable, en constante transformación de acuerdo con los fines que considera buenos y necesarios en un momento determinado y la cual, a diferencia de los animales, poseía la capacidad de elección. Ser libre de elegir fue lo que Berlin caracterizó como la *no interferencia*, contenido sustancial de su reconocida definición de libertad negativa, cuyo sentido aparece en la respuesta a la pregunta, “¿cómo es el espacio en el que al sujeto –una persona o un grupo de personas- se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?”⁵. Este espacio, decía Berlin, es aquel “en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado

2. BERLIN, Isaiah. “John Stuart Mill y los fines de la vida”. En: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 2004, p. 245.

3. *Ibídem*, p. 246.

4. *Ibídem*, p. 247

5. BERLIN, Isaiah. “Dos conceptos de libertad”. En: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid, Alianza, 2001, p. 47.

por otros”. Cuando este espacio ha sido recortado más allá de lo admisible, se dice que existe coacción, entendiendo que ésta “implica la interferencia deliberada de otros seres humanos dentro de un espacio en el que si ésta no se diera yo actuaría”⁶.

“El criterio de opresión refiere al papel que creo juegan otros humanos, directa o indirectamente, intencionadamente o sin querer, a la hora de frustrar mis deseos. Entiendo por ser libre, en este sentido, no ser importunado por otros. Cuanto mayor sea el espacio de no interferencia mayor será mi libertad”⁷.

Mill y Berlin coincidían no sólo en que los fines y actividades de los hombres no armonizaban por completo sino en que, además, una libertad ilimitada era contraproducente en la medida en que las necesidades mínimas de los hombres más débiles no podrían ser satisfechas al quedar destruidas por los más fuertes. Estas razones los llevaron a considerar como necesario el recorte de la libertad a fin de mantener el orden y garantizar la supervivencia de otros fines altamente valorados por la especie humana como la justicia, la felicidad, la cultura, la seguridad y la igualdad. Pero, pese a considerar necesaria la restricción de la libertad, ambos creían firmemente en la necesidad de la existencia de un ámbito mínimo de libertad personal donde la coacción no fuera posible pues, sólo en este espacio exclusivamente privado, el ser humano podía desarrollar aquellas facultades que posteriormente le permitirían perseguir y alcanzar los fines que él juzgara buenos, justos o sagrados.

En su texto “Dos conceptos de libertad”, Berlin se cuestiona acerca del asunto del ámbito mínimo, ¿cuál debe ser ese espacio de libertad personal, aquel que preserva la esencia de la naturaleza humana, y que permite al hombre ser o estar libre de? Para responder a su pregunta recurre a los planteamientos de Mill, quien en 1859 había escrito: “Hay una esfera de acción en la cual la sociedad, como distinta al individuo, no tiene, si acaso, más que un interés indirecto, comprensiva de toda aquella parte de la vida y conducta del individuo que no afecta más que a él mismo, o que si afecta también a los demás, es sólo por una participación libre, voluntaria y reflexivamente consentida por ellos.”⁸.

Partiendo de la premisa de que “para aquello que no le atañe más que a él (el individuo), su independencia es, de hecho, absoluta” (Mill), es decir, que existen partes de la conducta humana que no conciernen más que al individuo en cuestión, y que por tanto, “el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás”⁹.

Tanto Mill como Berlin afirmaban que la coacción era necesaria pero que debía ser mínima y, en tanto fuera posible, limitarse a prevenir conflictos. Ahora bien, la temida coacción a la libertad individual provenía para Mill, no tanto del gobierno como de la sociedad

6. *Ibíd*em, p. 48.

7. *Ibíd*em, p. 49.

8. MILL, John Stuart. *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1994, p. 68.

9. *Ibíd*em, p. 65.

misma, la cual se había convertido en el obstáculo que impedía su desarrollo efectivo. Al igual que las demás tiranías, pensaba el ilustre inglés, la tiranía de la mayoría es temida por los individuos quienes saben de su largo alcance, el cual penetra el ámbito privado de las personas al tratar de imponerles reglas de conducta que impiden la formación de individualidades. Males como la socialización y la uniformidad estaban convirtiendo “a la mayoría de los hombres en un «rebaño industrial» (para usar la frase de su admirado Tocqueville) en el que la “mediocridad colectiva” iba ahogando poco a poco la originalidad y la capacidad individual”¹⁰. Por eso, Mill “deseaba la mayor variedad posible en la vida y el carácter humanos. Comprendió que esto no podía ser obtenido sin defender al individuo frente a los demás y, sobretodo, frente al terrible peso de la presión social; esto fue lo que le condujo a sus insistentes y continuas peticiones de tolerancia”¹¹.

En su afán por evitar el protagonismo Isaiah Berlin era renuente a la publicación de sus escritos, por eso para 1974 sólo habían aparecido tres libros suyos, siendo uno de ellos “Cuatro ensayos sobre la libertad”, obra en la que dedica un capítulo a la conferencia que escribió en homenaje a Mill, y en la cual expresa: “Mill cree en la libertad, es decir, en una rigurosa limitación del derecho a coaccionar, porque está seguro de que los hombres no pueden desarrollarse y llegar a ser completamente humanos a menos de hallarse libres de interferencia por parte de otros hombres en un área mínima de sus vidas, que él considera –o desea hacer- inviolable. Esta es su visión de lo que es el hombre y, por tanto, de sus necesidades morales e intelectuales básicas”¹².

Cumpléndose cien años del natalicio de Berlin y haciendo caso omiso de su disgusto al reconocimiento, vale la pena la pena decir que su aporte, al igual que el de Mill a la teoría política moderna ha sido invaluable, que su percepción de la condición humana ha reivindicado características como la individualidad y la pluralidad que le son propias por naturaleza, y que así él nunca lo haya querido reconocer sus escritos son dignos de ser considerados una gran obra literaria.

Bibliografía

BERLIN, Isaiah. “Dos conceptos de libertad”. En: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid, Alianza, 2001.

BERLIN, Isaiah. “John Stuart Mill y los fines de la vida”. En: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 2004.

MILL, John Stuart. *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1994.

VARGAS Llosa, Mario. “El hombre que sabía demasiado”. En: *Estudios Públicos*. Número 80. 2000.

10. BERLIN, Isaiah. “John Stuart Mill y los fines de la vida”. Op. cit., p. 254.

11. *Ibidem*, p. 254.

12. *Ibidem*, p. 261.



II

EL NACIONALISMO NO AGRESIVO DE ISAIAH BERLIN

Una propuesta para la coexistencia pacífica de las diferentes culturas nacionales

Pablo Zapata Tamayo

Universidad EAFIT - Estudiante de Ciencias Políticas

Este escrito intenta acercarse a la reformulación del concepto de nacionalismo que nos presenta Isaiah Berlin, en especial a la noción de “pertenencia” que es enunciada ya en el siglo dieciocho por Johann Gottfried Herder y que el propio Berlin recoge como fundamento para el desarrollo de su “nacionalismo no agresivo”.

El texto dará cuenta, en primera instancia, de la diferenciación que hace Berlin entre “el nacionalismo malo y bueno” y la subsiguiente despolitización del concepto; en segundo lugar, se analizará el pensamiento de Herder a partir de la interpretación que Berlin hace sobre éste; finalmente, se insinuará la importancia que para Berlin adquiere la auto-determinación cultural como elemento fundamental para la coexistencia pacífica entre las diversas culturas nacionales.

Isaiah Berlin nos presenta una distinción entre “nacionalismo bueno y malo” a partir de la idea de “pertenencia”, de la necesidad individual de pertenecer a un grupo social. Así como un individuo necesita de alimento, seguridad y libertad para perseguir sus propios fines, requiere a su vez de una identidad social particular expresada en un conjunto de tradiciones y hábitos comunes provenientes de la experiencia histórica compartida por los integrantes de una comunidad.

Berlin retoma a Herder para elaborar su interpretación de la idea de pertenencia, pues este último había insinuado ya la necesidad del individuo de expresarse y sentirse miembro de una nación: “La inocente ligazón a la familia, a la lengua, a su propia ciudad, a su propio país y a sus tradiciones, no podría ser censurada”¹

Sin embargo, la idea de pertenencia puede degenerar en una guerra entre diversos pueblos cuando ésta adquiere una connotación universalista en la que se pretenden subordinar

1. Berlin, Isaiah, *Vico y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 204-205.

las diferentes culturas a una en particular. El nacionalismo “malo” o agresivo, da cuenta de ese universalismo radical al negar la existencia de múltiples fines entre los hombres y entre los grupos sociales. Por lo que, bajo la mirada universalista, el nacionalismo se convierte en un instrumento político del que un Estado se sirve para dominar a otro.

Berlin critica la pretensión universalista del nacionalismo agresivo al considerarla opuesta a la idea de libertad entendida como “ausencia de interferencia”², pues al propugnar esta pretensión por la superioridad de un pueblo sobre otro, necesariamente restringe la libertad de los individuos y obstaculiza la consecución de sus fines al estar condicionados por la imposición de otros ajenos. Por tanto, se hace necesaria una reformulación del concepto de nacionalismo, a saber, el nacionalismo no agresivo basado en el reconocimiento del individuo como un fin en sí mismo que reivindique la multiplicidad de fines respetando la singularidad de cada cultura.

De igual manera, el nacionalismo no agresivo que plantea Berlin es un concepto que debe pensarse en ausencia de coacción, entendiéndose por coacción “la interferencia deliberada de otros seres humanos dentro de un espacio en el que si ésta no se diera yo actuaría”³. La ausencia de coacción en este contexto señala pues que los miembros de una nación, unidos por las experiencias históricas comunes, necesitan, antes que igualdad social o libertad de perseguir los fines deseados, reconocerse a sí mismos como parte de una comunidad autónoma capaz de tomar sus propias decisiones y, como “una fuente independiente de actividad humana, como una entidad con voluntad propia que busca actuar en concordancia con ella (tanto si es buena o legítima como si no) y no ser gobernada, educada, dirigida, aun de la forma más benévola, como si no fuera completamente humana y, por tanto, como si no fuera completamente libre”⁴.

De lo anterior, vemos como para Berlin la dignidad humana no se expresa exclusivamente en el disfrute de las libertades individuales pues se hace necesaria la libertad frente a la opresión para que los individuos puedan reconocerse a sí mismos en las instituciones sociales que les garantizan su libertad. En palabras de John Gray: “El bienestar de los individuos no puede disociarse del florecimiento de las formas culturales a las que pertenecen”⁵.

Así pues, podemos inferir que el imperialismo entra en inmediata contradicción con el nacionalismo no agresivo de Berlin al constituirse como la forma más opresiva de dominación. Como se dijo, el hombre se define en cuanto ser libre, a saber, fin en sí mismo y ser que se reconoce como parte de una comunidad autónoma, por lo que el imperialismo condiciona la voluntad de los individuos y destruye los lazos más prístinos de unión social al concebir a los individuos de la nación conquistada como medios para la consecución de los fines de la nación opresora.

2. Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2001, p. 47.

3. *Ibíd.*, p. 48.

4. *Ibíd.*, p. 94.

5. Gray, John, *Berlin*, Madrid, Alfons el Magnanim, 1996, p. 134.

Ahora bien, la crítica al imperialismo que Berlin desarrolla tiene sus principios en el pensamiento de Herder, quien enunció los vestigios de un nacionalismo no agresivo basado en la idea de la tolerancia y el respeto por la singularidad de cada nación y, en consecuencia, en la autodeterminación cultural. Herder al igual que Berlin, concibió el surgimiento de las naciones como algo natural, determinado por el devenir histórico de un grupo social independiente del Estado. Para Herder “La naturaleza crea naciones, no Estados. El Estado es un medio para la felicidad de un grupo, no para la felicidad de los hombres como tales”⁶.

La distinción que Herder elabora entre nación y Estado es retomada por Berlin con el propósito de despolitizar el concepto de nacionalismo, pues al ser éste producto de la naturaleza no puede estar condicionado por una elaboración artificial como lo es la del Estado. Se deriva de lo anterior, que Herder considere opuesta a la idea de nacionalismo no agresivo cualquier manifestación de centralismo, coacción, y conquista, ya que estas expresiones vulneran la autodeterminación cultural de los pueblos al ser elementos que constituyen el imperialismo. Recordando la pregunta que nos formula Berlin para definir las bases de la libertad negativa, ¿hasta qué punto sufro la interferencia del gobierno?⁷, podemos identificar el concepto de nación necesariamente en ausencia de un marco político si se quiere conservar el mayor grado de libertad y, por tanto, cancelar cualquier relación de correspondencia entre el Estado y la nación.

Sin embargo, la crítica más clara que Herder dirige hacia el imperialismo tiene lugar en la definición que propone del concepto mismo: “El aplastamiento de una cultura por otra, la eliminación de culturas locales pisoteadas bajo la bota de algún conquistador”.⁸

Para Herder, las únicas virtudes posibles, tanto para los individuos como para los pueblos, son la variedad y el pluralismo, la posibilidad de una coexistencia de ideales incompatibles y no la búsqueda de una sola verdad universal, basada en el autogobierno racional y en “que todos los fines de todos los seres racionales han de ajustar, necesariamente, en un solo patrón universal y armonioso, que algunos hombres pueden vislumbrar con más claridad que otros”⁹ como sí lo amparaba el racionalismo ilustrado.

Dado lo anterior, vemos como el nacionalismo herderiano se contrapone al racionalismo ilustrado pues para Herder el pluralismo es la esencia misma de la humanidad en cuanto que cada nación es una creación natural, particular y verdadera en sí misma, y no una etapa del desarrollo humano que ha de ser dejada atrás cuando se encuentre la luz. Por tanto, el pluralismo herderiano admite múltiples verdades, sin que haya una que sojuzgue a las otras, pues cada una es verdadera por el solo hecho de ser natural y de representar genuinamente la identidad de una nación. Atendiendo a esta idea de pluralismo y variedad, dice Herder, es difícil que el imperialismo tenga lugar.

6. Berlin, Isaiah, *Vico y Herder*, Op. cit., p. 205.

7. Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Op. cit., p. 58.

8. Berlin, Isaiah, *Vico y Herder*, Op. cit., p. 205.

9. Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Op. cit., p. 90.

Sin embargo, no podemos escapar a las críticas que se le han formulado al nacionalismo de Herder y Berlin, principalmente cuando el espíritu nacional alemán desembocó en el tercer Reich y cuando las tensiones entre georgianos y rusos se han agudizado hasta alcanzar el grado de confrontación bélica.

Herder ya se había pronunciado sobre los males del imperialismo y, en consecuencia, de procurarle un marco político al nacionalismo, tanto para la nación oprimida como para la opresora, pues la primera, tarde o temprano, se rebelará y se alzarán en armas contra quien le propicia una gran humillación. Ya lo decía Berlin recordando a Herder: “Herder está tan convencido como Marx de que quienes oprimen y explotan a otros, y les imponen sus propias instituciones, están cavando su propia tumba; algún día sus víctimas se levantarán contra ellos y utilizarán sus reclamos, sus métodos y sus ideales para aplastarlos”¹⁰.

Además, casi como un vaticinio, Herder condena cualquier tentativa de la nación alemana de superponerse a las otras: “La naturaleza, además, no hace que unas naciones sean intrínsecamente superiores a otras. Cualesquiera que fueran las cualidades de los antiguos germanos para considerarlos como el pueblo elegido por Dios, creer que por ello, en virtud de sus cualidades creativas, poseerían el derecho a tener en sus manos al mundo entero y a dominar a otros pueblos, supondría una innoble vanidad de bárbaros”¹¹.

Y como si esto no bastase, Herder nos recuerda que la idea del nacionalismo no agresivo se fundamenta esencialmente en factores cambiantes como el clima, la educación, las tradiciones, las relaciones entre los integrantes de una misma comunidad y no en conceptos fijos e inmutables como los de sangre y raza.

No obstante, es Berlin quien se ocupa de analizar los nacionalismos del siglo XX, particularmente el del pueblo alemán, al que describe como la consecuencia de la humillación y opresión a la que se vio sometido tras el tratado de Versalles. Berlin nos habla de un “nacionalismo herido” mediante la analogía de una rama que es doblada fuertemente y que, cuando la sueltan, golpea con violencia. Los pueblos se cansan del yugo al que son sometidos y reaccionan con fiereza. En palabras de Berlin: “Tras años de opresión y humillación, es probable que ocurra un contragolpe violento, una explosión de orgullo nacional, con frecuencia reafirmación agresiva, por parte de las naciones liberadas y sus dirigentes”.¹²

De lo anterior, vemos como el “nacionalismo herido” es una causa del imperialismo y, por tanto, de un nacionalismo agresivo por lo que la única vía posible reconocida por Berlin para la coexistencia pacífica es la autodeterminación cultural; esto es, mediante el nacionalismo no agresivo fundamentado en el respeto a las demás manifestaciones culturales, a saber, la aceptación del pluralismo a partir de la multiplicidad de los fines de cada nación. Además, es necesario reiterar que la nación no debe obedecer a intereses políticos ni ser un mecanismo de dominación pues es simplemente la manifestación espontánea y natural de cada cultura.

10. *Ibíd.*, p. 209.

11. *Ibíd.*, p. 211.

12. Gardels, Nathan, *Fin de Siglo*, “El Regreso del Volksgeist”, México, McGraw-Hill, 1996, p. 89.

Aunque Berlin abogue por un nacionalismo definido por la autodeterminación cultural de los pueblos no significa que defienda una doctrina de nacionalismo orgánico donde la cultura deba ser homogénea y coincidir con el Estado. Como se dijo anteriormente, el nacionalismo que Berlin plantea no pretende recuperar los valores antiguos de una cultura, pues “Los valores (los fines) viven y mueren con las totalidades sociales de las que forman parte intrínseca”¹³ y por tanto, pensarlos como valores fijos iría en detrimento del individuo libre, entendido como fin en sí mismo.

En este sentido, la noción del nacionalismo no agresivo se aleja del republicanismo cívico, pues si bien concibe la importancia de la identidad nacional como un requisito para que el individuo pueda perseguir sus propios fines, no considera la existencia de un bien moral único, pues la identidad del individuo no se construye exclusivamente a partir de su lazo con las tradiciones de su comunidad sino que también se afina en un pluralismo cultural que ha trascendido los límites estatales y que el individuo experimenta al estar en contacto con miembros de otras naciones. John Gray nos muestra claramente el carácter heterogéneo del nacionalismo berliniano cuando afirma que:

“Muchas personas son depositarias de un legado plural, hecho éste que hace discriminatoria y peligrosa la idea de que somos o deberíamos ser miembros de una única comunidad moral, que a su vez, definiría una entidad política única”¹⁴.

Aunque la historia muestre lo contrario y particularmente el siglo XX, subsumido en confrontaciones de reivindicación nacional, se haya encargado de señalar la poca aplicación del concepto del nacionalismo no agresivo, no por eso se debe despreciar la propuesta formulada por Herder y retomada por Berlin pues, como nos lo hacen saber, el nacionalismo no es una etapa en el desarrollo del ser humano que ha de ser superada sino que es un elemento constitutivo de la humanidad y, por tanto, es menester definirlo y delimitarlo para que no degenera en guerras intestinas, opresión ni imperialismo.

Las observaciones de Herder, que apuntan a pensar un nacionalismo desligado del Estado, pacífico y, sobretodo, sin pretensiones de reivindicar una cultura como superior a otra, junto a la noción berliniana de “pertenencia,” que asienta como presupuesto para el goce de las libertades individuales la identificación del individuo con una nación, son las tesis principales de un nacionalismo no agresivo que nos invita a pensar en que es posible lograr la coexistencia pacífica entre los pueblos.

Bibliografía

- BERLIN, Isaiah, *Vico y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000.
 BERLIN, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2001.
 GARDELS, Nathan, *Fin de Siglo*, “El Regreso del Volksgeist”, México, McGraw-Hill, 1996.
 GRAY, John, *Berlin*, Madrid, Alfons el Magnanim, 1996.

13. Gray, John, *Berlin*, Op. cit., p. 131.

14. Ibídem, p. 138.

CRÓNICA DE UNA CATÁSTROFE NO ANUNCIADA

Consideraciones de Berlin sobre los movimientos nacionalistas

Carlos Andrés Zuleta Zea

Universidad de Antioquia - Estudiante de Filosofía

Cualquier comentario que enaltezca la obra de Isaiah Berlin quedará corto ante la irreprochable importancia de su legado intelectual al fortalecimiento de la tradición del pensamiento liberal y, por sobre todas las cosas, por su decidida e infatigable lucha por defender y robustecer, desde la perspectiva teórica, las denominadas libertades individuales. Es considerado por muchos uno de los hombres más destacados de su época, no sólo por su atrayente personalidad, plasmada en su amable escritura, sino por sus envidiables dotes de filósofo, teórico político e historiador de las ideas. Nunca dejó de ser un judío letón de ciudadanía británica con un gusto admirable por la literatura rusa. Plasmó sus ideas, apelando como pocos, a la brevedad y concisión del ensayo y no a los fatigosos escritos sistemáticos. Su alumno y posterior editor, Henry Hardy, a quien muchos de nosotros le agradecemos profundamente su devoción y tenacidad a la hora de enfrentar la fatigosa tarea arqueológica de rescatar los abundantes y dispersos ensayos de los polvorientos anaqueles de su maestro, afirma “era un hombre de formidable poderío intelectual con un raro don para entender un amplio rango de motivos, esperanzas y miedos humanos, y una prodigiosamente enérgica capacidad para el disfrute de la vida, de la gente en toda su diversidad, en sus ideas e idiosincrasias, de la literatura, de la música, del arte”¹.

Su ingenio lo llevó a indagar por una cantidad formidable de problemas filosóficos, todos importantes, muchos de ellos relacionados con temores humanos que fueron extraídos de su basto conocimiento de la historia. Precisamente uno de los motivos de temor humano analizado profusamente por Berlin es el motivo de este corto ensayo: las características del nacionalismo europeo de los siglos XIX y XX y los posibles vínculos que se pueden establecer con el movimiento romántico que se gestó en la modernidad como rechazo a los postulados racionalistas de la ilustración.

1. <http://www.letraslibres.com/index.php?art=12539>. Consultado el 13 de octubre de 2009.

Grandes cambios se venían gestando en las sociedades europeas gracias al vertiginoso y triunfante desarrollo de las ciencias naturales y su aplicación a la industrialización a gran escala particularmente en Inglaterra. Las nociones históricas de movimiento y de cambio fueron retomadas y repensadas a la luz de nuevas nociones como las de progreso constante hacia mejor² o avance continuo de la sociedad humana. La búsqueda común de justificaciones genealógicas, bien fuera para un naciente Estado, para una clase social en ascenso o para un gobernante en ejercicio, y el golpe certero propiciado a las instituciones religiosas y sociales por una cantidad creciente de individuos con posturas reformistas propias de una secular visión renacentista, fomentaron el interés de grandes pensadores en la búsqueda de leyes que rigieran el aparente caos en que estaba sumida la sociedad. Descubrir estas leyes le permitiría al género humano desplegar sus facultades de predicción del futuro y de explicación del paso con la certeza propia del conocimiento científico". Diría Berlin que la predicción" (...) del futuro humano debería ser rescatado de los profetas místicos y los intérpretes de los libros apocalípticos de la Biblia, de los astrólogos y los chapuceros de lo oculto, para convertirse en una provincia organizada del conocimiento científico³.

Se funda así un nuevo grupo de intelectuales que exige a la comunidad letrada avalar, como conocimiento científico, sus recurrentes afirmaciones proféticas del pasado y del futuro. Estos nuevos profetas de bata blanca hicieron toda clase de afirmaciones, algunas alocadas, optimistas e increíbles; otras, conservadoras y mezquinas, muchas desafortunadas y otras pocas respetadas⁴.


Esta fe en el progreso social, producto de la aplicación sistemática de todo el ideario ilustrado racionalista, fue vista con profunda preocupación por los primeros románticos alemanes del siglo XIX. El romanticismo llamó la atención sobre el carácter frío, egoísta y desalmado de un mundo dominado por las posturas racionalistas del siglo XVII y XVIII. Como movimiento intelectual originalmente germano, propuso un cambio radical en el pensamiento que se esparció por casi todas las esferas de la existencia social, política, económica y cultural, e influyó profundamente en los movimientos nacionalistas europeos. Observándolo desde Francia, Henri Brunschwig lo consideró "uno de los movimientos más profundos que han afectado nunca a Alemania"; Ernst Troeltsch creía que "el pensamiento alemán, ya fuera político, histórico o ético, se basa en las ideas de la contrarrevolución romántica"; y Friedrich Meinecke proponía, de forma un tanto arrogante, que "posiblemente es la revolución conceptual más grande que occidente haya experimentado"⁵.

2. Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*. México D.F., F.C.E., 2004, p. 95.

3. Berlin, Isaiah. *Contra la corriente*. México D.F., F.C.E., 1983, p. 416

4. Berlin cita como ejemplos las afirmaciones de Condorcet sobre el desarrollo de una comprensiva y sistemática ciencia natural del hombre, que conduciría a la abolición del crimen, la locura y la miseria en los asuntos humanos, producidos por la indolencia, la ignorancia y la irracionalidad; de Saint-Simón y el triunfo de un sistema tecnocrático; y de Comte y la creación de una iglesia autoritaria para educar y controlar a la sociedad racional, aunque no democrática o liberal. *Ibíd.*, p. 416.

5. Meinecke, Friedrich. *La idea de la razón de Estado en la época moderna*. Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1997, p. 451.



Críticas fueron llegando por montones y desde todos los frentes, no sólo desde el romanticismo. Fourier rechazó los males suscitados por el comercio y la industria y el compromiso de éstos con una competencia económica irrefrenable tendiente a la perversa destrucción o adulteración de los frutos de la labor humana por aquellos que deseaban aumentar sus propias ganancias. Marx dilucidó un futuro donde la concentración y la centralización de los medios de producción en manos privadas, la industrialización y el vasto desarrollo de los grandes negocios, escondidos bajo ropajes hipócritas, desencadenarían grandes y profundos problemas políticos y sociales. Bakunin predijo los grandes levantamientos de los desposeídos, ubicándolos en sociedades atrasadas donde la mayoría de la población estaba en la miseria y no tenían nada que perder con el levantamiento. Increíblemente, el poeta Heinrich Heine, el último de los poetas románticos, afirmaba que un buen día sus vecinos alemanes, acicateados por una combinación de recuerdos históricos y resentimientos con tintes de fanatismo metafísico y moral, caerían sobre ellos y eliminarían los grandes monumentos de la cultura occidental⁶. Jakob Burckhardt anticipó los complejos industriales-militares que inevitablemente controlarían las decadentes sociedades occidentales. Max Weber daba las pinceladas finales de un cuadro social dominado por un Estado burocratizado de gran poder social y Orwell y Huxley apelaron a la literatura distópica como mecanismo de denuncia y profetización de cercanas sociedades totalitarias⁷.

A pesar de todas las aventuras de prognosis que se vislumbraron en el siglo XIX, bien fuera en cabeza de liberales, socialistas o tecnócratas, lo que llama poderosamente la atención es la ausencia de algún vaticinio intelectual acerca de un movimiento que moldeó la suerte de las sociedades europeas en gran parte del siglo XX; un movimiento que socavó los cimientos culturales sobre los que se posaba gran parte de la cultura del viejo continente y que, debido a su impacto, es prácticamente una irresponsabilidad intelectual tratar de explicar el cambio social europeo sin considerarlo. Consumadas apologías y enérgicas diatribas se escribieron al respecto, paseó por los salones de los demócratas, por los clubes aristócratas y por los palacios de monarcas, produjo figuras en casi todos los campos de producción cultural y moldeó masas. Este particular vacío llamó intensamente la atención de Berlin quien conoció en detalle las nefastas consecuencias bélicas de este movimiento. Al respecto escribió “en forma muy extraña, ningún pensador significativo que yo conozca le predijo un futuro en el que pudiera jugar un papel aún más determinante. Sin embargo, tal vez no sería una exageración decir que es uno de los más poderosos, y en algunas regiones el más poderoso, de los movimientos que solos obran actualmente en el mundo; y que algunos de los que fallaron en prever este desarrollo han pagado por ello con su libertad, y aún con sus vidas. Este movimiento es el nacionalismo⁸.”

El nacionalismo pasó de forma avasallante por el mundo, sin embargo, desde sus gestas iniciales hasta su consolidación como una fuerza modeladora de sociedades no fue

6. Berlin, Isaiah. *Contra la corriente*, Op., cit. p. 418.

7. *Ibíd.*

8. *Ibíd.*, p. 419

advertido de manera clara y precisa, como sí ocurriría con otros importantes fenómenos sociales.

La mayoría de los importantes intelectuales citados en párrafos anteriores pudieron hacer referencia a los sentimientos nacionalistas, pero su intuición política les indicó que éste era más un estado social pasajero, transicional, que un movimiento con vocación de permanencia.

La justificación del estado nación como la culminación de un proceso natural de identificación individual con un grupo social y el marcado sentimiento de aversión hacia grupos sociales ajenos, si bien no fueron aprobados por todos los pensadores políticos, sí fueron aceptados, por lo menos, como una fase inevitable de la organización social. Muchos liberales consideraron esta etapa como una nube pasajera “debida a la exacerbación de la conciencia nacional rebajada y reprimida forzosamente por gobernantes despóticos ayudados por iglesias subordinadas”⁹. Los primeros en consolidarse como estados nacionales fueron los pueblos francés, español, portugués y escandinavo; mucho más demorados fueron los pueblos alemán e italiano, que sólo lo lograron entrado el siglo.

Era entonces común la creencia que el nacionalismo era el producto efímero de la frustración del anhelo humano por la autodeterminación, una etapa del progreso humano debida al trabajo de fuerzas impersonales y de las ideologías generadas por ellas. Desaparecidas las causas del nacionalismo (falta de autodeterminación o concentración de las fuerzas de producción) su existencia como movimiento se esfumaría y sólo permanecería como recuerdo. Pero no sólo no se esfumaron sino que fueron incuestionables animadores del cambiante panorama europeo durante los siglos XIX y XX.

Ante la sorpresa que representa el nacionalismo como un fenómeno social del que nunca se anticipó su marcha victoriosa, Berlin indagó un poco más acerca de este fenómeno y creyó hallar en él una serie de características que lo dotaban de gran fuerza.

El nacionalismo es la convicción, en primer lugar, de que los factores que forman a los seres humanos, sus propósitos y sus valores, son determinados por el grupo al que los individuos pertenecen y conforman; el entendimiento de éstos sólo es posible sí y sólo sí se pertenece a un grupo. En segundo lugar, la sociedad es similar a un organismo biológico que para vivir necesita metas comunes, las cuales son absolutas, primordiales y jerárquicamente superiores. Cualquier disputa entre las metas particulares y las comunes se resuelve a favor de las últimas. Las metas comunes pueden ser creaciones artificiales que al ser interiorizadas por los individuos se convierten en una forma de enfrentar la realidad por encima de cualquier otra y permite la constitución de un organismo nacional, ya sea que tome, o no, la forma de Estado: “De lo cual se concluye que la unidad humana esencial en que la naturaleza del hombre se realiza totalmente no es lo individual o la asociación voluntaria que puede ser disuelta o alterada o abandonada a voluntad, sino la nación; que es a la creación y mantenimiento de la nación que las vidas de las unidades

9. Ibid., p. 421

subordinadas, la familia, la tribu, el clan, la provincia, deben estar obligadas, pues su naturaleza y propósito, lo que es frecuentemente llamado su sentido, se derivan de su naturaleza y sus propósitos; y que éstas son reveladas no por el análisis racional, sino por una sensibilidad especial, que no necesita ser absolutamente consciente de la relación única que ata a los seres humanos individuales dentro del todo orgánico, indisoluble e inanalizable, que Burke identificaba con la sociedad, Rousseau con el pueblo, Hegel con el Estado, pero para los nacionalistas es, y sólo puede ser, la nación, cualquiera que sea su estructura social o forma de gobierno”¹⁰.

En tercer lugar, la razón para sostener una creencia, un fin, un valor; para perseguir una política o para vivir de cierta manera es que esa creencia, ese fin, ese valor, esa política o ese modo de vida son propios de una sociedad determinada y no de otras. Esos valores deben ser seguidos porque son propiedad del grupo, de la nación particular y no porque conduzcan a la virtud, a la felicidad, a la libertad o porque sean razonables; son defendidos y justificados porque reafirman a la nación como un grupo social homogéneo moldeado a partir de negarle validez a los valores de otros. Desconocer estos valores es propiciar la decadencia y muerte del individuo, pues sin nación que le nutra éste está condenado a perecer.

Fueron muchos los apologistas que enaltecieron esta forma de enfrentar la vida. Burke afirmaba que el individuo es tonto y la especie es sabia; Fichte aseguraba que el individuo debía sublimarse en la especie a condición de su desvanecimiento¹¹; Schlegel afirmaba que el concepto de nación exigía que todos sus miembros constituyeran, por así decirlo, un solo individuo. En la música, las operas de Wagner recreaban un mundo místico del pasado alemán que exaltaba las fuerzas instintivas y el heroísmo trágico; las nuevas composiciones musicales despreciaban la armonía neoclasicista francesa y la reemplazaban con exóticas escalas, tonos fraccionales y microtonalidades¹². Poco a poco este lenguaje cargado de valores, de emoción y de sentimientos nostálgicos tuvo gran impacto en la conducta de pueblos enteros. Su capacidad de movilización es comparable con la de otros discursos conocidos como el de los derechos humanos, el derecho natural o la lucha de clases.

En cuarto y último lugar, las necesidades de la nación a la que se pertenece se absolutizan y, en caso de ser cuestionadas por los intereses de otras naciones, éstas deben ceder ante los intereses de la propia nación. De no darse esta claudicación, se justifica cualquier acción que permita la destrucción de todo tipo de obstáculos, así el impedimento en cuestión sea otra nación: “Esta es la ideología del organicismo, la lealtad, el *volk* como un verdadero portador de los valores nacionales, el integralismo, las raíces históricas, la *terre et les morts*, la voluntad nacional: está dirigida contra las fuerzas de la ruptura y la descomposición categorizadas en los términos peyorativos usados para describir la apli-

10. *Ibid.*, p. 424

11. *Ibid.*, p. 425

12. Paine, Stanley. *Historia del fascismo*. Barcelona, Planeta, 1995, p. 41.

cación de los métodos de las ciencias naturales a los asuntos humanos –de razón crítica, “analítica”, intelecto “frío”, individualismo destructivo, “atomizador”, mecanismo desalmado, influencias ajenas, empirismo superficial, cosmopolitismo sin arraigo, nociones abstractas de la naturaleza, el hombre, los derechos, que ignora las diferencias de culturas y tradiciones- en breve, todo el catálogo y la tipología del enemigo, que comienza en las páginas de Hamman y Burke, alcanza su cima en Fichte y sus seguidores románticos, es sistematizado por De Maistre y Bonald, y alcanza una nueva altura en nuestro propio siglo en los escritos propagandísticos de la primera y segunda guerra mundiales y los anatemas de los escritores irracionistas y fascistas, dirigidos a la Ilustración y todas sus obras”¹³.


Así las cosas, pueden ser varios los pueblos forjados como una nación que se disputen entre sí la superioridad de sus valores, sin que medie en la disputa un criterio que afirme la superioridad del uno o del otro. Muchos nacionalismos, y así lo vivió el siglo XX, acogieron en su seno posturas racistas que les permitieron afianzar sus valores como aquellos que responden a un criterio objetivo, válido para todo el mundo, y del cual se desprende que es esta nación, y no otra, la que debe prevalecer pues su tradición, sus costumbres, sus formas de vida o su sangre, son la que mejor reflejan los verdaderos valores sociales. El racismo es una teoría que no sólo afirma la existencia de razas humanas, sino que también les confiere una jerarquía bajo el disfraz lógico de la metáfora de la sangre y cuya utilización como argumento fue profusamente esgrimido por los movimientos fascistas de comienzos del siglo XX que condujeron a un narcisismo colectivo impulsado por la idea de una misión superior de naciones históricas elegidas.

Muchos de los movimientos nacionalistas exigieron el afianzamiento de una clase social emergente con ansias de poder cimentado en un entorno de ciega lealtad y de desprecio cultural hacia el exterior. El conocido ideólogo y propagandista del nacionalismo alemán F. M. Arndt lo demostró sin ambages al afirmar que: “En nombre de Dios y de mi pueblo, odio a todos los franceses sin distinción, enseño ese odio a mi hijo, se lo enseño a los hijos de mi pueblo... Toda mi vida trabajaré para que el desprecio y el odio hacia ese pueblo arraiguen lo más posible en los corazones alemanes”¹⁴.

El vínculo entre el romanticismo y el nacionalismo es innegable y es poco acertado afirmar que el movimiento romántico sólo fue un fenómeno literario. Definirlo así puede minimizar su importancia y dificulta su comprensión y su impacto en el modelo nacionalista. En Alemania, el romanticismo, más que surgir de la literatura se vio relegado a ella por accidente dado que sus creadores no tuvieron más remedio que hacerse literatos; en otros países, los principios románticos, al carecer de la base existencial en la que se arraigaron en Alemania, sólo fueron aplicables al arte y sólo en él se adoptaron. A pesar del conocimiento que se tuvo de la marcada influencia de las ideas románticas en Europa en las décadas siguientes a su aparición, nadie nunca anticipó los nefastos resultados

13. Berlin, Isaiah. *Contra la corriente*. Op. cit., p. 426

14. Moritz F. Arndt, citado por: Paine, Stanley. *Historia del fascismo*, Op. cit., p. 41.



que lograron de la mano de movimientos nacionalistas. El desprecio por “el otro” llegó a un punto de no retorno, y su aniquilación fue consigna política, su puesta en marcha azuzó una racionalidad instrumental impecable, que a poco menos de 70 años de su ocurrencia más aterradora, aún nos suscita incógnitas sin responder y temores sin disipar. Que valga la pena no olvidar.

Bibliografía

Berlin, Isaiah. *Contra la corriente*. México, FCE, 1983.

Greenfeld, Liah. *Nacionalismo: cinco vías hacia la modernidad*. Madrid, Centro de estudios constitucionales, 2005.

Hardy, Henry. “*Isaiah Berlín. Una impresión personal*”. <http://www.letraslibres.com/index.php?art=12539>. Consultado el 13 de octubre de 2009.

Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*. México, FCE, 2004.

Meinecke, Friedrich. *(La idea de la razón de Estado en la época moderna)*. Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1997.

Paine, Stanley. *Historia del fascismo*. Barcelona Planeta, 1995.

LA BÚSQUEDA DE RECONOCIMIENTO

Identidad, rebelión y libertad

Santiago Silva Jaramillo

Universidad EAFIT - Estudiante de Ciencias Políticas

La preocupación más importante de los filósofos liberales contemporáneos en cuanto a la discusión por la libertad, se centra en cómo no “confundir la libertad con sus hermanas”¹. Isaiah Berlin, el filósofo liberal inglés no es la excepción. En su texto de 1958 “Dos conceptos de libertad”, Berlin se propone distinguir entre libertad positiva y libertad negativa. Dentro de su esfuerzo también es notable su posición de que la libertad no esté acompañada por ningún adjetivo que pueda distorsionar su valor intrínseco para el ser humano. Uno de los conceptos con los que este autor plantea su discusión acerca de las diferentes distorsiones del concepto de libertad es el de “La búsqueda de reconocimiento”, esto es, cómo la interacción de los individuos en una sociedad puede llevarlos a confundir la búsqueda de reconocimiento del grupo específico al que pertenezcan, con un deseo de conseguir mayor libertad. Este fenómeno además, puede ser identificado con revoluciones y movimientos reivindicadores nacionalistas; en este caso, puede ser ilustrador el proceso de descolonización e independencia del continente Africano.

Para comenzar con la diferenciación entre el concepto de libertad y el de reconocimiento, el filósofo inglés mantiene una definición en la cual la libertad individual no se supedita a otro tipo de libertades; defiende la libertad negativa como el fundamento de la libertad humana. Para Berlin, la libertad negativa consiste en la ausencia de interferencia. Interferencia que puede entenderse como un impedimento a la libertad, que no necesariamente es una coacción (aunque toda coacción sea un impedimento). En este sentido, Berlin diferencia los impedimentos circunstanciales (por ejemplo la ceguera) de los impedimentos que coaccionan. Para este autor no existe coacción si no aparece la voluntad manifiesta de un hombre de convertirse en un impedimento para otro. No hay algo así como una coacción involuntaria; el impedimento debe estar dirigido específicamente a evitar que

1. Berlin, Isaiah “Dos conceptos de libertad”. En: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2001, p. 91.

determinado hombre realice determinada acción, o a que se haga según los designios de otro o contra su voluntad. La interferencia, pues, supone una interacción entre hombres y por tanto, se puede dar sólo en un entorno social.

Siguiendo con su definición de libertad negativa, Berlin la considera como la posesión por parte de los hombres de una esfera privada, donde no haya interferencia por parte de ningún otro hombre. Todo lo anterior debe ser asegurado por la ley. Ésta debe consagrar sus esfuerzos a la protección de esa esfera privada y evitar que sea interferida por alguien. Así pues, la ley deberá proteger y regular las esferas privadas de los hombres, y por tanto, su libertad negativa. Dice Berlin al respecto: "Puesto que la justicia exige que cada individuo disfrute de un mínimo de libertad, necesariamente ha de contenerse al resto de los individuos, si es necesario por la fuerza, para que nadie quede privado de ella"². Por otro lado, la libertad positiva será para Berlin el ejercicio de la libertad, es decir, las acciones voluntarias que los hombres llevan a cabo sin interferencia de otro hombre; la posibilidad de un hombre de hacer uso de su voluntad, de ser su propio amo y de que sus acciones y decisiones estén inspiradas en su deseo de realizar tales acciones y tomar tales decisiones.

La preocupación de Berlin, como ya se dijo, se dirige a establecer las confusiones propias entre el concepto de libertad y sus "hermanas". A este respecto, refiere a "La búsqueda de reconocimiento". Su punto de partida es la discusión a cerca del significado del término *Individuo*, afirmando que si los individuos viven en sociedad existe entre ellos una interacción inevitable y que por tanto las acciones de uno de ellos repercutirá en la vida de los otros; del mismo modo, cómo ése mismo individuo se verá afectado por las acciones de los demás miembros de la sociedad. Esta interrelación es tan profunda, dice Berlin, que las mismas concepciones que los individuos tendrán de ellos mismos estarán dictadas por lo que los otros piensen de él. La identidad será, en gran medida, un asunto de la forma en cómo la sociedad ve a sus integrantes. Así pues, la vida del individuo será lo que es gracias a la interacción con otros individuos. Al respecto afirma Berlin: "No se trata solamente de que mi vida material dependa de la interacción con otros hombres (...) la concepción que tengo de mi propia identidad moral y social, son sólo inteligibles en términos de la red social a la que pertenezco"³. Desde esta perspectiva, estos individuos no buscarán entonces la reivindicación de la libertad como la concibe Berlin, y como se expuso anteriormente; sus reclamos estarán dirigidos, aún cuando comúnmente se confundan con la exigencia de mayor libertad, al reconocimiento de su individualidad dentro de la sociedad a la que pertenecen. Así pues, como los miembros de la sociedad a la que pertenece, sus iguales, son los únicos que pueden proveer al individuo del reconocimiento que desea, será éste el escenario donde buscará ser visto como alguien. La necesidad que tiene de ser reconocido un individuo, sigue Berlin, dependerá completamente de la relación que tenga él con los demás miembros de su sociedad, "porque soy para mi mismo lo que soy para los demás"⁴. En realidad, las peticiones por libertad

2. *Ibíd.*, p. 54.

3. *Ibíd.*, p. 92.

4. *Ibíd.*, p. 93.

de estos individuos lo que pretenden exigir es el reconocimiento por parte de aquellos cuyas opiniones tienen una repercusión directa en su identidad.

Berlin, al afirmar que los grupos de hombres mantienen las expresiones de los deseos de sus individuos, transpone la búsqueda de reconocimiento de los últimos, al de los primeros. Es decir, el reconocimiento será también una preocupación de los hombres agrupados, en tanto su agrupación mantenga una identidad cuyo reconocimiento sea importante para sus integrantes. Así pues, este autor afirma que la principal (y a veces la única) demanda de las clases o naciones oprimidas es la de que su identidad sea reconocida. La pretensión de su causa puede ignorar en el fondo, aunque lo diga en la forma, las reivindicaciones de libertad de acción o igualdad social y económica. Esta reacción viene, dice Berlin, gracias al paternalismo que elites ilustradas o extranjeras imponen a estas naciones o grupos oprimidos, sin reconocer su capacidad de dirigir sus vidas en la manera en que puedan ser expresión de su identidad. La libertad, argumentarán las naciones que la piden, se dará en cuanto las acciones y decisiones que puedan tomar sean reconocidas por los demás como su autónoma opción para alcanzar sus fines; esto es, su expresión de independencia. En este sentido, Berlin afirma que este deseo de reconocimiento de los individuos y del grupo al que pertenecen, podrá llevarlos a que después de la emancipación acepten un gobierno torpe y autoritario con el que se identifiquen a diferencia del posiblemente más competente y libertario que depusieron y en el que no lograban reconocerse.

Dice Berlin: “Puede que no reciba de manos de los miembros de mi propia sociedad la libertad negativa, pero son miembros de mi propio grupo (...) Es este deseo de recíproco reconocimiento el que hace que haya gente que prefiera ser miembro, de forma consciente, de la democracia más autoritaria antes que de la oligarquía más ilustrada⁵”.

Así pues, los hombres podrán preferir un recorte de su libertad por un gobierno que reconocen, a un aumento relativo de ésta por uno que les es ajeno a su identidad. Este punto plantea una paradoja que Berlin reconoce y según la cual, pueblos oprimidos por regímenes propios se sienten más libres ahora que cuando, en el pasado, los gobernaba un régimen que les garantizaba su libertad pero no les resultaba reconocible.

Este autor, sin embargo, plantea que el hecho de que la búsqueda de reconocimiento se confunda comúnmente con la búsqueda de libertad, no las hace lo mismo. Señala que ambas nociones tienen relación, pero que el reconocimiento es un deseo profundo de los seres humanos de sentir pertenencia, identidad con quienes cree sus iguales. De esta forma, cuando los pueblos se emancipan buscando estos términos de reconocimiento lo confundirán con facilidad y proclamarán que han alcanzado su libertad, aún cuando se encuentren bajo la autoridad de oligarquías o dictadores que en realidad los oprimen. En este punto, Berlin se pregunta por la posibilidad de “llamar a este combate por una posición más elevada, a este deseo de escapar de una posición inferior, lucha por la libertad⁶”. Su preocupación se centra de nuevo en los peligros de que se confunda el término libertad

5. *Ibíd.*, p. 95.

6. *Ibíd.*, p. 97.

con otros fenómenos humanos y que por tanto la posibilidad de que sea manipulado e inservible aumente. Las consecuencias de esta confusión llevan inexorablemente a que en el mundo contemporáneo existan hombres que puedan afirmarse “libres” cuando, en detrimento de su libertad negativa, han alcanzado una posición de reconocimiento, y que lo hagan además, dice Berlin, de una forma “intensamente sentida”⁷.

Berlin se lamenta de lo proclive que son los hombres a renunciar a su libertad negativa cuando ven la oportunidad de aumentar su oportunidad de lograr otros fines, pero no deja dudas cuando vehementemente afirma que cualquier definición de libertad debe incluir por lo menos un poco de su definición de libertad negativa. “Tiene que haber un espacio en el que se me deje en paz”⁸, sentencia.

En la caracterización que hace Berlin de la búsqueda de reconocimiento de hombres y sociedades de hombres, se pueden examinar las revoluciones y, con ellas, a los líderes que se proclamaban luchadores por la libertad cuando en realidad peleaban por su independencia. En este sentido, la segunda mitad del siglo veinte vio cómo en muchas partes del mundo movimientos revolucionarios e independentistas tomaban la bandera de la libertad en su lucha por alcanzar la autonomía de sus países. El fenómeno descolonizador iniciado después de la Segunda Guerra Mundial y la expansión de las guerrillas comunistas hicieron que en África, Asia y América Latina nacieran grupos de hombres que abogaban como pocas veces antes por su libertad. Estos procesos sin embargo, y en gran medida, caían en la trampa que Berlin con tanta claridad señala: reivindicar supuestamente la libertad cuando lo que pretendían era el reconocimiento, degenerando sus procesos independentistas en la paradoja según la cual, estos hombres dirán ser más libres al reivindicar su identidad en su sociedad más no en incrementar su libertad negativa.

El nacionalismo fue entonces la expresión de estas revoluciones en los territorios coloniales. En su libro *Expansión europea y descolonización* Jean-Louis Miège afirma que el nacionalismo colonial “es la actitud dinámica, contra cierta situación, adoptada por un grupo socialmente heterogéneo y motivada por el sentimiento de un ideal propio de este grupo”⁹. El nacionalismo busca el reconocimiento de la identidad nacional, por lo menos, de la identidad que los hombres del grupo creen es su identidad nacional, incluso si, como en las colonias africanas, la idea de una identidad nacional resulte tan controvertible. El nacionalismo anti-colonial “no se halla forzosamente ligado a la existencia de un Estado de tipo moderno”¹⁰. Sin embargo, eso no impidió que los grupos bajo un territorio colonial determinado no pudieran obviar sus pequeñas diferencias temporalmente y enfocar sus esfuerzos en la expulsión del dominio colonial con el que no podían reconocerse de ninguna forma. El esfuerzo del nacionalismo anti-colonial era una reacción contra los gobernantes que resultaban completamente diferentes e imposibles de reconocer por los gobernados.

7. *Ibíd.*, p. 99.

8. *Ibíd.*, p. 100.

9. Miège, Jean-Louis. *Expansión europea y descolonización de 1870 a nuestros días*, Barcelona, Labor, 1975, pp. 198-199.

10. *Ibíd.*, p. 199.

Berlin también habla del paternalismo que en las naciones oprimidas generaban sentimientos contrarios e impulsaban las exigencias de autonomía. La descolonización en África fue un proceso que en muchos casos se desarrolló pacíficamente, las potencias coloniales empezaron a entregar los gobiernos de sus dominios coloniales a los pueblos que allí vivían, pero intentaban, incluso en ese punto, hacerlo de tal forma que el experimento no resultara un fracaso. Incluso de salida, los europeos no consideraban a los africanos capaces de gobernarse ellos mismos. Ghana, uno de los primeros países africanos al que una potencia colonial le reconoció (y en cierta forma entregó) su independencia, había recibido, bajo la política británica de la “abdicación creativa”, una atenta preparación por parte de las autoridades coloniales. El líder ghanés Kwame Nkrumah, sin embargo, se alejó de sus antiguos amos y del resto de occidente apenas pudo hacerlo y se comprometió con el panafricanismo. Eventualmente, cuando el descontento en el país por la situación económica y las constantes guerras empezó a amenazar hacer caer su régimen, Nkrumah apretó las tuercas a sus compatriotas, reduciendo su libertad, hasta que un golpe militar lo derrocó en 1966. El héroe de la independencia murió exiliado en Guinea algunos años después.

La historia de Ghana se repitió en muchas de las nuevas naciones africanas y en algunas de Asia; la libertad por la que lucharon sólo se expresó en términos de no estar bajo dominio extranjero, pero fue su deseo de reconocimiento lo que fue satisfecho. Así las cosas, vemos que el incremento de la libertad negativa no era un factor relevante en estas revoluciones. Los grupos humanos que las iniciaron sólo tenían en su cabeza la idea de ser autónomos; buscaban que se reconociera su capacidad de gobernarse a sí mismos, de alcanzar sus fines de la forma que creyeran más apropiada.

La búsqueda de reconocimiento y la paradoja de los hombres que se dicen libres al ser reconocidos mientras pierden su libertad negativa, puede explicar muchos de los fenómenos independentistas y reivindicadores que, utilizando el término libertad, confunden su significado con el de la posibilidad de sentirse reconocidos. Así pues, también los líderes de estos movimientos pretenden manipular el concepto de libertad, al fin y al cabo, como dice Berlin, “Aquellos hombres que han hecho las revoluciones entendían por libertad, la mayor parte de las veces, poco más que la conquista del poder y autoridad por una secta de creyentes en una doctrina, o por una clase, o por otro grupo social pasado o presente”¹¹.

Bibliografía

- Berlin, Isaiah “Dos conceptos de libertad”. En *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2001.
- Miege, Jean-Louis. “*Expansión europea y descolonización de 1870 a nuestros días*” Barcelona, Labor, 1975.

11. Berlin, Isaiah “Dos conceptos de libertad”. En: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Op. cit., p. 101.

La serie Cuadernos de Ciencias Políticas es una publicación del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT que tiene como propósito la divulgación de resultados derivados de la actividad académica en docencia, investigación y extensión, con el fin de brindar elementos de discusión que permitan ampliar la base de información sobre la que tiene lugar el debate público en nuestro país y en la región. En este sentido, los principales temas objeto de análisis de la serie están relacionados con teoría y filosofía política, gobierno y políticas públicas, seguridad ciudadana y riesgo público y comunicación política.

