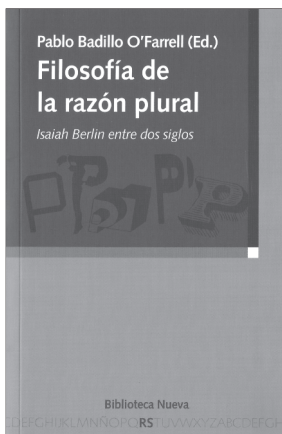


MIRADAS MÚLTIPLES SOBRE EL PENSAMIENTO BERLINIANO

Virginia Guichot Reina
(Universidad de Sevilla)



Estudio Bibliográfico de / A Bibliographical Study of: **Pablo Badillo O'Farrell (coord.)**, *Filosofía de la razón plural. Isaiah Berlin entre dos siglos*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2011. Pp. 215. ISBN 978-84-9940-208-6.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, Isaiah Berlin, Pluralismo, Historicismo, Historia de las ideas, J. Abellán, P. Badillo, G. Cacciatore, J. B. Díaz-Urmeneta, M. Ricciardi, J. M. Sevilla, F. Tessitore.

KEYWORDS: G. Vico, Isaiah Berlin, Pluralism, Historicism, History of Ideas, J. Abellán, P. Badillo, G. Cacciatore, J. B. Díaz-Urmeneta, M. Ricciardi, J. M. Sevilla, F. Tessitore.

Filosofía de la razón plural. Isaiah Berlin entre dos siglos es un libro que rinde homenaje a uno de los más célebres intelectuales del siglo XX, Isaiah Berlin (1909-1997), cuyo pensamiento mantiene tal vigencia en nuestros días que se convierte en referente obligado para todos aquellos dispuestos a repensar cómo entender la libertad en nuestras sociedades contemporáneas, pluralistas y tremendamente complejas. Pablo Badillo O'Farrell, Catedrático de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Sevilla, es el coordinador de esta obra donde se reúnen las contribuciones de insignes estudiosos de la filosofía berliniana procedentes de universidades españolas e italianas, que ofrecen múltiples y ricas miradas sobre las propuestas del autor de *Two Concepts of Liberty*: Joaquín Abellán, Giuseppe Cacciatore y Fulvio Tessitore se dedican al análisis y confrontación del pluralismo valorativo y la ética de la libertad; Juan Bosco Díaz-Urmeneta se centra en cuestiones en torno al interculturalismo; Mario Ricciardi examina las conexiones entre la

identidad personal y cultural y el nacionalismo, y la relación de ambos con la libertad; y tanto José Manuel Sevilla como Pablo Badillo confrontan historicismo, historia de las ideas y contracorriente. Intentaremos ofrecer algunas de las ideas centrales que se proponen en cada uno de los magníficos trabajos de los que se compone esta obra.

El profesor Joaquín Abellán, en el capítulo titulado “Implicaciones políticas del pluralismo de valores en Max Weber e Isaiah Berlin” nos muestra semejanzas y diferencias entre el *pluralismo de valores* de ambos pensadores. Entre los puntos comunes se halla el de ser considerado, por tales autores, un hecho fundamental y definitorio del mundo contemporáneo. Las características del mismo son presentadas por los dos intelectuales de forma casi similar: el conflicto entre los valores es inevitable y no existe un criterio común para jerarquizarlos y solucionar el conflicto. Aunque empleen distintos vocabularios –“ética de convicciones” o “racionalismo moral” en Weber, “monismo” en Berlin–, coinciden en advertir que el pluralismo impide en nuestra realidad social la formulación ilustrada de principios racionales de carácter absoluto y universal que puedan armonizar los diferentes valores o solucionar conflictos entre ellos. Tanto Weber como Berlin critican, además, a los que rechazan el fenómeno del pluralismo (y sus consecuencias) en el mundo moderno.

Frente a estas semejanzas, Abellán observa diferencias: mientras Weber sitúa el pluralismo dentro de una teoría de la diferenciación social de Occidente –recogida en la nueva ciencia social que estaba creando–, Berlin mantiene reflexiones de carácter antropológico, epistemológico o histórico, más relacionadas con una perspectiva filosófica y moral.

Con respecto a las implicaciones políticas del pluralismo de valores –eje central del capítulo–, se observan también diferencias. Por ejemplo, Berlin sí se preocupa por la conexión que se puede establecer entre el pluralismo y el liberalismo, pero no Weber. En su caso, las implicaciones políticas del pluralismo hay que buscarlas en las exigencias que dicho pluralismo plantea a lo político, entendiendo por tal el establecimiento de valores, es decir, la decisión sobre valores o fines. Max Weber suministra un procedimiento de “discusión social sobre los valores” con el que la ciencia puede reflexionar sobre el sentido último de las acciones (decisionismo político crítico). Para Berlin, en cambio, el problema central es la relación entre el pluralismo de los valores y el liberalismo, mas es preciso añadir que las interpretaciones que se han ofrecido sobre el pensamiento berliniano conducen a resultados distintos sobre esta cuestión. Abellán defiende que cabe hablar de un pensamiento similar entre Weber y Berlin respecto al decisionismo político (sobre fines o valores). En ambos, la negación del monismo es consecuencia de la aceptación consecuente de nuestro mundo real. De ahí la siguiente declaración del profesor Abellán: “La afirmación berliniana de una “razón débil”, cuyos principios generales no siempre se pueden articular por completo, no está lejos de la afirmación weberiana de la políti-

ca como una esfera propia, sin sometimiento a principios generales de la razón, pero contando con instrucciones negativas de lo que no puede ser la política (no es aplicación del conocimiento científico, pero tampoco puede ser una lucha religiosa) y con la necesidad de que el político decida tomando en cuenta las consecuencias de sus acciones, pues el mundo es irracional desde el punto de vista moral”.

El segundo capítulo denominado “Isaiah Berlin entre la historia de las ideas y la filosofía política” es obra del profesor Pablo Badillo, coordinador del libro y uno de los mayores expertos en nuestro país de la obra de Berlin. En él, podemos divisar el camino seguido por el profesor oxoniense entre la historia de las ideas y la filosofía política, los dos ámbitos intelectuales esenciales en los que se movió a lo largo de su vida. Badillo insiste en que para entender en profundidad muchos de los planteamientos teóricos que Berlin desarrolla dentro de la Historia de las Ideas, es necesario conocer su visión de la Historia y de la Historia Política en particular. Aquí nos encontramos con diversos rasgos, definitorios de su trabajo: el alejamiento de perspectivas idealistas como la de Lovejoy, la no presuposición de que un concepto se realiza a través de una continuidad ideal; la adopción de la idea collingwoodeana de que toda historia pueda entenderse como historia del pensamiento –y, por consiguiente, la evolución histórica se produce por medio de la evolución en el tiempo del pensamiento correspondiente–, etc. Ahora bien, si hay un rasgo claramente característico del cultivo de la Historia de las Ideas por parte de Berlin, es su defensa de que la conducta humana no puede comprenderse mediante una fría observación externa sino que precisa (al ser un campo en el que se fijan unos propósitos) que el historiador, gracias a su imaginación, se sitúe en el ámbito interno del individuo o de la cultura correspondiente. De esta forma, la Historia de las Ideas se imbrica plenamente con la propia Historia, y se destaca la importancia y el carácter imprescindible del contexto para una acertada comprensión de la misma.

Un segundo tema al que el autor dedica su atención es la cuestión del pluralismo berliniano, una de las primordiales en el elenco teórico conceptual de su pensamiento, y que Badillo nos anima a entender como la lógica continuación de los estudios históricos de aquellos autores con los que Berlin mostró mayor empatía (Maquiavelo y Vico). Al hablar de pluralismo, el intelectual letón se refiere a una serie de valores contrapuestos, los cuales merecen nuestra atención y elección por igual –inconmensurabilidad de los valores, directamente vinculada a la inevitabilidad de los conflictos morales–.

El tercer epígrafe del capítulo, “En busca de los conceptos filosóficos-políticos”, intenta mostrar cómo resulta imposible la comprensión de las elaboraciones teóricas de Berlin en dicho campo sin conocer los fundamentos históricos-teóricos en los que se apoya para realizar dicho análisis. Badillo resalta la defensa berliniana de la filosofía política, del estudio de la filosofía política, como algo en el que los elementos valorativos juegan un papel imprescindible. Conceptos como poder,

libertad, igualdad, justicia... nos ayudan a percatarnos de que, sin los valores a los que ellos remiten y en los que, a su vez, se sustentan, es difícil o imposible conocer y poder desarrollar en plenitud dichas ideas.

Por último, Badillo sitúa a Berlin en un tipo de liberalismo escéptico y pesimista sobre el desarrollo del individuo, esto es, en el liberalismo “posibilista” –siguiendo la clasificación de John Gray–. Asimismo, plantea que cabe incluirlo en el “liberalismo del miedo” o “liberalismo de la Guerra Fría”, en cuanto que Berlin consideró que, en esas circunstancias, el liberalismo estaba llamado, ante todo, a evitar lo peor –más que a la búsqueda de lo mejor– y que posee también la característica de ser “trágico”, debido a las necesarias elecciones entre bienes inconmensurables.

El profesor Giuseppe Cacciatore, en el capítulo “La ética de la libertad, entre relativismo y pluralismo”, muestra que el planteamiento de Berlin acerca de los fundamentos de la democracia liberal parte del reconocimiento de la permanencia del conflicto, la dimensión abierta de los eventos y de su desarrollo, lo que se halla en la base del pluralismo como concepto regulador de la idea moderna de libertad. Cacciatore muestra el estrecho lazo que Berlin instaura entre pluralismo de los valores y pluralismo político: la teoría política se observa como un sector de la filosofía moral, en el sentido de la aplicación de principios morales que inciden en la esfera de la acción política. La filosofía política no sería sino ética aplicada a la sociedad.

El autor insiste en el capítulo en la idea de que, defendiendo Berlin el pluralismo de valores y su inconmensurabilidad, no es relativista. Para Berlin, existen valores y fines objetivos, a veces incompatibles, que son expresión o de distintas sociedades o de grupos e individuos pertenecientes a la misma sociedad, pero de esto no se deriva el relativismo sino la conciencia de su pluralidad y del posible conflicto entre ellos. En el pluralismo moral de Berlin lo que se pone en tela de juicio en primera instancia es la idea iusnaturalista de una inalterable y estática naturaleza humana común que, por el contrario, ha de verse como dinámica, sujeta a una transformación continua y generadora de infinitas y, a menudo, incompatibles, opciones morales. En este sentido, cabe afirmar que el pluralismo da sentido a la libertad, ya que como afirma el propio Berlin: “si [los hombres] tuvieran la certeza de que en algún estado perfecto (...) ninguno de los objetivos que ellos persiguen entraría en conflicto con otros, desaparecerían la necesidad y el tormento de la elección y con ellos la importancia central de la libertad de elegir”. Y es un pluralismo que se transfiere, como se ha dicho, al plano cultural: “Me parece que la creencia según la cual es posible hallar en la línea de principio una fórmula única con la que se puedan realizar armoniosamente todos los diversos fines de los hombres es demostrablemente falsa.” El pluralismo va a ser considerado por Berlin la primera e inevitable condición de la ética liberal.

Cacciatore, citando al profesor Badillo, y con importantes consecuencias ante el desafío de la convivencia de múltiples culturas en una misma sociedad,

habla del pluralismo berliniano como un posible lugar de convivencia de valores distintos, pero también como impulso para realizar un mínimo común compartido, una *sociedad decente*. Y así, el propio Berlin establece una clara síntesis de sus planteamientos: “Existe un mundo de valores objetivos. Así llamo a esos fines que los hombres persiguen en absoluto y respecto a los cuales las otras cosas son medios [...]. Libertad e igualdad son unos de los fines primarios que persiguen los seres humanos desde hace siglos; pero [...] una total libertad de los poderosos, de los capaces, no es compatible con el derecho que también los débiles y los menos capaces tienen a una vida decente”.

El profesor Juan Bosco Díaz-Urmeneta, en su trabajo “Cuatro desasosiegos y un epílogo (Reflexiones sobre la interculturalidad a partir del pensamiento de Isaiah Berlin)”, parte de una serie de imágenes –la descripción de ciertos cuadros de Goya dedicados al 2 de mayo; el film “La gran ilusión” de Renoir; las aventuras narradas por Hans Staden de su cautiverio entre los tupinambas, recreadas por Mauricio Dias y Walter Riedweg en *Funk-Staden*; la experiencia del Museo Precario Albinet de Thomas Hirschhorn– para invitarnos a pensar acerca de ciertos planteamientos de Berlin vinculados, como indica el nombre del trabajo, al reto de la diversidad cultural, presente en nuestras sociedades contemporáneas.

El primer “desasosiego” gira en torno a la comprobación de los límites de la razón ilustrada –y de su cosmopolitismo– ante la decidida voluntad de quienes quieren mantener la propia identidad y modo de vida, y la conciencia del alcance limitado de esta identidad y cultura. Díaz-Urmeneta, analizando planteamientos de Hamann y sobre todo de su discípulo Herder, advierte que ambos autores señalaron los límites del cosmopolitismo ilustrado, y a su vez, especialmente en Herder, se observa la importancia que tiene para el ser humano el sentido de pertenencia a un grupo, a una cultura, como reflejan estas palabras herderianas: “La inteligencia, la capacidad de desear y la de elegir no se dan en abstracto; se forman, afinan y maduran en todo un modo de vida”. Herder va a defender un pluralismo radical: cada cultura posee una pauta diferencial que conecta específicamente las distintas actividades, actitudes y valores de modo tal que no cabe contrastarlas con las que mantiene otra cultura, aunque sus objetos parezcan equivalentes –inconmensurabilidad mutua de las culturas–. De esta forma, la propuesta de Herder será que el universalismo posible crecerá sobre la aceptación de la variedad de cultura y de su mutua igualdad, y en una comunicación entre ellas que brota de una conexión empática, un sentir con o sentirse en esa cultura otra. No es admisible, pues, una proposición de civilización o sociedad ideal. Herder es uno de los autores más influyentes en el pensamiento berliniano.

El segundo “desasosiego” surge de la repercusión del nacionalismo en el Estado moderno y, en ese marco se presentan tres problemas: el alcance (cultural e identitario) del Estado-nación, el nacionalismo agresivo y excluyente, y las exigen-

cias que plantean las minorías culturales. Díaz-Urmeneta examina cómo Berlin advierte de que el nacionalismo puede degradar fácilmente el sentido de pertenencia hasta convertirse en valor supremo la autodeterminación o la defensa de la unidad nacional o ambos a la vez; algo muy grave cuando la especificidad de la propia cultura se concibe como organismo. Entonces se atribuyen metas a la nación que suelen pervertir importantes elementos liberales: el imperativo de la autonomía se desplaza a la consecución de fines y valores que son tales sólo por ser *nuestros* y porque expresan *nuestro* mundo. Se va así hacia un arriesgado particularismo en el que una voluntad autoafirmativa releva a la autonomía individual y al respeto a la autonomía de los demás. Berlin propone la necesidad de reconocimiento de las culturas nacionales que reivindican su identidad en el mismo interior del Estado moderno y opta por la diversidad de culturas y el pluralismo que brota de su incommensurabilidad, aun percibiendo los riesgos que entraña a la nación. Como dice Díaz-Urmeneta: “Entre estos dos polos se mueve este segundo desasosiego. De un lado, el reconocimiento de *la(s) otra(s)* cultura(s) que lleva aparejado el de su autonomía, y, de otro, el rechazo de la absolutización de las exigencias y prácticas nacionalistas que pueden resultar lesivas para la libertad de los individuos que la integran o para las culturas con las que convive”. Berlin, eso sí, no es relativista: invita al reconocimiento de lo diferente pero fija límites y espacios críticos; límites que precisan ciertas exigencias y, espacios críticos que reclaman márgenes de opción que deben discutirse entre culturas e individuos, sin que puedan dictarse soluciones de antemano.

El tercer “desasosiego” aparece porque “las culturas que son diferentes a las occidentales han de superar su exclusión y su desigualdad, aunque el proceso esté erizado de conflictos y tensiones que suelen y pueden afectar a derechos básicos”. Esto es, este desasosiego se establece entre la decisión de autogobierno y los costes que éste pueda tener en materia de derechos, y entre la fidelidad a la cultura tradicional y las exigencias de modernización. Por último, el cuarto, gira en torno a los interrogantes: ¿Qué exige a nuestra cultura el hecho de coexistir en el mismo territorio con otras?, ¿puede alterar nuestra manera de concebir el saber o nuestros valores?, ¿debe hacerlo? El autor, tras indagar cuál sería la postura berliniana, la completa con la de autores como Dworkin o Kymlicka. Señala que la aportación más valiosa de Berlin, en lo tocante a la interculturalidad, es la del pluralismo y la distingue de la tolerancia. El pluralista va más allá de la tolerancia porque no se limita a conceder, sino que se deja interrogar por quien mantiene perspectivas diferentes. Desde el pluralismo de Berlin, el punto crucial ante la diversidad cultural no radica tanto en aceptarla y defenderla con ciertas garantías –que es necesario– sino en adoptar una actitud intercultural, en saber apreciar en toda su complejidad el amplio abanico de experiencias y opciones humanas. Se cierra el capítulo con un epílogo donde el autor reivindica el valor de la pasión, como elemento que nos abre

a los otros, a los demás, a admirar sus creaciones, a compartir sus padecimientos... en definitiva, a ver que el otro es como yo, un ser humano.

El quinto capítulo, escrito por Mario Ricciardi, “Nacionalidad, identidad personal y libertad”, empieza con una muy interesante pregunta: ¿Es posible articular un “liberalismo nacionalista”, o, con otros términos, ¿se puede hacer una concepción no exclusiva y no agresiva de la identidad nacional –como la que defiende Berlin–? En este trabajo nos encontramos con propuestas –pensamos– muy valiosas sobre el modo de entender la identidad nacional. Ricciardi mantiene que la mejor forma para desarrollar dicha noción es dirigirse a la historia, no sólo a la de los países y a la de los pueblos, sino además a la de las personas, es decir, hay que observar la participación en experiencias compartidas por las distintas generaciones. El autor afirma que la ilusión de quien considera que un carácter nacional se puede identificar con uno o más rasgos que están necesariamente presentes en cada uno de los miembros de un grupo nacional depende de una tergiversación en el uso del término “identidad”. Cuando decimos que unas personas comparten una identidad significa que tendrán algunas actitudes en común –no necesariamente las mismas– pero cada una tendrá características que otros miembros del grupo poseen.

Nos parecen muy relevantes las consideraciones de Avishai Margalit que Ricciardi nos anima a atender. Margalit, comentando el pensamiento de Berlin, hace una conexión entre la idea de “estar en casa” y la de “sentirse libres”. Decir a alguien que “actúe como si estuviese en su casa” es una forma de invitarlo a sentirse libre para actuar como prefiera. Esta observación ayuda a aclarar por qué Berlin ha insistido siempre en que las pretensiones de reconocimiento y las reivindicaciones de autogobierno, no siendo en sentido estricto peticiones de libertad, tienen una relación con el significado focal del término “libertad”. La identidad nacional no nos induce sólo a mirar al pasado, a la tradición, sino que nos conduce a hacernos preguntas sobre el futuro común: ¿cómo queremos vivir?, ¿qué tipo de casa deseamos habitar? Con estas preguntas, el entrelazamiento entre el sentimiento nacional, identidad personal y libertad adquiere una dimensión explícitamente política.

Al hilo de la exposición, Ricciardi establece varias conclusiones: 1. Compartir una identidad nacional consiste no sólo en tener algunas creencias de sí mismos en cuanto pertenecientes a la nación, sino también en poseer ciertas disposiciones emotivas en las confrontaciones de este hecho, de los propios connacionales y de los extranjeros. 2. Una identidad nacional emerge dentro de una tradición. Las personas que comparten una identidad *creen* tener una historia común (no es necesario que ésta sea verdadera). Una identidad nacional presupone la participación de algunos rasgos culturales comunes. No es imprescindible que todo miembro comparta al menos un rasgo, ya que no hay una propiedad que exprese la esencia de una identidad nacional. La fuerza del vínculo depende de la riqueza del entrelazamiento. 3. Del sentimiento nacional emerge una “comunidad de obligación”. Las personas que per-

tenecen al grupo nacional se sienten “obligadas” en sus relaciones con sus connacionales. Una identidad nacional es una identidad activa. Quien comparte una identidad nacional siente la necesidad de organizarse con los connacionales y de establecer procedimientos decisivos comunes. Esto explica por qué el reconocimiento político es tan importante para las personas que comparten una identidad nacional.

Por último, y como conclusión al capítulo, Ricciardi recalca que la identidad es un concepto plural cuya relevancia varía según las diferentes identidades en diversos contextos. Tenemos la posibilidad de elegir qué significado atribuir a nuestras distintas identidades. La experiencia de quien toma conciencia de la propia identidad nacional prepara psicológicamente el terreno para un ejercicio consciente de la libertad de elección. Se huye así de un modo de entender la nacionalidad en el que la nación se ve como una entidad superior a las personas que la componen y que puede imponerles cualquier sacrificio en nombre de la prosperidad colectiva. En cambio, se asume una forma de concebirla que reconoce la importancia de la identidad nacional para la prosperidad de las personas y que toma en consideración el interés nacional como vínculo de acción de los gobiernos. Éste sí es compartible con instituciones políticas que respeten los derechos de las personas y con una preocupación por la justicia social que encuentre fundamentos en tales derechos.

José Manuel Sevilla, en su trabajo “Isaiah Berlin: historicismo y contracorriente”, expone dos principales tesis sobre el pensamiento berliniano que se encarga de argumentar a lo largo del capítulo. En primer lugar, mantiene que no hay que identificar dos concepciones que comúnmente aparecen como similares a la hora de interpretar a Berlin: una concepción es la más extensa, historicista y plural de “Contracorriente”, y otra, más específica y concreta, que se particulariza en el concepto de “Contra-Ilustración”. Ambas concepciones se convierten –dirá Sevilla–, en la metodología usada por Berlin, en categorías históricas, adquieren dicho rango. En segundo lugar, José M. Sevilla sostiene que en Berlin se aprecia una condición historicista de fondo, deudora de la influencia de figuras como Vico y Herder. Para argumentar la validez de ambas tesis, Sevilla confronta el pensamiento berliniano con propuestas de Lovejoy, Vico, Herder y Ortega y Gasset.

Sevilla mantiene que cabe hablar en Berlin de un “historicismo” caracterizado por ser más “pluralista” (multiversal e individualizante) que “metafísico” (monista y esencializante). Esta postura historicista se debería a su recepción de Vico y de Herder, sobre todo, al camino iniciado por Vico hacia el dominio comprensivo de la historia cultural. Dicha actitud historicista berliniana es presentada por el autor mediante tres argumentos: a) la influencia de los historicistas Vico y Herder en Berlin, fundamentalmente en su apuesta por la naturaleza histórica de los sujetos, en su defensa del valor de lo individual y de la historia como verdadero ámbito de comprensión humana; b) la convergencia de tres líneas de estudios en el intelectual letón: la modernidad contracorriente, la crisis romántica y el criticismo del

Romanticismo, y las posiciones contra-ilustradas, que serán reconducidas hacia la base de la doctrina del pluralismo; y c) la recepción y desarrollo de la angloamericana “Historia de las Ideas” como campo de estudio de las ideas filosóficas, políticas, éticas y valorativas y como lugar de semejanzas y diferencias entre ellas.

Para refrendar la tesis de un cierto historicismo en Berlin, que resultaría vinculable a su noción de “contracorriente” y “antimonismo”, José M. Sevilla señala que dicha noción asume una *perspectiva historicista* –de un particular modo de historicismo–. Esto es, el concepto berliniano de “contracorriente” proviene de una influencia historicista en Berlin, y no a la inversa. Esta influencia desempeña un papel importante en su modo de entender la Historia de las Ideas, ya que podemos observar en la misma tres elementos claramente derivados de la tradición historicista, sobre todo de Vico y Herder: la individualidad histórica, la condición de dinamicidad y cambio, y el pluralismo –de ideas, valores y culturas–. De este modo –señala Sevilla–, Berlin abraza una concepción de la “Historia de las Ideas” definida por atender la historicidad de los problemas en los que se gestan, refugian o transforman las ideas, más que por contemplar un despliegue lineal de las mismas.

Como hemos apuntado antes, José Manuel Sevilla confronta la concepción de la “Historia de las Ideas” de Berlin, con la de Lovejoy y Ortega y Gasset. Con respecto al primero, Berlin parece aceptar el método, y coincidiría con las palabras de Lovejoy en cuanto a que ésta “se ocupa de un determinado grupo de factores de la historia, sólo en la medida en que actúan en sectores diferenciados del mundo intelectual, pues se interesa de modo especial por los procesos mediante los cuales las influencias pasan de un campo a otro. El historiador de las ideas trata de rastrear las ideas singulares o varias ideas interconectadas –aisladas por él mismo previamente– a través de diversos campos de la historia (filosofía, ciencia, arte, literatura, religión, política), de modo que esa historia narrada se muestra siempre, en gran medida, como la historia de un conflicto entre diversas ideas antagónicas, las cuales deben ser analizadas, a la luz de su confrontación”. Berlin se diferenciaría de Lovejoy en que somete más a la historización las ideas singulares que abstrae para su estudio, y extrae también con ellas su contexto o circunstancia.

En cuanto a su comparación con Ortega, pensador del que Sevilla es un reconocido especialista, piensa que la “Historia de las Ideas” que ejercita Berlin no es “Historia de las Ideas” en el riguroso sentido orteguiano. Ahora bien, se pueden acercar ambas concepciones en cuanto a la construcción de una “historia de los problemas”, donde ideas y elementos o *factores externos* confluyen en una dialéctica de historicidad, al ser apreciadas sus relaciones recíprocas; también en la importancia de considerar que las ideas poseen sus raíces en determinados tiempos y lugares, en esa realidad de la vida humana que denominamos “historicidad”; también en el gusto por el género ensayístico, sin que signifique asistematicidad (en sus obras, las ideas están atadas y guiadas por ideas directrices muy claras y definidas); y sobre todo, en la afirmación de la historia

como verdadero ámbito de conocimiento –que acerca a ambos a diversas formas de historicismo, siendo el berliniano un historicismo de “baja intensidad”.

Sin embargo, insiste Sevilla, las improntas de Vico y Herder serán las más decisivas en el historicismo de Berlin. Por ejemplo, Vico le descubrió el valor y el sentido de la pluralidad, de la historicidad y de la individualidad; le convence en la distinción entre ciencias naturales y humanidades; le persuade de que sólo se puede realizar una historia de las culturas, etc. Herder le reafirma en su antimonismo y en la defensa del pluralismo cultural e histórico; le contagia el historicismo contraidealista y autópico; le afirma en el valor concedido a la imaginación como elemento que ayuda a comprender la historia, etc. No sólo el pluralismo moral y cultural, sino también el político abrazado por Berlin, es deudor de ambos autores.

El capítulo finaliza con la pregunta siguiente: ¿qué ha tenido un principal valor genético: el pluralismo historicista de Berlin o el historicismo pluralista de sus modernos maestros *contracorriente* (Vico, Herder)? Para Sevilla, el pluralismo historicista se nutre del historicismo pluralista. Berlin no comulga con ningún proyecto que, desde la abstracción y la idealización, procure abarcar y determinar la riqueza y variedad culturales, el cambio y la multiplicidad de experiencias humanas. Así, –dice el autor–, cuanto más se aleja Berlin de toda “filosofía de la historia”, más se afianza en él la idea de que el diverso material de la historia no se deja apresar por imposiciones teóricas especulativas uniformistas, ni los ámbitos de estudio acerca del mundo histórico se adaptan a una reducción de otros métodos de estudio propios de otras disciplinas científicas. El conocimiento humano mismo demanda diferenciación y pluralidad.

El profesor Fulvio Tessitore, en su capítulo “Entre libertad y pluralismo. Una nota sobre Isaiah Berlin”, aporta interpretaciones no usuales sobre algunas ideas-clave en el pensamiento berliniano, así como se posiciona en una forma diferente de cultivar la “Historia de las Ideas” a la del intelectual letón. En efecto, si Berlin desarrolla la disciplina usando “el metro de la filosofía como ciencia propio de las concepciones neo-analíticas y neo-positivistas”, para Tessitore, “una dimensión completamente histórica de la filosofía y de la historia de la filosofía no puede realizarse si no es en la dirección de una ‘nueva historia de la cultura’”, lo que implica un rechazo de la distinción entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*, que, sin embargo es una constante del hacer “Historia de las Ideas” de Berlin. Tessitore, a partir de ciertas obras fundamentales de Berlin, narra cómo éste desembocó en algunas de sus tesis fundamentales. Su defensa del pluralismo, llegará tras un atento estudio histórico: Maquiavelo, un realista despiadado que comprendió que no todos los valores son entre ellos compatibles, le provocó un “verdadero y propio shock” que le abrió la senda para acercarse a cuantos entendieron que dicha idea significa negar la *philosophia perennis*, fundamento del monismo. Tras Maquiavelo, Berlin aterriza en otros dos de los autores más influyentes en su pensamiento: Vico y Herder.

El pluralismo que profesa –“existe una pluralidad de ideales, como existe una pluralidad de culturas y temperamentos”– no es ni relativismo cultural y moral ni tampoco particularismo. Lleva a Berlin, eso sí, a un rechazo del “perfectismo”, de la idea antiliberal y antihistórica de un mundo cuya imagen ideal se puede conseguir, cualesquiera que sean los sufrimientos humanos, confiando en la idea de progreso. Y ello va a abrir la gran línea de investigación berliniana sobre el significado de “libertad”. Como estímulo para su análisis, le servirá la “guerra fría”, esto es, la guerra abierta entre quienes están combatiendo entre dos sistemas de ideas y, en consecuencia, la necesidad de establecer cuáles son los conceptos que los dos sistemas inspiran y se refieren. Percibirá que la “libertad negativa” (definida como “ámbito dentro del cual no puedo actuar sin ser obstaculizado por otros”, o como parece pensar Berlin –tal como percibe Tessitore–, como “contar con un número de vías que el hombre puede sugerir y no importa si elige tomarlas o no) se relaciona directamente con pluralismo. Enfrente, la “libertad positiva”, ese “ser dueños de sí, de las propias acciones, gozar y ejecutar el autocontrol racionalmente educado”. Ahora bien, Tessitore señala en este campo, como crítica, la posibilidad de degeneración en el sentido de considerar uno y otro concepto como el único válido, deducible y alcanzable, con la consecuencia de tener que reincorporar la verdad que tal nuevo concepto implica, a partir de aquella, de la individuación del “verdadero yo” y de su “verificación práctica”. O lo que es lo mismo, se abre la posibilidad de distinguir entre un “yo inferior” y un “yo superior”; un “yo individualista” *versus* un “yo colectivista”. Ello significa negar el pluralismo en defensa del monismo: la verdad única. Además, Tessitore piensa que cuando Berlin sugiere la necesidad de una atenta distinción del concepto de libertad, lo que quiere realmente es diferenciarlo de otros con los que a veces se relaciona (igualdad o equidad, felicidad humana, cultura...). Sobre todo, quiere enfatizar que liberalismo no es democracia.

Berlin observa que el monismo (sobre todo, el monismo moral) se conjuga necesariamente con la idea de perfección, de sociedad perfecta, que abre el camino al moralismo autoritario. Por eso, reclama la ruptura del ideal clásico y abrir la conciencia a “las imperfecciones de la vida”, que provoca el otorgar una importancia central a la libertad de elección para hacer frente a la inevitabilidad de los conflictos de valores. El ser humano es libre en tanto que es capaz de elección, en cuanto que es libre de escoger y afirmar así la propia racionalidad frente a la multiplicidad incommensurable de la realidad y las diversas alternativas del hacer. La libertad negativa aparece entonces no como ausencia de contenidos sino como posibilidad de comprender todos los contenidos producidos por la responsabilidad electiva del sujeto y compatibles con tal elección. Y eso sí, Berlin aclara que no siempre el conocimiento nos hace libres: sólo ocurrirá si, de verdad, hay oportunidad de acción.

Por último, Tessitore concluye conectando el tema final de su capítulo con la toma de posición que aclaró al comienzo que él tenía sobre la disciplina “Historia

de las Ideas”. Critica, como se dijo, la línea bien delimitada que hace Berlin entre ciencias naturales y ciencias históricas. Éste distingue entre la tarea de una ciencia, que es la de “concentrarse en la semejanza y no en la diferencia”, para permanecer fiel a su “ser general”, y la tarea de los historiadores, “que se ocupan de lo que diferencia una cosa, una persona, una situación, una época [...] de otra”. Palabras como “plausibilidad”, “probabilidad”, “sentido histórico”, etc., se convierten en típicas categorías cualitativas que distinguen los estudios históricos de las ciencias naturales. Tessitore observa que Berlin piensa y opera usando la idea de ciencia general, sin alcanzar la historicista superación de este planteamiento en coherencia con la reconocida nueva significación de la ciencia, de las ciencias, que son todas “ciencias de realidad”. Sean *Natürlich* o *Geschichtlich*, el problema es el de su fundamentación lógica y metodológica en cuanto a saberes positivos. Berlin –dirá Tessitore– se adhiere a una historia categorial de las ideas, incompatible con la historia histórica de la filosofía. Como consecuencia, si se quiere continuar hablando de historicismo a propósito de Berlin –insiste el autor–, está lejos del historicismo crítico y problemático que asume como eje central la “historicísima multiplicidad y complejidad de la realidad”.

En definitiva, un libro muy recomendado no sólo, por supuesto, a los admiradores del pensamiento berliniano, sino a todos aquellos interesados por ese importante reto para las sociedades contemporáneas como es el de la diversidad cultural, para aquellos dispuestos a repensar temas como el de la identidad cultural, las reivindicaciones nacionalistas, la necesidad de convivencia pacífica en un mundo que se nos presenta de una enorme complejidad social, política y cultural, y de poner en juego nuestra capacidad de elección –convertida en acción– para el logro de una sociedad mejor, cuanto menos más justa.

* * *

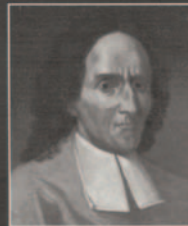


I.S.L.A.
ISTITUTO DI STUDI
LATINOAMERICANI
(PAGANI - SALERNO)

José M. Sevilla

El espejo de la época

Capítulos sobre G. Vico
en la cultura hispánica
(1737-2005)



Presentación de Giuseppe Cacciatore

Prólogo de Antonio Heredia Soriano



LA CITTÀ DEL SOLE

GIAMBATTISTA VICO

LA SCIENZA NUOVA

1744

a cura di

PAOLO CRISTOFOLINI e MANUELA SANNA



ROMA 2013
EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA