

## EL HOMBRE QUE SABÍA DEMASIADO

**Mario Vargas Llosa**

En esta aguda semblanza de Isaiah Berlin, Mario Vargas Llosa afirma que probablemente sólo Popper y Hayek hicieron tanto como Berlin por la cultura de la libertad. En otro plano, Vargas Llosa destaca la transparencia y amenidad de la prosa de Berlin (comparándola con la de Stendhal), así como la contagiosa humanidad de sus ensayos, los que a menudo, a juicio del autor, adquieren una cualidad novelesca.

**S**i, además de genial, Isafás Berlin (1909-1997) no hubiera despertado en torno tanta simpatía y afecto, es probable que nunca hubiera llegado a ser la figura intelectual universalmente reconocida que era a la hora de su muerte, y el grueso de su obra permanecería desconocido para la inmensa mayoría de sus lectores, con la excepción del puñado de colegas académicos y discípulos que lo frecuentaron en Oxford y en las universidades norteamericanas donde enseñó. Su caso, que yo sepa, es único, en lo que concierne al olímpico desinterés que demostró toda su vida por que sus

---

MARIO VARGAS LLOSA. Escritor y ensayista.

ensayos fueran publicados y leídos —creía muy sinceramente que no valían tanto como para merecer ese honor—, y, también, en su decisión de no escribir su autobiografía, ni llevar un diario, como si la imagen que pudiera llegar de él a la posteridad lo tuviera sin el menor cuidado (“*Après moi le déluge*”, le gustaba decir).

Los que no pasamos por sus aulas, y sin embargo nos sentimos sus alumnos, nunca agradeceremos lo bastante a Henry Hardy, el estudiante de posgrado de filosofía, de Wolfson College (que Isaías Berlin fundó y dirigió en Oxford, entre 1966 y 1975), que en 1974 propuso a su maestro coleccionar, editar o reeditar sus escritos. Por increíble que parezca, hasta esa fecha sólo habían aparecido tres libros suyos: los dedicados a Marx, a Vico y Herder, y sus cuatro ensayos sobre las libertades. El resto de la vasta obra que ya llevaba escrita se hallaba inédita, en cajones polvorientos de su desván, o enterrada en revistas especializadas, *Festschriften*, folletos de circunstancias —homenajes, discursos, informes, reseñas, necrológicas— o en archivos de instituciones oficiales, alimentando a las polillas. Gracias a las dotes persuasivas de Hardy, quien logró vencer la tenaz reticencia de Isaías Berlin por esa empresa de bibliografía arqueológica de su propia obra que le parecía injustificada, y a su titánico empeño de rastreador de bibliotecas y riguroso editor, fueron apareciendo, entre 1978 y 1999, *Russian Thinkers*, *Concepts and Categories*, *Against the Current*, *Personal Impressions*, *The Crooked Timber of Humanity*, *The Magus of the North*, *The Sens of Reality* y *The Roots of Romanticism*, es decir, los libros que cimentaron el prestigio de Isaías Berlin dentro y fuera de los recintos universitarios, y comenzarán a aparecer, en un futuro próximo, los volúmenes de su oceánica correspondencia. Sin la devoción y la tenacidad de Henry Hardy, el maestro del pensamiento liberal que hoy conocemos no existiría. Y, sin Michael Ignatieff, otro amigo y seguidor pertinaz del profesor letón, éste sería poco menos que un fantasma sin carne y sin huesos, arropado detrás de una desparramada bibliografía.

Así como los volúmenes compilados por Hardy probaron al mundo que eran falsas las insinuaciones de sus adversarios según las cuales sir Isaías no era más que un brillantísimo conversador, un filósofo de salón, sin la paciencia ni la energía para emprender obras de gran aliento intelectual, gracias a Ignatieff —periodista e historiador, nacido en Canadá, graduado en Toronto y Harvard, y residente en Inglaterra—, sabemos ahora (*A Life: Isaiah Berlin*, Londres, Chatto & Windus, 1998) que el autor de *El Erizo* y *la Zorra* tuvo una interesante y, por momentos, dramática y aventurera biografía, que su vida no transcurrió solamente, como parecía, sumergida

en los rituales y los sosegados claustros de la elegante irrealidad de Oxford, sino que, a veces de un modo directo y otras al sesgo, se mezcló con los grandes acontecimientos del siglo, como la revolución rusa, la persecución y exterminio de los judíos en Europa, la creación de Israel, la guerra fría y los grandes antagonismos ideológicos entre comunismo y democracia que siguieron a la posguerra mundial. El personaje que emerge del libro de Ignatieff —un libro afectuoso y leal, pero independiente, que, fiel al principio ético berliniano por antonomasia, el del juego limpio, no vacila en señalar errores y defectos junto a virtudes y excelencias— no es menos atractivo y cálido, el ser modesto, cordial, ameno y sociable que hizo de él la leyenda que lo acompañó en vida, pero es, asimismo, más complejo y contradictorio, más humano y más profundo, el de un intelectual que, pese a haber alcanzado los máximos honores en Gran Bretaña, su país de adopción —presidente de la Academia, rector de un *College* en Oxford, recipiente de la Medalla al Mérito, la más alta condecoración británica, ennoblecido por la Corona—, no dejó nunca, en su fuero íntimo, de sentirse un expatriado y un judío, solidario de una tradición y una comunidad sobre la que gravitaban desde tiempos inmemoriales la discriminación y el riesgo y los prejuicios, condición que contribuyó decisivamente a la inseguridad que fue como su sombra en todos los períodos de su vida, y, también, sin duda, a modelar su prudencia, su empeño en integrarse al medio social y en pasar desapercibido, fuera de los grandes reflectores del poder y del éxito, y su defensa sistemática de la tolerancia, del pluralismo, de la diversidad política, y su odio del fanático de cualquier pelaje. Bajo el inagotable conversador que, por lo visto, hechizaba a los comensales en las cenas y fiestas con la riqueza de sus anécdotas, la fluidez de su expresión y el poderío de su memoria, se escondía un personaje desgarrado por aquellos conflictos morales que él describió antes y mejor que nadie, los que oponen a la libertad y la igualdad, a la justicia y el orden, al judío ateo y al practicante de su religión, y al liberal temeroso de que una libertad irrestricta en la que “el lobo podría comerse a los corderos”. El claro, sereno y luminoso pensador que sugieren sus escritos, sigue siéndolo en el retrato que traza de su persona Michael Ignatieff; pero, bajo esa claridad resplandeciente en las ideas y su formulación retórica, aparece un hombre a menudo sobrecogido por la duda, que yerra y al que angustian sus yerros, y que vive en una discreta pero constante tensión que le impide sentirse totalmente integrado a medio alguno, aun cuando los signos exteriores de su vida civil aparenten exactamente lo contrario.

Pese a negarse a considerar siquiera escribir su autobiografía, Isaías Berlin aceptó conversar con su amigo Michael Ignatieff, frente a una graba-

dora, sobre todos los episodios de su vida, a condición de que éste sólo publicara el resultado de su investigación luego de su muerte. La conversación duró diez años, la última década de Berlin, y se clausuró la última semana de octubre de 1997, pocos días antes del fallecimiento del protagonista, cuando sir Isaías, muy frágil y casi destruido por la enfermedad, convocó a su biógrafo a Headington House, su casa de campo en Oxford, para corregir algunos datos que había esclarecido su memoria, y para recordarle, con insistencia, que su mujer, Aline, había sido el centro de su vida y que su deuda con ella era impagable. Ignatieff ha completado los testimonios personales con una prolija investigación en Rusia, Estados Unidos, Israel e Inglaterra, y entrevistado a decenas, acaso centenares de personas que estuvieron ligadas a Berlin, y llevado a cabo una profusa documentación en periódicos, libros y archivos, de modo que su biografía da una idea, si no definitiva, muy completa de la peripecia vital del gran pensador, entrelazádola con el desarrollo de sus curiosidades, convicciones, ideas y trabajos intelectuales. De modo que la suya es una biografía literaria, en la que la vida y la obra se confunden, como el anverso y el reverso de una medalla.

Aunque Isaías Berlin pasó sólo sus primeros doce años en Rusia (había nacido en 1909, en Riga, en una familia judía acomodada, cuando Letonia pertenecía al imperio ruso), las experiencias de aquella primera época de su infancia, afectada por tremendas convulsiones sociales y tumultos familiares, lo marcaron para toda la vida y dejaron como huella indeleble dos rasgos de su personalidad: su horror hacia el totalitarismo y las dictaduras, y su judaísmo. El hecho capital de esa infancia fue, sin duda, la revolución bolchevique, que él vio de cerca, en San Petersburgo, adonde se había trasladado su familia huyendo de la inseguridad y las amenazas que rodeaban a la comunidad judía, y donde fue testigo, a los siete años y medio, de escenas de violencia callejera que lo vacunaron para siempre contra los entusiasmos revolucionarios y “los experimentos políticos”. De esa época nace su actitud hostil al comunismo, a la que fue fiel toda su vida, aun en los momentos de la guerra fría, cuando la inmensa mayoría de la comunidad intelectual en la que él vivía inmerso, estaba cerca o dentro del marxismo. Él no cedió nunca a esa tentación; y su anticomunismo lo llevó, incluso, a posiciones extremas, raras en él, como defender a Estados Unidos durante la impopular guerra de Vietnam, y a negarse a firmar un manifiesto de protesta contra Washington, con motivo de la invasión a Cuba de Bahía de Cochinos, en mayo de 1961 (“[p]uede ser que Castro no sea comunista”, le escribió a Kenneth Tynan; “pero creo que las libertades civiles le importan tan poco como a Lenin o Trotsky”). Esta actitud lo

indujo, incluso, a cometer un acto poco congruente con su ética pluralista: impedir, gracias a su influencia académica, que se le diera una cátedra de estudios políticos, en la Universidad de Sussex, a Isaac Deutscher, judío exiliado como él, pero antisionista y de izquierda, y autor de la más famosa biografía de Trotsky. Su discutible respuesta a quienes lo acusaron de haberse conducido en este episodio como “los cazadores de brujas anticomunistas” fue que no podía apoyar para una cátedra a alguien que subordinaba el conocimiento a la ideología.

Huyendo nuevamente, esta vez no sólo del miedo, también del hambre, la familia de Berlin retornó a Riga por breve tiempo, en 1920, y allí, en el tren que la conducía, fue víctima de insultos y agresiones por pasajeros y funcionarios antisemitas, los que, dice Berlin, le descubrieron por primera vez —y para siempre— que no era ruso, ni letón, sino judío, y que nunca dejaría de serlo. Aunque ateo y educado en Inglaterra con una formación laica, siempre se manifestó solidario con la colectividad y la cultura de sus ancestros, hasta el extremo, incluso, de practicar puntualmente en familia los ritos religiosos judíos. Fue un curioso practicante no creyente. Y, como sionista, colaboró estrechamente con uno de los fundadores del Estado de Israel, Chaim Weizmann, aunque, a diferencia de buen número de sus parientes, jamás pensara en emigrar y hacerse ciudadano israelí. Buena parte de esta colaboración tuvo lugar al mismo tiempo que, en los años de la segunda guerra mundial, Isaías Berlin servía como analista y asesor político al gobierno británico, en Nueva York y en Washington, lo que debió significarle no pocas angustias y dilemas morales, teniendo en cuenta la tensa y a veces antagonica relación que existió entre el Foreign Office, que era pro árabe, y los dirigentes sionistas. Conocer al detalle esta suma de contradicciones en la vida personal de Isaías Berlin ayuda a comprender la secreta raíz de una de sus más lúcidas teorías: la de “las verdades contradictorias”.

La comunidad judía letona, en la que Isaías nació, hablaba ruso, letón y alemán, y aunque el niño aprendió estas tres lenguas, su identificación cultural fue sobre todo con el ruso, una lengua y una literatura que estudió y practicó toda su vida. En Inglaterra, a la vez que se educaba, primero, en un colegio privado cristiano de alto nivel, St. Pauls's School, y luego, gracias a sus brillantes calificaciones, en Oxford, siguió estudios de ruso junto con los de filosofía, de modo que, aunque el cordón umbilical que lo unía a Rusia se cortara a los doce años, cuando empezó a ser un ciudadano británico y a asimilarse a la vida cultural de su segunda patria, su simpatía intelectual y su amor a la lengua y a la literatura rusas permanecieron, como lo muestra la notable desenvoltura y conocimiento que denotan sus abundantes ensayos dedicados a temas, escritores y pensadores rusos,

(*Russian Thinkers* es, para mí, su mejor libro) como los dedicados a Tolstoy, Turguéniev o a su admirado modelo, el liberal Alexander Herzen. En su retorno a Rusia por unos pocos meses, en 1945, como diplomático británico —viaje de incalculables consecuencias en su vida afectiva y política— dos grandes escritores que lo conocieron, Boris Pasternak y Anna Ajmátova, quedaron literalmente deslumbrados con la fluida elegancia con que hablaba el ruso culto de otros tiempos este profesor venido del otro mundo, y que, además, conocía tan bien una literatura y unos autores que comenzaban a ser cada vez más invisibles o remotos en esa sociedad sometida a la férula censora de Stalin.

La segunda guerra mundial cambió radicalmente el horizonte privado de Isaías Berlin. Sin ella, es probable que su vida hubiera transcurrido, como las de otros *dons* de Oxford, entre las aulas donde impartía clases de filosofía, al principio, y luego de ideas sociales y políticas, las bibliotecas, y su apartamento particular en el más prestigioso y tradicional de los Colleges de la Universidad, All Souls, al que había sido elegido *fellow* a la increíble edad de 23 años (el primer judío en ser incorporado a la institución). Pero, al estallar la guerra, esta vida “asexuada y erudita” experimentó una brusca transformación: el joven profesor, cuyo renombre como políglota y especialista en culturas europeas —rusa y alemana en particular— era ya grande en el ámbito académico, fue enviado a Estados Unidos por el gobierno británico para que, desde Nueva York y Washington, asesorara a la Cancillería y a la embajada ante la Casa Blanca sobre la actualidad política. Entre 1941 y 1945 sir Isaías desarrolló una extraordinaria labor al servicio de su patria de adopción, y no sólo por sus análisis sobre la situación internacional y las delicadas relaciones diplomáticas entre los aliados, acaso los más leídos en la historia del Foreign Office. (El propio Churchill quedó tan impresionado por ellos que, en 1944, quiso averiguar quién los escribía. Anthony Eden le respondió: “El Sr. Berlin, un judío báltico, de profesión filósofo”. Y añadió, de su puño y letra: “Son buenos, de acuerdo. Aunque, tal vez, adolecen de cierto aroma oriental”)<sup>1</sup>. También, estableciendo una red de amistades en los más elevados círculos sociales, académicos y políticos de Estados Unidos, gracias a su encanto personal y a su talento mundano: conversador pirotécnico, hacía las delicias de las cenas y reuniones diplomáticas, y, además de distraerlos e hipnotizarlos con su buen humor, sus anécdotas y su sabiduría, daba a sus interlocutores la

---

<sup>1</sup> Una selección de estos notables informes, verdaderos ensayos políticos muchos de ellos, fue publicada en 1981: *Washington Despatches, 1941-1945: Weekly Political Reports from the British Embassy*, editada por H. G. Nicholas, introducción de Isaiah Berlin (Londres, 1981).

estimulante sensación de, por alternar con él, gratificarse con un baño de alta cultura. Este aspecto *snob* de su vida —que estuvo siempre llena de compromisos sociales, de cenas, galas y recepciones en los más altos vértices de la mundanidad— curiosamente no afectó para nada su trabajo intelectual, en el que jamás hubo concesiones ni caídas en la banalidad. Pero, no hay duda que la vida social lo hacía feliz, y que disfrutaba en esos ágapes rodeado de gente, si no siempre culta, al menos poderosa, rica o influyente. No es imposible ver en esta vertiente un tanto frívola de su personalidad, un a compensación, un sucedáneo de la vida sexual, que no parece haber tenido, o haberla conocido apenas, hasta su madurez: todas sus amistades, en Oxford, estaban seguras de que sería siempre un solterón.

Tal vez por ello lo marcó con tanta tuerza aquella noche entera que pasó, en noviembre de 1945, en Leningrado, en un piso desangelado, junto al más grande poeta vivo ruso, la desdichada Anna Ajmátova. Isaías Berlin, enviado por unos meses a la embajada británica de Moscú, fue a Leningrado, en una visita nostálgica, en busca de libros y de recuerdos de su infancia, y, de manera casual, en una librería, alguien, al oírlo preguntar por la poetisa, se ofreció a llevarlo a su casa, que estaba cerca. Anna Ajmátova tenía 56 años, veinte más que Berlin. Había sido una gran belleza y muy famosa como poeta desde antes de la Revolución. Estaba en desgracia y desde 1925 Stalin no le permitía publicar una línea ni dar recitales. Su trágica odisea es una de las más penosas de esos años terribles: el régimen soviético fusiló a su primer marido y al tercero lo dejó languidecer en vida en un campo de trabajo forzado siberiano; a su hijo Lev —un joven talentoso con quien, aquella noche, Isaías Berlin conversaría brevemente— Stalin lo mandaría al Gulag por trece años, y, con el chantaje de no matarlo, los comisarios soviéticos obligarían a la Ajmátova a escribir abyectas odas de adulación al dictador que la martirizaba. Como los padecimientos de la poetisa se agravaron considerablemente después de aquella noche, Isaías Berlin nunca se liberó del remordimiento de haber sido involuntario responsable de este hecho. (En los archivos del KGB, figura un informe sobre aquella conversación, que Stalin comentó a Zhdanov, el comisario cultural, de esta manera: “O sea que ahora nuestra monja se consuela con espías británicos, qué te parece”.)

Según aseguró siempre, de manera enfática, Isaías Berlin, las once o doce horas que estuvieron juntos él y la Ajmátova fueron castas, de intensa y fulgurante charla, y que, en ella, en un momento, Anna le recitó buen número de los célebres poemas del libro que —burlando la persecución— escribía de memoria, *Reunión*, que pasarían luego a representar uno de los más altos testimonios de la resistencia espiritual y poética contra la tiranía

estalinista. La charla fue literaria, una evocación de los grandes autores anteriores a la Revolución, muchos de ellos muertos o en el exilio, y sobre los cuales Berlin pudo informarla, y, discretamente, sobre la difícilísima situación en que transcurría la vida de Anna, siempre en la cuerda floja, viendo caer la represión en torno suyo y esperando que cayera sobre ella misma en cualquier momento. Pero, consta que, aunque no hubiera el menor contacto físico entre ellos, al mediodía siguiente, el austero Isaías Berlin regresó al Hotel Astoria dando brincos de felicidad y proclamando: “¡Me he enamorado, me he enamorado!” Desde entonces, hasta su muerte, afirmaría que aquel encuentro había sido el hecho más importante de su vida. Y en cuanto a la Ajmátova, la impresión de aquella visita quedó reflejada en los bellísimos poemas de amor de *Cinque*. Una historia de amor imposible, desde luego, pues, a partir de entonces, el régimen cortó toda comunicación y contacto de la poetisa con el mundo exterior, y, en los seis años siguientes, Berlin no pudo siquiera enterarse de su paradero. (A sus ruegos de que hicieran averiguaciones, la embajada británica en Moscú respondía que era preferible, para la Ajmátova, no intentar siquiera comunicarse con ella.) Muchos años después, en 1965, en los albores del deshielo soviético, Isaías Berlin y otros profesores gestionaron un doctorado honorario en Oxford para la gran poetisa rusa, a la que las autoridades soviéticas permitieron con este motivo viajar a Inglaterra. Ella era ya una anciana, pero el prolongado martirio no había conseguido quebrarla. El reencuentro fue frío y, al echar un vistazo a la suntuosa residencia donde vivía Berlin con su mujer Aline, Headington House, ella no pudo reprimir una adolorida ironía: “Así que el pajarito ha sido encarcelado en una jaula de oro”.

Que el solterón vocacional que sir Isaías parecía llegar a casarse en 1956 con Aline Halban, perteneciente a una aristocrática y muy próspera familia judía francesa, no sólo fue una sorpresa para sus incontables amigos; fue la culminación de una rocambolesca aventura sentimental que daría materia para una deliciosa comedia picaresca. Al terminar su misión diplomática, en 1945, Isaías Berlin volvió a Oxford, a las clases, a sus conferencias y a su quehacer intelectual. Comenzaba a ser ya conocido a ambos lados del Atlántico y, desde entonces, pasó trimestres o semestres en universidades norteamericanas, sobre todo Harvard, además de los periódicos viajes a Jerusalén. Comenzaban a llover sobre él las distinciones y el establecimiento británico le abría todas las puertas. Y entonces, ya muy entrado en la cuarentena, el sexo parece haber hecho irrupción en su vida, y de una manera que sólo cabe llamar tortuosa y académica: amores adulterinos con esposas de sus colegas universitarios. Una irresistible comicidad recorre las páginas donde Ignatieff describe —con mucho cariño y benevolencia, por



lo demás— una primera *liason*, de varios años, con citas en iglesias, bibliotecas, pasillos, parques y hasta la alcoba paternal del filósofo. Éste, aquejado un día de remordimientos, va donde el marido y le cuenta la verdad: “Amo a tu mujer”. El agraviado descarta el asunto con un rotundo “Eso es imposible” y cambia el tema de conversación.

La segunda aventura es la seria. Aline estaba casada con un físico eminente, Hans Halban, de origen austriaco, y que había trabajado en los programas nucleares franceses antes de enseñar en Oxford. Ella era atractiva, culta, rica, y apasionada de la música y la vida social, como el propio Isaías. La estrecha amistad nacida entre ambos al calor de estas afinidades fue evolucionando en una dirección “culpable”. El físico, advertido de lo que ocurría, intentó poner fin a las salidas de Aline. Isaías Berlín fue a visitarlo. Mientras (estoy seguro) tomaban una taza de té, cambiaron ideas respecto al problema surgido. Entretanto, Aline esperaba el resultado de la charla, paseando en el jardín. La lógica del filósofo fue persuasiva y el físico reconoció. Ambos salieron a caminar entre los rosales y las hortensias y a comunicar a Aline el acuerdo adoptado: ella podría ver una vez por semana a su amante, con el visto bueno de su esposo. Y así parece haber funcionado las cosas, en amigable armonía triangular, hasta que Hans Halban debió regresar a París. Entonces, los esposos decidieron divorciarse e Isaías y Aline pudieron casarse. El matrimonio fue feliz. En Aline, sir Isaías encontró algo más que una tierna esposa: una cómplice, que compartía sus gustos y aficiones, y lo ayudaba en su trabajo, una mujer capaz de organizarle la vida con la desenvoltura que dan la fortuna y la experiencia, y de crear en torno un marco agradable y bien compartimentado, en el que la vida mundana —los veranos italianos en Paraggi, los festivales de música de Salzburgo, Pesaro y Glyndebourne, las cenas y excursiones con personas de calidad— coexistía con las mañanas y las tardes dedicadas a la lectura y redactar sus ensayos.

Un trabajo intelectual que, en efecto, aunque rico y frondoso, y de extraordinarios resultados, se concentró en los ensayos y artículos, o conferencias y reseñas, y evitó las grandes síntesis, los trabajos orgánicos, los proyectos ambiciosos de largo aliento. Ello no se debió, como muestra Ignatieff de manera convincente, a la dispersión y múltiples obligaciones en que transcurrió casi siempre la vida de Berlín: la brevedad, el formato menor, era una inequívoca vocación. En los años ochenta, como para demostrar que se equivocaban los críticos que le reprochaban no haber emprendido una obra de gran horizonte temático, Berlín decidió ampliar sus conferencias de 1965 en Washington DC sobre las raíces del romanticismo (publicadas, póstumamente, con el título de *The Roots of Romanticism*) y durante muchos meses trabajó, de manera sistemática, en la British Library,

y llenó centenares de fichas. Al final, abandonó: los proyectos de gran envergadura no eran lo suyo. 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 literaria universales.

No era verdad, desde luego. Porque este ensayista nato —algo que se podría decir, también, de otro gran liberal: don José Ortega y Gasset—, en sus relativamente breves textos de interpretación y relectura de los grandes pensadores, historiadores o escritores de la Europa moderna, ha dejado una obra de una importancia capital para la cultura de nuestro tiempo. Una de las más incitadoras y fecundas de la tradición liberal, a la que ha actualizado y renovado como pocos pensadores contemporáneos. Probablemente, sólo Popper y Hayek han hecho tanto como él, en nuestros días, por la cultura de la libertad. De los tres, el más artista, el mejor escritor, fue Isaías Berlin. Su prosa es tan transparente y amena como la de Stendhal, otro polígrafo que no escribía sino dictaba sus textos, y, a menudo, la riqueza y animación de sus ideas, de sus citas y ejemplos, la viveza y elegancia con que despliega su razonamiento, dan a sus ensayos una calidad novelesca, de vida palpitante, de contagiosa humanidad.

Yo lo vi dos veces en mi vida. La primera, en los años ochenta, en una cena en casa del historiador Hugh Thomas, donde la invitada estrella era la Primera Ministra, Margaret Thatcher. Sentaron a sir Isaías a su lado y, durante toda la noche, al único de los intelectuales presentes a quien aquélla hizo verdaderos esfuerzos por mostrar respeto y afecto, fue Berlin. Éste parecía abrumado y feliz. Al final de la reunión, cuando la señora Thatcher partió, después de pasar por un par de horas el sutil examen al que los comensales la sometieron, Isaías Berlin sentenció: “Nada de qué avergonzarse”. La segunda fue en Sevilla, en 1992, en un congreso con motivo del quinto centenario del descubrimiento de América. La gente lo rodeaba con cumplidos, que él recibía sonrojado pero agradecido. Yo había escrito una serie de artículos sobre él, que sirvieron luego de prólogo a la edición española de *El Erizo y la Zorra*, en los que cometí la barbaridad de decir que había nacido en Lituania en vez de Letonia. “Bueno, no es tan grave —me ayudó él, con bonhomía—, porque cuando yo nací todo eso era Rusia”. Gracias, maestro. □

**ISAIAH BERLIN,  
*HUMANITATIS MAGISTER***

**Claudio Véliz**

A partir de una sugerente comparación de la trayectoria de Isaiah Berlin con la de Miguel de Unamuno, este artículo ofrece un recorrido por los hitos centrales de la vida y obra de sir Isaiah. En un relato vívido y salpicado de anécdotas, Claudio Véliz narra las distintas circunstancias que llevaron a Berlin a distanciarse gradualmente del ámbito filosófico profesional y a reorientar su vida intelectual hacia el campo de la filosofía política y social e historia de las ideas. A su vez, Véliz comenta dos de los ensayos más perspicaces e influyentes de Berlin: “Historical Inevitability” y “Two Concepts of Liberty”.

---

CLAUDIO VÉLIZ. Ph. D. en Historia, The London School of Economics. En la actualidad es profesor emérito de sociología de La Trobe University (Australia); profesor de historia en la Boston University (EE. UU.), y director de The University Professors, Boston University (EE. UU.). Sus obras más conocidas son *Historia de la Marina Mercante de Chile* (Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1961); *The Centralist Tradition of Latin America* (Princeton: Princeton University Press, 1980); y, más recientemente, *The New World of the Gothic Fox, Culture and Economy in English and Spanish America* (Berkeley: University of California Press, 1994). Entre sus últimos artículos publicados por *Estudios Públicos* están “Deportes Griegos e Ingleses”, “Simetrías y Divergencias en la Historia de Argentina y Chile”, “Un Mundo ‘Made in England’” y “El Nuevo Mundo: Gesta Menor del Momento Castellano”.

No ha resultado nada fácil en el ámbito intelectual de Europa occidental y la América de habla inglesa encontrar una descripción apropiada tanto para la innegable influencia inmediata como para la trascendencia del pensamiento de sir Isaiah Berlin. Desde luego ni los antecedentes académicos formales del eminente ensayista, ni sus escritos, y menos aún su magnífica y merecidísima reputación de interlocutor extraordinariamente ameno, erudito y generoso, ayudan a resolver el problema, puesto que mientras los primeros le otorgan autoridad en campos tan diversos como la filosofía, las artes visuales, la historia de las ideas, la música y la teoría política; los segundos parecieran alejarle intencionalmente del estilo académico convencional, estableciendo un género de ensayo *sui generis*, necesariamente reacio a aceptar el yugo de las clasificaciones ortodoxas; y lo tercero, no obstante su brillo excepcional, se refiere a un talento que así como rebosante de vitalidad es esencialmente efímero, condenado a permanecer relegado al recuerdo de quienes tuvieron la buena fortuna alguna vez de conversar con este gran pensador de nuestro tiempo.

Buscando modo de describir la estatura intelectual de Isaiah Berlin, así como la influencia y luminosidad de su pensamiento, me he reencontrado con un uso muy nuestro, ahora quizás algo pasado de moda, pero que se ajusta con elegancia a este propósito. No son muchas las décadas que nos separan del otorgamiento, no pocas veces acertado, del noble galardón, “Maestro de la juventud”, a aquellos pensadores cuya autoridad moral e intelectual elevó por sobre las mezquindades del momento, enriqueciendo así la herencia cultural de nuestros pueblos con vidas señeras y ejemplarizantes. En aquella época no se requirieron campañas publicitarias ni ceremonias artificiosas para que tanto estudiantes como estudiosos entregaran tal ilustre denominación, sin ironía, a quienes como Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, José de Vasconcelos, Valentín Letelier, José Enrique Rodó, Enrique Molina, Alfonso Reyes y algunos otros cuyos nombres se me escapan, ofrecieron inspiración y liderazgo intelectual a generaciones de americanos tanto por la elevada alcurnia de su magisterio y la calidad de sus escritos como por su fructífera dedicación a las tareas civilizatorias.

Es muy posible que esto de las maestrías de la juventud nos llegue desde una España en la que sucesivos “destapes”, a cual más torpe, grosero e innoble, no logran borrar del todo la memoria de don Marcelino, y en la que nunca dejará de resonar inmensa y decidora la justa nombradía de un Miguel de Unamuno, cuya sola mención inmediatamente pareciera sugerir un decidor paralelismo con la trayectoria y la herencia intelectual de Isaiah Berlin. Pues he aquí a dos pensadores insignes cuya curiosidad y afición

por el estudio rebasaron todas las barreras levantadas por las burocracias letradas para aislar las disciplinas humanísticas la una de la otra; he aquí a dos intelectuales de verdad cuyas cátedras y escritos justificaron en su época, y abundantemente, su gran reputación, pero que además no rehusaron posiciones de elevada responsabilidad, el uno como Rector de la Universidad de Salamanca, el otro como presidente de Wolfson College, en la Universidad de Oxford, no como premios, sinecuras, ni requisitos para obtener fama o popularidad, sino como un deber cívico, quizás no muy alejado del noble temor socrático que obliga al hombre justo a aceptar el liderazgo de la cosa pública movido por el miedo a la humillante alternativa de tener que servir bajo segundones.

Una vez planteado este paralelo, resalta de inmediato el hecho de que ambos publicaron volúmenes de ensayos bajo títulos y conceptos reveladoramente similares; ¿quién puede no traer a la memoria la impronta unamuniana del 1912, en *Contra Esto y Aquello*, al leer los ensayos de Isaiah Berlin que desde 1980 navegan por esos mundos bajo el título *Against the Current?* Además, ¿cómo ignorar la tenaz y duradera resistencia que ambos eminentes pensadores opusieron a cualquier intentona de encasillamiento partidista? Mientras vivieron, no faltaron quienes con mañosas o buenas intenciones trataron de reclamarles para tales usos, pero siempre sin éxito. En 1936, Unamuno escribió una de sus más gloriosas páginas cuando con valentía característica castigó la insolencia de un jerarca militar desde el púlpito de la rectoría salmantina, pero quienes pensaron que aquel incidente le había ungido soldado de la república, quedaron tan defraudados como aquellos que antes habían contado con su oposición incondicional a los desmanes anticlericales, y su muerte, acaecida a poco de iniciarse la guerra civil, aseguró la inmortalidad de su formidable ejemplo<sup>1</sup>.

Guardadas las distancias —la Gran Bretaña de nuestros días no ha sufrido ningún conflicto remotamente comparable con la tragedia española—, algo similar ocurrió con Isaiah Berlin, y no escasearon quienes quedaron igualmente frustrados cuando pretendieron reclutar su autoridad y renombre para adelantar este o aquel partido político, puesto que si bien

---

<sup>1</sup> El memorable enfrentamiento ocurrió en 1936, durante la celebración del Día de la Raza en la Universidad de Salamanca. Unamuno, Rector de la Universidad, presidía la ceremonia, y entre los asistentes se encontraban nada menos que la esposa de Francisco Franco, el obispo de Salamanca y el muy visible general José Millán Astray, a cuyos desatinados gritos de “¡Viva la muerte!” y “¡Abajo la inteligencia!”, Unamuno respondió con un coraje, severidad y nobleza imborrables en los anales de la intelectualidad española. Hugh Thomas, *The Spanish Civil War* (1961), Libro Cuarto, capítulo 42.

nunca dio pábulo para la más ínfima vacilación en su rechazo a toda ideología de corte utópico, y especialmente a las infecciones ideológicas socialistas y comunistas, tampoco aceptó cercenar su libertad intelectual aceptando la disciplina que necesariamente impone el alistarse bajo banderas partidistas.

Más aún, la testaruda religiosidad de don Miguel, escéptica, personal y polémica, pero no por esto menos acendrada, puede legítimamente ser considerada como la contrapartida del robusto y latitudinario sionismo de Isaiah Berlin. En ambos casos es imposible cuestionar la sinceridad del apego que ambos tuvieron por la fe de sus antepasados, pero asimismo habría que estirar mucho la cuerda para describir a uno u otro como adalid ejemplar de sus respectivas ortodoxias religiosas. También admite comparación la autoridad indiscutible que ambos tuvieron, y siguen teniendo, en el campo de la Filosofía, aun cuando ninguno de los dos estuvo muy a sus anchas sirviendo bajo las banderas de la profesión. Escribiendo acerca de “Unamuno y la Filosofía”, Paulino Garagorri observó que “[p]ara analizar el pensamiento de Unamuno en términos filosóficos es necesario tener presente que no escribió libros de filosofía de carácter ‘profesional’ y, sin embargo, su trato con ella no es el de un escritor que incurre en la filosofía sin saberlo. Su relación fue activa y consciente pero [...] negativa. Unamuno penetró en la filosofía, pero lo hizo sobre todo para rechazarla”<sup>2</sup>. Igual comentario puede hacerse acerca del temprano distanciamiento de Isaiah Berlin de la práctica profesional y la enseñanza de la filosofía analítica entonces dominante en las aulas inglesas, especialmente en su propia Universidad de Oxford y, quizás más decidor, el que su maciza contribución a la mejor comprensión de problemas principales de la filosofía haya sido recibida con frialdad en los círculos académicos ortodoxos<sup>3</sup>.

Pero el extraño paralelo se extiende más allá. Al mismo tiempo que nadie puede albergar dudas acerca del macizo españolismo de don Miguel, asimismo el gran pensador se encargó en numerosas e inolvidables páginas de asegurarse que sus lectores quedaran bien enterados de sus raíces y lealtades vascongadas, que él estimaba esenciales para empezar siquiera a comprender lo que significaba ser español. “Yo amo a la patria común con el amor ideal de un espíritu que busca la armonía, con amor nacido al nacer su historia, y amo a la patria del campanario con el amor real que busca la médula del alma, con amor que nació conmigo.” Y para mayor abunda-

<sup>2</sup> Paulino Garagorri, “Unamuno y la Filosofía” (1965), p. 117.

<sup>3</sup> Éste es un aspecto de la vida de Berlin que ha merecido atención, y desde luego, hay que mencionar la existencia de un volumen importante dedicado en gran parte a elucidar este problema; véase John Gray, *Isaiah Berlin* (1995), especialmente pp. 5-9.

miento, “[...] hoy hay vascos en todas partes [...] es español en España, francés en Francia, americano en América y vasco en todas partes”. Tales apreciaciones también abrieron la puerta, entre otras, a una de las más citadas anécdotas del copioso anecdotario de don Miguel, aquella del discurso en que se dirigió repetidamente a sus escuchas como “africanos”, y ante las protestas de quienes gritaban “No, ¡españoles!”, replicó, “africanos, por cierto, pero de primera clase; mucho mejor ser africanos de primera clase que europeos de segunda”. Y más allá, que mucho más les convendría a los vascos abrazar la cultura de Castilla, que resistirla, refugiados en un separatismo estéril y obsoleto, penosamente reflejado, por ejemplo, en el afán de mantener vivo el vascuence; “Yo soy vasco [...] y he sostenido que el vascuence se muere muy de prisa y que nos conviene a los vascongados que se muera. Pero a la vez dije y sostuve, como lo digo y sostengo, que al adoptar el castellano, el idioma de setenta y tantos millones de hombres, no debemos resignarnos a adoptarlo pasivamente [...] sino que hemos de tirar a infundir en él nuestro espíritu, a hablarlo de nuestro modo [...] Yo, escribiendo castellano, me creo tanto o más vasco que los más de mis paisanos que escriben en vascuence, y les llevo la ventaja de que mi palabra será más oída que la suya”<sup>4</sup>.

Aunque parezca extraño, Isaiah Berlin barajó conceptos similares, pero que llevaron a resultados diferentes. Observando, por ejemplo, que hay judíos que residen prósperos y tranquilos en las más diversas regiones del globo; aquéllos en Canadá son canadienses; en Colombia, colombianos; en Grecia, griegos; en Portugal, portugueses, y finlandeses en Finlandia, anotó asimismo que dondequiera se encontraran, continuaban siendo decididamente judíos. Respondiendo a una pregunta acerca de su importante apoyo al movimiento sionista, explicó que éste no se debía a una preocupación por preservar la cultura judía, los valores judíos, o las muchas y muy admirables cosas hechas por los judíos<sup>5</sup>. “El precio es demasiado alto; el martirio demasiado largo. Si se me preguntara ‘¿Querría Ud. conservar esta cultura judía a todo precio?’, no estoy seguro que contestaría afirmativamente. No es posible condenar a un pueblo a la persecución permanente.” En cuanto a las bondades de una política de asimilación cultural, agregó:

---

<sup>4</sup> “In Permanent Opposition”, nota crítica acerca del libro de Arturo Barea titulado *Unamuno* (Cambridge, 1952), en *The Times Literary Supplement*, 5 de diciembre, 1952, p. 801; Miguel de Unamuno, “Sobre el Criollismo” [1903] (1968), pp. 133-135.

<sup>5</sup> Berlin colaboró toda su vida con el movimiento sionista, incluso durante el trágico período que precedió al establecimiento del Estado de Israel, cuando tal apoyo se contradecía con la posición oficial del Foreign Office. Más adelante, fue valioso asesor tanto de Weizmann como de Ben-Gurion, y ambos estadistas intentaron infructuosamente que aceptara una posición de importancia en el gobierno del nuevo Estado.

“Quizás la asimilación conduzca a algo que valga la pena, pero hasta ahora no ha tenido el éxito que se esperaba y me temo que nunca lo tendrá. Jamás he conocido a un judío que no lleve adentro siquiera una pequeñísima dosis de intranquilidad respecto de su aceptación por parte de los ‘otros’, de ‘ellos’, de la mayoría que les rodea. Puede que esta mayoría sea hospitalaria y amable y (los judíos) se sientan muy felices, pero no pueden olvidar que para que esto ocurra, deben comportarse particularmente bien, puesto que si no lo hacen, ‘ellos’ se disgustaran”<sup>6</sup>.

Tales afirmaciones desconciertan en cualquier caso, pero especialmente viniendo de sir Isaiah, cuya abrumadora aceptación dentro del mundo académico y social de Inglaterra bien puede haber sido la más exitosa de la historia. Universalmente respetado y admirado, recibiendo la aprobación entusiasta tanto de la *intelligentsia* como de la realeza, galardonado con los más altos honores de su país adoptivo, incluyendo la Orden al Mérito, la más exclusiva y prestigiosa de todas, y gozando de la amistad de figuras descolantes de nuestra época, entre otros, de Nehru y Freud, Stravinsky y Boris Pasternak, Lewis Namier y Maurice Bowra, Virginia Woolf y T. S. Eliot, W. H. Auden y Chaim Weizmann, Edmund Wilson y Aldous Huxley, Stuart Hampshire, Anna Akhmatova, Albert Einstein, Alfred Brendel, Felix Frankfurter y Bertrand Russell, es muy difícil aceptar que desde su punto de vista el proceso de asimilación cultural no haya logrado un éxito clamoroso e irrefutable. Sin embargo, tanto el vasco Unamuno, enamorado de Castilla y quizás, a su manera, más español que los españoles, como el judío de Latvia, decididamente más inglés que los ingleses, nunca dejaron de sentirse afuerinos, pero mientras Unamuno, con ciertas salvedades, resolvió el problema abogando por la asimilación cultural, Berlin lo hizo abrazando la causa sionista y la creación del Estado de Israel<sup>7</sup>. Está muy claro que su convicción sionista reflejó estas inquietudes, y se orientó valerosa y precisamente a la consolidación de un territorio propio donde los judíos se

---

<sup>6</sup> Marilyn Berger, “Isaiah Berlin, Philosopher and Pluralist, is Dead at 88” (1998), p. C24. Esta interpretación es virtualmente similar a la de su amigo Albert Einstein, cuyo vigoroso apoyo al establecimiento de una nación judía con territorio propio se basaba por lo menos en parte en la convicción de que “No importa con cuánto éxito se adapten los judíos al lenguaje, los modales e incluso las formas religiosas de los pueblos europeos donde viven, la sensación de extrañamiento entre ellos y sus anfitriones nunca desaparece [...]. No basta que los judíos contribuyan individualmente al desarrollo cultural del género humano; deben también aceptar responsabilidad por las tareas civilizatorias que solamente las naciones pueden llevar adelante. Sólo así podrán los judíos realmente gozar de tranquilidad, bienestar y armonía social [...]” Einstein citado en Isaiah Berlin, “Einstein and Israel” (1980a), pp. 147-148.

<sup>7</sup> Esta discutible condición de forasteros incluso dentro de la sociedad que presumiblemente les ha ofrecido acogida incondicional, es examinada meticulosamente por Berlin usando los casos de Disraeli y Marx, en un notable ensayo titulado “Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity” (1980b).



sintieran verdaderamente liberados de la preocupación de tener que complacer a sus anfitriones; una patria judía dentro de la cual siempre serían ciudadanos de primera clase; pero además tocó problemas más generales, interesantemente compatibles con las apreciaciones de Unamuno acerca de las cuestiones vascongadas. Desde luego, la respuesta de Berlin a quienes se mostraban extrañados de que no viviera en Israel, hubiera sido la misma de Unamuno a quien le preguntara por qué no residía en Bilbao, y esto es que así como a nadie llama la atención que haya franceses que no residan en Francia, paraguayos que no viven en Paraguay y búlgaros que se ausentan de Bulgaria por largos años, no hay por qué extrañarse que haya vascos, sumamente vascos, que residen en Salamanca, y judíos muy sionistas, viviendo en Oxford. Tales apreciaciones —acerca de las cuales más de una vez tuve oportunidad de conversar con Isaiah Berlin, analizando la naturaleza y auge del nacionalismo contemporáneo— lo llevaron a comprender sin dificultad las complejas lealtades manifiestas, por ejemplo, en Chile, durante la segunda guerra mundial, cuando no pocos jóvenes, de tercera y cuarta generación criolla, acudieron voluntariamente a luchar bajo las banderas francesas, británicas y alemanas de sus antepasados inmigrantes.

Hasta aquí se justificaría el sugerente paralelismo entre estos dos insignes ensayistas, pero sólo hasta aquí, porque es difícil imaginar un contraste más dramático que aquel entre el reconocimiento, afecto y admiración que han sostenido y seguramente continuarán sosteniendo por mucho tiempo la amable y simpática reputación de Isaiah Berlin, con la gloria de Unamuno que, tal como lo indicara Savater, “es litigiosa, pugnaz, pródiga en ironía y escándalo, en dudas y reconvenciones”<sup>8</sup>. El uno liberal, el otro libertario; el uno ejemplificando la elegancia y cortesía del gran mundo intelectual; el otro, la audacia enraizada en el terruño, inspirada, irreverente y castiza. Es importante agregar además que, aparte de algunas notables traducciones, la magnífica creatividad de Berlin se expresó casi exclusivamente en luminosos ensayos, mientras que la de Unamuno también encontró cauces en la novela, el cuento y la poesía.

Estas claras divergencias reclaman explicaciones de corte biográfico que es menester postergar para mejor ocasión; por ahora basta anotarlas y volver al cauce principal de estas notas observando que aun cuando se justifique denominar “Maestro de la Juventud” a Isaiah Berlin, el galardón parecería insuficiente, puesto que su contribución a la vida intelectual de nuestra época fue mucho más allá del ámbito académico; sus escritos, espe-

---

<sup>8</sup> Fernando Savater, “Miguel de Unamuno: La Ascensión Eterna”. Prólogo de la obra *Del Sentimiento Trágico de la Vida* (1986).

cialmente, sirvieron como magnífica espada conceptual para defender las libertades y responsabilidades de la condición humana contra el implacable asedio de quienes pretendieron, con tan desastrosas consecuencias, imponer sombrías ingenierías sociales de los recetarios marxistas, fascistas, leninistas, socialistas, nacistas y comunistas a nuestro siglo veinte. Más justo y apropiado otorgarle el título de “Humanitatis Magister”, como me he permitido hacerlo en el encabezamiento de estas notas, puesto que su magisterio no reconoció fronteras, remontándose tanto sobre las de su nación de origen como sobre las de aquella que lo acogió cuando junto con su familia se puso a buena distancia de la peor tiranía de la historia.

Paralelismos como éste, entre Berlin y Unamuno, que podrían ser informativos y a veces hasta esclarecedores, se atenúan necesariamente cuando sólo uno de los trazos aparece claramente delineado. Tal posibilidad se vislumbra aquí, pues es muy posible que el conocimiento cabal que en Chile y en nuestra América existe acerca de todo lo unamuniano, camine de la mano con un desconocimiento igualmente generalizado tanto de la vida como de la obra de Isaiah Berlin, cuyo fallecimiento, el 6 de noviembre de 1997, en su residencia de Headington, pueblito vecino a la ciudad universitaria de Oxford, causó consternación en el gran ámbito académico y literario, no escaseando los comentaristas que le asignaron un sitial señero en la historia intelectual de nuestro siglo tanto por su erudición y originalidad, como por su extraordinaria influencia sobre algunas de las principales corrientes del pensamiento.

Nada de esto es novedoso en Europa occidental y oriental, especialmente en Rusia, Alemania, Francia, Italia y los países bálticos, y más allá, en Israel, India, Japón, Australia, Nueva Zelandia y los Estados Unidos, donde sus escritos forman parte esencial del bagaje bibliográfico académico, pero por razones que desconozco, aunque me las imagino relacionadas con la dificultad de obtener buenas traducciones de sus escritos, pareciera que su renombre e influencia son menos evidentes en el mundo de habla hispana. Esto es particularmente de lamentar puesto que muchas de sus ideas, especialmente aquéllas anejas a los conceptos de libertad, la inevitabilidad histórica y el pluralismo cultural, parecerían tener especial vigencia contemporánea en nuestra América, mientras que sus incisivos estudios acerca de la Ilustración y la Contra-Ilustración, la literatura rusa, el nacionalismo, y la obra de Vico, Herder, Marx, Tolstoi y Herzen, han revolucionado las tareas intelectuales de nuestro tiempo.

El momento es oportuno para entregar en estas prestigiosas páginas algunas breves noticias acerca de la vida y el pensamiento de este insigne hombre de letras.

Isaiah Berlin nació el 6 de junio de 1909, hijo único de Mendel y Marie Berlin, en el seno de una acomodada familia de Riga, la ciudad capital de Letonia [Latvia], entonces parte del imperio zarista. Sus padres eran judíos secularizados, pero sus abuelos fueron piosos “Chabad Hasidim”, miembros de la secta hoy denominada “Lubavich”. Mendel Berlin era dueño de una próspera compañía maderera cuyo rubro principal consistía en proveer durmientes para la extensa red ferroviaria rusa entonces en plena construcción. En 1915, ya entrada la primera guerra mundial, la familia se trasladó primero al pueblo ruso de Andreapol, al este de Riga, y luego, en el fatídico año de 1917, a la ciudad de Petrogrado, donde el precoz niño de ocho años fue testigo de los desmanes que acompañaron la desintegración de la Rusia de los zares y el establecimiento del régimen bolchevique. Esta decisora experiencia incluyó presenciar cómo una turba enardecida arrastraba a un aterrado policía municipal cuyo uniforme, considerado evidencia de lealtad al régimen zarista, le había condenado al linchamiento, macabro episodio que dejó una indeleble impresión en la mente del niño. Más adelante, a los doce años de edad, cuando junto con su familia ya residía en Inglaterra, el joven Berlin escribió un cuento corto, su primera obra en inglés, lengua que apenas conocía, en el que se perciben ecos de aquella experiencia. Este cuento acaba de aparecer publicado en *The New York Review of Books* bajo el título “The Purpose Justifies the Ways”, lema favorito de Moise Solomonovich Uritsky, Comisario de Asuntos Internos de la Comuna Regional Norte de la Unión Soviética, cuya muerte a manos de un ruso blanco, hacia fines de 1918, es el tema central de este primer esfuerzo literario<sup>9</sup>. Por aquel entonces, Berlin cursaba estudios secundarios en St. Paul’s, el prestigioso colegio londinense en el cual, como lo explicara muchos años más tarde, nunca descolló, contentándose con cómodos quintos, séptimos u octavos lugares en su clase, que culminaron en un segundo puesto obtenido en su último año escolar, que, según confesó más tarde, le había costado muchísimo trabajo. Su niñez la describió como “sumamente feliz”, en parte porque sus padres nunca le apremiaron aun cuando estaban convencidos de su capacidad para obtener mejores resultados. Concluidos sus estudios secundarios, obtuvo una beca que lo llevó a los claustros del colegio de Corpus Christi, en la Universidad de Oxford, donde su auspiciosa afición por los problemas de la filosofía contemporánea recibió un decisivo aliento.

Al completar sus estudios en Oxford intentó —sin éxito— ingresar al periodismo (el director del *Manchester Guardian* rechazó su solicitud

---

<sup>9</sup> Isaiah Berlin, “The Purpose Justifies the Ways” (1998a), pp. 52-53.

cuando el joven Berlin le informó que se consideraba un escritor muy mediocre); al ámbito financiero y comercial (luego de un almuerzo formal con su padre y otros hombres de negocios, se declaró incapaz de trabajar con personas cuyos chistes eran tan poco divertidos); y al estudio del derecho. Precisamente cuando, en 1932, a la edad de veintitrés años, se disponía a iniciar sus estudios de leyes, recibió una invitación a ocupar un cargo docente en filosofía en el New College, de la Universidad de Oxford, al mismo tiempo que obtenía uno de los preciados *fellowships* del colegio de All Souls. Fue este el primer *fellowship* otorgado a un judío en la historia más que centenaria de aquel exclusivísimo colegio de graduados con el cual permaneció vinculado el resto su vida; la Universidad de Oxford había reconocido su talento y lo reclamaba para sí, y durante el tenso periodo que precedió la guerra mundial, Berlin tuvo una participación protagónica en los círculos intelectuales más exclusivos e influyentes de la venerable casa de estudios.

Fue durante esos años en Oxford que entabló amistad con académicos de tan diversas convicciones como Bertrand Russell, R. H. S. Crossman, Stephen Spender, Gilbert Ryle y Donald MacKinnon, pero especialmente con J. L. Austin y A. J. Ayer, quienes tuvieron un papel decisivo alentando el estudio de la filosofía analítica que pronto llenaría los horizontes académicos de la Universidad. Los aposentos del joven académico, en All Souls, pasaron a ser el lugar de reunión de las ahora legendarias tertulias de los jueves, frecuentadas por un selectísimo grupo de filósofos que además de Austin y Ayer, incluyó a Stuart Hampshire, A. D. Woozley y Donald MacNabb<sup>10</sup>. Estas discusiones, a la vez informales y extraordinariamente eruditas, giraron en parte alrededor de temas e ideas emanadas del Círculo de Viena, muchos de cuyos miembros eran discípulos de G. E. Moore y Bertrand Russell, filósofos de la Universidad de Cambridge cuyos planteamientos habían sido a su vez poderosamente influenciados, si no modificados, por Ludwig Wittgenstein y Rudolf Carnap. Entre los temas que predominaron en esas conversaciones se destacaba el problema de la verosimilitud y significado de las proposiciones, su relación con el conocimiento, la opinión y la verificación<sup>11</sup>. La moda filosófica imperante en Oxford hacia ese entonces sostenía que significado y verosimilitud eran funciones del proceso de verificación, por consiguiente, si la verificación empírica de una afirmación no era posible, se podía concluir que tal afirma-

---

<sup>10</sup> Isaiah Berlin, "J. L. Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy" (1980c), p. 108.

<sup>11</sup> No está de más anotar que el principal exponente del verificacionismo filosófico fue precisamente A. J. Ayer, especialmente en su obra *Language, Truth and Logic* (1936).

ción carecía de significado. Pero esto formaba sólo una parte del itinerario temático de aquellas fructíferas veladas que incluyeron además la reconsideración del fenomenalismo, la existencia y validez de verdades *a priori*, la lógica, o falta de ella, de las afirmaciones contrarias a lo factual y el carácter y significado de lo que debe entenderse por “percepción”. Ahora sabemos que todo esto desembocó en una impenetrable selva de malabarismos semánticos cuyas precisiones y requerimientos metodológicos garantizaron la virtual imposibilidad de considerar los problemas morales y políticos de la condición humana, puesto que casi sin excepción éstos fueron percibidos como desordenados, a veces caóticos, e invariablemente reacios a aceptar las precisiones metodológicas de la filosofía analítica.

Isaiah Berlin ha descrito aquellas discusiones de los jueves como las más animadas e interesantes de su vida académica, anotando sin embargo su propio creciente interés por la filosofía política en general y la historia de las ideas, en particular. Este interés recibió temprano e inesperado aliento en la forma de una comisión del historiador H. A. L. Fisher, entonces el *Warden* (Rector) de New College, para escribir una biografía de Karl Marx cuyas ideas, según Berlin declaró más adelante, nunca le parecieron particularmente interesantes u originales<sup>12</sup>. Sin embargo, investigando los orígenes del dogmatismo marxista, encontró algunas de sus más profundas raíces en las simplezas y certezas racionalistas del siglo de las luces que, por lo menos en esto, no se apartó de las tradiciones quirománticas asociadas con la búsqueda de piedras filosofales y verdades absolutas que para Berlin siempre fueron empresas tan ilusorias como peligrosas.

La publicación, en 1939, de su magnífico estudio sobre la vida y obra de Karl Marx —quizás el primero realmente objetivo acerca de este tema— coincidió con el estallido de la guerra, y ambos eventos contribuyeron a acelerar su gradual alejamiento del ámbito filosófico profesional y su reorientación hacia la filosofía política y la historia de las ideas. Durante el conflicto, Isaiah Berlin se incorporó a la Oficina de Asuntos Exteriores del Reino Unido, como primer secretario de lord Halifax, en la embajada británica en Washington. Una de las responsabilidades de este cargo era la redacción de informes semanales acerca de las circunstancias políticas y sociales de los Estados Unidos, tarea que exigía buen sentido y meticulosidad, pero que no tenía nada que ver con el papel de espía profesional que desde entonces le endilgara la K.G.B. Estos informes, famosos hasta el día de hoy por su claridad incisiva, su delicado sentido del humor y lo acertado

---

<sup>12</sup> Isaiah Berlin, “My Intellectual Path” (1998b), p. 54; el estudio sobre Marx apareció en 1939 bajo el título *Karl Marx, His Life and Environment*, y desde entonces ha tenido múltiples ediciones, la más reciente en 1995.

de sus observaciones, pronto fueron lectura obligada para los cuadros rectores de la política británica, empezando por Winston Churchill, y contribuyeron importantemente a cimentar la ya notable reputación del autor<sup>13</sup>. Acerca de esto, circula por ahí una historia —quizás apócrifa— que cuenta que Churchill, intrigado por la calidad excepcional de estos escritos, pidió conocer al autor cuando se presentara una oportunidad. Poco tiempo después, en 1944, llegó de visita a Londres el compositor Irving Berlin, a quien se le extendió inmediatamente una invitación a almorzar con el Primer Ministro. El líder del mundo libre procedió luego, característicamente, a interrogar al desconcertado músico acerca de las posibilidades que Roosevelt tenía de ser reelegido a la presidencia, y otros temas políticos por el estilo. Concluido el almuerzo, el Primer Ministro, visiblemente desilusionado, comentó que el Sr. Berlin era mucho mejor escritor que interlocutor, monumental error corregido en la postguerra cuando conoció al verdadero I. Berlin, cuyo talento descollante era precisamente el de conversador inmensamente ameno, y en media docena de lenguas, siempre ágil, cordial, y tan erudito como generoso con sus ideas que derramaba en borbotones a tal velocidad que sus palabras eran apenas inteligibles, aunque invariablemente fascinantes. Estos torrentes verbales tenían un efecto casi hipnótico sobre sus auditores e interlocutores y no atenuaron en nada su merecida fama como uno de los mejores y más populares conferencistas de la época. Por ahí se rumoreó que alguien, armado de cronómetro y grabadora, confirmó que en una conferencia dictada ante un público académico, Berlin alcanzó la velocidad de cuatrocientas palabras por minuto, proeza que pareciera ser difícil de igualar y quizás imposible de superar<sup>14</sup>.

En 1945, Berlin fue enviado por unos meses a la embajada británica en Moscú, en esos momentos escasa de personal que dominara el idioma ruso. Fue ésta su primera visita a Rusia desde 1919, cuando su familia emigró a Inglaterra. No está de más recordar que, en 1945, las relaciones entre la Unión Soviética y las potencias democráticas pasaban por un momento excepcionalmente amable; la proeza militar y humana del pueblo soviético durante el enfrentamiento con la agresión nazi había atenuado hasta la insignificancia las bien documentadas demasías del comunismo durante la década de 1930. En tales circunstancias, denunciar los abusos del régimen stalinista hubiera parecido totalmente fuera de lugar. Ahora sabemos, por supuesto, que lo que estaba ocurriendo entonces dentro de la

---

<sup>13</sup> Muchos de estos informes aparecieron publicados en H. G. Nicholas (ed.), *Washington Despatches, 1941-1945: Weekly Political Reports from the British Embassy* (1985).

<sup>14</sup> Esta información aparece citada en la nota fúnebre del *The Daily Telegraph*, de Londres, del 7 de noviembre de 1997, p. 31.

Unión Soviética no se apartaba de los peores excesos de las décadas anteriores al conflicto. Las prisiones siberianas continuaban llenas de presos políticos, y escritores y artistas vivían amedrentados por la doble amenaza de la represión física brutal y directa, o la opción degradante de comprar sus vidas con ignominiosas delaciones. En este clima de terror, la conversación más inocente de un escritor ruso con un diplomático británico acarrea riesgos difíciles de exagerar.

Para Berlin, esta visita marcó un emotivo reencuentro con las memorias de su niñez y con la gran tradición cultural que tanto había estudiado y admirado desde lejos, pero principalmente la oportunidad para su crucial primer encuentro con Anna Akhmatova y Boris Pasternak. Estas experiencias contribuyeron decisivamente a completar el cambio de rumbo de su vida intelectual transformando la ruta a Moscú en un convincente “camino a Damasco”. Durante las décadas siguientes, Isaiah Berlin escribió un gran número de ensayos, entre los que sobresalen media docena que son gloria de las letras inglesas contemporáneas y del pensamiento político, histórico y literario de nuestro tiempo, y los seis resultaron directa o indirectamente de reflexiones motivadas por este viaje a Rusia. Son éstos, a mi entender: “Inevitabilidad Histórica” y “El Puercoespín y el Zorro”, ambos publicados en 1953; “Dos Conceptos de la Libertad”, en 1958; “Las Ideas Filosóficas de Giambattista Vico” y “Herder and the Enlightenment”, en 1976; y “Encuentros con Escritores Rusos en 1945 y 1946”, en 1980<sup>15</sup>.

Sería una presunción intolerable siquiera intentar parafrasear una realización literaria de la importancia de estos ensayos, pero al mismo tiempo no es posible seguir adelante sin referirse, aunque sucintamente, a parte de lo que en ellos se expone, especialmente en el primero en ser escrito pero último en ser publicado, en el que Berlin hace recuerdos acerca de su visita a la Unión Soviética, puesto que ayuda a comprender el giro que tomó su trabajo académico a partir desde entonces. Este ensayo incluye algunas de las más memorables páginas escritas por Berlin, en las que con elocuencia conmovedora describe su ahora famosísimo encuentro con la gran poetisa Anna Akhmatova, en su desmantelado apartamento del Leningrado que recién empezaba a revivir luego de los horrores y privaciones del bloqueo nazi. Llevándole una veintena de años a su visitante, ajada por las

---

<sup>15</sup> “Historical Inevitability”, The Auguste Comte Memorial Lecture, 12 de mayo de 1953, dictada en la London School of Economics and Political Science (1997a), pp. 119-190; “The Hedgehog and the Fox”, [1953] (1997b), pp. 436-498; “Two Concepts of Liberty”, conferencia inaugural para la cátedra Chichele en teoría social y política, Universidad de Oxford, 31 de octubre de 1958 (1997c), pp.191-242; y “Meetings with Russian Writers in 1945 and 1946” (1980d), pp. 156-210; “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico” (1976a) y “Herder and the Enlightenment” (1976b), pp. 1-142.

miserias de la guerra y la persecución del régimen que dos veces la llevó injustamente a prisión y relegó a su hijo a Siberia, Berlin describe a la Akhmatova como una mujer “inmensamente digna, de gestos mesurados, noble semblante, con rasgos tan hermosos como severos, y una expresión de tristeza infinita”, agregando, “[I]e hice una reverencia —me pareció lo más apropiado puesto que tenía la presencia y comportamiento de una reina de tragedia [...]”<sup>16</sup>.

Aquel primer y memorable encuentro duró toda la noche y hasta casi el mediodía siguiente. Conversaron sin descanso, acerca de artistas y escritores que habían logrado escapar a Occidente, y sobre cuya suerte y trabajos, si es que continuaban escribiendo, nada se sabía en la Unión Soviética; pero también conversaron acerca de Shelley, Baudelaire, Verlaine y Rimbaud, de lo poco que le habían impresionado a la Akhmatova los excesos de los simbolistas y de su amistad con Modigliani, a quien conoció en su última visita a París, en 1911, y quien le hizo varios retratos; discurren también acerca de la traza física y espiritual del Renacimiento florentino; acerca de Goethe, T. S. Eliot, Pushkin, Bertrand Russell y Mozart; del intenso disgusto de la poetisa con la hipocresía moral de Tolstoi que, según ella, se había dejado influenciar demasiado por sus tías y su mujer, Sofía Andreevna; de su admiración por Dostoievsky y Kafka, y por su esposo, el poeta Nikolay Gumilev, ejecutado en 1921, falsamente acusado de conspirar contra Lenin<sup>17</sup>.

Bien pasada la medianoche, la poetisa recitó de memoria y en aporeado inglés, versos del *Don Juan* de Byron, y luego algunos de sus propios poemas, incluyendo su *Requiem*, y su entonces aún inconclusa obra maestra, *Poema sin Héroe*, que más adelante re-dedicaría al misterioso “visitante del futuro”, como prefirió referirse a Isaiah Berlin, con quien desde ese momento quedó unida con un fuerte lazo afectivo e intelectual.

No hay lugar aquí para más detalles, pero es importante notar que Berlin deja muy en claro que la Akhmatova nunca criticó a la Unión Soviética, ni en público ni en privado. Se puede afirmar, sin embargo, parafraseando a Alexander Herzen, que toda su vida y su obra fueron ininterrumpi-

<sup>16</sup> Berlin, “Meetings with Russian Writers in 1945 and 1946” (1980d), p. 190.

<sup>17</sup> Gumilev tiene el melancólico honor de ser el primer escritor de nota fusilado por el régimen comunista cuya tumba se desconoce. Otros principales escritores cuyo entusiasmo y obras adornaron los primeros años de la revolución y que intentaron, infructuosamente, continuar trabajando al margen de la vorágine política, fueron Alexander Blok, muerto en 1921, totalmente desilusionado con el monstruo bolchevique que había ayudado a traer al mundo; Sergei Esenin, quien se suicidó en 1925; Osip Mandelstam muerto en prisión en 1939. Véase Richard Pipes, *Russia under the Bolshevik Regime* (1993), pp. 297-301.



das acusaciones contra los vejámenes perpetrados por los comunistas contra su patria rusa<sup>18</sup>.

Además de Anna Akhmatova, Berlin conoció a varios otros escritores y artistas, entre ellos, a Boris Pasternak, quien puso en sus manos los primeros capítulos de su nueva novela, con el sigiloso encargo de entregarlos a sus hermanas, Lydia y Josephine, que en ese entonces residían en Oxford. Once años más tarde, Berlin volvió a Rusia, y Pasternak le entregó el resto del manuscrito de *Doctor Zhivago*, con el encargo de asegurar su traducción y publicación en Occidente<sup>19</sup>. Isaiah Berlin se refiere a Pasternak como “un patriota ruso”, que poseía una apreciación exacerbada por las raíces históricas con que se sentía unido a su país de origen. Le agradaba sobremanera, por ejemplo, pasar los veranos en una finca de descanso para escritores en la aldea de Peredelkino, precisamente porque antes de la revolución bolchevique ésta había formado parte de una propiedad rural perteneciente al gran prócer eslavófilo Yury Samarin. Para Pasternak la gran tradición rusa descendía del pasado cuasimitológico de Sadko y los Stroganovs, directamente a Pushkin, Lermontov, Tolstoi, Fet, Bunin y a los eslavófilos, dando un gran rodeo que evitaba el contagio con la *intelligentsia* europeizante, liberal y revolucionaria que, tal como afirmaba Tolstoi, era incapaz de comprender los motivos profundos de la condición humana. Este deseo apasionado, casi obsesivo, de ser considerado como un escritor esencialmente ruso, con raíces profundas en la historia de su nación, se hizo particularmente evidente en el rechazo de sus orígenes judíos, tema acerca del cual le desagradaba siquiera conversar, expresando su decidida preferencia por la asimilación generalizada y absoluta de los judíos dentro de las culturas que les habían dado acogida<sup>20</sup>.

Quizás sea precisamente porque no fue escrito con tal propósito, este ensayo de Isaiah Berlin contribuyó decididamente, en los días postremos de la guerra fría, a esclarecer las dudas que todavía persistían en algunos círculos occidentales acerca de los estragos causados por el patológico

---

<sup>18</sup> Berlin, *Personal Impressions* (1980e), p. 207. Por otra parte, en 1950 Akhmatova compuso algunos poemas alabando a Stalin y su liderazgo en un intento desesperado por obtener la libertad de su hijo, quien había sido enviado a Siberia en 1949. “Donde está Stalin”, escribió Akhmatova, “hay libertad, paz, y todo lo grandioso de la tierra.” La ironía de esta escandalosa adulación escapó por supuesto a la comprensión del jerarca.

<sup>19</sup> Berlin leyó el libro esa misma noche e inmediatamente se dio cuenta que era una obra de genio, pero que publicarla en el mundo libre sin permiso de las autoridades soviéticas podía acarrear riesgos inaceptables para Pasternak. El camino, sin embargo, estaba expedito porque el autor había firmado un contrato de publicación con la editorial comunista Feltrinelli. Fue Berlin, sin embargo, quien se encargó de obtener una traducción inglesa digna del original. Berlin, *Personal Impressions* (1980e), pp. 185-186.

<sup>20</sup> Berlin, “Meetings with Russian Writers in 1945 and 1946” (1980d), p. 179.

antiintelectualismo de Zhdanov y Stalin. Ahora sabemos, gracias a la apertura de los archivos de la policía secreta del régimen, que el dictador abrigaba temores absurdos acerca del papel que podría corresponder a la Akhmatova en una imaginaria conspiración contra el régimen comunista y tuvo especial interés en mantenerla aislada de todo contacto con la vida intelectual del mundo libre. Cabe agregar aquí que la poetisa, algo dada también a la exageración, estaba convencida de que la guerra fría se había iniciado como consecuencia de la reacción paranoica de Stalin al ser informado acerca de sus conversaciones con Isaiah Berlin<sup>21</sup>.

Fueron estos memorables encuentros con seres humanos capaces de resistir con dignidad y noble porfía la represión más brutal de la historia sin siquiera pensar en la opción del exilio y, muy importante, sin prestarse a ser usados contra lo que nunca dejaron de considerar su muy propia patria rusa, y además sin dejar de realizarse como escritores de genio, los que terminaron por distanciar a Berlin de los ejercicios lingüísticos de la filosofía analítica, empujándolo definitivamente en la dirección de su nuevo interés por la historia de las ideas y la filosofía política y social.

El trabajo que primero reflejó esta nueva dirección fue el ahora muy famoso ensayo “Inevitabilidad Histórica”, que basó en una conferencia conmemorando al mismísimo Auguste Comte, fundador de la disciplina sociológica, dictada el 12 de mayo de 1953 en la “London School of Economics and Political Science” de la Universidad de Londres, y dedicada a la destrucción sistemática de las construcciones comtianas. Fue así como conocí a Isaiah Berlin. Su conferencia había sido anunciada profusamente, pero yo estaba reacio a asistir; la fama del conferencista le había precedido y no me atraía dedicar media tarde a una diatriba derechista en contra de todo lo que mis compañeros de estudio y yo más admirábamos, incluyendo, desde luego, la proeza soviética y la ingeniería social preconizada por la Sociedad Fabiana y los gobiernos laboristas británicos. En esa época, afanado por obtener mi doctorado en el famoso plantel londinense, había permitido que mis entusiasmos juveniles me llevaran simultáneamente a la presidencia de

---

<sup>21</sup> Isaiah Berlin fue sólo el segundo escritor de Occidente con quien la Akhmatova pudo conversar después del fusilamiento de su primer esposo, en 1921, y hasta el fin de la guerra. Luego, en 1965, en un *quid pro quo* que merece comentario separado en otra ocasión, le fue permitido viajar a Oxford como parte de un arreglín diplomático que resultó en el otorgamiento de sendos doctorados *honoris causa*, apenas unas semanas distante el uno del otro, a la insigne poetisa rusa y a Pablo Neruda, el gran poeta chileno y adalid favorito de los jefes moscovitas. En el cuartel general de la K.G.B. en Leningrado hay tres voluminosos ficheros acerca de Anna Akhmatova que confirman abundantemente la rigurosa vigilancia a la cual estuvo sometida; véase Michael Ignatieff, “First Loves” (1998), p. 68; en cuanto a los temores abrigados por Stalin, véase Berlin, “Meetings with Russian Writers in 1945 and 1946” (1980d), pp. 201-202.

la Asociación de Estudiantes Postgraduados (Research Students Association) y a la dirección del *Clare Market Review*, venerable revista fundada por George Bernard Shaw y Sydney y Beatrice Webb, cuyas páginas habían sido honradas por próceres del Olimpo estudiantil tales como R. H. Tawney, Harold Laski, G. D. H. Cole, A. J. P. Taylor y Graham Wallas. Con mucho trabajo entre manos y ya rumbo a la biblioteca, me encontré en Houghton Street con mi profesor-jefe, el historiador económico y fundador de los Pelican Books, H. L. Beales, quien me preguntó hacia dónde me dirigía y, al enterarse, me obligó a volver, “de una oreja”, al vetusto Old Theatre de la escuela, ya totalmente repleto de público a la espera del conferencista. No encontrando lugar para mí, el respetabilísimo Dr. Beales me obligó a sentarme en los asientos reservados en la primera fila, entre él y el sociólogo David Glass, y fue desde este lugar de privilegio que escuché a Isaiah Berlin por primera vez.

Es imposible exagerar el desagrado profundo que me causó esa conferencia. Todo lo que dijo Berlin, característicamente a borbotones y a gran velocidad, se oponía a todo lo que pensábamos tanto yo como la inmensa mayoría de mis compañeros de estudio. Para abreviar, basta con explicar que apenas apareció publicado el texto de la conferencia, en 1954, dediqué un número casi completo del *Clare Market Review* a tratar de demolerlo. Solicité colaboraciones especiales de Norman Birnbaum, más adelante el sociólogo favorito de la izquierda transatlántica, y de Eric Hobsbawm, quien goza de justa notoriedad como el único intelectual de cierto prestigio que aún hoy día (fines de 1998) no da su brazo a torcer, y continúa defendiendo tanto a Stalin como al arsenal teórico del comunismo ortodoxo<sup>22</sup>. Estos dos artículos aparecieron precedidos por un robusto editorial en el que usando lo que entonces me pareció exquisita ironía, invité a mis lectores a que rechazaran lo que entonces me pareció ser un planteamiento derechista recalcitrante, temerario y obscurantista. Veintidós años más tarde, en 1975, harto más tranquilo, mucho más vivido, abollado y distanciado del marxismo-leninismo ululante de aquellos años primerizos, doctorado en el bolsillo y decano por añadidura de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad de La Trobe, en Australia, tuve el honor de invitar a un sir

---

<sup>22</sup> C. Véliz, “Editorial” (1955), comentando la publicación de Isaiah Berlin, “Historical Inevitability”, The Auguste Comte Memorial Lecture, dictada el 12 de mayo de 1953 en la London School of Economics and Political Science; Norman Birnbaum, “Contemporary Conservatism and the Distrust of Knowledge” (1955); Eric J. Hobsbawm, “The New Irrationalism in Political Theory” (1955). Entre las colaboraciones incluidas en aquel memorable número no puedo dejar de mencionar dos excelentes fotografías hechas por Osvaldo Sunkel, compañero de estudios en LSE, quien más adelante se ha destacado como economista tanto en la Universidad de Chile como en la CEPAL de las Naciones Unidas.

Isaiah Berlin a dictar conferencias sobre Fichte, De Maistre y la Contra-Ilustración, en un ciclo auspiciado precisamente por el Departamento de Sociología.

El personaje a quien recibí formalmente en el aeropuerto de Melbourne también había cambiado con el paso del tiempo. En 1956, casi cumplidos los cuarenta y siete años de edad, Berlin había abandonado su austera soltería y contraído matrimonio con la hermosísima y distinguida Aline de Gunzbourg, quien además de brillar con luz propia en el ámbito social e intelectual, había sido campeona de golf de Francia y poseía una considerable fortuna personal. Lo que había parecido a sus amistades como una alianza improbable, inauguró cuatro décadas de una casi legendaria felicidad conyugal durante las cuales Berlin produjo muchas de sus mejores obras. Un año más adelante, en 1957, su evidente talento y ya importantes servicios a la cosa pública recibieron un reconocimiento oficial al ser ordenado caballero por la reina Isabel.

Aproveché entonces mi presentación formal del distinguido huésped ante un auditorio universitario colmado de estudiantes, para rogarle a sir Isaiah que excusara aquel lejano e irreflexivo ataque, que más decía de mi arrogancia e inexperiencia que de mi comprensión de los problemas que ya creía haber resuelto. Con humor característico, accedió con la condición de recibir un ejemplar de la revista de marras, que ya había adquirido cierta importancia bibliográfica. De vuelta de mi viaje a Canossa, entablamos con Isaiah Berlin una amistad que sólo interrumpió su muerte. Nos unió además una visión compartida acerca de las angustias políticas de nuestra época y un interés genuino por la ópera, aun cuando matizado por amables divergencias respecto del valor y consecuencia del ciclo wagneriano. Isaiah Berlin fue para mí una maravillosa fuente de inspiración intelectual, cuya generosidad me permití retribuir siquiera en muy pequeña medida, dedicándole un libro transparentemente titulado *The New World of the Gothic Fox*<sup>23</sup>.

Reitero que no es ésta la mejor oportunidad para emprender un examen detenido del pensamiento de sir Isaiah, pero conviene resumir, siquiera a modo de conclusión, algunas de las ideas señeras que con seguridad acompañarán su justo renombre hasta bien entrado el milenio que se avecina. Por ejemplo, volviendo a “Historical Inevitability”, otrora objeto de mi apasionado rechazo, es preciso aclarar que no fue la intención de Berlin en este luminoso ensayo refutar la doctrina del determinismo históri-

---

<sup>23</sup> Precisamente inspirado en su ensayo “El Puercoespín y el Zorro”, el título del libro “The New World of the Gothic Fox” traduce “El Nuevo Mundo del Zorro Gótico”, y fue publicado en 1994, bajo el sello de la University of California Press.

co, tarea quizás lógicamente imposible; lo que hizo fue demostrar que esta doctrina, tan estrechamente emparentada con el ideario marxista-leninista que en ese momento ejercía una creciente influencia en los claustros académicos, se contradecía en la práctica con el lenguaje, los usos y supuestos prácticos y morales de la vida cotidiana; en buen romance, que aun en la ausencia de una refutación lógica convincente, su refutación práctica era abrumadora. De acuerdo con Berlin, la aceptación teórica del determinismo histórico había sido evidentemente alentada tanto por los avances logrados en las ciencias naturales y la tecnología, como por un clima político cargado de impaciencias por realizar igual progreso en el ámbito económico y social. Era difícil en tales circunstancias insistir que sólo la acción humana se sustraya del imperativo causal que tan visiblemente presidía sobre los éxitos de las disciplinas científicas y tecnológicas, confirmando que cada evento, cada acontecimiento y cada fenómeno, es el resultado de causas cuyos efectos son necesarios e inevitables. Esta relación entre causas y efectos se basa en la convicción de que existe un ordenamiento universal, sistemático, racional y permanente cuyo conocimiento es precisamente el objeto de la ciencia y cuya validez está abundantemente atestiguada por sus éxitos. Paradójicamente, tales impaciencias ayudaron asimismo a resucitar la viejísima noción de que todas las cosas, desde luego incluyendo las acciones humanas, son necesariamente como son y no pueden ser de otra manera; que explicar es justificar; saberlo todo significa perdonarlo todo y sólo nuestra ignorancia nos impide conocer las causas precisas y necesarias de cada efecto.

Berlin cuestiona estos planteamientos, estimando que la doctrina determinista es impracticable puesto que nos obligaría a efectuar cambios absolutamente inconcebibles tanto en nuestra conducta cotidiana como en sus fundamentos éticos. No podríamos, por ejemplo, razonablemente condenar las depredaciones cometidas por un criminal puesto que éstas estarían tan determinadas como la conducta encomiable de un ciudadano ejemplar. En el mejor de los casos, la estética pasaría a ocupar el lugar tradicionalmente asignado a la ética; observaríamos las acciones de un héroe o un santo del mismo modo que notamos la belleza de una mujer, la corpulencia de un hipopótamo o la prestancia de una jirafa. El comportamiento valeroso o cobarde, criminal o altruista, mentiroso o veraz, sería considerado tal como lo hacemos con la estatura, la edad, o la genealogía de un individuo, esto es, como características, cualesquiera su importancia o atractivo, alejadas del radio de acción de la voluntad y, por lo tanto, muy distantes del ámbito de la responsabilidad humana. Pero en la vida real, es precisamente esta noción de responsabilidad individual alrededor de la cual estructura-

mos nuestras vidas, suponiendo, prácticamente, que esto implica una capacidad, o disposición, o creencia, en la posibilidad de escoger más o menos libremente lo que se puede o debe hacer, y rechazar lo que no se debe o no se puede, así como de determinar lo que es lícito, posible, aconsejable o beneficioso, y condenar lo nocivo, ilegal o inoportuno. Es indudable que los seres humanos compartimos una convicción práctica y robusta que se refleja tanto en el lenguaje como en las costumbres e instituciones de la sociedad, que no obstante obvias limitaciones fisiológicas, deja espacio suficiente para asumir la responsabilidad de elegir entre esto y lo otro; entre tomar agüita de boldo o café; usar corbata o corbatín; afeitarnos cada mañana o cultivar barba y bigote; casarnos o permanecer solteros; viajar a Curacaví o a Chincolco; practicar deportes riesgosos o dormir la siesta; estudiar leyes o entomología; votar por éste o por aquél.

Le parecía a Berlin además paradójico que fuera el comunismo marxista-leninista, que con tan singular fervor había abrazado los postulados del determinismo histórico, el que con más entusiasmo exigía los más crueles sacrificios, crímenes, vejaciones y despojos precisamente para adelantar lo que, según esa misma doctrina, era una meta establecida por el curso de la historia y hacia la cual la humanidad entera marchaba inexorablemente.

Un año más tarde, en 1957, Berlin fue distinguido con la nombradísima cátedra Chichele de la Universidad de Oxford, dedicada al estudio de la teoría social y política, y para su conferencia inaugural escogió un tema que ya se vislumbraba en su trabajo acerca del determinismo histórico. La conferencia causó comprensible revuelo y no cabe duda que el ensayo resultante, publicado en 1969, es uno de los más influyentes de su obra<sup>24</sup>. Principalmente orientado hacia la presentación y análisis de dos clases de libertad, positiva y negativa, el ensayo explica que por libertad negativa se entiende la ausencia de impedimentos al ejercicio actual o potencial de las opciones abiertas al individuo, refiriéndose no a limitaciones biológicas, psicológicas o fisiológicas, sino a los obstáculos creados por el hombre que ya sea intencional o accidentalmente circunscriben el espacio dentro del cual cada individuo puede actuar libremente. El grado de libertad negativa dependería entonces de la ausencia de tales obstáculos y de la resultante apertura de opciones realmente disponibles cualquiera la intención de cada individuo respecto de hacer o no uso de ellas<sup>25</sup>. En cierto sentido, la liber-

---

<sup>24</sup> Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", en *Four Essays on Liberty* (1969); véase especialmente la introducción, en la que Berlin ahonda el análisis de puntos de especial importancia y responde a sus principales críticos.

<sup>25</sup> Esta salvedad es importante para dejar en claro que las austeridades autoimpuestas de un fakir, de un estoico o de un Platón Karataev tolstoiano, no resultan en un aumento de la libertad negativa.

tad negativa busca responder a la pregunta, “¿De cuánto espacio dispongo para actuar libremente?”, mientras que la libertad positiva responde a las preguntas, “¿Quién me controla? ¿Quién decide cuántas opciones tengo a mi disposición?” Con tales interrogantes Berlin prologó lo que pasó a ser uno de los más decididos ataques contra la monstruosa herencia de la Ilustración, que mantiene que es posible encontrar un sistema, una sola verdad, un modo único de organizar la sociedad, que llevará necesariamente a su perfeccionamiento puesto que, por definición, estaría en armonía con los principios racionales que estructuran el desarrollo de todas las sociedades humanas. Por consiguiente, la libertad positiva aparece estrechamente asociada con decisiones acerca de lo que constituye una buena vida y una sociedad bien ordenada y quizás hasta bien encaminada hacia su perfección, y lo menos que puede observarse es que no han escaseado los representantes de instituciones, iglesias, razas, naciones, estados, clases, culturas, partidos políticos y otras entidades menores muy dispuestas a adoptar tales decisiones en nombre de sus congéneres. Asimismo es difícil ignorar que han sido precisamente tales intrusiones en nombre de la libertad positiva las que han hecho de nuestro siglo el más cruel y sanguinario de la historia humana.

Lo realmente trágico de esta circunstancia, de acuerdo con Berlin, no es que estas iniciativas hayan tenido imperfecciones —como sin duda las tuvieron— sino que el problema planteado no tiene solución posible puesto que los valores y aspiraciones fundamentales del género humano son tan múltiples como inconmensurables e incompatibles. Su evidente multiplicidad —ahí están la felicidad personal, la seguridad, la igualdad, la libertad, la privacidad, la prosperidad, la paz, el orden público, y suma y sigue— es la que dio origen al pluralismo de Isaiah Berlin, inmensamente alejado de las equivalencias fraudulentas y pluralismos culturales auspiciados por un relativismo moral en bancarrota. Son inconmensurables porque no hay calificación, escrutinio ni medida imaginable que permita ordenaciones prioritarias. Son, además, incompatibles porque la perfección de una acarrea inevitablemente la imperfección de otras. Así, por ejemplo, nadie puede dudar que entre los valores fundamentales del género humano están la libertad y la igualdad, pero la libertad perfecta sólo se logra sacrificando la igualdad. Asimismo, el establecimiento de una sociedad de iguales sólo se conseguiría mediante la imposición represiva de libertades positivas y el sacrificio forzoso de la libertad negativa de los más emprendedores y talentosos. Limitaciones similares tendría el establecimiento de una democracia perfecta que difícilmente se lograría sin detrimento de la justicia.

El que nunca podamos satisfacer todas estas aspiraciones o lograr la plena vigencia de todos estos valores no es una circunstancia contingente, susceptible de ser superada mediante la aplicación de técnicas, métodos o políticas correctas, sino la percepción de una verdad necesaria, inextricablemente asociada con la condición humana. Berlin tiene muy claro que la fe en soluciones únicas y definitivas ha sido una fuente inagotable de satisfacción y solaz para muchos precisamente porque la intromisión masiva de la libertad positiva y la consecuente reducción del espacio asignado a la libertad negativa los exime de la pesada responsabilidad de tomar decisiones. Pero también es evidente que cualquiera su origen, credenciales y fundamentación, estas soluciones únicas y definitivas tienen en común un historial de fracasos acompañados por enormes cantidades de víctimas cuyo sacrificio fue considerado necesario para lograr el evasivo perfeccionamiento de la sociedad. Vastamente preferible, según Berlin, es acercarse a estos problemas con una disposición pluralista, que acepta la imposibilidad de asegurar todos los valores fundamentales de la condición humana mediante soluciones únicas, aun cuando el correspondiente aumento de libertad negativa exija que cada individuo asuma la responsabilidad de escoger entre las opciones disponibles, alternativa quizás menos cómoda, pero mucho más civilizada y promisoria que la anterior.

Me parece justo y apropiado, por consiguiente, otorgar a sir Isaiah Berlin el noble título de “Humanitatis Magister”, puesto que con erudición y elegancia intelectual iluminó uno de los momentos más oscuros de la historia humana con un ideario que ha devuelto al ejercicio de la responsabilidad individual el sitio protagónico que con tan calamitosas consecuencias le negaran las ingenierías sociales y proyectos utópicos de nuestro siglo.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ayer, A. J. 1936. *Language, Truth and Logic*. Londres.
- Berger, Marilyn. 1998. “Isaiah Berlin, Philosopher and Pluralist, is Dead at 88”. *The New York Times*, 7 de noviembre de 1998, p. C24.
- Berlin, Isaiah. 1998a. “The Purpose Justifies the Ways”. *The New York Review of Books*, 14 de mayo de 1998, pp. 52-53.
- Berlin, Isaiah. 1998b. “My Intellectual Path”. *The New York Review of Books*, 14 de mayo, p. 54.
- Berlin, Isaiah. 1997a. “Historical Inevitability”, The Auguste Comte Memorial Lecture, 12 de mayo de 1953, dictada en la London School of Economics and Political Science [Oxford University Press 1954]. Henry Hardy y Roger Hausheer (eds.), *Isaiah Berlin: The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. Londres.



- Berlin, Isaiah. 1997b. "The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History" [1953]. En Henry Hardy y Roger Hausheer (eds.), *Isaiah Berlin: The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. Londres.
- Berlin, Isaiah. 1997c. "Two Concepts of Liberty". Conferencia inaugural para la cátedra Chichele en teoría social y política, Universidad de Oxford, 31 de octubre de 1958 [Clarendon Press, 1958]. En Henry Hardy y Roger Hausheer (eds.), *Isaiah Berlin: The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. Londres.
- Berlin, Isaiah. 1995. *Karl Marx. His Life and Environment* [1939].
- Berlin, Isaiah. 1980a. "Einstein and Israel". En Henry Hardy (ed.), *Personal Impressions*. Londres.
- Berlin, Isaiah. 1980b. "Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity". En Henry Hardy (ed.), *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Londres.
- Berlin, Isaiah. 1980c. "J. L. Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy". En Henry Hardy (ed.), *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Londres.
- Berlin, Isaiah. 1980d. "Meetings with Russian Writers in 1945 and 1946". En Henry Hardy (ed.) *Personal Impressions*. Londres.
- Berlin, Isaiah. 1980e. *Personal Impressions*. Londres.
- Berlin, Isaiah. 1976a. "The Philosophical Ideas of Giambattista Vico: Two Studies in the History of Ideas". En Isaiah Berlin, *Vico and Herder*. Londres.
- Berlin, Isaiah. 1976b. "Herder and the Enlightenment". En Isaiah Berlin, *Vico and Herder*. Londres.
- Berlin, Isaiah. 1969. "Two Concepts of Liberty". En Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.
- Birnbaum, Norman. 1955. "Contemporary Conservatism and the Distrust of Knowledge". *Clare Market Review*, Lent.
- De Unamuno, Miguel. 1968. "Sobre el Criollismo". En *La Raza Vasca y el Vasceuce. En Torno a la Lengua Española*. [Publicado originalmente en *Estudios*, Buenos Aires, enero-julio, 1903.] Madrid.
- Garagorri, Paulino. 1965. "Unamuno y la Filosofía". *Mapocho*, Tomo III, N° 1.
- Gray, John. 1995. *Berlin*. Londres.
- Hobsbawm, Eric J. 1955. "The New Irrationalism in Political Theory". *Clare Market Review*, Lent.
- Ignatieff, Michael. 1998. "First Loves". *The New Yorker*, 28 de septiembre, p. 68.
- Nicholas, H. G. (de.). 1985. *Washington Despatches, 1941-1945: Weekly Political Reports from the British Embassy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pipes, Richard. 1993. *Russia under the Bolshevik Regime*. Nueva York.
- Savater, Fernando. 1986. "Miguel de Unamuno: La Ascensión Eterna". Prólogo de la obra *Del Sentimiento Trágico de la Vida*. Madrid.
- The Daily Telegraph*, Londres, del 7 de noviembre de 1997, p. 31.
- Thomas, Hugh. 1961. *The Spanish Civil War*. Londres.
- Véliz, Claudio. *The New World of the Gothic Fox*. University of California Press, 1994.
- Véliz, Claudio. 1955. "Editorial". *Clare Market Review*, Lent. □

## ESPÍRITU LIBRE\*

**Robert Darnton**

En este artículo, publicado cuando apareció *El Sentido de la Realidad* (1997), un par de meses antes de que falleciera Isaiah Berlin, Robert Darnton se pregunta por qué los ensayos allí reunidos, piezas ocasionales escritas por Berlin hace tiempo, mantendrían hoy su fuerza. El autor responde aludiendo a las virtudes intelectuales y personales de Berlin que permean toda su obra. Entre los temas explorados en *El Sentido de la Realidad*, Darnton se detiene en la defensa que hace Berlin de la “libertad negativa”, en su advertencia contra las variantes absolutas del racionalismo y contra el monismo (la doctrina de que todo puede ser explicado por un solo principio), y en su idea de que sostenemos valores recíprocamente incompatibles y que los conflictos entre esos valores no pueden ser resueltos recurriendo a alguna escala de patrones éticos o a alguna racionalidad inherente a la naturaleza de las cosas. De “El Sentido de la Realidad”, ensayo que da título al volumen completo, Darnton co-

---

ROBERT DARNTON. Profesor de Historia en la Universidad de Princeton, especialista en historia de la temprana modernidad francesa.

\* “Free Spirit”, publicado por *The New York Review of Books*, 26 de junio de 1997. Su reproducción en esta edición cuenta con la autorización de The New York Review of Books ©, 1977, NYRV, Inc. Traducción al castellano de Patricio Tapia Pezo.

menta la proposición de Berlin de que por debajo de los fenómenos corrientes de la vida pública existe un sustrato, o “plano inferior de la realidad”, que suele ser percibido mejor por aquellos que tienen un agudo sentido de lo particular, lo concreto y lo inefable, esto es, novelistas, historiadores y estadistas. Pero el sentido de la realidad de Berlin, sostiene el autor, no conduce al relativismo, ya que para Berlin los hechos son hechos, a pesar de que ellos no puedan ser claramente distinguidos de la interpretación. Según Darnton, quizás éste es el Berlin que tenga más cosas que decir a los lectores de hoy.

**D**e todas las artes perdidas —los vitrales de Chartres, la porcelana de Delft, la tinta de Gutenberg, el sistema renacentista de la memoria, el canto de los castrati, la pronunciación de los antiguos romanos, la poesía de los minnesingers, los manuscritos adornados, las tapicerías de los gobelinos, el verdadero tenis, la vieja cerveza amarga, la épica oral, los ahorcamientos públicos, la caligrafía, la maternidad, el *savoir faire* y el *dolce far niente*— la más lamentada es el arte de la conversación. ¿Dónde está hoy el déspota de los desayunos? ¿Dónde los narradores de anécdotas de sobremesa? ¿Y los leones del salón? ¿Y los filósofos que se pasean por los jardines ordenando el mundo a través de la plática?

Afortunadamente *sir* Isaiah Berlin, el último de la estirpe y quizá el más grande de todos, aún puede ser oído en Oxford. Goza de una reputación de conversador sin par. La excelencia y alcance de su agudeza ha deleitado por décadas a estudiantes y comensales. Una vez acostumbrados al marcado acento de su voz de bajo profundo, han aprendido a verle como si fuera un artista del trapecio, sobrevolando todo tema imaginable, girando, dando saltos mortales, sosteniéndose de los talones —y todo ello sin un vestigio de teatralidad. Después de saltar desde la red, Berlin a veces se agita levemente y golpea su mano izquierda con la derecha, como si estuviera aplaudiendo, no a sí mismo, sino a la diversión, al puro placer de la charla.

¿Hubo alguna vez en el pasado un conversador semejante? Sí: Diderot. Aquí está él hablando, según la descripción de uno de sus camaradas:

La conversación de Diderot [...] tenía gran fuerza y encanto. Su plática estaba animada por una sinceridad absoluta, sutil sin ser obscura, variada en sus formas, deslumbrante en sus vuelos de imaginación, fértil en ideas y en su capacidad de inspirar ideas en otros.

Uno se dejaba llevar por ella de una vez durante horas, como si se deslizará por un río fresco y claro, cuyas orillas estuvieran decoradas con fincas magníficas y hermosas casas<sup>1</sup>.

La conversación para Diderot era un fin en sí, algo hecho *pour le sport*, pero que devenía en filosofía. Como Platón, Diderot filosofó a través del diálogo. Sus más grandes obras —*El Sobrino de Rameau*, *Jacques el Fatalista*, *El Sueño de D'Alembert*— se preocupaban de problemas filosóficos poniéndolos en boca de interlocutores y debatiéndolos. Isaiah Berlin hace lo mismo usando un género afín, el ensayo. A diferencia de un tratado o una monografía, un ensayo, en el sentido que Berlin le da, ensaya un tema, lo prueba, lo examina mediante una exposición y objeciones, como se haría en el toma y da de la plática. Tales ensayos no demuestran tesis alguna. Exploran asuntos, de manera informal, juguetona a veces, y dejan que el lector saque sus propias conclusiones. En las manos de un maestro como, Berlin, ellos son conversación escrita.

## 1

*The Sense of Reality*\* es el séptimo y último tomo en la serie de ensayos de Berlin editados por Henry Hardy\*\*. Sólo uno de los nueve incluidos en este volumen había sido publicado previamente —y eso fue en 1950. “Political Judgment”, una conferencia filosófica informal, fue difundida por la BBC en 1957 y tuvo que ser reconstruida a partir de notas y de una grabación de la transmisión radial. Los otros ensayos habían sido entregados aquí y allá según la lucidez de Berlin se mostró capaz de afrontar diferentes ocasiones —un coloquio en el centenario de la Primera Asociación Internacional de Trabajadores en la Universidad de Stanford en 1964, el centenario del nacimiento de Rabindranath Tagore conmemorado en Nueva Delhi en 1961, la celebración del bicentenario en la Universidad de Columbia en 1954.

Estuvieron esparcidos en diversos borradores y en cajones olvidados, por veinte, treinta, cuarenta años, hasta que Hardy los puso en orden y los envió a la imprenta. La serie, precedida por una antología de los más

<sup>1</sup> André Morellet, *Mémoires Inédits de l'Abbé Morellet* (1822), Vol. 1, p. 28.

\* [N. del T.: Isaiah Berlin, *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History* (1997). Versión en castellano, *El Sentido de la Realidad: Sobre las Ideas y su Historia* (1998).]

\*\* [N. de T: Hasta ese momento. Con posterioridad han aparecido *The Roots of Romanticism* (Chatto & Windus, 1999), del cual hay versión castellana de Silvina Narí como *Las Raíces del Romanticismo* (Taurus, 2000), y *The First and the Last* (Granta, 1999).]

famosos ensayos de Berlin, publicada recientemente en Londres como *The Proper Study of Mankind*<sup>2</sup>, pone al alcance de lectores muy lejanos a los comedores y salones de conferencias de Oxford una amplia recopilación de las ideas de Berlin sobre una extensa variedad de temas. Es un servicio a la civilización; y debe felicitarse a Hardy pues ha hecho un trabajo magistral de edición. Sólo que el más reciente de los ensayos data de 1972. ¿Son piezas de museo, grabaciones de una voz del pasado y de ningún otro interés que el del coleccionista de antigüedades, aun cuando Oxford continúa siendo animado por la conversación de sobremesa de Berlin?

Ciertamente no, como cualquiera puede percatarse al dar un vistazo a los ensayos. Pero, ¿por qué estas piezas ocasionales, escritas hace tanto tiempo, tendrían validez aún hoy? Creo que parte de su fuerza tiene que ver con esa misteriosa característica conocida como la voz. Berlin se dirige a nosotros, sus lectores, sin un ápice de condescendencia. Nos involucra en la discusión y nos contagia su entusiasmo. Él ha estado en todas partes, ha conocido a todas las personas, ha leído todo. Puede decirnos cómo es hablar con Churchill, Roosevelt, Virginia Woolf y, lo mejor de todo, con Anna Akhmatova, en Leningrado en 1945, desde las nueve de la noche hasta las once de la mañana siguiente:

Hablamos sobre literatura y sobre la vida y sobre nuestros amigos antes de la revolución. Yo era el primer extranjero de Occidente en entrevistarse con ella desde 1917. Esto era en 1945. Ella dijo, “¿Está vivo Stravinsky? ¿Está viva su esposa?”. Hablamos acerca de todo, acerca de la vida, acerca del amor. Recitó sus poemas, su prosa, recitó a Byron, de lo cual no entendí ni una palabra —su conocimiento de la pronunciación del inglés era inexistente. En esa ocasión aprendí que las personas que leen a Esquilo sin saber cómo se pronuncia, aún así ganarán mucho con ello<sup>3</sup>.

El método de Berlin, si puede llamársele así, se aproxima a la noción alemana de *Hineinführung*: en vez de sobrecargar su argumento con análisis textuales y citas detalladas, procura adentrarse en la manera de pensar del otro, de capturar su textura y su tono tanto como su sentido general, y de traerlo a la vida por medio de un resumen bien intencionado. Berlin puede ser erudito, pero nunca académico. Sus ensayos están dirigidos al lector común. Habla con un vigor tan contagioso que nos toma y nos

<sup>2</sup> Isaiah Berlin. *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* (1997). [N. del T.: Hay en castellano una selección más modesta, *Antología de Ensayos* (Espasa-Calpe, 1995).]

<sup>3</sup> Isaiah Berlin, “Jonathan Glover Spends an Afternoon in Conversation with Sir Isaiah Berlin”, p. 7.

lleva a un territorio que antes había parecido inaccesible. Se convierte en el guía de cualquier persona hacia cualquier tema incitante en la historia de las ideas, sea en la Atenas de Aristóteles, en la Florencia de Maquiavelo, en la Konisberg de Kant, o en la Petrogrado de antes de la revolución.

Berlin fue asimismo el hombre del Ministerio de Relaciones Exteriores británico en Washington durante la guerra. Sus informes semanales sobre el funcionamiento interno del gobierno norteamericano impresionaron tanto a Churchill que en la primavera de 1944 fue invitado a almorzar a la calle Downing número 10. Pero el almuerzo se convirtió en un notable fiasco, que ha proporcionado diversión a generaciones de oyentes cuando nuestro hombre en Oxford cuenta la historia:

No alcanzo a figurarme cómo Churchill pudo oír sobre mí. Imagino que Churchill probablemente le dijo a Eden, “El informe de Halifax fue muy interesante”. “¡Halifax!”, dijo Eden, que detestaba a Halifax. “Me han contado que lo escribió un asistente llamado Berlin”. Así pues, repentinamente, en la primavera de 1944, su esposa le dice, “Irving Berlin está en Londres, sé amable con él, porque ha hecho una contribución verdaderamente importante a una de nuestras instituciones de beneficencia”. Él le responde, “Si está en Londres, quiero que venga a almorzar, hay algo que quiero preguntarle”. Así Irving fue invitado a almorzar. Winston le pregunta, “Berlin, ¿cuál cree que es el trabajo más importante que nos haya entregado usted últimamente?” Irving responde, no sin titubear, “Blanca Navidad”<sup>4</sup>.

Este almuerzo tiene todos los ingredientes del estilo Berlin para narrar historias. Nos lleva al corazón de las cosas —al interior de la calle Downing número 10, la plática tras bastidores del primer ministro con el ministro de relaciones exteriores, la charla doméstica entre Churchill y su esposa— y con esto expone la comedia humana como ella es: cómica y humana, aunque también puede ser trágica, heroica, amarga y extraña.

Muchos narradores de anécdotas se las ingenian para contar un relato de manera de poder aparecer al final como héroes. Berlin, no. A menos que el estilo de sus escritos contradiga al hombre, él es auténticamente modesto y profundamente democrático. El efecto en el lector es reforzar la sensación de participar en una aventura común: nos dejamos llevar por el entusiasmo que Berlin tiene por aquello que nos presenta.

---

<sup>4</sup> “Jonathan Glover Spends an Afternoon in Conversation with Sir Isaiah Berlin”, *New Colleges News*, 10, diciembre 1996, p. 8.

## 2

Aunque la retórica de Berlin aún hoy logra su magia, tuvo una particular misión que cumplir en los años cincuenta y sesenta. Berlin llegó a ser un héroe intelectual en Inglaterra a lo largo de la guerra fría. Nacido en el extranjero (en Riga en 1909, de una familia judía que se trasladó a Petrogrado a tiempo para que él fuese testigo de las primeras fases de la Revolución Rusa), pero criado en Inglaterra (en 1919 la familia se trasladó allí, siendo educado en el Colegio St. Paul y en Oxford), fue considerado como alguien capaz de enfrentar la doble amenaza que ensombrecía al continente, el fascismo y el comunismo.

No es que se hubiese alistado cual voluntario en la disputa ideológica. Por el contrario, participó en el nacimiento del estilo oxoniense de la filosofía analítica o del lenguaje ordinario. Hasta cierto punto, fue su parte-ro. J. L. Austin, A. J. Ayer y otros jóvenes catedráticos por primera vez debatieron el “significado del significado” en sus habitaciones del New College de Oxford durante los años treinta. Pero el director del New College, H. A. L. Fisher, convenció a Berlin de escribir un libro sobre Marx. Es el único libro publicado por Berlin que fue escrito como tal, en contraposición a las colecciones de ensayos; y para prepararse hizo una travesía por los filósofos de la Ilustración francesa y el idealismo alemán. Al final, se convirtió en historiador de las ideas.

Las ideas a las que se dedicó iban en muchas direcciones, pero procedían de una preocupación central, la cual definió en el más famoso de sus ensayos, “Two Concepts of Liberty”, su conferencia inaugural como Chichele Professor de Teoría Social y Política en Oxford en 1958. Berlin distinguió la “libertad negativa”, la capacidad de hacer lo que uno quiere sin la interferencia de otros, de la “libertad positiva”, que se presenta en dos variantes, cada una entrañando la obediencia a una ley autoimpuesta y cada una potencialmente peligrosa: por una parte, el repliegue a un mundo interior de conciencia y contemplación, lo cual conduce al inmovilismo político; por otra, el intento por estampar la voluntad de uno en la demás gente, a pesar de su heterogeneidad, abriendo el camino al totalitarismo.

De qué manera una postura filosófica tal podría producir semejantes consecuencias puede verse en los ensayos de *The Sense of Reality*. “Philosophy and Government Repression”, escrito en 1954, proporciona una vibrante defensa de la libertad de pensamiento, especialmente de la libertad negativa, o de “la existencia de un área mínima de libertad civil en la que un individuo puede pensar y hacer lo que quiera porque así lo quiere”. En contraste con esta actividad intelectual sin restricciones, Berlin nos pone

sobre aviso frente a variantes absolutas del racionalismo que construyen los filósofos para imponer orden a la experiencia, no importa cuánto ella se resista. Los filósofos edifican sistemas, pero también los derriban. Su propensión inherente a socavar la ortodoxia, incluso cuando ésta asume la forma de las más nobles utopías, da a la humanidad la mejor defensa posible contra la tiranía; para aquellos que plantean verdades últimas abre una senda para las “soluciones finales”. Berlin usa esta expresión tres veces en una página. Aunque rara vez se refiere al Holocausto, su intención es clara: la filosofía es peligrosa, pero asimismo necesaria, es el arma más segura que tenemos en la interminable lucha contra la opresión.

La naturaleza de este peligro es explorada en otros dos ensayos, “Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism” (1972) y “The Romantic Revolution” (1960). ¿Cómo podría Kant, el más apacible, el más humano, el más ilustrado de los filósofos, haber encendido la llama de la pasión más destructiva en los dos últimos siglos? Berlin evita todas las líneas de causalidad simples y directas. Pero considera la filosofía de Kant —la ética de la *Crítica de la Razón Práctica* antes que la epistemología de la *Crítica de la Razón Pura*— como el gran “punto de inflexión” en la perspectiva moderna sobre el mundo. Es el comienzo de la *Innerlichkeit*, aquella inclinación germana a apartarse del mundo de los hechos para ingresar en un espacio interior del alma y allí forjar un nuevo ordenamiento del mundo por un acto de voluntad. Al insistir en la autonomía de la conciencia, Kant identifica la libertad con la voluntariedad, con la imposición de una ley moral sobre el obstinado reino de la carne. Suficientemente inocente en sus inicios, lo imperativo en este imperativo categórico se convirtió en un intento por enderezar “el fuste torcido de la humanidad”, para utilizar una de las frases favoritas de Berlin —que éste tomó prestada de Kant.

Los peligrosos pasos siguientes vinieron con Fichte, quien identificó la *Innerlichkeit* con el alma colectiva del pueblo y con Hegel, quien unió aquel principio al Estado y lo dejó suelto en la historia, marchando triunfalmente hacia el Tercer Reich. Este modelo parecerá conocido a los lectores de obras recientes como *The German Idea of Freedom* (1972) de Leonard Krieger, pero era novedoso cuando Berlin lo vislumbró, además que este último no atribuye todo a una lógica filosófica implícita en los acontecimientos. Insiste en la influencia de la Reforma y del Pietismo e invoca a menudo circunstancias concretas: la devastación de Alemania en la guerra de los Treinta Años y su humillación ante la supremacía de Francia desde Richelieu a Napoleón. Los filósofos dieron forma al peculiar tipo de nacionalismo alemán; no lo causaron.



¿Y el comunismo? Dos de los ensayos, “Socialism and Socialist Theories” (1950, revisado en 1966) y “Marxism and the International in the 19th Century” (1964), encuentran su inspiración en un estilo de pensamiento similar: el cientificismo, o el intento por encontrar algún punto de Arquímedes desde el cual la mente pueda comprender la racionalidad inherente a todos los fenómenos. En cuanto a eso, según Berlin, Marx continuó una línea de pensamiento derivada de la Ilustración extrema de Helvetius, Holbach y Condorcet. Pero Marx también compartió algunos elementos comunes con Kant y Fichte, ya que la insistencia de Kant en la autonomía moral del individuo y la idea de Fichte de la nación como una entidad moral colectiva abrieron el camino para que cualquiera “gran totalidad colectiva”, ya fuese una clase ya una nación, se convirtiese en agente de la razón y del esclarecimiento. Berlin pone de relieve el lado metafísico de Marx asociando su pensamiento con el monismo, la doctrina según la cual todo puede ser explicado por un único principio expresado en leyes susceptibles de ser descubiertas. Y ve terribles implicaciones en esa posición: una autorización para lo que él llama la “vivisección de las sociedades”, un cheque en blanco para que los ingenieros sociales empleen cantidades ilimitadas de sangre a fin de tallar y dar forma al material humano de cualquier manera que, según sus estimaciones, lo requiera la lógica de la historia.

La libertad positiva, por tanto, tiene consecuencias horriblemente negativas. El tratamiento de Berlin de los siglos dieciocho y diecinueve permite comprender las catástrofes mellizas del siglo veinte: fascismo y comunismo. También señala el valor de una tradición alternativa, el empirismo y el liberalismo. En lugar de Kant-Fichte-Hegel, el mundo anglo-norteamericano podría recurrir a su propia herencia, Locke-Hume-Mill. Su ensayo “Two Concepts of Liberty” desempeñó la misma función en Gran Bretaña después de la Segunda Guerra Mundial que el “On Liberty”, de Mill, después de las guerras napoleónicas. No sorprende que la Inglaterra de posguerra confriese honores a Berlin y lo pusiera sobre un pedestal. Pero los pedestales son incómodos. Proporcionan un ángulo perfecto para percibir los pies de barro. ¿Parece debilitarse la posición de Berlin cuando se mira desde una perspectiva posterior a la guerra fría?

### 3

La respuesta resueltamente es no. No es que Berlin alguna vez ocultase su compromiso con el liberalismo y su oposición a la tiranía comunista. Pero mostró demasiada simpatía por demasiadas escuelas de pensamiento

de lo que era apropiado para un vocero oficial en favor de los intereses de la OTAN durante la guerra fría. De hecho, Berlin construye su senda a través de la historia de las ideas mediante la reconstrucción empática de argumentos incompatibles, y a menudo sostiene el lado no liberal con tan buen resultado que puede desconcertar a algún complacido lector de centroizquierda o centroderecha. En cuanto al centro mismo, es difícil encontrarlo en el filosofar de Berlin, en donde los argumentos oscilan de un lado al otro con velocidad vertiginosa. La metáfora que Berlin prefiere es la de alternar el peso. Concluye “The Romantic Revolution” observando que la mayor parte de nosotros suscribe ideas y valores que hemos heredado de las dos principales fuentes de la modernidad: la Ilustración y el Romanticismo. Ambas se contradicen mutuamente en casi cada punto, y a duras penas logramos salir del paso: “la mayoría de los miembros civilizados de las sociedades occidentales mantienen actitudes que causan un malestar más lógico que moral: no sin dificultad alternamos uno y otro pie”.

La versión filosófica de este dilema es la famosa noción de Berlin del pluralismo —la idea según la cual albergamos valores recíprocamente incompatibles y de que los conflictos entre ellos no pueden ser resueltos recurriendo a alguna escala de patrones éticos o a alguna racionalidad inherente a la naturaleza de las cosas. La realidad, los hechos y las cosas existen —y Berlin no vacila en usar tales palabras—, pero nuestros intentos por darles sentido nos enredan en conflictos insalvables. La filosofía no ordena las cosas; las pone en cuestión.

La fuerza y originalidad de esta aproximación se puede apreciar muy bien en “Artistic Commitment” (inicio de los años sesenta), en mi opinión, el mejor ensayo de *The Sense of Reality*. Mediante resúmenes de escuelas de pensamiento opuestas —el arte como *engagement* en cuestiones sociales y políticas *versus* el arte por amor al arte—, escritos con admirable empatía, Berlin muestra de qué forma una importante preocupación de la Europa occidental llegó a intensificarse y transformarse en la Rusia del siglo diecinueve. Se detiene en Vassarion Belinsky, un crítico literario relativamente desconocido que ejerció una decisiva influencia en Turgenev y Tolstoi. En un pasaje característico y demostrando su talento para la cita eficaz, compendia la posición a la que Belinsky llegó hacia 1840:

La postura de Belinsky es cristalinamente clara: “No importa cuán hermosas sean las ideas en un poema, cuán poderosamente resuenen en su interior los problemas del momento, si carece de poesía no puede haber ningún pensamiento hermoso en él, ni tampoco problemas, y todo lo que uno puede decir sobre él es que es una buena intención mal ejecutada”. Esto es así porque el compromiso del

artista “debe estar no sólo en la cabeza, sino, sobre todo, en el corazón, en la sangre del escritor [...] Una idea [...] que no ha pasado a través de la propia naturaleza, que no ha recibido el sello de la personalidad de uno, está sentenciada a muerte no sólo para la poesía, sino para toda actividad literaria”. Pero no puede detenerse allí. Ya hemos mencionado su declaración en su ensayo de 1844 sobre Pushkin: “Todo hombre inteligente tiene el derecho a exigir que la poesía de un poeta les dé respuestas a las interrogantes de la época o al menos le inunde con el dolor de estas cuestiones graves e insolubles”. Esto es sólo un poco menos extremo que el conocido veredicto de 1845: “En nuestra época el arte no es un amo, sino un esclavo. Sirve intereses ajenos a él”. Aun cuando agrega que esto se aplica sólo a épocas “críticas” —la denominación saintsimoniana para períodos transicionales en que lo antiguo se ha vuelto intolerable, y está debilitado y condenado al fracaso, y en que lo nuevo no ha llegado todavía— es, no obstante, un auténtico *cri de coeur*. Ello es sólo una versión violenta de sus palabras en 1843: “nuestro tiempo añora convicciones, está atormentado por un hambre de verdad” y “nuestra época es todo cuestionamiento, todo indagación, todo búsqueda y anhelo de la verdad”.

Ésta es la primera y más mordaz formulación del intranquilo y, a veces, desesperado examen de conciencia que atormentó a la *intelligentsia* rusa de ahí en adelante.

Pero Berlin fija su puntería en un objetivo mayor: no sólo el debate en torno al cual giró buena parte de la historia literaria rusa, sino el realismo socialista y sus orígenes. Los apologistas decimonónicos del *engagement* se sintieron fuertemente atraídos por los elementos irreductiblemente estéticos del arte. Vivieron el conflicto de modo más apasionado que lo que en Francia lo hicieron Flaubert o Zola, y con su pasión crearon una literatura original, que volvió a entrar en la cultura occidental como una fuerza nueva y que permaneció en Rusia a pesar del leninismo y el estalinismo. De ahí el *Doctor Zhivago*.

Para un análisis conexo de cómo los asuntos estéticos penetran hasta los huesos, puede consultarse el ensayo que da título al libro, “The Sense of Reality” (1953), así como su complemento, “Political Judgment” (1957), publicado hace poco en las páginas de *The New York Review of Books*<sup>5</sup>. Aquí Berlin sostiene que debajo de los fenómenos corrientes de la vida pública, que dan grano al molino de los cientistas sociales, existe un “plano inferior” de la realidad, el cual es percibido mejor por los novelistas, los historiadores y los estadistas. Estos aliados inverosímiles tienen una cosa en

<sup>5</sup> Isaiah Berlin, “Political Judgment” (1996).

común: el aprecio por lo particular, lo concreto y lo inefable. En la medida de sus posibilidades, trabajan con el tacto para situaciones sin precedentes. Saben cómo capturar la índole de un suceso y sentir la textura de una civilización. Por una especie de intuición (que no puede ser definida), capturan la raíz de la experiencia (que no puede ser reducida a reglas). Ellos funcionan estéticamente, con el *je ne sais quoi* de la vida.

Esto puede sonar a misticismo. Para Berlin, es la realidad. Insiste en que todos lo hemos experimentado; podemos reconocerlo cuando lo encontramos en la vida diaria y en las páginas de la gran literatura. Es una clase de conocimiento, pero no la clase que se manifiesta en proposiciones generales, porque se trata de un conocimiento que existe en el “plano de las costumbres semiarticuladas, de las conjeturas y formas de pensar no sometidas a examen, de las reacciones semi-instintivas, de los modelos de vida tan profundamente arraigados que no pueden percibirse en absoluto de forma consciente”.

Sospecho que éste es el Berlin que tiene más cosas que decir a los lectores de hoy. Su rechazo a las reglas coherentes, explicativas, ¿lo colocan del lado de los posmodernistas? Una vez más, la respuesta debe ser no. Berlin conoce demasiado bien el sufrimiento como para reducir la realidad a juegos lingüísticos. Lo que duele cuando el cáncer nos ataca es el cáncer, no el discurso sobre el cáncer, aun cuando pudiéramos darle al cáncer cualquier otro nombre. Los hechos son hechos, a pesar del hecho que ellos no puedan ser claramente distinguidos de la interpretación:

Estos enfoques y enfoques de enfoques [la perspectiva renacentista del mundo y la perspectiva ilustrada del Renacimiento] existen, y es tan ocioso preguntarse cuáles son verdaderos y cuáles falsos como lo es preguntarse cuál perspectiva de los Alpes es la verdadera y cuál la falsa. Pero hay un sentido en el que los “hechos”, lo que puede demostrarse mediante la evidencia, en contraste con las interpretaciones, teorías, hipótesis, perspectivas, deben permanecer invariables para todos esos enfoques cambiantes, pues de lo contrario no tendríamos verdad histórica alguna. Y por borrosa que pueda ser la frontera entre el hecho, por una parte, y las actitudes e interpretaciones, por otra, ésta, sin embargo, existe.

El sentido de la realidad de Berlin no conduce al relativismo, ya que él insiste en que las cosas “son como son” —tanto las malas como las buenas. La esclavitud es esclavitud; la libertad, libertad. Deplorémoslas o venerémoslas por lo que son. Pero una cosa no son: compatibles. Al negar la convergencia última de verdad, belleza y bondad; al insistir en la incommensurabilidad de todos los valores, sean positivos o negativos, Berlin

puede verse en situación de que se apropien de él los autoproclamados profetas del posmodernismo<sup>6</sup>. Pero Berlin no es hombre de “ismos”.

¿Es entonces un hombre de nuestros tiempos? Ensayos escritos hace ya cerca de medio siglo, probablemente no abunden en referencias a Lévi-Strauss, Foucault, Derrida, Ricoeur, Habermas, Bourdieu, Chomsky, Rorty, Goodman, Goffman, Canguilhème, Geertz, Kuhn, Barthes, Pocock, Kosselleck... La lista podría seguir y seguir, y ser revisada eternamente, según cuál sea el matiz del pensamiento contemporáneo que uno prefiera. Sería absurdo sostener que Berlin no podría haberse beneficiado de lo que otros maestros modernos hayan dicho sobre sus temas —el tratamiento de Juri Lotman de la semiótica de la vida diaria en la Rusia del siglo diecinueve, por ejemplo, o la versión de Mikhail Bakhtin del “plano inferior” de la experiencia.

Pero debemos estar agradecidos de lo que tenemos, del Berlin cuyas reflexiones cubren la mayor parte del siglo y cuyas obras completas llenan ya un anaquel; una voz del pasado que le habla al presente; un filósofo que da vida a las ideas; un historiador que sabe ponerse en el lugar de los otros; y un espíritu libre que se yergue, no sobre un pedestal, sino sobre sus propios pies y mantiene el equilibrio, si bien precariamente, alternando uno y otro pie.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berlin, Isaiah. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History*. Editado por Henry Hardy, con introducción de Patrick Gardiner. Farrar, Straus y Giroux, 1997. [Versión en castellano, *El Sentido de la Realidad: Sobre las Ideas y su Historia*. Traducción de Pedro Cifuentes. Madrid: Ed. Taurus, 1998.]
- Berlin, Isaiah. *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. Editado por Henry Hardy y Roger Hausheer. Chatto & Windus, 1997. [Hay en castellano una selección más modesta, *Antología de Ensayos*. Espasa-Calpe, 1995.]
- Berlin, Isaiah. “Political Judgment”. *The New York Review of Books*, 3 de octubre de 1996.
- Gray, John. *Isaiah Berlin*. Princeton University Press, 1996. [Hay versión castellana de Gustau Muñoz como *Isaiah Berlin*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1996.]
- “Jonathan Glover Spends an Afternoon in Conversation with Sir Isaiah Berlin”. *New College News*, N° 10 (diciembre 1996).
- Morellet, André. *Mémoires Inédits de l'Abbé Morellet*, Vol. 1. París: Ladvoat, 1822. □

<sup>6</sup> Véase John Gray, *Isaiah Berlin* (1996). [N. del T.: Hay versión castellana de Gustau Muñoz como *Isaiah Berlin* (Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1996).]

## LIBERTAD Y DINERO\*

**G. A. Cohen**

En estas páginas el profesor Cohen se propone explicar la controversia que sostuvo con Isaiah Berlin sobre la relación entre libertad y dinero. Berlin, señala Cohen, pese a ser un socialdemócrata, suscribió y defendió el postulado conceptual de la derecha acerca de la relación entre libertad y dinero, aun cuando rechazó la conclusión normativa que la derecha suele derivar de esa premisa conceptual. Cohen argumenta aquí que la pobreza (falta de dinero) sí constituye una amenaza para la libertad y, por consiguiente, la protesta de la izquierda contra la pobreza debe entenderse como una defensa de la libertad.

---

G. A. COHEN. Profesor en Souls College, Oxford University.

\* Aun cuando soy el autor del argumento central de este trabajo, así como de su desarrollo, algunas de las ideas principales, según indicaré, se las debo a Arnold Zuboff. Asimismo, agradezco a Myles Burnyeat, Ian Carter, Paula Casal, Bill Child, Ronald Dworkin, Cécile Fabre, Keith Graham, Henry Hardy, Natalie Jacottet, David Miller, Michael Otsuka, Derek Parfit, Hillel Steiner, Adam Swift, Peter Vallentyne, Frank Vandenbroucke y Jo Wolff por sus críticas a una versión anterior. El texto del presente artículo fue tema de una conferencia dictada en abril de 1998 en Oxford y en mayo de 1998 en Haifa. El público de esas reuniones me permitió enriquecerme con sus penetrantes juicios.

Traducción al castellano de Rose Cave.

*[C]uando las ideas son descuidadas por los que debieran preocuparse de ellas —es decir, por los que han sido educados para pensar en forma crítica de ellas—, éstas adquieren a veces un impulso incontrolable y un poder irresistible<sup>1</sup>.*

Nunca antes le había dedicado una conferencia a una persona. Encontraba presuntuoso hacerlo. Los libros son cosa importante: lo suficientemente importante como para justificar una dedicatoria. Pero dedicar una simple conferencia parece denotar una poco modesta convicción de parte del conferenciante de que su proposición de cincuenta minutos tiene un valor intelectual especial.

No obstante ello, dedico esta charla a la memoria imperecedera de mi maestro y amigo Isaiah Berlin, siempre presente<sup>2</sup>. Me he visto obligado a apartarme de la práctica acostumbrada, no porque piense que lo que van a escuchar sea algo realmente extraordinario, sino por mi sentimiento de pérdida y consiguiente desconsuelo. El tema que examinaré en esta oportunidad, la libertad, fue el meollo de la contribución de Isaiah a nuestro conocimiento de la naturaleza humana y del mundo social y, a raíz de su reciente fallecimiento, me pareció tan justo como inevitable dedicarle la conferencia.

No obstante que sentía gran aprecio por Isaiah, y pese a que fue extraordinariamente generoso conmigo, no estábamos de acuerdo en materias de política, ni tampoco lo estábamos en aquellas cuestiones académicas que a ambos nos importaban, debido a las cuestiones políticas que ellas tocaban. En otra oportunidad me referí a nuestros desacuerdos, según yo los concibo, acerca del pensamiento y la persona de Karl Marx<sup>3</sup>. Aquí explico una controversia que sostuvimos acerca de la libertad y, más concretamente, acerca de la relación entre libertad y dinero.

Mi principal planteamiento, que contradice importantes ideas expresadas por Isaiah, es que la falta de dinero acarrea falta de libertad. Naturalmente, la falta de dinero, esto es, la pobreza, no es la única circunstancia que limita la libertad de una persona, pero es una de ellas y una de las más importantes. Ahora bien, podría pensarse que son pocos los pobres a los que habría que convencer de la verdad de esto, ya que la vida diaria les proporciona pruebas suficientes. Sin embargo, como quiera que sea, mu-

<sup>1</sup> Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", p. 119 (en su obra *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969: todas las citas de Berlin que figuran más adelante fueron tomadas de este volumen).

<sup>2</sup> Isaiah Berlin falleció el 5 de noviembre de 1997.

<sup>3</sup> Véase G. A. Cohen, "Isaiah's Marx and Mine" (1991).

chos intelectuales que no son pobres han negado tenazmente que la falta de dinero signifique falta de libertad, y, estoy seguro, algunos pobres están dispuestos a aceptarlo también. Después de todo, para las personas adineradas y para algunos pobres es reconfortante pensar que los pobres, cualesquiera que sean sus demás sufrimientos, no están privados de *libertad*: esa errada impresión disminuye el sentimiento de culpa que las personas ricas puedan creer necesario sentir ante personas menos afortunadas que ellas y, además, reduce la sensación de opresión a la que están expuestos los pobres. (En realidad, no me importa que muchos de ustedes piensen que es absurdo perder tiempo demostrando que la falta de dinero entraña falta de libertad, es decir absurdo porque es una verdad demasiado evidente como para tener que demostrarla. Para aquellos que piensen que es absurdo, les ruego considerar esta charla no como algo instructivo sino como una diversión.)

Lo que planteo aquí aparece con claridad en una discusión corriente de política que discurre de la siguiente manera. Las personas de derecha exaltan la libertad de que goza todo el mundo en una sociedad capitalista liberal. Las de izquierda replican que los pobres sólo disfrutan de una escasa parte de esa libertad. Pero la derecha responde que así la izquierda confunde libertad con recursos. Uno es *libre* de hacer cualquier cosa a la que nadie se va a interponer, dice la derecha. Si uno *no puede darse el lujo* de hacer algo, ello no quiere decir que carezca de libertad para hacerlo, sino simplemente que no tiene los *medios* y, en consecuencia, la *posibilidad*\* de hacerlo. El problema de los pobres no consiste en carecer de *libertad* sino en que no siempre pueden *ejercitar* la libertad que indudablemente poseen. Según la derecha, cuando la izquierda niega que los pobres tengan libertad propiamente tal, incurre en un uso tendencioso del lenguaje.

Permítaseme exponer la posición de la derecha sobre esta materia en la forma de un argumento que se compone de distintos pasos. En realidad, el razonamiento de la derecha consta de dos partes, una conceptual y otra normativa. Por lo que a mí respecta, las rechazo ambas. En cambio Berlin, a mi juicio lamentablemente, aceptó la primera: de hecho, hizo más de lo que nadie haya hecho para persuadir a los filósofos acerca de la sensatez de la primera parte, por mucho que su conmiseración por las personas que sufren lo llevó a rechazar categóricamente la segunda.

La primera parte del argumento de la derecha discurre de la siguiente manera:

---

\* [N. del T.: de aquí en adelante, *ability* se traduce indistintamente como “posibilidad” o “capacidad”.]



(1) La libertad se ve amenazada por la interferencia (de otras personas<sup>4</sup>), pero no por la falta de recursos;

(2) Carecer de dinero no es ser objeto de interferencia, sino estar falto de medios;

(3) La pobreza (falta de dinero) no entraña falta de libertad.

La conclusión a que llega la primera parte, la proposición (3), es una afirmación conceptual, una afirmación acerca de la forma en que algunos conceptos se relacionan entre sí. Empero, en manos de la derecha, esa conclusión conceptual se utiliza para prestar apoyo a una afirmación normativa acerca de lo que debería hacerse, a la que se llega en la segunda parte del argumento de la siguiente manera:

(3) La pobreza (falta de dinero) no entraña falta de libertad;

(4) La principal función del gobierno es proteger la libertad;

(5) El alivio de la pobreza no forma parte de la principal función del gobierno.

El resto de esta charla se divide en seis secciones. En la sección 1, muestro que la parte conceptual del argumento de la derecha ha penetrado en un sector del pensamiento académico que no podría llamarse de derecha. Isaiah Berlin y John Rawls, en especial, y sus numerosos seguidores, han defendido la parte conceptual del argumento de la derecha, que culmina en la proposición (3), pese a que, debido a que no aceptan la proposición (4), no han respaldado la conclusión normativa (5).

En la sección 2, trato de rebatir la proposición (2). Sostengo que carecer de dinero significa, de hecho, ser víctima de interferencia. Si ese argumento es correcto, quiere decir que la proposición (3) es falsa si, como insiste la derecha, la proposición (1) es verdadera; la falsedad de la proposición (2), unida a la verdad de la proposición (1), significa que la proposición (3) es falsa. Además, pienso que si mi razonamiento es correcto, también demuestra que la proposición (3) es falsa, sea o no verdadera la proposición (1), porque no me cabe en la mente que alguien que no crea que la proposición (2) sea verdadera pueda pensar que la (3) lo es. En otras palabras, sostengo que los pobres carecen de libertad incluso en el sentido que la derecha, Berlin y Rawls prefieren darle a la libertad, de acuerdo con el cual la identifican con la falta de interferencia, y ya sea que esa definición de la libertad sea o no demasiado restrictiva.

---

<sup>4</sup> La palabra “interferencia” siempre significará aquí “interferencia de otra persona”. Así, por ejemplo, en este caso la cojera no constituirá una interferencia con los esfuerzos de una persona por desplazarse en un terreno difícil (ya sea que ponga o no en peligro su libertad para abrirse paso en ese terreno, cuestión que se examina más adelante, en la sección 5).

En la sección 3 trato de reforzar, pero al mismo tiempo matizar, mi argumento, planteando algunas analogías y desanalogías entre la libertad que otorga el dinero y la libertad regulada por el Estado.

En la sección 4 examino la relación que tienen algunas tesis marxistas acerca de la diferencia entre la sociedad burguesa y la preburguesa con el hecho de que generalmente se haya inadvertido que el dinero otorga libertad y que la falta de él la restringe;

En la sección 5 me ocupo de las relaciones entre libertad, medios y capacidad. Muestro que los dos últimos influyen mucho más en la libertad que lo que reconocen aquellos a quienes está dirigida esta charla y, de esta manera, refuto la proposición (1): demuestro que la falta de medios *efectivamente* pone en peligro la libertad.

Finalmente (sección 6) formulo algunas observaciones sobre la importancia del lóo semántico que creo desentrañar aquí.

## 1

Los más importantes filósofos políticos de habla inglesa del siglo veinte son Isaiah Berlin y John Rawls. Ambos rechazan<sup>5</sup> la conclusión del argumento de la derecha: Berlin fue un socialdemócrata, en el amplio sentido de la palabra, y Rawls es un liberal según lo que los estadounidenses entienden por liberal, y, dentro de esas posiciones políticas, aliviar la pobreza aparece en un lugar prioritario del programa político. En consecuencia, tanto Berlin como Rawls deploran el relativo desinterés de la derecha por lo que ellos llamarían la capacidad de *utilizar* la libertad, lo cual, a su juicio, es lo que les falta a los pobres. Sin embargo, en mi opinión, lamentablemente ambos aceptan al pie de la letra la diferencia que hace la derecha entre libertad y dinero. Están de acuerdo con la afirmación *conceptual* de la derecha, por más que rechacen su conclusión *normativa*.

En el párrafo que sigue, Berlin se muestra de acuerdo con la conceptualización de la libertad que hace la derecha y, a la vez, rechaza categóricamente la conclusión normativa que la derecha construye a partir de esa conceptualización:

Es importante distinguir entre la libertad y las condiciones de su ejercicio. Si una persona es demasiado pobre o demasiado ignorante

---

<sup>5</sup> Resulta algo zeugmático hablar conjuntamente de Berlin y Rawls en presente, ya que, en su segunda aplicación, es meramente histórico. Espero que el lector me perdone este desatino, que reduce el número de frases u oraciones que debo construir para hacer asignaciones como la que figura más arriba.

o demasiado débil para hacer uso de los derechos que *legalmente* le pertenecen, de nada le vale la libertad que esos derechos le confieren, pero no por ello ésta desaparece. La obligación de promover la educación, la salud, la justicia, de mejorar las condiciones de vida, de dar oportunidades para que se desarrollen las artes y las ciencias y de impedir medidas sociales, legales o políticas reaccionarias o desigualdades arbitrarias, no se hace menos estricta porque no vaya dirigida en forma directa a promover la *libertad en sí*, sino al establecimiento de las condiciones que son las únicas que hacen posible que sea valiosa tenerla, o a la promoción de valores que puede que sean independientes de ella<sup>6</sup>.

El hecho de que Berlin estuviera de acuerdo con el lado conceptual de la afirmación de la derecha queda también de manifiesto en la forma laudatoria en que se expresó en 1949 acerca de la presidencia de Franklin Roosevelt<sup>7</sup>. Berlin describe el New Deal de Roosevelt como “una gran empresa liberal” que “ciertamente fue la solución de transacción más constructiva entre la libertad individual y la seguridad económica de que haya sido testigo nuestro tiempo”<sup>8</sup>. La alabanza que le hace Berlin a Roosevelt entraña que la libertad individual y la seguridad económica son desiderata opuestos, que, al menos a veces, más de una cosa significa menos de la otra y que, de acuerdo con “la solución de transacción constructiva” de Roosevelt, se perdió algo en una de ellas, o quizá en ambas, en bien de la otra. Además, tal vez se pueda afirmar sin temor que, a juicio de Berlin, en la “solución de transacción” del New Deal hubo más sacrificio de libertad

<sup>6</sup> Isaiah Berlin, *Four Essays* (1969), p. liii, subrayado mío.

Si bien estoy cierto de que el texto citado concuerda con el punto de vista de la derecha y difiere de él precisamente en la forma en que he sostenido, no pretendo que el discurso de Berlin en esta materia fuere coherente y careciera de problemas. Sus trabajos acerca de la libertad fueron tan profundamente originales como influyentes, y en estos trabajos tan novedosos es común no percatarse de las distinciones y confundir éstas entre sí. Para una demostración de algunos lapsus importantes del texto de Berlin, véanse el Apéndice, más adelante, y la nota 18.

<sup>7</sup> Tuve el privilegio de ver mucho a Isaiah durante sus últimos meses de vida, cuando se encontraba en su hogar, inválido. Pocos días antes de su muerte, me alentó (no sé por qué pensaba que yo tenía esta influencia, pero quizá se remontaba a los días en que nuestro *college*, All Souls, tenía influencia en el mundo real) a que instara al actual gobierno laborista a imitar a su héroe, Franklin Roosevelt, concibiendo un gran programa de obras públicas que reduciría el desempleo y atraería a la juventud. Se confesó incapaz de entender por qué, en nuestra época, incluso un gobierno laborista se había apartado del uso del Estado para fines de progreso. Era totalmente contrario al control estatal total —pensaba que las pretensiones de la planificación de tipo socialista eran engañosas—, pero era acérrimo enemigo del thatcherismo y de atribuirle al libre mercado una función ilimitada. Sabía que destruye la vida de las personas.

<sup>8</sup> Isaiah Berlin, “Political Ideas in the Twentieth Century”, en la p. 31 de *Four Essays*.

individual que de seguridad económica; que, en general, el New Deal redujo la primera para aumentar la segunda. Según lo señalado antes, de acuerdo con Berlin, el New Deal redujo la libertad en sí para aumentar el valor de la libertad restante. Berlin encomiaba a Roosevelt por haber logrado que la sociedad estadounidense fuese menos *laissez-faire* y más socialdemocrática que antes. Roosevelt introdujo una legislación sindical que limitó la libertad relacionada con la propiedad del capital productivo, leyes sociales que eliminaron la libre disposición de una parte de los ingresos ganados y empresas estatales como la Tennessee Valley Authority, que impidieron el libre ejercicio del derecho de dominio en ciertos ámbitos.

A juicio de Berlin, esta clase de políticas aumenta la seguridad no de los que adolecen de falta de libertad, sino de los que en las economías menos reguladas y más del tipo de la de Herbert Hoover están más expuestos a hechos catastróficos. Según entendió Berlin el New Deal, las personas relativamente pobres y débiles adquirieron seguridad y recursos, mientras que los ricos perdieron algunos recursos y todos perdieron libertad. En definitiva, a juicio de Berlin, con el New Deal aumentó la seguridad y algunas libertades se tornaron *más valiosas* a expensas (justificadamente) de la libertad propiamente tal.

Pese a que me complace unirme a Berlin para encomiar el New Deal, no concuerdo con los términos en que lo hace. En el discurso de Berlin, la libertad y la seguridad económica son valores distintos que los políticos humanitarios deben contrapesar y Franklin Roosevelt logró un excelente término medio en que se limitó la obtención de la primera para la mayor materialización de la segunda. Pero no estoy de acuerdo en que, en definitiva, el New Deal haya aumentado la seguridad económica *a expensas* de la libertad.

Defiendo este desacuerdo en la sección 2, pero antes de hacerlo quiero mostrar que, al igual que Berlin, John Rawls también adhiere a la conceptualización de la libertad que hace la derecha:

La imposibilidad de aprovechar los derechos y oportunidades que uno tiene debido a la pobreza y la ignorancia, y a la falta de medios en general, se suele contar entre las limitaciones que definen la libertad. Sin embargo, no voy a decir eso, sino que voy a pensar que estas cosas afectan al valor de la libertad [...] la libertad no vale lo mismo para todos. Algunas personas tienen más autoridad y fortuna y, en consecuencia, mayores medios para alcanzar sus fines<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 204, y John Rawls, *Political Liberalism* (1993), pp. 325-326.

No obstante que generalmente se expresa en forma cautelosa y que la segunda frase del párrafo podría aparecer como si se limitara a formular una estipulación inocente, de hecho aquí Rawls niega que la pobreza limite la libertad. Porque no se habría decidido (como dice) a “pensar” que la pobreza afecta (únicamente) al *valor* de la libertad si no creyera que influye en la libertad propiamente tal, y el mensaje inequívoco que contiene el párrafo de Rawls en su conjunto (sólo parte del cual se presenta más arriba<sup>10</sup>) es que la pobreza no afecta a la libertad propiamente tal.

En vista de la posición que adopta en el párrafo citado, resulta curioso, y parece dar lugar a una incongruencia, que, más adelante, Rawls argumente a favor del “imperio del derecho” de la siguiente manera:

[...] la relación entre el imperio del derecho y la libertad es bastante clara [...] si se viola la norma que dice que no hay delito sin ley, por ejemplo, porque la ley es vaga y poco precisa, lo que podemos hacer libremente también es vago e impreciso. Los límites de nuestra libertad son inciertos. Y en la medida en que ello sea así, la libertad está limitada por un razonable temor de su ejercicio<sup>11</sup>.

Cuesta concebir la razón por la cual la libertad (en *sí*) deba verse limitada por el simple *temor* de su ejercicio y sin embargo no lo esté en absoluto por la *imposibilidad* de su ejercicio que (a juicio de Rawls) asegura la pobreza.

## 2

La posición de la derecha, a la que por desgracia adhieren Berlin y Rawls, dice que la pobreza es falta de medios y que, en consecuencia, entraña falta de capacidad antes que falta de libertad. Rebatiré esa posición de dos maneras. Primero, en la presente sección, la impugno sin cuestionar la diferencia que ésta establece entre medios y capacidad, por una parte, y libertad, por la otra: sostengo que la falta de dinero es falta de libertad, cualquiera que sea la relación entre capacidad, medios y libertad. En la sección 5 refuto la posición de la derecha (y de Berlin/Rawls) desde otro ángulo, sosteniendo que la diferencia que ésta hace entre medios y capacidad, por una parte, y libertad, por la otra, es (de todas formas) insostenible.

---

<sup>10</sup> No creo que mis comentarios acerca del párrafo de *A Theory* sean incompatibles con la observación que se hace en *Political Liberalism* (1993), p. 326, de que ofrece “sólo una definición y no resuelve ninguna cuestión de fondo”. En este caso, la frase “cuestión de fondo” ciertamente quiere decir “cuestión normativa de fondo”: la afirmación conceptual que atribuyo a Rawls sigue en pie.

<sup>11</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 239.

A mi juicio, la posición de la derecha se basa en un concepto material del dinero. Este concepto es errado porque el dinero no es como la inteligencia o la fuerza<sup>12</sup>, ya que, de hecho, una dotación escuálida de estas últimas no siempre<sup>13</sup> perjudica a la libertad, en tanto la libertad se identifique con la falta de interferencia<sup>14</sup>. Sostendré que la diferencia entre el dinero y esa otra clase de recursos entraña que la falta de dinero induce falta de libertad, *por mucho que aceptemos identificar a la libertad con la falta de interferencia*. Aun cuando, como negaré más adelante, incapacidades como la enfermedad o la ignorancia no limiten la libertad, porque no tiene que haber, por necesidad, interferencia cuando ellas están presentes, la pobreza incuestionablemente entraña estar expuesto a interferencia, y las personas de centroizquierda, como Berlin y Rawls, adhieren innecesariamente a la interpretación equivocada que la derecha hace de la relación entre pobreza y libertad cuando tratan a la primera (como lo hicieron últimamente un grupo de pensadores laboristas<sup>15</sup>) no como un déficit de *libertad* en sí sino como una restricción a “lo que [la gente] puede *hacer* con su libertad”<sup>16</sup>.

Ahora bien, antes de desarrollar mi argumento, permítaseme aclarar lo que se supone que *no* debe mostrar. Al demostrar que el dinero otorga libertad y que la falta de él significa por lo tanto carencia de (alguna) libertad, no pretendo probar nada acerca de cuál sociedad es superior a otra, como tampoco que una sociedad que funciona a partir del dinero sea objetable porque en ella algunas personas carecen de algunas libertades. Todas las formas de sociedad otorgan algunas libertades a las personas y las privan de otras, y en consecuencia no se puede condenar a una sociedad por el solo hecho de que en ella algunas personas carecen de ciertas liberta-

<sup>12</sup> En consecuencia, la disyunción que hace Berlin de “demasiado pobre o demasiado ignorante o demasiado débil” (véase la p. 56, *supra*) está mal concebida.

<sup>13</sup> Digo “no siempre” en vez de “nunca” debido a las complejidades que se examinan en la sección 5. En otras palabras, la interferencia *exitosa*, la que elimina la libertad, entraña una incapacidad consiguiente de parte de la víctima, pero *en general* las incapacidades no llevan envuelta faltas de libertad, desde un punto de vista basado en la interferencia.

<sup>14</sup> Refuto esa definición en la sección 5.

<sup>15</sup> El Institute for Public Policy Research.

<sup>16</sup> Institute for Public Policy Research, “The Justice Gap” (1993), p. 8, subrayado mío: “Lo más probable es que la gente encare restricciones en lo que puede hacer con su libertad y sus derechos si es pobre, está enferma o carece de [...] instrucción”.

Para una evaluación crítica de ese texto, y otros conexos, véase mi artículo “Back to Socialist Basics” (1994), pp. 3-16, reproducido en Jane Franklin (ed.), *Equality* (1997), donde le sigue una aguda réplica (“Forward to Basics”) de Bernard Williams, a la que espero responder.

El argumento que figura en las pp. 60 y siguientes, *infra*, es una versión mejorada del argumento que vincula el dinero con la libertad en la versión original de “Back to Socialist Basics”, pp. 15-16.

des. Pero desde el punto de vista estructural, las sociedades tienen distintas maneras de inducir la distribución de la libertad y, en una sociedad como la nuestra, en que en gran medida la libertad se otorga y retiene mediante la distribución del dinero, a menudo no se aprecia debidamente el hecho de que el dinero estructura la libertad, y se produce la ilusión de que en ella la libertad es ilimitada, en vez de estar restringida por la distribución del dinero. La presente charla pone al descubierto esa ilusión. Pero el hecho de que, contrariamente a la ilusión y a lo que otros sostienen, el dinero sea una forma de estructurar la libertad no significa que una sociedad monetizada sea inferior, en general o incluso respecto a la libertad, a otras formas de sociedad. Puede que ello sea cierto, pero no es lo que estoy sosteniendo en esta oportunidad.

He aquí, pues, mi argumento respecto a la proposición de que la pobreza significa carencia de libertad propiamente tal, en el sentido que mis contradictores le dan a la palabra “libertad”, según el cual la falta de libertad entraña la presencia de interferencia.

Considérense los bienes y servicios, ya sea proporcionados por el Estado o por particulares, que no se otorgan gratuitamente a todos quienes los solicitan. Algunos de los bienes y servicios estatales dependen de normas de acceso especiales (uno no conseguirá cama en un hospital público si es considerado persona sana, ni obtendrá plaza en una escuela secundaria si tiene cuarenta años). Pero los bienes y servicios privados y muchos de los estatales son inaccesibles salvo a través del dinero: para obtenerlos, entregar dinero es a la vez necesario y suficiente. Si uno trata de conseguirlos sin dinero, estará expuesto a interferencia.

Como ya lo he sostenido más detenidamente en otra oportunidad<sup>17</sup>, la distribución de los bienes es una estructura de interferencia. *Pero el dinero sirve para eliminar esa interferencia. En consecuencia, el dinero otorga libertad y no tan sólo la capacidad de utilizarla*, incluso cuando la libertad se equipara a la falta de interferencia.

Supóngase que una mujer sana sea demasiado pobre como para poder visitar a su hermana que vive en Glasgow. De una semana a otra no

---

<sup>17</sup> El argumento relativo a la propiedad privada apareció por primera vez en las pp. 11-15 de “Capitalism, Freedom and the Proletariat” (1979) y, posteriormente, con amplias revisiones, en David Miller (ed.) *Liberty* (1991), pp. 167-172. El argumento ha sido criticado, entre otros, por John Gray, en “Marxian Freedom, Individual Liberty, and the End of Alienation” (1986), y en su trabajo “Against Cohen on Proletarian Unfreedom” (1989); por Andrew Reeve, *Property* (1986), pp. 109-110; y por George Brenkert, en las pp. 29-39 de “Self-Ownership, Freedom and Autonomy” (1998). Le respondo a Gray en las pp. 62-65 de *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), y a Reeve y Brenkert en las pp. 79-82 de “Once More into the Breach of Self-Ownership: Reply to Narveson and Brenkert” (1998).

puede ahorrar lo suficiente como para comprar el pasaje. Por lo tanto, si tratara de subirse al tren no tendría los medios para vencer la posible interferencia del conductor. Dígase o no que esta mujer tiene la *posibilidad* de viajar a Glasgow, no hay nada que le impida hacerlo *independientemente* de la interferencia que la afecta. Es plenamente capaz de tomar el metro y cruzar el andén que debe atravesar para llegar al tren. Pero se encontrará materialmente imposibilitada de cruzar ese andén, o será físicamente obligada a bajarse del tren. O bien, considérese el caso de una mujer que carece de dinero y que desea coger y ponerse un suéter que hay en el mesón de la tienda Selfridges. Si logra hacerlo, la detendrán a la salida de la tienda y le quitarán el suéter. En nuestra sociedad, la única forma para que a uno no le impidan obtener y usar las cosas que cuestan dinero, esto es la mayoría de las cosas, es pagando dinero por ellas.

Así pues, carecer de dinero *es* estar sujeto a interferencia, y asimilar el dinero a recursos materiales e incluso intelectuales es caer en un fetichismo irreflexivo, en el buen sentido marxista de que tergiversa *las relaciones sociales* limitadoras y las representa como *personas que carecen de cosas*. En otras palabras, el dinero no es un objeto.

Volvamos a Berlin.

Para Berlin, la libertad preferida, aquella en que no hay interferencia, la que hizo célebre al llamar *negativa*, la que distinguió de la capacidad de utilizarla, es la “oportunidad de actuar” (p. xlii), “la ausencia de obstáculos para opciones y actividades posibles” (xxxix). Y la “ausencia” de esa “libertad se debe a que se cierran [...] puertas o no se logra abrirlas, como consecuencia deliberada o involuntaria de prácticas humanas modificables, del funcionamiento de agentes humanos” (p. xl y p. xlviii). Sin embargo, en contraposición a la distinción entre libertad y dinero en que insistió Berlin, es evidente que la falta de dinero implica falta de libertad precisamente en ese sentido. La mujer cuya pobreza le impidió viajar a Glasgow tropieza con esa misma puerta cerrada. (En un sistema de “tarjetas inteligentes” para controlar el acceso a los trenes, ello será literalmente cierto en un sentido material.)

Ahora bien, podría sostenerse que he hecho mal uso de la falta de precisión con que Berlin define la libertad negativa; que, pese a que en varias oportunidades dijo que se trataba de puertas no cerradas, su noción más meditada era que debía interpretarse en forma más restrictiva, como una cuestión de puertas que no son cerradas, particularmente por el *gobierno*. En efecto, en la p. xliii dice que mi libertad negativa está determinada por la respuesta a la pregunta: “¿En qué ámbitos debo obedecer al gobierno?” Podría entonces sugerirse que, en los párrafos citados, de las pp. xlii,



xxxix y xl (y en la importantísima nota 1 de la p. 130), Berlin describe inadecuadamente su propia posición cuando identifica la falta de libertad con *cualquier* cierre de caminos y no, como en la p. xliii, únicamente con el cierre de caminos atribuible al gobierno.

No obstante, no hay duda de que la presión ejercida por la verdad fue lo que llevó a las formulaciones más amplias: la persona que se interpone a mi paso no necesita vestir uniforme del gobierno para privarme con ello de libertad. Y por lo general, en una sociedad en que impera el orden jurídico, el bloqueo que interponga cualquier persona, uniformada o no, sólo tendrá éxito si el Estado está dispuesto a apoyarlo. En consecuencia, la diferencia entre puertas cerradas por el gobierno y puertas cerradas por terceros carece de mayor aplicación: sólo tiene importancia cuando se produce alguna ilicitud.

Berlin ofrece un curioso pronóstico respecto a “aquellos que están obsesionados por la aseveración de que la libertad negativa poco vale si no hay condiciones suficientes para ejercerla activamente”. Dice que “son responsables de minimizar su importancia, de negarle incluso el nombre de libertad [...] y finalmente de olvidar que sin ella la vida humana [...] se extingue” (pp. lviii-lix). O: “[que] en su celo por crear las condiciones sociales y económicas en que sólo la libertad tiene verdadero valor, el hombre tiende a olvidar la libertad propiamente tal” (p. liv). Pero ¿cómo podría ser así, puesto que el propio Berlin reconoció que lo que les obsesiona *son* precisamente (algunas formas) *valiosas* de libertad? Mi impresión es que aquí Berlin se equivoca al describir su preocupación, la cual consiste, más bien, en que estos paladines de los pobres terminan por centrarse tanto en las libertades relacionadas específicamente con la derrota de la pobreza, con las libertades asociadas al hecho de tener dinero (ya sea que se piense que el dinero es necesario para tener propiamente acceso a los bienes o únicamente por el valor de esa libertad: en lo que *realmente* preocupa a Berlin *aquí*, esa distinción es más bien secundaria), en contraposición a las libertades civiles y políticas (tales como la libertad de expresión, de reunión, de asamblea, etc.)<sup>18</sup>, que llegan a preocuparse demasiado poco de las últimas. Es un gran error, no sólo de Berlin sino también (por inferencia) de Rawls, sostener que la izquierda está dispuesta a sacrificar la

<sup>18</sup> El lector atento observará que éstas no son libertades respecto de las cuales el New Deal podría considerarse razonablemente como una solución de transacción. Pero éste es un nuevo desfase de la posición de Berlin, y no, a mi juicio, una razón para sostener que mi comentario acerca de lo que él quiso decir *aquí* es errado. (Berlin debe pensar que Roosevelt restringió el *derecho de propiedad* pero no puede haber pretendido incluir precisamente ese derecho entre los “derechos legales” con los cuales identifica la “libertad propiamente tal” en el texto de la nota 7 *supra*: eso reduciría al absurdo la diferencia (aparente) que figura en ese texto).

libertad en sí en aras de las condiciones que hacen que ella tenga valor. Distinguir entre la libertad política y la libertad del dinero es totalmente diferente de distinguir entre la libertad en sí y las condiciones que hacen que tenga valor.

Ahora podemos reevaluar la descripción que hace Berlin del New Deal (véase la p. 56, *supra*). Podemos insistir sin temor en que, al aumentar la seguridad económica de una persona, *como consecuencia* de ello generalmente se le interponen menos “obstáculos a las opciones y actividades posibles” (p. xxxix) y, por lo tanto, generalmente tiene más libertad individual, de acuerdo con el concepto de libertad de Berlin, en que la libertad equivale a ausencia de obstáculos o a que los terceros no los interponen. Es posible que el New Deal haya disminuido la libertad individual de las personas que ya gozaban de seguridad económica, pero, de acuerdo con su propia definición de libertad, Berlin no tenía derecho a concluir, como lo insinúa su referencia a la “solución de transacción” entre libertad y seguridad económica, que se hubiera reducido la libertad individual propiamente tal (y no tan sólo la de los miembros de algunas clase)<sup>19</sup>.

### 3

El dinero proporciona libertad porque elimina las interferencias al acceso a bienes y servicios: funciona como un boleto de entrada a ellos. A continuación reforzaré, pero también limitaré, mi razonamiento, comparando el dinero con los boletos de acceso a bienes y servicios en una sociedad no monetizada, y señalaré las diferencias entre ellos.

---

<sup>19</sup> (1) No creo que la citada definición del New Deal sea compatible con el posterior reconocimiento de Berlin, en la p. xlvi, de que “la justificación de la legislación social o la planificación del Estado benefactor y del socialismo” pueda basarse en consideraciones relacionadas con la libertad.

(2) Podría pensarse que Berlin condiciona decididamente su rechazo a la afirmación de que la pobreza constituye una falta de libertad cuando señala más adelante, en las pp. 122-123, que de acuerdo con el concepto de libertad como falta de interferencia, puedo efectivamente “pensar que soy víctima de coacción o esclavitud”, si postulo “una teoría sobre las causas de la pobreza” en virtud de la cual “ella se debe a que otros seres humanos [“con o sin la intención de hacerlo”] han dispuesto de manera que yo, y no otros, me vea privado del dinero suficiente para pagar por los [bienes]”. Lo planteado por esa teoría es tan débil como para ser, a mi juicio, indesmentible, y el propio Berlin insinúa que es “plausible” (p. 122). Sin embargo, podría deducirse que Berlin debe rechazarla para sostener su afirmación de que la pobreza no afecta a la libertad sino tan sólo a las condiciones de su ejercicio.

Sin embargo, esa deducción es errada. El párrafo de las pp. 122-123 no indica el reconocimiento de que, como insisto, como quiera que se produzca, *la falta de dinero* constituye falta de libertad, sino que *la falta de acceso al dinero* constituye falta de libertad, cuando tiene alguna explicación (lo cual, como acabo de sugerir, es siempre su explicación).

Imaginemos, pues, una sociedad en la que no hay dinero, en la cual, de partida, el Estado es dueño de todo y donde la legislación establece los cursos e acción a los que las personas pueden acceder y seguir sin interferencia. La ley señala lo que cada clase de persona e incluso cada individuo puede hacer o no sin interferencia, y cada persona posee un conjunto de boletos que detallan lo que la persona puede hacer. Así, yo puedo tener un boleto que diga que puedo arar y sembrar este terreno, y cosechar lo que produzca; otro que dice que puedo ir a esa ópera, o caminar por ese campo, mientras que usted tiene boletos diferentes, en que están anotadas libertades diferentes. (Podría suponerse, además, que los boletos son permutables, de tal modo que puedo cambiar algunos de mis permisos por otros suyos.)

Imaginemos, ahora, que las opciones anotadas en los boletos tienen una estructura más compleja que la anterior. Ahora, cada boleto establece una disyunción de conjuntos de vías de acción que puedo seguir. Esto es, puedo hacer A y B y C y D o bien B y C y D y E, o E y F y G y A, etc. Si trato de hacer algo no autorizado en mi boleto, interviene la fuerza armada.

Por hipótesis, estos boletos señalan cuáles son las libertades de la persona (y, en consecuencia, sus faltas de libertad). Pero una suma de dinero pudiera ser equivalente a una forma muy generalizada de esta clase de boletos. Una suma de dinero es una licencia para realizar una disyunción de conjuntos de acciones como, por ejemplo, visitar a una hermana en Glasgow, o llevarse a casa y ponerse el suéter que estaba en el mesón de Selfridges. (Por lo que respecta a su libertad de viajar a Glasgow, la mujer que es demasiado pobre como para tomar el tren se asemeja a la persona cuyos boletos en la economía imaginaria no monetizada no tienen anotado “viaje a Glasgow”<sup>20</sup>). El hecho de que el dinero constituye este permiso quizá queda más en claro cuando se reemplaza la materialidad del dinero por tarjetas de crédito o por cuentas de crédito que carecen de expresión material. Para mejorar la analogía, supóngase que la economía estatal no emita boletos *materiales* y que la autorización que tienen las personas por lo que respecta a su libertad de usar los bienes sólo figura en la pantalla de una computadora. ¿Acaso las cuentas de crédito no son precisamente eso y, por lo tanto, nada más que un conjunto de libertades?

Hecho este paralelo, señalo sus límites y, luego, cuán modestos son. Primero los límites.

---

<sup>20</sup> A dos personas se les impide abordar un avión, a una de ellas porque no tiene pasaporte y a la otra porque no tiene pasaje. ¿Podría decirse que sólo la primera careció de libertad para embarcar?

Mientras que en la sociedad no monetizada el gobierno es quien restringe la libertad de las personas, en la economía monetizada generalmente no es el gobierno sino el dueño del bien que desea tener la persona quien en primera instancia limita su libertad. Lo que hace el gobierno en una economía monetizada es imponer la voluntad del poseedor del bien, *inter alia*, cuando esa voluntad consista en negar el acceso salvo a cambio de dinero. Y el papel estratégico de la voluntad del poseedor del bien significa al mismo tiempo que el dinero no asegura totalmente el acceso (como lo hace el boleto emitido por el Estado) y que la falta de dinero no asegura totalmente la falta de acceso (como lo hace la falta de un boleto otorgado por el Estado). Si Selfridges no quiere vender el suéter (a lo mejor sólo está en exhibición) no lo dejarán ir por todo el oro del mundo. Por el contrario, si Selfridges desea regalar el suéter, el gobierno, lejos de impedir que el (quizá indigente) beneficiario de la generosidad de Selfridges lo coja *gratuitamente*, protegerá esa transacción de donación. El dinero no siempre es necesario para el libre acceso a un bien, puesto que un vendedor generoso no tiene que exigirlo, pero tampoco es siempre suficiente, porque el vendedor no está obligado a vender.

Con todo, no hay que exagerar la diferencia entre el dinero y los boletos otorgados por el Estado, antes indicada. Para apreciarla cabalmente, incorporemos en la especificación de la sociedad en que el Estado otorga boletos un nuevo elemento que, en cierta medida, equipara la complejidad de las economías monetizadas aludidas más arriba<sup>21</sup>.

Imaginemos, pues, que, al igual que el dinero, los boletos que otorga el Estado no son siempre necesarios ni suficientes para asegurar el acceso a los bienes, porque en alguna medida los administradores de bienes nombrados por el Estado pueden permitir el acceso a personas que no tienen boleto o impedirselo a otras que sí lo tienen: esto podría ser un privilegio del cargo oficialmente reconocido, o una práctica ilícita pero eficaz, o una práctica cuyo grado de licitud se sitúa entre ambos extremos. Supongamos, además, que los funcionarios tienden a favorecer a algunos ciudadanos en perjuicio de otros, del mismo modo que lo hacen en la economía monetizada los particulares que poseen bienes. Así pues, al igual que la complejidad introducida más arriba en la economía monetizada, en la economía no monetizada los boletos ya no aseguran totalmente el acceso y la falta de ellos no asegura totalmente imposibilidad de acceder. Sigue siendo efectivo que la distribución de boletos influye marcadamente en la libertad; los boletos señalan lo que uno es libre o no de hacer, pero ahora, por cierto, no como supuso al comienzo, *tout court*, sino dentro del conjunto de acciones

---

<sup>21</sup> Arnold Zuboff me sugirió los rudimentos de la complejidad que introduzco aquí.

viable establecido por los campos de acción discrecional de los administradores de bienes y sus intenciones particulares. Y en la economía estatal corregida, el alcance de estos campos de acción discrecional nos permite afirmar que la libertad de acceso se determina *en gran medida* por los boletos.

Ahora bien, los particulares que poseen bienes tienen amplia discrecionalidad sobre sus posesiones<sup>22</sup>, mientras que la discrecionalidad de los administradores de bienes es sólo parcial<sup>23</sup>, pero de acuerdo con los supuestos planteados, esa persistente desanalogía carece de importancia para las libertades de que disfrutaban los demás. En efecto, en las economías monetizadas reales generalmente no hay gran disposición ya sea a regalar las cosas o a rehusárselas a determinados clientes provistos de dinero<sup>24</sup> y, en el caso paralelo del Estado, la discrecionalidad otorgada a los administradores y utilizada por ellos es, por estipulación, comparativamente reducida. Sin embargo, como se vio, en la economía estatal, la libertad de acceso se determina en gran medida por los boletos. Y, haciendo un paralelo, podríamos decir que en una economía como la nuestra la libertad de acceso a los bienes se determina en gran medida por el dinero<sup>25</sup>. En consecuencia, puede decirse que, *normalmente*, la falta de dinero significa falta de libertad. Para la mujer que es demasiado pobre para comprar el pasaje, la perspectiva de tener libertad de viajar a Glasgow no aumenta *mucho* por la posibilidad de que la empresa ferroviaria Virgin Trains le permita viajar gratuitamente, porque la probabilidad de que ello suceda es sumamente reducida. Y, en general, la discrepancia entre dinero y libertad es comparativamente insignificante.

Obsérvese, además, que si todos están dispuestos a vender a cualquiera que pueda comprar, y si nadie querrá dar nada a cambio de nada, si

---

<sup>22</sup> Desde el punto de vista de los que no poseen bienes, en cierto sentido los dueños legales de los bienes son agentes del Estado que no llevan uniforme y que tienen amplia discrecionalidad personal.

<sup>23</sup> Naturalmente, el Estado tiene la misma discrecionalidad plena que Selfridges y, en mi historia, sus administradores pueden compararse con asistentes de venta imaginarios de Selfridges que disfrutaban (¡de manera muy inusual!) de una discrecionalidad equiparable. Pero en esta oportunidad no viene al caso completar así nuestra comparación.

<sup>24</sup> En realidad, como me lo ha señalado Hillel Steiner, una disposición demasiado amplia a rehusarse a posibles clientes seleccionados equivaldría a anular la condición del dinero como medio general de cambio: por lo general, el dinero, *por definición*, es aceptable, y —véase la nota siguiente— en los sistemas capitalistas plenamente establecidos es obligatoriamente aceptable como *curso legal*.

<sup>25</sup> Obsérvese que cuando *se prohíbe* a los particulares que poseen bienes no vender a quien tenga el dinero para comprar lo que ofrecen en venta, el dinero se asemeja más a un boleto de la primera forma de economía (aquella en que los administradores carecen de discrecionalidad) precisamente porque hay alguna garantía de derechos civiles: no se puede, ahora, discriminar en forma tiránica.

en ese sentido la economía está “plenamente comercializada\*”, la persona que en nuestra sociedad tiene poco dinero se encuentra, en lo que respecta a la libertad, exactamente en la misma situación que la persona que posee pocos boletos en la economía estatal, en la cual los funcionarios carecen de discrecionalidad. Basándose en los supuestos que ordinariamente postulan los economistas acerca de la forma en que funciona una economía de propiedad privada y dinero, la analogía se aplica sin reservas.

Dejando de lado los supuestos de los economistas, el dinero no es *una forma de libertad*, como lo son los boletos en la versión original sencilla de la economía basada en boletos otorgados por el Estado, pero indudablemente *da libertad*, cuando ello significa falta de interferencia, y eso basta para rebatir el punto de vista de la derecha y de Berlin-Rawls.

#### 4

El rasgo del capitalismo que genera la desanalogía entre el dinero y los boletos otorgados por el Estado es la separación que se da en la civilización capitalista entre el Estado y la sociedad civil. En realidad, en una economía de mercado, la libertad de acceder a los bienes no la decide el Estado sino quienes son dueños de los bienes, cuyas decisiones son respaldadas por el Estado. Pero de todas formas, en una economía de mercado, la libertad de acceder a los bienes es en gran medida función del dinero, por mucho que la estructura del organismo multipersonal que otorga y rehúsa esa libertad sea más compleja que en la sociedad en que el Estado otorga boletos. En ambas sociedades, los dueños de los bienes (los propietarios particulares y/o el Estado) deciden lo que yo puedo hacer; y en una economía de mercado, el hecho de que los dueños de los bienes decidan lo que puedo hacer equivale a que lo haga mi dinero, ello debido a las inclinaciones típicas que tienen (sistemáticamente<sup>26</sup>) los propietarios de bienes.

El dinero, y la falta de él, acarrear relaciones sociales de libertad y falta de libertad. Naturalmente, la libertad es un recurso, pero no un recurso como la fuerza o la inteligencia. Como dijo Karl Marx, es “poder *social* en la forma de una cosa”<sup>27</sup>, pero no es *en sí* una cosa, como un destornilla-

\* [N. del T.: *fully commodified*, en el original en inglés.]

<sup>26</sup> Véase la nota 24 *supra*.

<sup>27</sup> La afirmación de Marx figura en este párrafo, que examiné en las pp. 124-125 de mi obra *Karl Marx's Theory of History* (1978): “Mientras menos poder social tenga el medio de cambio [...] mayor será el poder de la comunidad que mantiene unidas a las personas, la relación patriarcal, la comunidad de la antigüedad, el feudalismo y el sistema de gremios. [En la economía de mercado] cada persona tiene poder social en la forma de una cosa. Si se priva a esta cosa del poder social, se lo habrá dado a personas para que lo ejerzan sobre personas.” (*The Grundrisse*, Harmondsworth, 1973, pp. 157-158).

dor o un encendedor, porque el poder social no es una cosa (tomando la palabra “cosa” como un objeto material). Si uno cambia diez monedas de una libra por un billete de diez libras, uno tiene una cosa distinta de la que tenía antes, pero la misma cantidad de dinero. Tiene la misma libertad para viajar, comprar bienes y servicios, etc., el mismo derecho a prestaciones sociales, las mismas perspectivas de no interferencia que uno tenía antes (o casi las mismas: puede ser que el conductor del autobús que esté dispuesto a recibir la moneda de una libra se rehúse a cambiar el billete de diez y le obligue a bajarse del vehículo).

El dinero es un poder social en un sentido diferente del de la fuerza, por ejemplo. Naturalmente, lo que uno puede hacer con la fuerza depende de normas sociales y de estructuras materiales creadas a nivel social —tales como caminos y puertas y escaleras. Pero, por el contrario, el dinero (en contraposición al oro) no es algo material como la fuerza (y el oro) cuya importancia asume la sociedad, sino que es esencialmente social. El dinero ni siquiera necesita adoptar una forma tridimensional: puede consistir en anotaciones en una computadora (véase la sección 2 *supra*) y, en principio, podría ser aun menos material. Si todo el mundo tuviera excelente memoria y todos fuéramos respetuosos de la ley, y la información fluyera rápidamente de una persona a otra, el dinero podría adoptar nada más que la forma de un conocimiento común de los derechos de las personas<sup>28</sup>. La razón de ser del dinero es vencer la interferencia en el acceso a los bienes que de lo contrario va a prevalecer: esto no es efectivo de, por ejemplo, la fuerza, pese a que, si es mucha, permite acceder a bienes cuando se interrumpe el orden social.

El hecho de que los boletos definen la estructuración social de la libertad queda de manifiesto en la economía estatal. Lo que sostengo es que, en una economía basada en la propiedad privada, el dinero lo hace casi en la misma medida, aunque en forma menos manifiesta, puesto que, a diferencia de un boleto de valor equivalente, mi billete de cinco libras no lleva escritas las libertades que confiere. Uno de los propósitos de la presente conferencia es dejar en claro que el dinero otorga casi tanta libertad como esta clase de boleto.

Obsérvese que no he sostenido que una economía sea más atractiva que la otra. Muchos preferirán la economía monetizada, basada en la pro-

---

<sup>28</sup> En consecuencia, discrepo de la afirmación de John Searle (*The Construction of Social Reality*, 1995, p. 35) de que “el dinero debe adoptar alguna forma material”, salvo, lo que dudo, que la basara en algunas limitaciones de los poderes cognitivos o morales de las personas. (Obsérvese que incluso si los estados mentales fueran estados intelectuales, en el caso hipotético esbozado en la frase a que se agrega esta nota, el dinero no *adopta la forma* de estados intelectuales).

piedad privada, en la que mi libertad no depende de manera tan inmediata del Estado sino de las decisiones que adopten otras personas que cuentan con el respaldo del Estado<sup>29</sup>. Pero esto no afecta a mi argumento de que, en la economía monetizada, lo que depende de esas decisiones *es* precisamente mi libertad.

Así pues, lo que quiero decir es que la protesta de la izquierda contra la pobreza *es*<sup>30</sup> una defensa de la libertad y, más particularmente, una protesta contra la extrema falta de libertad de los pobres en la sociedad capitalista y en favor de una distribución mucho más equitativa de la libertad.

## 5

Considérese, una vez más el movimiento conceptual del argumento de derecha:

(1) Lo que pone en peligro la libertad es la interferencia y no la falta de medios;

(2) Experimentar interferencia no es carecer de dinero sino de medios;

(3) La pobreza (falta de medios) no entraña falta de libertad.

En las secciones anteriores de este trabajo creo haber refutado la segunda premisa de ese argumento al demostrar que carecer de dinero *es* ser objeto de amplia interferencia. Sin embargo, aún no he impugnado (expresamente) la primera premisa del argumento, lo que procedo a hacer a continuación.

Se puede suponer<sup>31</sup> aquí, sin temor a equivocarse, que todos los candidatos al cargo de comprometedores de la libertad podrían reducirse a alguna forma de interferencia o alguna forma de falta de medios. Si se parte de ese supuesto, la proposición (1) equivale al siguiente conjunto de cuatro afirmaciones, y (6) y (7) y (8) y (9) son, respectivamente, equivalen-

---

<sup>29</sup> A menudo se piensa que las economías capitalistas son superiores a las economías controladas por el Estado sólo porque en las primeras hay una mayor dispersión de la propiedad. Sin embargo, por la misma razón, una economía de mercado socialista, en que la dispersión de la propiedad es mucho mayor y, por lo tanto, en que hay mayor libertad, es aun mejor. En realidad, todavía hay mucho por decir acerca de ambos lados del argumento: éstas son sólo aproximaciones preliminares. Sin embargo, para equilibrar la discusión, dejo constancia de la tesis anticapitalista del socialismo de mercado, y la planteo junto con la archiconocida tesis capitalista contraria al control del Estado.

<sup>30</sup> Contrariamente a lo que afirma Berlin en los textos aludidos en las pp. 56, 61-62, *supra*.

<sup>31</sup> Se puede suponer *sin temor a equivocarse*: en rigor, el supuesto puede ser falso por razones sutiles o complicadas, pero creo que ello no afectaría el fondo de lo que sigue.



tes entre sí, de acuerdo con el supuesto formulado sin temor (conjuntamente con el supuesto incluso más seguro de que existe algo llamado ¡falta de libertad!):

- (6) Basta que haya interferencia para que falte libertad;
- (7) No es necesaria la falta de medios para que no haya libertad;
- (8) Para que no haya libertad se requiere interferencia;
- (9) La falta de medios no es suficiente para que falte libertad.

A continuación, redespiegando ideas ya planteadas, demuestro que la propuesta (7), y por lo tanto la (6), son falsas. A continuación centro la atención en las proposiciones (8) y (9) y las refuto, pero, como se verá, el resultado es conceptualmente mucho menos interesante y, desde el punto de vista ideológico y político, mucho menos importante que el primero.

Al rebatir la proposición (7) demuestro en primer lugar que, al menos en algunos casos, para que no haya libertad se requiere realmente falta de medios. A continuación generalizo el resultado, a fin de demostrar que para que no haya libertad siempre es necesaria la falta de medios.

Ahora bien, el dinero es claramente un medio: si no lo es, ¿qué es entonces? Sin embargo, como se ha visto, en casi todos los casos en que algo se vende, la falta de dinero asegura falta de libertad. En casi todos estos casos, la disposición del vendedor a interponerse, con el respaldo del Estado, al acceso al bien o servicio pertinente se extingue cuando se ofrece dinero. Así pues, para que no haya libertad se necesita que no haya dinero, porque éste elimina la (posible) interferencia.

Ahora bien, podría pensarse que el dinero sólo contradice la proposición (7) porque, pese a que es un caso paradigmático de un medio, como lo he sostenido en la sección 4, es un medio muy diferente de los medios materiales tales como los destornilladores o los encendedores: no es un medio material sino social. A diferencia de ellos, su razón de ser es eliminar la interferencia<sup>32</sup>.

En realidad, el dinero es algo muy especial. Su naturaleza profundamente social lo distingue de medios tales como la fuerza o la belleza, o la inteligencia. Pero los medios materiales y otros medios asociales también proporcionan ejemplos contrarios a las proposiciones (6) y (7). Al reflexionar sobre esos medios se comprueba que *para que no haya libertad nunca basta con la interferencia, porque siempre se requiere falta de medios*.

---

<sup>32</sup> Ésa es la razón por la cual el dinero sirve como ejemplo que neutraliza a la vez las proposiciones (1) y la (2): es un medio que tiene por objeto eliminar la interferencia. En consecuencia, destruye la contraposición entre la falta de medios y la presencia de interferencia: cuando falta *este* medio, hay interferencia. Tanto la proposición (1) como la (2) son falsas, porque ambas se basan en la falsa contraposición impugnada por el caso del dinero.

Esto es así porque, absolutamente en todos los casos, *una interferencia limita mi libertad de hacer sólo si carezco de los medios para vencer esa interferencia y, por lo tanto, la posibilidad de hacer x pese a esa interferencia*<sup>33</sup>. Si tengo esa posibilidad, si puedo vencer la interferencia, entonces puedo hacer libremente x, incluso existiendo esa interferencia. De modo que para que falte libertad no basta con que haya interferencia. También se requiere una adecuada imposibilidad<sup>34</sup>.

Permítaseme ilustrar este punto. Primero, considérese el caso de un reo, esto es, una persona que no puede salir de una cárcel de máxima seguridad. Obsérvese ahora que no es libre de hacerlo porque no tiene fuerza suficiente y, por lo tanto, no puede torcer los barrotes con que lo han rodeado los agentes de la ley que se interponen. Su imposibilidad de hacerlo es un requisito necesario de su falta de libertad: si su capacidad aumentara milagrosamente lo suficiente, tendría libertad para abandonar el lugar. Segundo, considérese una sociedad despótica en que, por ejemplo, un tirano cuyos esbirros imponen eficazmente su voluntad, prohíbe la libertad de expresión. Los que viven en esa sociedad carecen de libertad únicamente porque no son capaces de derrocar al tirano.

De lo anterior se desprende que la respuesta de la izquierda a la comparación que hace la derecha entre libertad y capacidad no debería consistir, como suelen decir, en que la capacidad es tan importante como la libertad o, como también suelen afirmar, en que el concepto de libertad de la derecha es demasiado restringido y que tenemos que idear un concepto más amplio de libertad, sino, más bien, en que la capacidad es el núcleo mismo de la libertad apreciada por la derecha. Porque uno de los requisitos para que la interferencia *tenga éxito* (esto es, elimine la libertad)<sup>35</sup> es que la víctima carezca de posibilidades de vencer esa interferencia. Uno es libre de hacer algo cuando tiene la posibilidad pertinente y no es objeto de interferencia, o cuando uno es objeto de interferencia pero tiene la posibilidad de vencerla.

---

<sup>33</sup> Debo esta significativa idea a Arnold Zuboff.

<sup>34</sup> Se me ha sugerido que el *impedimento* de A es suficiente para eliminar la libertad de B. Pero, si fuera así, ello se debería únicamente a que el impedimento de A entraña que B no puede anular cualquier acción o acciones de A que constituyan ese impedimento. Lo substancial, que es el hecho de que A no puede eliminar la libertad de B a menos que B tenga la incapacidad pertinente, se mantiene en pie.

<sup>35</sup> Obsérvese que la interferencia fallida no es un intento de interferir que no llega a constituir interferencia, sino un intento de interferir cuyo cometido no prospera, el cual, generalmente, consisten en impedir (en este caso pueden pasarse por alto los casos poco característicos en que la finalidad de la interferencia no es impedir sino, por ejemplo, molestar o irritar). Si yo trato de impedirle el paso, pero de hecho no me interpongo en su camino, en realidad trato de interferir y no logro hacerlo. Pero si efectivamente me interpongo en su camino y usted me hace a un lado, indudablemente interfiere sin éxito.

No veo cómo la derecha pueda escapar a la conclusión de que, en casos de interferencia, la falta de capacidad ayuda a generar falta de libertad. Pero la derecha podría insistir en que la falta de posibilidad no acarrea falta de libertad cuando no hay interferencia a la vista. La derecha podría decir que alguien no carece de libertad de caminar simplemente porque se fracturó las piernas, cuando nadie le impediría caminar si no se le hubiesen quebrado las piernas. Podría decir que si bien la interferencia no es realmente suficiente para carecer de libertad, sigue siendo necesaria para ella: al refutarse las propuestas (6)/(7), (8)/(9) permanecen incólumes.

Pero la derecha sólo puede decir eso haciendo caso omiso de verdades ordinarias. Porque prontamente y sin dificultad decimos: ahora que le sacaron el yeso, puede volver a dar un paseo por el parque. O bien considérese el caso de un automóvil que, todos estarán de acuerdo, es un medio de transporte y que, a diferencia de una suma de dinero o del derecho a viajar, es un medio material para trasladarse. ¿Quién sino alguien que hubiese abrazado una teoría filosófica mal concebida negaría que el hecho de disponer de un automóvil y de saber conducir aumenta mi libertad para desplazarme en Londres, y que no tenerlo o no saber conducir la disminuye? (Cuando el mortal Billy Watson grita “Shazam”, y de esta manera se convierte en el todopoderoso Capitán Maravilla, de inmediato tiene a su disposición un amplio número de libertades.) En consecuencia, basta con que falte la capacidad para que no haya libertad: cuando *me torno incapaz* de conducir porque carezco de los *medios* necesarios para realizar esa acción, me veo privado de una libertad.

Ahora bien, la derecha podría replicar que el hecho de estar privado de medios me priva de una libertad únicamente si la privación de ese medio es ocasionada por una *persona*. De acuerdo con este punto de vista, si usted me quita mi llave, me veo privado de una libertad, pero si únicamente *la pierdo*, no pierdo una libertad. De tal modo que aun en el caso de que la interferencia no sea suficiente para que no haya libertad, sigue siendo necesaria: las proposiciones (8) y (9) son verdaderas. Empero, la distinción postulada aquí es *extraordinariamente* inverosímil. Si pierde la esperanza de encontrar la llave, no por ello dejará de decir que ha perdido la libertad de conducir hasta haber comprobado que la llave le fue robada o hurtada.

Así pues, en general, la diferencia entre medios y capacidad, por una parte, y libertad, por la otra, es un mito de la derecha. Ya sea que la izquierda suela o no forzar el uso del lenguaje común (véanse las pp. 53 y 54, *supra*), la derecha, y quienes comparten su insistencia, tergiversan en esta materia el sentido ordinario de las palabras.

Se ha objetado que los usos que he invocado más arriba para rebatir las proposiciones (8) y (9) son “laxos” y que, “en rigor”, la falta de autonomía (por ejemplo) sólo disminuye la capacidad y no también la libertad. Pero no entiendo qué criterio relativo al “uso laxo” rechaza como “laxo” el uso tan difundido de palabras como “libre”, “libertad”, etc.

Naturalmente, aunque la objeción sea correcta y en ausencia de intervención humana la falta de capacidad no signifique falta de libertad, mi tesis principal, de que la pobreza limita la libertad, sigue siendo aplicable: mi defensa original de esa tesis, que figura en la sección 2 *supra*, no refuta las proposiciones (8) y (9).

## 6

Los argumentos y conclusiones de esta charla son de carácter conceptual. No se ha defendido ni sostenido ninguna afirmación normativa, si bien me he permitido plantear algunas afirmaciones conceptuales en un tono claramente normativo.

Algunas personas responden a esto lamentándose de que, debido a su carácter puramente conceptual, no se establecen conclusiones normativas. Entonces ¿por qué tiene importancia?

La razón de ello es que las afirmaciones conceptuales suelen ser premisas fundamentales de los argumentos que conducen a conclusiones normativas, y el avance de la derecha desde la proposición (1) a la (5) es ejemplo de ello. Ese importante argumento cae por tierra cuando se demuestra que su subconclusión conceptual decisiva, la proposición (3), es falsa, como ha resultado aquí. Y a menudo esta manera de contrarrestar los argumentos normativos es más eficaz que confrontarlos en forma normativa, lo que con tanta frecuencia lleva a un punto muerto.

Si los conceptos en sí no tuvieran importancia, el otro bando nunca habría desarrollado su insistencia a partir de una falsedad conceptual. Para la autoconfianza de la derecha, y para la deferente acogida de que disfruta, es muy importante que ella pueda asumir el papel de defensora de la libertad humana. Por lo tanto, es igualmente importante poner al descubierto, como creo que puede hacerse, que es un engaño. La derecha se proclama defensora de un valor humano universal, la libertad, pero cuando quedan al descubierto sus errores conceptuales y sus trucos verbales, se comprueba que lo que realmente ofrece, en razonamientos tales como las proposiciones (1) a (5), es una defensa del derecho de propiedad privada. Lo único que defienden aquí es la libertad de los que poseen bienes.

Esta conclusión, que he defendido en forma diferente en otra oportunidad<sup>36</sup>, se refuerza con los argumentos del presente ensayo. La idea general es que la derecha no se opone a la interferencia *como tal*: se opone a la interferencia en el derecho de propiedad privada<sup>37</sup>, pero apoya la interferencia en el acceso de los pobres a esa misma propiedad privada, y por consiguiente no puede defender el derecho de propiedad invocando el valor de la libertad, en el sentido de no interferencia. Sobre la base de una aversión de principio a la interferencia, la derecha no puede defender la propiedad privada del agravio que representa la pobreza recurriendo a la conocida táctica que he procurado desvirtuar aquí.

Sé que muchos se quedarán atónitos o se indignarán por lo que estimarán una osada equiparación de la interferencia *ilícita* en la propiedad privada (como la violación de domicilio) con la interferencia *legalmente justificada* en aquellos que la infringen o violan de alguna manera. Pero, una vez más, no se trata de un planteamiento normativo: aquí nada se dice directamente de la moralidad de proteger la propiedad privada en comparación con la moralidad de violar la propiedad privada.

Las palabras como “libertad”, “libre”, etc., pueden interpretarse de dos maneras contrapuestas. De acuerdo con una interpretación, puede decirse que A carece (provisionalmente) de libertad mientras B logre interponerse a su acción y, en consecuencia, sean cuales fueren los derechos de que disfrutan o carecen A y B. Si la “libertad” se entiende en un sentido como éste, que pasa por alto los derechos, queda claro como el agua que un funcionario policial legítimo priva de libertad al violador de la propiedad. A la inversa, y contradiciendo abiertamente el lenguaje ordinario, la interferencia de B en A puede interpretarse en el sentido de que ésta disminuye la libertad sólo cuando A tiene derecho a hacer lo que hace o B no tiene derecho a detenerlo. Pero esta interpretación de la libertad, tan cargada al lado de los derechos, sea o no por lo demás aceptable<sup>38</sup>, torna imposible defender la legitimidad de la propiedad privada aludiendo a la libertad, puesto que, de acuerdo con este punto de vista de la derecha que hace tanto hincapié en los derechos, no puede decirse lo que *es* (lo que podría llamar-

---

<sup>36</sup> Véase la nota 17 *supra*.

<sup>37</sup> De hecho, a menudo también es contraria a otras interferencias, como ser en la seguridad de las personas, la libertad de expresión, etc., pero estos agregados opcionales del pensamiento de la derecha escapan al tema del presente documento.

<sup>38</sup> Cuando digo más arriba que es contrario al lenguaje ordinario, lo que quiero decir es que no es aceptable, pero en este caso la cuestión de la aceptabilidad, sobre esa o cualquier otra base, es totalmente secundaria: véase G. A. Cohen, *Self-Ownership* (1995), capítulo 2, sección 3e.

se) libertad hasta que se haya establecido (necesariamente basándose en razones distintas de la libertad) si la propiedad privada es o no legítima.

### **Apéndice: Otras imprecisiones de *Four Essays on Liberty***

Volvamos ahora al texto de *Four Essays* citado en la p. 56, *supra*. Obsérvese la contradicción entre la segunda y la tercera frase: mientras que en la segunda se cuestionan los derechos legales, en la siguiente se convierten en la “libertad en sí”. Pero ambas cosas son muy diferentes, puesto que los derechos legales distan mucho de ser las “puertas abiertas” y las “oportunidades abiertas” con las que Berlin (véase la p. 61, *supra*) identifica plausiblemente la libertad.

Considérese, además, la defensa de la educación pública que hace Berlin en las pp. liii-liv de *Four Essays*. Entre sus ventajas, dice, se cuenta aquella de que satisface “la necesidad de proporcionar oportunidades de elegir libremente al mayor número posible de niños”, y supuestamente pretende reiterar ese desiderátum cuando más adelante se refiere a “la necesidad de crear las condiciones en que se les dará a aquellos que no la tienen, la posibilidad de ejercitar esos derechos (libertad de elegir) que poseen legalmente pero que no pueden aprovechar”.

Ahora bien, entiendo por ello que si usted tiene “oportunidades de elegir libremente”, usted *tiene* libertad de elección, o la tiene efectivamente, la tiene a voluntad: lo único que necesita hacer para tenerla es *aprovechar* las oportunidades de que se trata. En consecuencia, de acuerdo con lo que dice el primer texto citado, la educación proporciona por sí libertad de elección. Pero eso no puede ser lo que proporciona la educación de acuerdo con el segundo texto, que insinúa que los niños de escasa instrucción efectivamente *tienen* “libertad de elegir”, pero carecen de la posibilidad de *ejercitarla*. (A menos que, llevando las cosas al extremo, en este caso “poseer legalmente” no entrañe “poseer”, sino “poseer (tan sólo) en forma legal” —pero entonces Berlin estaría renunciando a distinguir entre *tener* (verdaderamente) libertad y ser capaz de utilizarla.)

El propio ensayo “Two Concepts” contiene incertidumbres adicionales. Así, en las pp. 124-125, Berlin parece combinar grandes aspiraciones humanas (tales como no pasar hambre, estar vestido, etc.), aspiraciones tan apremiantes que resultan necesidades *mayores* que la necesidad de libertad, con las “condiciones para utilizar la libertad”, que son otra cosa.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berlin, Isaiah. "Two Concepts of Liberty". En *Four Essays on Liberty*. Oxford: 1969.
- Berlin, Isaiah. "Political Ideas in the Twentieth Century". *Four Essays on Liberty*. Oxford: 1969.
- Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: 1969.
- Brenkert, George. "Self-Ownership, Freedom and Autonomy". *The Journal of Ethics*, Vol. 2, N° 1 (1998).
- Cohen, G. A. "Once More into the Breach of Self-Ownership: Reply to Narveson and Brenkert". *The Journal of Ethics*, Vol. 2, N° 1 (1998).
- Cohen, G. A. *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: 1995.
- Cohen, G. A. "Back to Socialist Basics". *New Left Review* N° 207 (septiembre/octubre, 1994). [Reproducido en Jane Franklin (ed.), *Equality*. Londres: 1997.]
- Cohen, G. A. "Isaiah's Marx and Mine". En Avishai Margalit y Edna Ullmann-Margalit (eds.), *Isaiah Berlin: A Celebration*. Londres: 1991.
- Cohen, G. A. "Capitalism, Freedom and the Proletariat". En Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford: 1979. [Reeditado con amplias revisiones en David Miller (ed.), *Liberty*, Oxford: 1991.]
- Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History*. Oxford: 1978.
- Gray, John. "Against Cohen on Proletarian Unfreedom". En Ellen Frankel Paul *et al.* (eds.), *Capitalism*. Oxford, 1989.
- Gray, John. "Marxian Freedom, Individual Liberty, and the End of Alienation". En Ellen Frankel Paul *et al.* (eds.), *Marxism and Liberalism*. Oxford: 1986.
- Institute for Public Policy Research. "The Justice Gap". Londres: 1993.
- Marx, Karl. *The Grundrisse*. Harmondsworth, 1973.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. Nueva York: 1993.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford: 1971.
- Reeve, Andrew. *Property*. Londres: 1986.
- Searle, John. *The Construction of Social Reality*. Londres: 1995.
- Williams, Bernard. "Forward to Basics". En Jane Franklin (ed.), *Equality*. Londres: 1997. □

## PLURALISMO DE VALORES Y TOLERANCIA LIBERAL\*

**John Gray**

John Gray sostiene en este artículo que la filosofía política contemporánea no ha tomado suficientemente en serio el hecho del pluralismo de valores que caracteriza a las sociedades de la modernidad tardía. Tal como lo comprendió Isaiah Berlin, señala Gray, el pluralismo de valores se refiere tanto a los conflictos que surgen desde el interior de formas particulares de vida ética como a diferencias entre formas de vida ética. Esa aguda comprensión del carácter híbrido de la moralidad europea moderna es, a juicio del autor, uno de los más importantes legados de Isaiah Berlin. Con todo, argumenta Gray, Berlin no logró demostrar que el liberalismo se desprende del pluralismo de valores, porque lo que se desprende del pluralismo de valores no es el liberalismo sino el ideal de un *modus vivendi*.

---

JOHN GRAY. Ph. D., Oxford University. Profesor del London School of Economics. Ha sido *fellow* del Jesus College, Oxford, y profesor visitante en las universidades de Harvard, Tulane y Yale. Entre sus libros se cuentan *Mill on Liberty: A Defense* (1983); *Liberalism: Essays in Political Philosophy* (1989), del cual se han publicado varios capítulos en Estudios Públicos; *Limited Government: A Positive Agenda* (1991); *Isaiah Berlin* (1996).

\* Terminado de escribir para *Estudios Públicos* en septiembre de 1998. Traducido del inglés por Martín Bruggendieck.



## Tolerancia liberal

El ideal liberal de tolerancia fue un proyecto de coexistencia pacífica entre comunidades de creencias religiosas irreconciliables. Su origen se remonta a las luchas que rodearon a la Reforma, cuando las rivalidades entre cristianos por sus reivindicaciones de la verdad y del poder político culminaron en una guerra. De allí en adelante la genealogía de la tolerancia de los albores de la Europa moderna, relativa a los conflictos religiosos, daría forma a dicho ideal liberal.

La tolerancia liberal nació de las divisiones acaecidas en las sociedades monoculturales. En las circunstancias en que surgió, el proyecto liberal de tolerancia hizo un aporte señero al bienestar humano. Permitió que individuos y comunidades que no compartían creencias religiosas tuviesen alguna forma de vida en común. No es posible imaginar circunstancia alguna en que la sociedad humana pudiera prescindir de ese proyecto de tolerancia. Con todo, ese proyecto tiene una relevancia limitada en las condiciones del mundo moderno tardío. La tolerancia liberal presupone un consenso cultural en materia de valores, aunque permitía diversidad de creencias. Esa tolerancia no constituye una directriz adecuada para la coexistencia pacífica en sociedades en que una profunda diversidad moral ha pasado a ser un hecho establecido de la vida.

Algunos filósofos liberales contemporáneos han pretendido reemplazar la tradicional tolerancia liberal por un ideal de neutralidad. Otros han reconocido que la moralidad política liberal no es neutral entre los conceptos del bien, sino que promueve un modo de vida particular, en cuyo centro se halla la autonomía de la persona. Ninguna de estas respuestas liberales —neutralista o perfeccionista— toma suficientemente en serio el pluralismo valórico\*. El heredero natural de la tolerancia liberal no es la neutralidad o la adhesión perfeccionista a la forma de vida liberal, sino, más bien, un proyecto de *modus vivendi* humano entre diferentes modelos de vida, el que se puede promover bajo un régimen liberal como también bajo otro que no lo sea.

Los primeros teóricos de la tolerancia liberal compartían una misma comprensión de la moralidad, arraigada en creencias religiosas también comunes. Como bien se sabe, la defensa que hizo John Locke de la tolerancia no fue especialmente inclusiva. No se extendía a los católicos ni a los

---

\* [N. del T.: *Value-pluralism* se ha traducido aquí y más adelante, indistintamente, como “pluralismo valórico” y “pluralismo de valores”.]

ateos. Son conocidas algunas de las características del conflicto político que imperaba por entonces y que llevaron a este pensador a marginar a los católicos. Pero más significativa en el tiempo sería la exclusión, por parte de Locke, de los no creyentes.

La tolerancia liberal a la antigua, como aquella clásica sobre la cual teorizó Locke, tenía serios problemas con las personas que no compartían la moralidad categórica de la cristiandad y otras religiones monoteístas. Locke no podía imaginar cómo podrían llevar algún tipo de vida ética aquellas personas cuyo concepto de moral no era el del pecado y la desobediencia. Desde ya largo tiempo había cristianos estoicos y cristianos epicúreos que buscaron una síntesis del punto de vista ético del mundo antiguo con aquel del cristianismo. Aun así, ninguno de estos pensadores especuló sobre la vida ética únicamente en términos del bienestar humano. Quienquiera que hubiese intentado hacerlo habría excedido los límites de la tolerancia de Locke. El concepto de moralidad que tenían en común Locke y todos los demás protagonistas de las guerras religiosas convertía las prácticas morales de aquellas personas que no creían en un ser supremo en algo indigno de confianza y, de hecho, imposible de entender.

La tradición europea de la cual surgió la tolerancia liberal daba por supuesto que sería mejor para la humanidad que hubiese sólo un modo de vivir. Todos los protagonistas de las guerras religiosas europeas se arrogaron haber identificado ese modo de vivir, pretensión que por largo tiempo había sido la médula misma de la religión cristiana; pero esto no era algo exclusivamente cristiano. Los fundadores del pensamiento griego y sobre todo Sócrates daban por supuesto que había una sola forma de vida humana superior. La tolerancia liberal puede ser comprendida como una adecuación de esa fe socrático-cristiana, en la temprana modernidad, a la realidad histórica de una irreductible rivalidad respecto al contenido de la mejor vida para el hombre. Pero es una guía incompleta para la coexistencia en circunstancias históricas, como las actuales, en que el hecho social de la existencia de múltiples modos de vida coincide, en el marco de una cultura pública más extensa, con una convicción creciente de que no hay una sola forma de vida mejor para todos.

La limitación que presenta la tolerancia liberal no deriva mayormente del hecho de que las creencias éticas substantivas que fueron compartidas en los albores de la Europa moderna ya no lo sean. Deriva de una restricción cultural en el seno de las categorías en que fue formulada la tolerancia liberal. El ideal liberal de tolerancia puso límites a la diversidad de creencias y prácticas que podía darse entre personas que tenían una misma comprensión de la moralidad y de la religión. La tolerancia liberal no puede

promover la coexistencia entre personas que carecen de esa comprensión. Está mal dotada para guiar a personas que dudan o niegan que una sola forma de vida podría abarcar (incluso en términos ideales) el bien humano.

La tolerancia liberal no fue un proyecto de coexistencia entre diversas formas de vida, en que cada una reconocía la legitimidad y justificación de las otras. Fue un proyecto de moderación\* respecto a creencias y prácticas que se juzgaban, sin vacilación alguna, falsas o equivocadas. La tolerancia liberal se aplicaba a lo considerado pernicioso, y ése no es un hecho casual. Como ya he escrito en una reflexión anterior sobre el asunto: “El objeto de la tolerancia es aquello que tenemos por pernicioso. Cuando toleramos una práctica, una creencia, un rasgo de carácter, dejamos que exista algo que juzgamos como indeseable, falso o al menos inferior; nuestra tolerancia expresa la convicción de que, *a pesar de* su maldad, el objeto de nuestra tolerancia debe dejarse en paz. Ésta es, en verdad, la idea misma de tolerancia, tal como se la practica en los asuntos importantes y en los pequeños... Tal como los viejos filósofos analíticos de Oxford lo habrían expresado: la *lógica* de la tolerancia reside precisamente en que sea practicada con respecto a lo pernicioso”<sup>1</sup>. Tal como los pensadores de la tradición liberal lo comprendieron, la tolerancia expresa una forma común de vida ética. Hacía posible el desacuerdo moral entre aquellos que compartían esa forma de vida ética, mientras que los marginados quedaban consignados a ser simplemente ininteligibles.

En aquellas sociedades en que se respetaba y en cierto modo también se practicaba el ideal liberal de tolerancia, existía la posibilidad de diálogo entre personas que no tenían un credo común. Al mismo tiempo, aquellos que no compartían las categorías de pensamiento dadas por supuestas por las creencias rivales, eran excluidos de la conversación. La tolerancia liberal a la antigua se desarrolló en un tiempo en que la variedad moral no se extendía a una diversidad de virtudes propias de diferentes modos de vida. Pero no congenia con una época en que la sociedad alberga modos de vida que difieren en cuanto a qué constituye una virtud y qué no. En las sociedades multiculturales más recientes, el pluralismo valórico ha dejado de ser una teoría de la ética cuyas credenciales emanan principalmente de ejemplos históricos o de crónicas de viajeros relativas a culturas remotas, para convertirse en parte de una fenomenología de la vida cotidiana.

La tolerancia liberal encarnaba la aceptación de un desacuerdo razonable; pero era un acuerdo para estar en desacuerdo dentro de un lenguaje común. Decía Wittgenstein: “Si el lenguaje ha de ser un medio de comuni-

---

\* [N. del T.: *restraint* en el original en inglés.]

<sup>1</sup> John Gray, “Toleration: A Post-Liberal Perspective” (1995), pp. 18-19.

cación, deberá haber acuerdo no sólo en lo relativo a las definiciones, sino que también (con todo lo singular que suena) en lo relativo a los juicios”<sup>2</sup>.

La implicancia de la observación de Wittgenstein es que los desacuerdos en las opiniones presuponen un acuerdo en las formas de vida. Sea o no esto una verdad general, sí constituye una verdad necesaria para la práctica de la tolerancia liberal. Por tal razón, ésta ya no es adecuada para el proyecto liberal de coexistencia pacífica. No nos orienta en el sentido de impulsar un *modus vivendi* entre los modos de vida que reconocen virtudes diferentes.

### **Pluralismo, neutralidad y perfeccionismo en la filosofía liberal contemporánea**

Los filósofos políticos liberales del presente no han reflexionado con suficiente profundidad sobre lo que implica el hecho de que el concepto liberal de sujeto humano que articula el ideal de la autonomía no sea universalmente compartido. O, para expresar la misma idea en otros términos, los filósofos contemporáneos no han comprendido todas las implicancias del multiculturalismo.

Cuando digo multiculturalismo no aludo al frívolo debate sobre la identidad norteamericana que recientemente ha cautivado a tanta gente en los Estados Unidos. Me refiero al hecho de que muchas sociedades contemporáneas se caracterizan por abarcar modos de vida que encarnan comprensiones distintas del sujeto humano. (Ello se debe en parte al hecho de que en su interior hay comprensiones diferentes de lo que es religión. Lo que significa “religión” para un británico hindú, un británico cristiano y un británico musulmán no es en absoluto lo mismo.) En este sentido, las sociedades modernas recientes quizás se parezcan más a las sociedades antiguas que a las modernas iniciales. Ahora bien, tal como sucedió en ciertas ocasiones en el mundo antiguo, el pluralismo valórico no es tanto una teoría ética como una realidad social establecida.

La mayoría de los filósofos políticos contemporáneos, especialmente aquellos que pertenecen a la ahora dominante escuela kantiana, comprenden el pluralismo valórico como una teoría de los imperativos en conflicto que surgen al interior de la moralidad liberal; sin embargo, al interior de la tradición más amplia de la filosofía analítica es posible hallar comprensiones del pluralismo valórico menos superficiales y menos empobrecidas. Tal como lo comprendió Isaiah Berlin, el pluralismo de valores se refiere a los

---

<sup>2</sup>L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (1958). Parte 1, Sección 242.

conflictos morales que surgen desde el interior de formas particulares de vida ética y *también* se refiere a diferencias entre formas de vida ética<sup>3</sup>.

En buena parte de la obra de Berlin, el primer tipo de conflicto es considerado una realidad vivencial de los individuos, mientras el segundo tipo es fruto de una investigación histórica y antropológica. Al expresarse así, Berlin reproduce la protoversión del pluralismo valórico que hallamos en Herder, donde es una tesis acerca de los conflictos entre ideales abrazados en diferentes culturas y épocas. En otros escritos, como en su espléndido ensayo sobre Maquiavelo<sup>4</sup>, Berlin reconoce que la moralidad europea contiene elementos en conflicto que proceden de diferentes fuentes éticas y religiosas —cristiana, judía, pagana y secular, por ejemplo—, y admite que los conflictos surgidos entre esas moralidades diversas son realidades palpables. Berlin no se dejó influir por el pensamiento de Nietzsche sobre la moral; pero, al igual que éste, comprendió el carácter híbrido de la vida ética contemporánea.

Su aguda comprensión del carácter híbrido de la moralidad europea moderna es, a mi parecer, uno de sus más importantes legados. Sugiere una agenda alternativa para la moral contemporánea y la filosofía política, en la que se adopta el *modus vivendi* como sucesor del proyecto liberal de tolerancia. Semejante agenda alternativa abandonaría, por considerarlo un callejón sin salida, el ideal de neutralidad actualmente de moda, así como el proyecto, con el que está asociado, de una teoría liberal basada en los derechos.

Tal como aconteció en los albores de la edad moderna, los pensadores liberales anhelan formular una moralidad mínima, capaz de alcanzar una aceptación universal. Imaginan haber hallado dicha moralidad mínima en principios de justicia que adoptan una posición neutral respecto a conceptos rivales de la vida buena. Este desplazamiento de la tolerancia por la neutralidad representa un cambio fundamental en el pensamiento liberal. No ha sido, sin embargo, habitualmente reconocido o, para el efecto, comprendido en cuanto tal. La explicación de esta omisión debe buscarse en parte en el analfabetismo histórico de la mayor parte de los filósofos políticos contemporáneos. El solecismo de atribuir a cualquier pensador anterior a 1970 un compromiso de neutralidad respecto a conceptos específicos de la vida buena, ha pasado inadvertido.

La mayoría de los filósofos políticos más recientes suponen, de modo ahistórico, una continuidad en las categorías y en la problemática de la teorización liberal. Pocos se han dado la molestia de leer lo que dice Quentin Skinner sobre las ideas neorromanas de libertad, o lo que plantea

<sup>3</sup> He tratado el pluralismo valórico de Berlin en mi libro *Berlin* (1995), capítulo 2.

<sup>4</sup> Véase Isaiah Berlin, "The Originality of Macchiavelli" (1997), pp. 269-325.

John Dunn sobre el pensamiento político de Locke<sup>5</sup>. Las formulaciones más recientes que han hecho los filósofos sobre los “conceptos” centrales del pensamiento liberal no sólo son pasmosamente provincianas en lo concerniente a sus estrechos supuestos culturales; a menudo también son tristemente anacrónicas en lo que toca a sus afirmaciones sobre las tradiciones intelectuales y políticas europeas.

Debido a que los filósofos ignoran las principales discontinuidades conceptuales y políticas que han acaecido al interior de la tradición liberal, ellos dan por supuesto que el pensamiento liberal, en los últimos trescientos o más años, ha desplegado los mismos “conceptos” y ha tratado los mismos “problemas”. En consecuencia, no han notado las ocasiones en que sus propios trabajos registran discontinuidad.

El desplazamiento desde la tolerancia de lo nocivo hacia la neutralidad frente al bien es precisamente uno de esos cambios. Estuvo acompañado por un ambicioso programa para reconstruir el liberalismo en cuanto proyecto en la esfera de la filosofía de los derechos. El intento de sustituir la tolerancia de lo nocivo por la neutralidad respecto del bien como principal proyecto liberal, guarda relación de un modo no accidental con el liberalismo deontológico. *Requiere* de la prioridad de los derechos sobre el bien. El hecho de que semejante reconstrucción deontológica de la moralidad política liberal sea imposible, constituye, a mi juicio, uno de los escasos razonamientos verdaderamente demostrativos de la filosofía política.

La proposición de que los principios de neutralidad o de igualdad, en lugar de cualquier concepto del bien humano, son constitutivos o fundacionales de la moral liberal se derrumba al demostrarse que tales principios adquieren contenido únicamente por medio de juicios substantivos sobre el bienestar humano. No podemos saber cuáles son las demandas que suscitan los derechos a menos que sepamos qué es lo que implican las diversas estructuras de derechos para el bienestar humano. No podemos resolver los conflictos entre las demandas planteadas por diferentes derechos a menos que podamos clasificar los intereses que ellos protegen y promueven. Cuando las nociones acerca de los intereses humanos difieren radicalmente, o cuando los exponentes de una misma noción de los intereses humanos los jerarquizan de modo diferente, los argumentos en torno a los derechos se tornan inherentemente inconcluyentes.

Ello será así muchas veces en sociedades que albergan concepciones rivales del bien humano. Un ideal de neutralidad no logra escapar en modo

---

<sup>5</sup> Véase Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (1998); John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the “Two Treatises of Government”* (1969).

alguno a los conflictos de valores que son comunes en dichas sociedades. Por el contrario, esos conflictos inhabilitan aquellas concepciones de justicia en que dicho ideal se constituye en medular.

Las demandas relativas a derechos son pasos intermediarios o concluyentes del razonamiento moral y político y nunca su línea de fondo. Que el bien sea anterior a los derechos no es una objeción substantiva a una teoría liberal de los derechos específica, sino que es una verdad necesaria en todo discurso sobre derechos<sup>6</sup>.

El derrumbe del proyecto deontológico de la filosofía política conlleva el colapso del proyecto de reemplazar la tolerancia por la neutralidad. Una de las respuestas a ese derrumbe ha sido aceptar que la moralidad política liberal no es neutral frente a concepciones específicas del bien humano, sino que más bien encierra un ideal de vida en particular, en el que la autonomía personal es lo central. Este sucesor perfeccionista del liberalismo neutralista ha sido desarrollado con mucha fuerza en la obra original, y ciertamente muy influyente, de Joseph Raz<sup>7</sup>.

En la obra de Raz hay un intento por reconciliar el ideal liberal tradicional de la tolerancia con la realidad social del pluralismo de valores. Constituye una fascinante empresa de reconciliación. No puedo sino pensar, sin embargo, que está condenada al fracaso. La razón de ello radica principalmente en las limitaciones del argumento contextual de Raz en favor del valor de la autonomía. Ese argumento es de doble faz: en parte funcional, en parte cultural. El argumento funcional de Raz es que las personas carentes de las habilidades necesarias para optar, propias de un agente autónomo, serán incapaces de promover su bienestar en el marco de una sociedad cambiante y voluble. Su argumento cultural es que la mayoría de las personas que integran las sociedades contemporáneas se conciben a sí mismas como autores al menos parciales de sus vidas.

Ninguno de estos argumentos respalda la pretensión de que la autonomía personal es una condición necesaria del bienestar y menos aún un ingrediente indispensable del mismo para todas o la mayoría de las personas que componen las sociedades modernas tardías. El argumento funcional es una versión del conocido concepto liberal de que la movilidad laboral, el cambio tecnológico y el avance de las ciencias contienen o presuponen valores liberales. Con todo lo venerable, por antiguo, que pueda ser este argumento, no conozco evidencia alguna de que pudiera ser una ley o, incluso, una generalización aplicable a todas las sociedades modernas.

<sup>6</sup> Ya he adelantado este argumento en mi trabajo "Where Pluralists and Liberals Part Company", pp. 17-36.

<sup>7</sup> Véase especialmente J. Raz, *The Morality of Freedom* (1986) y *Ethics in the Public Domain* (1994).

Hay numerosos ejemplos contrarios, es decir, de sociedades que se han modernizado sin llegar a elevar la autonomía personal a la categoría de bien esencial. Japón, Singapur y Malasia han alcanzado una rápida y profunda modernización económica sin adoptar los valores liberales. Aún más, en los Estados Unidos —aquella sociedad que habitualmente es vista, en especial por los norteamericanos, como el paradigma mismo de la modernidad— los ideales de la autonomía personal han suscitado poderosos movimientos fundamentalistas. Si los Estados Unidos se convirtieran en una sociedad hondamente fundamentalista —algo bastante improbable, en todo caso—, dejarían de ser una sociedad que razonablemente puedan admirar tanto los liberales como los pluralistas. Sin embargo, no por ello la nación del Norte necesariamente quedaría atrás en los progresos técnicos y económicos de la modernidad. Es así como incluso este caso paradigmático no logra mostrar de modo concluyente que una sociedad moderna requiere de la autonomía personal para sus ciudadanos.

Stuart Hampshire se acerca más a las realidades históricas cuando comenta la afirmación de que el crecimiento del conocimiento científico y la autoridad de la ciencia como institución cultural van acompañados por la difusión de los valores liberales, que se trata de “una teoría positivista de la modernización, una teoría posible de rastrear hasta la Ilustración francesa. Los positivistas pensaban que todas las sociedades del orbe abandonarían gradualmente sus vínculos tradicionales con las fuerzas supranaturales debido a la necesidad de aplicar los métodos de pensamiento racionales, científicos y experimentales que exige la economía industrial moderna. Ésa era la antigua fe, ampliamente difundida en el siglo diecinueve, de que debe haber una convergencia paso-a-paso en los valores liberales, ‘nuestros valores’. Ahora sabemos que no hay un ‘debe’ en relación a ella y que todas esas teorías de la historia humana tienen un valor predictivo igual a cero”<sup>8</sup>. En el sentido en que la han entendido los positivistas, los marxistas y la mayoría de los liberales, la modernidad es un mero mito de la Ilustración.

Tampoco le va mejor al argumento cultural de Raz. En efecto, sólo es un argumento a favor de la asimilación a las prácticas liberales como condición previa para prosperar en la sociedad moderna. Sin embargo, tal como ha argumentado Bhikhu Parekh, hay escasa evidencia empírica que lo respalde en el caso de los inmigrantes asiáticos en países europeos<sup>9</sup>. De hecho, a menos que el bienestar se defina (dando por sentado lo que queda por probar) de una manera que requiera como ingrediente la autonomía

---

<sup>8</sup> Stuart Hampshire, “Justice is Strife” (1991), pp. 24-25.

<sup>9</sup> B. Parekh, “Superior People: The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls” (1994).



personal, la evidencia apunta en otra dirección. Los grupos de inmigrantes para quienes la autonomía personal no es un valor venerado logran mejores resultados en varios de los índices de bienestar que son aceptados por la sociedad más amplia. Además, el argumento cultural de Raz sobre el valor de la autonomía parte de un supuesto empírico crucial: que existe una cultura liberal mayoritaria. Pero esto resulta cuestionable en países como Israel y Turquía, y necesariamente no es verdadero en lo que concierne a todas las sociedades profundamente multiculturales.

La expectativa de que los inmigrantes que viven en sociedades predominantemente liberales asimilarán los valores liberales descansa en parte en la creencia de que tal asimilación es necesaria en caso de que busquen mejorar su bienestar. Si esta creencia carece de fundamento, colapsa uno de los pilares sustanciales de la expectativa de asimilación de los valores liberales. La fuerza del argumento de Parekh reside en que *incluso en sociedades multiculturales que tienen una mayoría liberal*, no hay una correlación consistente entre la autonomía personal y las medidas socialmente aceptadas de bienestar. De ser así, el argumento cultural de Raz ha de fracasar precisamente en una de las tareas claves que debe cumplir, que es la de arraigar el valor liberal de la autonomía en las sociedades multiculturales modernas.

Raz rechaza la pretensión de que la autonomía personal es una característica necesaria de la vida buena de los seres humanos. Indica, con acierto, que innumerables millones de personas han vivido, ahora y en el pasado, vidas buenas en las que no figura la autonomía personal. Al mismo tiempo, insiste en que la autonomía personal es un requerimiento central del bienestar humano en la mayoría y, tal vez, en todas las sociedades contemporáneas. El argumento de Raz combina el reconocimiento pluralista de que hay muchos modos de florecimiento humano —y en algunos de ellos la autonomía personal no es un ingrediente necesario—, con la pretensión de que en los contextos modernos la autonomía sería, sin embargo, una condición necesaria del bienestar humano.

El liberalismo perfeccionista de Raz queda inhabilitado por el hecho social del pluralismo de valores. Tomar en serio el pluralismo valórico no va en apoyo del liberalismo basado en la autonomía. Para alguien que rechaza el proyecto de una reconstrucción deontológica de la moralidad pública sobre la base de que el bien antecede a los derechos y que acepta que hay muchas variedades del bien humano, la autonomía no puede tener un valor superior. Si, como sostienen los partidarios del pluralismo valórico, hay un número irreductible de variedades de buena vida a nivel humano; si, contrariamente a las filosofías positivista, marxista y liberal de la

historia, no hay una relación general y congruente entre valores liberales como la autonomía personal y lo que es necesario para el bienestar individual en una sociedad moderna; y si en numerosas sociedades modernas las virtudes liberales pertenecen a un modo de vida entre otros modos de vida, entonces no puede haber un argumento general del pluralismo valórico a favor de la moralidad liberal.

Isaiah Berlin sostenía que la moralidad liberal se apoya en el pluralismo de valores. No logró demostrar que el liberalismo, incluso en su vertiente agónica que yo le atribuyo a Berlin, se desprende de la verdad del pluralismo valórico<sup>10</sup>. Lo que se desprende del pluralismo valórico no es el liberalismo sino que un ideal de *modus vivendi* que es el sucesor natural de la tolerancia liberal.

### Pluralismo de valores

La tolerancia liberal podría haber servido para una conversación entre varios idiomas y dialectos morales, pero no entre diferentes lenguajes de la vida ética. Ésta no es una característica incidental de la tolerancia liberal, sino que su presupuesto más fundamental. En tanto la vida ética de las sociedades liberales reflejó esa limitante congénita, la tolerancia actuó a favor del *modus vivendi*. Pero en nuestras circunstancias no es suficiente para dicho propósito. Las sociedades multiculturales acogen la variedad, no sólo de creencias morales sino también de formas de comprensión de la vida ética. En casi la totalidad de los países de la modernidad tardía hay marcadas tradiciones culturales que se superponen unas a otras en importantes aspectos, pero que difieren unas de otras de modo no menos fundamental.

El carácter complejo del pluralismo valórico moderno más reciente no se ha visto reflejado en las variedades habituales del pensamiento liberal o comunitario y tampoco se lo ha enfocado adecuadamente en buena parte de la filosofía analítica moral y política. Aquellos filósofos que han considerado al pluralismo valórico como una especie de teoría ética, han tenido graves dificultades para distinguir los diferentes modos, más o menos contingentes o esenciales, en que los bienes resultan inconciliables. Ellos han considerado si acaso hay bienes inmensurables, si acaso se pueden comparar entre sí, y, de ser así, en qué sentidos; han señalado que la imposibilidad de conciliarlos y la imposibilidad de mensurarlos son propiedades relacionales diferentes de los bienes; han debatido con gran inquietud si acaso el

---

<sup>10</sup> Véase mi libro *Berlin* (1995), capítulos 2 y 6.

pluralismo valórico es una especie de pluralismo objetivo o meramente una variedad de subjetivismo o relativismo; y han advertido que aun cuando los bienes son en cierto sentido inmensurables, aún puede haber conciliaciones de conflictos mejores o peores entre ellos<sup>11</sup>.

No cabe duda de que éstas son discusiones útiles. Pero no hacen mucho por esclarecer los tipos de conflictos morales que hoy son objeto, propiamente, de la filosofía política. El tipo de diversidad ética más distintivo en las sociedades multiculturales modernas del presente no es el pluralismo de los ideales personales y de los planes de vida de que habla el individualismo liberal. Aun antes de que la inmigración en gran escala y los medios de comunicación enriquecieran la vida ética de la mayoría de las sociedades modernas más recientes, una comprensión así de estrecha del pluralismo valórico encontraba escasa aplicación realista. Es notablemente anacrónica en una época en que los conflictos éticos que más influyen en el bienestar de la persona humana no corresponden a divergencias en los juicios valóricos personales sino que a rivalidades entre modos de vida.

En países tan heterogéneos como Suecia, Israel, Francia, Turquía, Holanda, India, Argelia, México, Perú y los Estados Unidos puede hallarse un pluralismo de estilos de vida y de ideales personales junto a una diversidad más profunda de comunidades que tienen diferentes tipos de vida ética. En algunos de esos países hay una mayoría liberal que adhiere a valores individualistas para los cuales es medular la autonomía personal; en otros domina una mayoría no liberal, que honra valores en que las opciones personales y el bienestar individual no están constitutivamente vinculados; y todavía en otros no hay una cultura ética mayoritaria, liberal o de otra suerte.

Entre las muchas variedades interrelacionadas de conflictos éticos que se dan en aquellas sociedades que exhiben un pluralismo ético complejo y profundo, son los conflictos entre las comunidades los que guardan las mayores implicancias para el bienestar humano. Tales conflictos pueden debilitar la cohesión de las sociedades más extensas en que acontecen, provocando, en ciertos casos, un quiebre del orden civil. En Argelia, por ejemplo, esto adoptó la forma de una guerra civil entre los islamitas y los secularistas; en la India, de esporádicos choques entre hinduistas y musulmanes; en los Estados Unidos, de atentados con explosivos contra las clínicas que practican abortos.

---

<sup>11</sup> Véase Ruth Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason* (1997). He tratado el pluralismo valórico de modo más extenso en el capítulo dos de mi libro "The Posterity of Liberalism" (por aparecer).

Afirmar que bajo las presentes circunstancias los conflictos entre comunidades deberían ser el objetivo principal de la reflexión filosófica *no equivale* a decir que el conflicto ético en la modernidad reciente acontece entre formas bien definidas de vida en común que exhiben un consenso incólume en lo que atañe a las categorías éticas. En nuestra época, incluso en forma más aguda que en períodos anteriores de la historia, los modos de vida pocas veces son marcadamente individuados; muchas personas pertenecen por propia opción, por casualidad o por destino a más de uno; y todos los modos de vida contienen movimientos encontrados. Al hablar de modos de vida es bueno recordar que son cosas complicadas.

Los teóricos del comunitarismo han criticado la irreal abstracción del sujeto liberal. Han sostenido, correctamente, que un concepto de sujeto en que éste se halla desvinculado de todas las situaciones sociales, así como separado de sus fines y objetivos, es una remoción demasiado grande de cualquier realidad humana imaginable como para servir siquiera de construcción teórica o ideal-típica. Esos pensadores comunitaristas no se han percatado de que la comunidad que invocan no es menos abstracta, irreal e inútil que los conceptos kantianos y benthamianos que ellos atacan.

Podría lograrse un avance modesto si el discurso sobre la comunidad fuese expresado en plural. Adoptar tal convención podría tornar más difícil pasar por alto el fenómeno central, en la tardía era moderna, de las identidades híbridas y múltiples. A lo largo de la historia ha habido personas situadas o apresadas entre varias comunidades. Las formas premodernas del pluralismo, en que los sujetos básicos de derechos no eran individuos sino comunidades, a menudo contemplaban medidas para la conversión, el matrimonio entre miembros de comunidades diferentes y otros desplazamientos a través de sus fronteras. Dichas medidas eran posibles, en parte, debido a que los pueblos de identidad híbrida eran escasos. Un pluralismo premoderno de este tipo no es un reconocimiento de identidades múltiples, sino un conjunto de procedimientos para alterar una identidad unívoca.

Entre los romanos, los otomanos y los moros era factible clasificar a los individuos por su pertenencia a uno de entre un pequeño número de modos de vida que podían individualizarse con claridad. En las sociedades modernas, la individuación de las comunidades que era normal en el antiguo pluralismo es una señal de que el *modus vivendi* se ha derrumbado. Muchas veces significa que las personas de identidad híbrida se encuentran amenazadas.

En las sociedades premodernas, la identidad híbrida era un fenómeno marginal; hoy es algo común y constituye un aspecto vitalmente importante del bienestar humano. En las sociedades modernas tardías muchas

personas practican variaciones de las diversas tradiciones en que se hallan situadas. La interpenetración de perspectivas éticas divergentes y algunas veces rivales es una de las características más llamativas de la vida ética del presente. En sólo pocas sociedades modernas tardías resulta razonable enumerar las formas de vida ética.

En nuestro mundo, las interacciones entre diferentes tradiciones han llegado a ser parte constitutiva de muchas de ellas. Los modos de vida no son —suponiendo que alguna vez lo hayan sido— mónadas leibnizianas cerradas que se reflejan unas en otras sin expresión alguna. Ellos son prismas, cuyos cambiantes colores no pueden ser separados.

Esta interacción de modos de vida se encuentra aún lejos de constituir la norma. En todas las sociedades contemporáneas existen enclaves culturales bien definidos. En buena parte del mundo predominan las comunidades que buscan defenderse mediante la exclusión. En la medida en que nos desplazamos hacia el fin del siglo veinte, muchas sociedades contienen a lo menos tres tipos de vida ética: aquel de las comunidades excluyentes, aquel de los individuos liberales y aquel de las personas de identidad híbrida. Ninguna filosofía política que descuide cualquiera de estas formas de la vida ética o que tome a alguna de ellas como definitiva para el sujeto humano puede pretender captar las condiciones del bienestar humano en nuestro tiempo.

### *Modus vivendi*

Si han de comprenderse cabalmente los complejos hechos sociales del pluralismo de valores, se necesita un cambio en el modo de pensar. Las nociones liberales individualistas y las comunitaristas del sujeto humano tienen en común el oponer resistencia al conflicto moral. El pluralismo en la ética y en la filosofía política comienza por el reconocimiento de que, tanto en el alma como en la ciudad, los conflictos entre valores son algo permanente y constitutivo. La cuestión no es cómo se les aquietará en la armonía, sino cómo se los hará menos dañinos para el bienestar humano.

Ningún cambio en la forma de pensar puede volver negociables todos los conflictos entre modos de vida. La coexistencia pacífica no es un valor *a priori* que necesariamente honrarán todos los seres humanos. Algunos conflictos sociales y políticos son insolubles por la vía de la razón. Los términos del *modus vivendi* entre modos de vida no pueden ser deducidos de verdades universales respecto del ser humano, como Hobbes imaginaba que podría derivarse su contrato con el soberano. Nada hay en la circunstancia humana o en la naturaleza del accionar humano en virtud de lo cual

la coexistencia pacífica constituya siempre un bien predominante. Que esto es así, se sigue de la afirmación medular de la teoría ética de la pluralidad de valores, que niega que los bienes rivales respetados por los diferentes estilos de vida —o, para el caso, por cualquier modo de vida, o por todos los seres humanos en todas partes— puedan clasificarse en alguna jerarquía de tipo general.

Aun así hay buenas razones para valorar los *modi vivendi*. El pluralismo valórico no niega la existencia de bienes y males panculturales. Afirma que algunos bienes, algunos males, algunas virtudes, algunos vicios son antropológicamente universales; pero, en contraposición a Aristóteles y sus discípulos del derecho natural, niega que estos atributos éticos humanos genéricos puedan jerarquizarse en un orden que sea imperativo y aun aceptable para todas las personas razonables.

La coexistencia pacífica entre modos de vida constituye un bien en virtud de los males humanamente universales que previene y por los bienes genéricamente humanos que promueve. También podría ser un bien que se reconoce en los modos de vida que regula. Aun cuando se prescriba un solo modo de vida a toda la humanidad, como acontece en las religiones fundamentalistas y en las filosofías políticas liberales universalistas, los bienes humanamente universales pueden proporcionar a los practicantes de ese modo de vida razones para buscar un *modus vivendi* con terceros.

El corazón del pluralismo valórico considerado como teoría ética es la afirmación de que el bien humano abriga perfecciones rivales. Su consecuencia es que ningún modo de vida en particular agota las posibilidades del florecimiento humano. Es buena una diversidad de modos de vida porque hay muchos tipos de vida —algunos, qué duda cabe, todavía por inventarse— que los seres humanos encuentran dignos de ser vividos. Una sociedad que contenga diversos tipos de vida es buena, porque ningún modo de vida único puede contener los numerosos tipos de vida que los seres humanos hallan dignos de ser vividos.

El *modus vivendi* no se puede deducir del hecho de que la sociedad humana contenga muchos modos de vida; pero está en relación con esa verdad como la tolerancia liberal lo estaba con la fe socrático-cristiana de que hay un modo de vida que es mejor para toda la humanidad. Un ideal de *modus vivendi* podría comprenderse como una adaptación del proyecto liberal de la tolerancia a un contexto histórico —el nuestro—, en el que la creencia de que hay una forma de vida correcta o mejor para los seres humanos ha dejado de ser plausible.

Nada he dicho todavía acerca de los términos del *modus vivendi*. Ello se debe en parte a que no pueden ser especificados universalmente. De

ser cierto el pluralismo valórico, no podrá haber nada semejante a un régimen ideal. Los regímenes totalitarios y fundamentalistas hacen imposible un *modus vivendi* porque identifican el bien humano con un determinado modo de vida; pero ello no significa que sólo los regímenes liberales permanezcan en la escena. Distintas instituciones promoverán un *modus vivendi* en diferentes circunstancias. Tanto los regímenes liberales como los no liberales pueden favorecer la coexistencia pacífica; del mismo modo, pueden volverla imposible de realizar. Una teoría ética pluralista puede sugerir ciertas restricciones morales para toda una serie de *modi vivendi* aceptables; pero no puedo abordar aquí cuáles serían<sup>12</sup>.

Poco he dicho para mostrar que el pluralismo valórico es una teoría plausible del bien humano. Ello se debe al hecho de que el atractivo de un ideal de *modus vivendi* no procede principalmente de una teoría moral controvertida, sino del hecho histórico del profundo pluralismo imperante en las sociedades modernas más recientes. Mi objetivo no ha sido demostrar la verdad del pluralismo valórico, ni afirmar que contenga un *modus vivendi* ideal. De manera más modesta, he intentado sugerir que el pluralismo valórico propuesto en el pensamiento filosófico más reciente es una reflexión inadecuada de su compleja realidad en cuanto hecho social establecido. En parte, ello se debe a que la descripción que contiene de la vida ética es tan esmirriada y carente de conflictos, que las filosofías políticas que han predominado en los últimos treinta años han podido aportar muy poco a la praxis política.

Es un lugar común de la filosofía política contemporánea el que la moralidad liberal sea una solución para un problema de pluralismo. Mi argumento ha sido que la filosofía política contemporánea ha fallado en cuanto a tomar suficientemente en serio al pluralismo.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berlin, Isaiah. "The Originality of Macchiavelli". En Henry Hardy y Roger Hausheer (eds.), *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. Londres: Chatto y Windus, 1997.
- Chang, Ruth (ed.). *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Londres y Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- Dunn, John. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

---

<sup>12</sup> Para una discusión más extensa de algunos de estos puntos, véase mi trabajo, "Where Pluralists and Liberals Part Company", pp. 25-27.

- Gray, John. "The Posterity of Liberalism". Cambridge: Polity Press, por aparecer.
- Gray, John. "Where Pluralists and Liberals Part Company". *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 6 (1).
- Gray, John. "Toleration: A Post-Liberal Perspective". En John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Londres y Nueva York: Routledge, 1995.
- Gray, John. *Berlin*. Londres y Princeton, NJ: Harper/Collins y Princeton University Press, 1995.
- Hampshire, Stuart. "Justice is Strife". Conferencia Presidencial, American Philosophical Association, Pacific Division Meeting, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 65, N° 3 (noviembre), 1991.
- Parekh, B. "Superior People: The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls". *Times Literary Supplement*. 25 febrero, 1994.
- Raz, J. *Ethics in the Public Domain*. Oxford: The Clarendon Press, 1994.
- Raz, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Skinner, Quentin. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1958. □



## EL ANALÍTICO RENEGADO BERLIN O LA FILOSOFÍA CON HISTORIA

**M. E. Orellana Benado**

Berlin sostuvo que temprano en su carrera él abandonó la filosofía por la historia de las ideas. Aquí se pretende refutar dicha tesis mediante la presentación, evaluación crítica y contextualización de su propia concepción de la filosofía. Una interpretación viable de esta última muestra que la obra de Berlin sí pertenece a la filosofía, específicamente a la tradición analítica. La de Berlin es, entonces, una concepción más de la filosofía de entre las producidas por la segunda generación de analíticos. Corresponde ubicar a la concepción de Berlin, la concepción histórica de la filosofía o la *filosofía con historia*, junto con la concepción *cientificista* del Círculo de Viena, la del *lenguaje ordinario* de la Escuela de Oxford, la de la *epistemología naturalizada* de Quine, y la de la *metafísica descriptiva* de Strawson. Al hacer esto se alcanza un mejor entendimiento de las fuentes y las motivaciones además de las conexiones conceptuales, institucionales y políticas de la obra de Berlin. Y, por otra parte, se arroja una luz nueva sobre la tradición analítica misma, aquella que surgió de la revolución causada por la lógica de cuantificaciones y variables de Frege y Russell en la evaluación de la ciencia moderna.

---

M. E. ORELLANA BENADO. Doctor en filosofía, Universidad de Oxford (1985). Premio Consejo Nacional del Libro y la Lectura (Chile, 1994). Profesor titular de historia de la filosofía moderna, Universidad de Valparaíso (1996) y profesor asociado de filosofía del derecho, Universidad de Chile (1999). Autor de *Pluralismo: Una Ética del Siglo XXI* (1994) y de *Allende: Alma en Pena* (1998). Agradezco los comentarios que a versiones anteriores de estas ideas hicieron Marcelo Arancibia, Andrés Bobenrieth, Julio Castro, Rodrigo Correa, Joaquín García-Huidobro, Freddy Gómez, Abel González, Pablo Ruiz-Tagle y Carlos Verdugo.

*Para sir P. F. Strawson, maestro y amigo.*

### 1. Berlin y la filosofía analítica

Una manera de *comenzar* la introducción de estudiantes a la filosofía consiste en mostrarles la existencia de un campo de argumentación dentro del cual, en principio, no se aceptan ni los argumentos de autoridad ni aquellos que atacan a las personas. En dicho campo nos interesan las proposiciones mismas y cómo se las defiendan pero no nos interesa quiénes las sostengan ni cómo ellos sean. Porque en filosofía ninguna proposición se sostiene sobre la base de que la afirme tal o cual autoridad (sea ésta la experiencia sensorial, el sentido común, un texto sagrado o un autor específico). Ni tampoco ninguna proposición cae porque la defiendan una persona con tales o cuales características (físicas, sociales, religiosas o ideológicas)<sup>1</sup>.

Pero una cosa es la legitimidad de *comenzar* así la introducción a la filosofía. Y otra muy distinta es suponer que la filosofía pudiera *terminar* ahí. Es decir, que pudiera alcanzarse un cabal entendimiento del peculiar conjunto de prácticas humanas que es la filosofía sin conocer, además de las obras en las cuales se presentan tales argumentaciones, por lo menos, sus afinidades e incompatibilidades (aquello que determina su pertenencia a una u otra tradición filosófica), la relación que sus autores tienen con el contexto familiar, social, político e histórico en el cual surgieron sus ideas así como los intereses, proyectos e ideales que con ellas pretendieron servir. Tal es, en todo caso, la aproximación a la filosofía en general desde la cual se expondrá y evaluará aquí el pensamiento de *sir* Isaiah Berlin (1909-1997)<sup>2</sup>.

Berlin perteneció a la segunda generación de la tradición analítica en filosofía<sup>3</sup>. La primera generación —aquella que, utilizando una metáfora

---

<sup>1</sup> Una introducción a la filosofía que *comienza* de esa manera, articulando al interior de la tradición analítica una Concepción Argumentativa de la Filosofía, en Orellana Benado (1994), pp. 21-36.

<sup>2</sup> Un bosquejo sinóptico de la vida profesional, las motivaciones políticas y las principales doctrinas filosóficas de Berlin en Orellana Benado (1997). Para una interpretación de la obra de Berlin en términos de un pluralismo valorativo y un liberalismo agonal, véase Gray (1995). Para una biografía que contó con la colaboración de Berlin, véase Ignatieff (1998), reseñada críticamente en Hitchens (1998). Respecto de la identidad de la filosofía analítica, véase Wang (1986) y Dummett (1978; 1993). Pero diversas evaluaciones críticas de la postura de Dummett véase Glock (1997).

<sup>3</sup> Para una elucidación preliminar del concepto de *tradición filosófica*, que identifica y distingue en él sus dimensiones *conceptuales*, *institucionales* y *políticas* aplicada a la filosofía analítica, véase Orellana Benado (1999). Un bosquejo de un programa de investiga-

estadounidense, puede ser llamada de los *padres fundadores*— estuvo dominada por cuatro descoltantes figuras: el alemán Gottlob Frege (1848-1925), los ingleses Bertrand Russell (1872-1970) y G. E. Moore (1873-1958) y, *last but not least*, el austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Muchas brillantes figuras pertenecieron a las siguientes generaciones, de las cuales vale la pena nombrar algunas en la segunda y la tercera con el propósito de precisar la ubicación de Berlin.

Dentro del mundo germanoparlante, acompañan a Berlin en la segunda generación de analíticos, entre otros, Moritz Schlick y Rudolf Carnap del Círculo de Viena, *sir* Karl Popper de la misma ciudad y luego de Londres, así como Hans Reichenbach, quien fundó la Sociedad de Filosofía Empírica, así como su miembro más conocido, Carl Hempel. En el mundo angloparlante, los coetáneos de Berlin incluyen a *sir* A. J. Ayer, J. L. Austin, H. L. A. Hart y *sir* P. F. Strawson en Oxford así como a los estadounidenses Nelson Goodman y W. V. Quine en Harvard. La tercera generación de analíticos comprende a los filósofos canadienses Charles Taylor y G. A. Cohen (quienes ocuparon, durante el último cuarto del siglo XX, la cátedra de teoría social y política en el All Souls, Oxford que fuera de Berlin); los estadounidenses Donald Davidson, Ronald Dworkin, Saul Kripke, Robert Nozick, Hilary Putnam, John Rawls y Richard Rorty; amén de los británicos Michael Dummett, David Wiggins, Bernard Williams y Richard Wollheim.

La afirmación según la cual Berlin pertenece a la segunda generación de la tradición analítica en filosofía, a pesar de su apariencia empírica, tiene múltiples compromisos teóricos. Pudiera objetarse, por ejemplo, la legitimidad, la conveniencia o, incluso, la inteligibilidad misma de conceptualizar a la filosofía analítica en términos de una *tradicición*. Más de alguien afirmará que, por el contrario, la filosofía toda constituye sólo una tradición, *la* tradición filosófica. Pero no resultaría fructífero aquí debatir la legitimidad, la conveniencia o la inteligibilidad de conceptualizar a la filosofía en términos de una familia de tradiciones filosóficas, en otras palabras, evaluar los méritos respectivos del monismo y del pluralismo en metafilosofía. Embarcarse en tal debate nos alejaría del asunto que aquí interesa:

---

ción en metafilosofía que utiliza una versión anterior de tal elucidación similar para conciliar un pluralismo inspirado en Berlin con la viabilidad del progreso en filosofía, véase en Orellana Benado *et al.* (1999). La investigación asociada con estas publicaciones y con el presente artículo contó con el respaldo del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile (Proyecto Fondecyt 1970613). Respecto de la identidad de la filosofía analítica, véase Wang (1986) y Dummett (1978; 1993). Para diversas evaluaciones críticas de la postura de Dummett, véase Glock (1997).

si Berlin pertenece o no a la tradición analítica en la filosofía y qué muestra acerca de ella la respuesta a esa pregunta.

Es más, aun si se concediera que la filosofía analítica fuera una tradición filosófica entre otras, dos formidables objeciones se levantan en contra de sostener que él perteneció a su segunda generación. Según una de ellas, Berlin abandonó a la filosofía tempranamente para dedicarse a la historia de las ideas. Esta objeción está avalada nada menos que por el testimonio del propio autor<sup>4</sup>. Así, con independencia de si la filosofía analítica es o no una tradición entre otras, la aseveración inicial no se justificaría porque Berlin no habría sido un filósofo, sino un historiador<sup>5</sup>. La otra objeción, si bien acepta que en un sentido amplio Berlin fue un filósofo, sostiene que es incorrecto considerarlo un filósofo *analítico* en un sentido estricto y riguroso, esto es, en un sentido analítico del término.

El presente ensayo se estructura en términos de una respuesta a ambas objeciones. Su estrategia argumentativa continúa en la segunda sección con un bosquejo de la “concepción científica del mundo” o cientificismo defendido por los positivistas lógicos del Círculo de Viena en el primer tercio del siglo XX y su impacto en la generación de Berlin en Oxford<sup>6</sup>. La tercera sección resume la concepción de la filosofía propuesta por Berlin treinta años más tarde en su clásico artículo “El Objeto de la Filosofía”<sup>7</sup>. La cuarta sección presenta una interpretación cientificista o positivista-lógica de dicha propuesta. Tal interpretación permite entender por qué él sostuvo que abandonó la filosofía para dedicarse a la historia, pero vuelve insostenible su concepción de la primera de ellas. La quinta sección rescata la propuesta de Berlin recurriendo a una interpretación histórica cuyo costo, todo tiene un precio en la argumentación, es mostrar que a pesar de lo que

<sup>4</sup> Williams (1998); Ignatieff (1998), pp. 130-131.

<sup>5</sup> La distinción entre filosofía e historia de las ideas fue utilizada por Hardy en su recopilación y edición tardía de la obra de Berlin. Así, el subtítulo del libro *Conceptos y Categorías* (Berlin, 1983a) es “Ensayos Filosóficos” mientras que aquel de su obra *Contra la Corriente* (Berlin, 1983b) es “Ensayos sobre Historia de las Ideas”. Ahora bien, “Ensayos sobre Historia de las Ideas” (énfasis añadido) es una traducción desafortunada. Los trabajos que allí se presentan no son *sobre* dicha disciplina (un asunto metateórico que Berlin no examina). Son estudios acerca de distintos pensadores y sus ideas, esto es, con las reservas acerca del término que sugiere la sección 6, ensayos *de* historia de las ideas. Finalmente, en la traducción del *título* de Berlin (1983b) se pierde el matiz de irónica arrogancia del original en inglés. Verter “The Current Prime Minister” al castellano como *El Actual Primer Ministro* es, desde luego, preferible a verterlo como *El Primer Ministro Corriente* (aun si el *actual* Primer Ministro fuera, también, *corriente*). *Against the Current*, por cierto, puede verterse al castellano como *Contra la Corriente*. Pero el título inglés puede entenderse indistintamente de esa manera y también en términos de lo que correspondería haber traducido como *Contra lo Actual*, es decir, *Contra lo Corriente*.

<sup>6</sup> Círculo de Viena (1987). Respecto de la filosofía científica (*scientific philosophy*) en relación con Russell, véase Monk (1997).

<sup>7</sup> Recogido en Berlin (1983a-1).

él mismo creyera, su obra sí es filosófica. La sexta sección bosqueja las objeciones de Berlin al cientificismo. Finalmente, la séptima sección ubica la propuesta de Berlin en el marco de otras concepciones de la filosofía que han sido formuladas en la tradición analítica. En suma, Berlin perteneció a la tradición analítica de la filosofía, un club al cual él creyó haber renunciado y del cual, tal vez, incluso muchos de sus más conspicuos miembros no lo consideraron parte. De esta manera, el presente trabajo aspira a proporcionar un entendimiento más estricto y riguroso, esto es, más analítico del término “filosofía analítica”, aquel entendimiento que surge de la peculiar luz que sobre ella arroja la reflexión acerca de la obra de Berlin en términos de una *filosofía con historia*.

## 2. Viena en Oxford

El Círculo de Viena surgió del grupo de discusión organizado a partir de 1922 en dicha ciudad por Moritz Schlick<sup>8</sup>. Sus miembros fueron científicos, economistas, filósofos y matemáticos de primer orden; entre otros: Rudolf Carnap, Kurt Gödel, Otto Neurath y Friederich Waisman, quienes buscaron articular la “actitud científica” común que, según ellos creían, guiaba su trabajo en los distintos campos hacia la construcción de lo que denominaron “Ciencia Unificada”<sup>9</sup>. Con ellos continuó la rebelión cientificista contra el idealismo neohegeliano, por una parte, y, por otra, contra el psicologismo que comenzó con Frege y Russell, cuyo pináculo es la obra de Carnap *Der logische Aufbau der Welt (La Construcción Lógica del Mundo)*<sup>10</sup>. Las persecuciones políticas que precedieron a la Segunda Guerra Mundial en el mundo germanoparlante desarticulaban al Círculo de Viena y a la Sociedad de Filosofía Empírica (varios de cuyos miembros eran judíos), llevándolos al exilio en el Reino Unido y en los Estados

<sup>8</sup> Schlick llegó a la Universidad de Viena ese año como sucesor de Boltzmann y Mach en la cátedra de *Naturphilosophie*. Y lideró al Círculo hasta su asesinato, a manos de un estudiante antisemita en 1936. Para la posición de Mach, véase Mach (1948).

<sup>9</sup> Para algunos comentarios acerca de cómo la Ciencia Unificada de los positivistas lógicos puede ser considerada el último descendiente intelectual del Único D’s del monoteísmo hebreo, véase Orellana Benado (1996). Como expresión de respeto, en la lectura litúrgica del texto hebreo del Torah (esto es, los cinco libros de Moisés con los cuales comienza el Antiguo Testamento), nunca se pronuncia el Tetragramatón o nombre de la divinidad en cuatro letras que se introduce en Éxodo 3:15. En vez de decirse lo que correspondería de acuerdo a las letras que componen el Tetragramatón (aquello que se intenta transliterar al castellano como “Jehovah”), se dice “Adonai”; esto es, en hebreo, mi señor. Ésta es la motivación detrás de la tendencia a no escribir tampoco todas las letras que constituyen el nombre corriente de la divinidad aun en textos redactados en lenguas profanas. De ahí la grafía que en este texto se utiliza para el nombre de la divinidad en castellano: D’s.

<sup>10</sup> Carnap (1961).

Unidos<sup>11</sup>. Más tarde, desde las principales universidades de los países que resultaron vencedores en dicho conflicto, las ideas de estos filósofos tuvieron un enorme impacto que, a mediados del siglo XX, hizo de la tradición analítica una de las más vigorosas en la filosofía profesional.

Al libro de Ayer *Language, Truth and Logic* (*Lenguaje, Verdad y Lógica*; *LVL* en lo que sigue) le cupo un papel estelar en la popularización de las doctrinas del Círculo de Viena en el mundo angloparlante a partir de su publicación en 1936<sup>12</sup>. *LVL* presentó de manera polémica, audaz y sintética la “concepción científica del mundo” (incluida, desde luego, la filosofía) del positivismo o empirismo lógico. Según esta concepción, el progreso filosófico surge de aplicar la lógica de cuantificadores y variables introducida por Frege y Russell a la resolución de los genuinos problemas filosóficos, aquellos que son generados por el lenguaje científico. Ese camino habría permitido a Frege encontrar respuestas para preguntas filosóficas fundamentales sobre las matemáticas que carecían de ellas, a pesar de la varias veces milenaria historia de las matemáticas. A saber, las preguntas acerca de qué son los números y qué es la verdad matemática.

Algo más tarde, supuestamente, ese mismo camino habría llevado también a Russell a encontrar respuestas acerca de cuál es el significado de los nombres propios (por ejemplo, “Valparaíso”) y de las descripciones definidas (tales como “El presidente de Chile” o “El menor número primo”), incluidas aquellas descripciones definidas que carecen de referencia (digamos, “El actual rey de Chile” o “El mayor número primo”). El artículo clásico de Russell sobre la denotación (“On Denoting”), publicado en 1905, donde se abordan estos últimos asuntos, fue saludado por F. P. Ramsey con nada menos que el título de “paradigma de la filosofía”<sup>13</sup>. El Círculo de

<sup>11</sup> Un bosquejo de la representación ideológica de dicho conflicto como la lucha entre “democracia” y “fascismo” que, después del ingreso en él de la Unión Soviética en 1941, ofrecieran los Aliados; de su repercusión en la política internacional en la segunda mitad del siglo XX; y de su relación con la distinción de Berlin entre libertad positiva y libertad negativa, en Orellana Benado (1998), pp. 75-93. He aquí un ejemplo del papel que juegan las dimensiones conceptuales *junto con* las institucionales y políticas en el cabal entendimiento de la evolución de una tradición filosófica.

<sup>12</sup> Para la presentación de dichas doctrinas en forma de manifiesto, véase Círculo de Viena (1987); para su divulgación por Ayer, véase Ayer (1936). A sugerencia de Gilbert Ryle, predecesor de Strawson en la cátedra Waynflete de Filosofía Metafísica en Oxford, Ayer viajó a Viena para asistir de oyente a algunas sesiones del Círculo. Otra figura que peregrinó a Viena en la misma época que Ayer fue el estadounidense W. V. Quine, una de las más influyentes figuras de la segunda generación de analíticos en Estados Unidos.

<sup>13</sup> Este artículo de Russell (“On Denoting”) está recogido en la magnífica compilación de Thomas Moro Simpson, véase Simpson (1973). Ella incluye también “Sobre el Referir” de Strawson (la refutación clásica del supuesto “paradigma de la filosofía” de Russell inspirada en Wittgenstein), así como la “respuesta polémica” del octogenario Russell a Strawson, “El Sr. Strawson Acerca del Referir”.

Viena se inspiró también en la peculiar interpretación que ellos hicieron del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), el único libro que publicara en vida Wittgenstein, según la cual esta obra continuaba el enfoque de Frege y Russell, sus mentores filosóficos<sup>14</sup>. Así, en el siglo XX, de la mano de la nueva lógica, el positivismo del cual el francés August Comte (1798-1857) fuera el primer profeta entraba en la tierra prometida de la Ciencia Unificada<sup>15</sup>.

Para los propósitos del presente ensayo, pueden dejarse de lado las tesis del Círculo de Viena acerca de la supuesta unidad metodológica de las ciencias naturales y sociales, la Ciencia Unificada; de la primacía del lenguaje de la física para la verificación de las proposiciones; y del carácter meramente expresivo o proyectivo del lenguaje valorativo, esto es, de las proposiciones éticas. Porque la explicación de la creencia de Berlin según la cual él habría abandonado la filosofía por la historia de las ideas, sólo requiere bosquejar la concepción de la filosofía que tuvo el Círculo de Viena. Ella reformula el llamado “tenedor de Hume”, la dicotomía entre asuntos de hecho y relaciones de ideas<sup>16</sup>. Según esta tesis, sólo hay dos tipos de preguntas genuinas o, como dice Ayer en *LVL*, dos tipos de preguntas que tienen sentido o significado, porque sólo ellas son susceptibles de verificación. En el caso de preguntas fácticas o empíricas, su respuesta depende de cómo son las cosas en el mundo y la experiencia es el medio para descubrir que ellas son de una y no de otra manera. Para las preguntas formales, su respuesta depende de las reglas que gobiernan el uso de los conceptos en cuyos términos se hacen tales preguntas y su obtención de-

<sup>14</sup> Según dicha interpretación, en el *Tractatus Logico-Philosophicus* lo que más importa es la delimitación de lo que se pueda *decir* con claridad. Ella se ve avalada por su detallado análisis de la construcción de las proposiciones, así como por el título que originalmente Wittgenstein considerara para la obra, *Der Satz* (La Proposición). Su título definitivo proviene de una sugerencia hecha a Wittgenstein por G. E. Moore, quien difícilmente pudo haber pasado por alto la relación que así se establecía con otro autor y otra obra con los cuales Wittgenstein y la suya tenían en común algo más que un “parecido de familia”: Baruj Spinoza y su *Tractatus Theologico-Politicus* (1670). Una interpretación distinta del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein surge cuando se enfatiza su distinción entre, por un lado, *decir* y, por el otro, *mostrar*. Ahora lo más importante resulta ser aquello que sólo podemos *mostrar*; por ejemplo, lo ético y lo místico. En este punto, como en otros, valdría la pena examinar el impacto que tiene sobre la interpretación del pensamiento de Wittgenstein su contexto familiar, es decir, su condición de judío asimilado, véase Monk (1990), pp. 4-11. Porque entonces la supuesta originalidad de sostener que lo más importante sólo se *muestra* aunque no se lo puede *decir* tendría que ser evaluada en el contexto de prácticas religiosas como las judías, según las cuales lo más importante, el nombre mismo de D’s, es algo que no puede siquiera pronunciarse.

<sup>15</sup> Comte (1893). Los miembros de la Sociedad de Filosofía Empírica de Berlin, liderada por Reichenbach (el a veces llamado “Círculo de Berlin”), preferían hablar de un *empirismo* lógico con lo cual destacaban su inspiración en Mach (1948) y, más atrás, en el empirismo británico de los siglos XVII y XVIII.

<sup>16</sup> Para los detalles, véase Hume (1802).

pende de ejercicios de cálculo o, más generalmente, de razonamientos cuyos resultados están determinados por tales reglas<sup>17</sup>. Todo otro tipo de preguntas, en particular aquellas de la metafísica, carece de sentido y constituye sólo un “pseudo-problema”.

Sabemos, por ejemplo, que el hielo se funde ante el sol del mediodía porque determinadas observaciones o experiencias así lo demuestran. Y sabemos que el presidente Manuel Bulnes Prieto fundó la Universidad de Chile en 1842 y la Escuela de Artes y Oficios de Santiago en 1849 porque quedan testimonios que podemos consultar, tales como tradiciones orales entre sus descendientes, los decretos originales en el Archivo Nacional y referencias en los libros de historia. Sabemos, por otra parte, que la suma de 5 y 7 es 12 porque un cálculo basado en la definición de la suma entrega ese resultado. Y, finalmente, sabemos que un chozno tiene por lo menos cinco descendientes porque nadie puede ser el padre de un tatarabuelo sin haberlos tenido.

Tanto en los casos de preguntas fácticas como en los de preguntas formales, muchas veces, además de saber cómo determinar la respuesta a ellas, llegamos también a obtenerlas. En ambos casos, sin embargo, puede ocurrir también que de hecho no podamos encontrarlas. Supongamos que preguntamos si hay vida humana en un lugar del universo distinto de la Tierra o si en alguna parte del desarrollo de  $p$  ( $p = 3,14159\frac{1}{4}$ ) se sigue siete veces el número 7. Aunque sabemos cómo determinar las respuestas, ellas tal vez nos eludan para siempre.

En todo caso, el significado de una proposición es (idéntico con) su método de verificación. Esto es, el significado lingüístico es la manera en la cual determinamos si las condiciones veritativas, aquellas que deben cumplirse para que la proposición sea verdadera, se satisfacen o no: si, en el mundo, las cosas son como la proposición afirma que son o no. Obsérvese que, en contraste con la formulación psicologista del empirismo británico, asociado con Locke, Berkeley y Hume, el Círculo de Viena presenta una tesis acerca del *significado de las proposiciones* y no una tesis acerca del *origen de nuestras supuestas ideas*<sup>18</sup>. El Principio (“criterio” dice Ayer) de

<sup>17</sup> Para una magnífica presentación de la discusión que Wittgenstein ofrece en *Investigaciones Filosóficas* del concepto de *seguir una regla*, véase Kripke (1989). Wittgenstein socava la tesis positivista según la cual la respuesta a las preguntas formales estaría *determinada* por cálculos o razonamientos guiados por el *seguir una regla* en casos específicos. Él argumenta que, ni siquiera en el caso de reglas aritméticas, la respuesta quedaría determinada de manera unívoca. Su argumento constituye una demoledora crítica de la tesis del positivismo lógico acerca de las verdades formales.

<sup>18</sup> Un bosquejo de la versión psicologista del empirismo y del papel que en él tiene la teoría corpuscular de la materia del siglo XVII con su distinción entre las Cualidades Primarias y las Cualidades Secundarias, en Orellana Benado (2000a).



Verificación era el arma metodológica con la cual el Círculo de Viena se proponía conquistar el imperio filosófico. Si y solo si tienen un método de verificación son significativas las proposiciones. Pero, según *LVL*, éste no es el caso con las preguntas que históricamente han sido consideradas filosóficas, para las cuales es notoria la ausencia de experiencias o de raciocinios basados en reglas que permitan responderlas.

Siguiendo al Círculo de Viena, Ayer proclamó que, por lo tanto, la mayor parte de la filosofía (ciertamente, toda la metafísica) era un sin sentido. Dedicarse a ella era perder el tiempo tratando de resolver “pseudo-problemas”, en otras palabras, interrogantes que la nueva lógica mostraba que carecían de sentido. Si bien la concepción científicista de la filosofía difundida por Ayer asignaba aún tareas reales a la filosofía, éstas quedaban confinadas a la elucidación de problemas en la lógica del lenguaje científico. En la metáfora de Goodman: el científico maneja el negocio y el filósofo, cuando entiende correctamente su labor, lleva los libros de contabilidad.

En filosofía, como bien lo supo Aristóteles en su día, las palabras importan por su contribución a la argumentación. Después de 2.500 años de distinguidos servicios, la lógica que él fundara y que se desarrolló hasta convertirse en el venerable sistema silogístico, había sido superada por la nueva lógica, el sistema basado en cuantificadores y variables creado por Frege y Russell. Su aplicación a la resolución de tradicionales problemas filosóficos, como los del conocimiento y el lenguaje, engendró aquello que el estadounidense Rorty bautizó “el giro lingüístico”. Esta supuesta “revolución” comenzó en la filosofía del lenguaje lógico, matemático y científico para luego extenderse, entre otras, a las filosofías del derecho, de la estética, de la ética, de la historia y de la política. Para quienes, junto con Berlin, eran entonces jóvenes profesores y estudiantes de pre-grado en Oxford, la lectura de Ayer tuvo un efecto liberador. Se habían corrido los pesados cortinajes del hegelianismo hasta entonces hegemónico en la filosofía británica<sup>19</sup>. Las ventanas se habían abierto de par en par, entraban finalmente la luz y el aire fresco<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Ignatieff (1998), pp. 50-51.

<sup>20</sup> Para un recuento de los tempranos orígenes de la Escuela de Oxford, véase Berlin “J. L. Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy” (1980-1); Ignatieff (1998), pp. 84-88. Un homenaje póstumo a Berlin hace referencia “al movimiento filosófico llamado la Escuela de Oxford, liderado por J. L. Austin, A. J. Ayer, Gilbert Ryle y P. F. Strawson y que fuera influenciado por el Círculo de Viena y Wittgenstein... [del cual] Berlin formó parte inicialmente [... aunque], más tarde, se alejó de él [...]”, véase Orellana Benado (1997), pp. 350-351. Respecto de cuánto influyó el Círculo de Viena en los miembros de la Escuela de Oxford, Strawson sostiene que “ciertamente, Ayer lo fue, profundamente, y el resto de nosotros en cierto grado, pero la mayoría rápidamente se sacudió de encima las flagrantes simplificaciones excesivas de esa forma del empirismo” (comunicación con el autor, diciembre 1998).

### 3. La concepción de la filosofía de Berlin

Berlin presentó su más acabada reflexión metafilosófica en el ensayo “El Objeto de la Filosofía”, publicado originalmente en una revista periódica de Nigeria en 1962<sup>21</sup>. Una manera de resumir su posición consiste en contrastar las que aquí serán llamadas la Tesis Negativa (que versa acerca de las supuestas características comunes de las *preguntas* filosóficas), con la Tesis Positiva (que intenta precisar aquello en lo que se basan las *respuestas* filosóficas). Pero antes de presentarlas, tenemos que detenernos un momento para destacar qué tienen en común lo fáctico o empírico con lo formal, más allá de su contraste. Berlin sostiene que tanto en los casos de preguntas fácticas como de preguntas formales, se sabe dónde buscar la respuesta:

La marca distintiva de estos dominios del pensamiento humano es que, tan pronto como se nos formula la pregunta, sabemos cuál es la dirección que debemos tomar para tratar de establecer la respuesta<sup>22</sup>.

Distinta, sin embargo, es la marcha de las preguntas de la filosofía tales como, en los ejemplos dados por Berlin: “¿qué es el tiempo?”; “¿puede detenerse el tiempo?”; “cuando veo doble, ¿de qué es de lo que hay dos cosas?”; “¿cómo sé que otros seres humanos (u objetos materiales) no son meras ficciones de mi propia mente?”. Su marcha es tan desordenada que no puede afirmarse que constituya un avance en dirección alguna; en palabras de Berlin: “Parece haber algo raro en todas esas preguntas”. Para ellas, ni siquiera hay acuerdo respecto de cómo buscar las respuestas. Así, en un eco de la vieja idea según la cual la filosofía comienza con lo que los traductores de Aristóteles llaman “asombro”, Berlin introduce la que hemos denominado Tesis Negativa acerca de las *preguntas* filosóficas:

La única característica común que todas estas preguntas parecen tener es que no pueden contestarse, ni mediante la observación, ni a través de un cálculo [...], quienes las formulan se enfrentan desde el principio a una perplejidad: *no saben adónde acudir para hallar las respuestas*<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Berlin (1983a-1). Para una interpretación distinta, según la cual para Berlin la historia de las ideas sería *una rama* de la filosofía, véase la introducción de Roger Hausheer a ese volumen, especialmente las pp. xxii-xxiv. Berlin tituló el ensayo en inglés “The Purpose of Philosophy”, lo cual sugiere que para él lo que afirma acerca del *propósito* de la disciplina importa al menos tanto como cuál sea su *tema*, lo que no resulta claro del título escogido para la traducción castellana.

<sup>22</sup> Berlin (1983a-1), p. 29.

<sup>23</sup> Berlin (1983a-1), p. 31, énfasis añadido.

En la parte final del ensayo, Berlin presenta la que bautizáramos como la Tesis Positiva acerca de las *respuestas* filosóficas, esto es, su posición respecto del objeto de estudio que ocupa a la filosofía:

Su materia de estudio [de la filosofía] la constituyen, en gran medida, no las cosas de la experiencia, sino los modos cómo se les ve, *las categorías permanentes o semipermanentes en términos de las cuales se concibe y clasifica a la experiencia*<sup>24</sup>.

A continuación Berlin ofrece diversos ejemplos de qué entiende por categorías:

[F]inalidad, en contraposición a causalidad mecánica; organismo, en contraposición a amalgama; sistema, en contraposición a un simple estar pegado o unido; orden espacio-temporal, en contraposición a ser intemporal; deber, en contraposición a apetito; valor, en contraposición a hecho [...].

y, más adelante, aún otros ejemplos que corresponden al campo político o de la existencia social:

[...] Platón, quizá siguiendo en esto a Pitágoras, trató de tejer su sistema de la naturaleza humana, sus atributos y metas, conforme a una pauta geométrica [...]. Vino después el entramado conceptual de Aristóteles, de carácter biologicista; luego aparecieron las numerosas imágenes cristianas en que abundan los escritos de los Padres de la Iglesia, así como el Antiguo y Nuevo Testamento; la analogía de la familia [...], la noción de un ejército en campaña, con su hincapié en virtudes tales como la lealtad, la dedicación, la obediencia, necesarias para superar y aplastar al enemigo (de que tanto partido se ha sacado en la Unión Soviética); la concepción del Estado como un policía de tránsito y vigilante nocturno, para impedir los choques y vigilar la propiedad, que se halla en el fondo de gran parte del pensamiento individualista y liberal; la noción que ve en el Estado algo mucho mayor que esto y que lo entiende como una gran empresa cooperativa [...]<sup>25</sup>.

En suma, las *preguntas* filosóficas, identificadas por la Tesis Negativa en términos de aquellas que inicialmente no sabemos cómo contestar, resultan ser, según la Tesis Positiva, aquellas cuyas *respuestas* dependen de tales categorías. Más allá de su objeto de estudio, sostiene Berlin en el párrafo final de su ensayo, el propósito de la filosofía es siempre el mismo:

<sup>24</sup> Berlin (1983a-1), p. 39.

<sup>25</sup> Berlin (1983a-1), pp. 39-40.

ayudar a los seres humanos a actuar a plena luz y no salvajemente en la obscuridad.

#### 4. La interpretación positivista de Berlin

En la presente sección se esboza una interpretación positivista o científicista de la concepción de la filosofía de Berlin, aquella según la cual la distinción entre lo empírico y lo formal se construye en términos tan tajantes como mutuamente excluyentes. Y se argumenta que en tales términos la Tesis Negativa y la Tesis Positiva se contradicen, tanto si las categorías fueran *permanentes* como si éstas fueran *semipermanentes*. Entendida en términos científicistas, a primera vista la propuesta de Berlin seduce con el encanto de su sencillez y claridad. Pero esta impresión desaparece tan pronto se intenta precisar el contenido de la Tesis Positiva.

Porque si las categorías, los conceptos más generales con los cuales interpretamos la experiencia y de los cuales se ocupa la filosofía, tuvieran un carácter *permanente*, esto es, inmutable e inalterable, entonces las relaciones entre ellas también lo tendrían. Y la filosofía que se dedica a estudiarlas consistiría en una especie de cálculo, como aquel de la *characteristica universalis* con la cual soñara ya Leibniz en el siglo XVII y que fuera, según confiesa Frege, la inspiración de su *Begriffsschrift*, el lenguaje formal de la nueva lógica<sup>26</sup>.

Pero el costo argumentativo de esta opción, la opción según la cual las categorías son *permanentes*, es prohibitivo. La supuesta particularidad de las preguntas filosóficas, su rasgo distintivo, desaparecería. Las preguntas de la filosofía serían, simplemente, preguntas formales. El contraste, entonces, entre las preguntas formales y las preguntas filosóficas al cual apunta la Tesis Negativa resultaría ser una ilusión.

Por otra parte, las cosas no van mejor para Berlin si se resalta el carácter *semipermanente* de las categorías. Porque entonces lo que interesaría sería su devenir y cambio, así como la evolución de los sistemas a los cuales pertenecen: las chispas, relámpagos e incendios que causan sus choques, así como los monstruos engendrados en sus cruces. Responder a las preguntas de la filosofía requeriría determinar cuál es la identidad de las categorías en un momento o en un período dado, y las relaciones que, en ese momento o durante ese período, tuvieran unas con otras. Y éstos serían

---

<sup>26</sup> Sobre la *characteristica universalis* de Leibniz, véase la monumental edición castellana de su obra por Ezequiel de Olaso, especialmente la Sección III, "Lenguaje, Pensamiento y Realidad", Leibniz (1982), pp. 155-202.

asuntos empíricos, problemas de la historia de las ideas. Las preguntas filosóficas se confunden ahora con las preguntas empíricas. La filosofía deviene en una suerte de historia. Y, nuevamente, habría desaparecido el contraste entre las preguntas filosóficas y, del otro lado, las preguntas tanto empíricas como formales postulado por la Tesis Negativa.

Resumiendo, según la interpretación científicista de la Tesis Positiva, la concepción de la filosofía de Berlin es inviable. Las preguntas filosóficas no constituirían una clase aparte, un tercer tipo de preguntas, distinto tanto de las formales como de las fácticas. Porque la Tesis Negativa identifica cuáles son las *preguntas* de la filosofía en términos de un contraste que la Tesis Positiva acerca de sus *respuestas* destruye. Así las cosas, salvar la propuesta de Berlin en “El Objeto de la Filosofía” supone encontrar una interpretación de la Tesis Positiva distinta de la positivista o científicista. De esa tarea se ocupará la sexta sección, una vez que en la próxima hayan sido explicitados los reparos de Berlin al científicismo.

### 5. Las objeciones de Berlin al científicismo

La obra de Berlin muestra consideraciones tanto internas como externas para rechazar la concepción científicista. La consideración interna es la menos relevante en el contexto del presente ensayo y, consecuentemente, bastará con mencionarla. Ella consiste en las tempranas objeciones de Berlin al Principio de Verificación mismo. De hecho, fue él quien inició la serie de críticas a las sucesivas versiones de éste que formulara Ayer en la década siguiente a la publicación de *LVL*, las cuales culminan con el golpe de gracia dado por el estadounidense Alonzo Church<sup>27</sup>. El Principio de Verificación, la piedra de toque de la bóveda científicista que intentaba construir el Círculo de Viena, estaba hecha de blanda arcilla. El rechazo de los pseudo-problemas era una pseudo-solución.

El segundo conjunto de consideraciones que alejan a Berlin del científicismo, las que aquí más interesan, proviene de la historia. La obra de Berlin ataca el atractivo mismo del ideal científicista, una concepción de lo humano según la cual la razón constituye su esencia así como la mejor esperanza para la igualdad entre los seres humanos. Supuestamente, cuando esa verdad ha sido descubierta, la historia humana se ordena, transformándose en una marcha científicamente predecible hacia una sociedad universal

---

<sup>27</sup> Para la crítica de Berlin, véase Berlin (1938-9). El recuento de dichas objeciones en Ayer (1976), pp. 22-27. La crítica definitiva de Ayer en Church (1949).

en la cual imperan la abundancia, la concordia y la paz porque se ha extirpado del mundo la diversidad, la fuente de todos los conflictos.

La visión del cientificismo propuesto por el Círculo de Viena en las primeras décadas del siglo XX bajo el rótulo de positivismo lógico tenía antecedentes en la historia de la filosofía. El inmediato era la versión metodológica del empirismo, que fuera defendida por Comte en la Francia de la primera mitad del siglo XIX bajo el nombre de positivismo. Antecedentes aún más viejos eran la versión psicologista del empirismo desarrollada por los ingleses Bacon y Locke, popularizada en el siglo XVIII por los *philosophes* de la Ilustración, cuya cabecilla visible fuera Voltaire.

Berlin concentró su obra en autores que, desde el comienzo de la modernidad con Bacon y Descartes, nadaron en contra de esa corriente. Berlin dedicó múltiples de sus más celebrados ensayos a la presentación, análisis y difusión de filósofos como Vico, Hamman y Herder, que encabezan la rebelión contra-ilustrada<sup>28</sup>. Estos autores valorizan la diversidad de lo humano en contra del igualitarismo basado en la razón. Valorizan, esto es, el contenido local, peculiar y contextual de las distintas formas de vida por sobre los abstractos derechos individuales universalmente válidos en virtud de una naturaleza humana única. Es decir, aquellos que supuestamente inspiraran y justificaran la Gloriosa Revolución de 1689 en Inglaterra, la Revolución Americana de 1776 y la sobrecogedora Revolución Francesa de 1789. Berlin se opone a las concepciones deterministas de la historia inspiradas en el cientificismo, como la de Marx en el siglo XIX. A ella atribuye buena parte de la responsabilidad intelectual última por el sufrimiento humano en el siglo XX, la era de los campos de exterminio y la bomba atómica que él certeramente describiera como “el siglo terrible”<sup>29</sup>.

Sin menospreciar ni la razón ni la libertad, la obra de Berlin destruye el atractivo mismo de la concepción científicista en su encarnación del siglo XX. Y lo hace recordándonos que ella también tiene su historia. El entusiasmo y las esperanzas que ella despertara en los siglos XVII y XVIII fueron brutalmente traicionados por las guerras de los nacionalismos y de los imperialismos en el siglo XIX, así como por aquellas del comunismo y el fascismo en el siglo XX. He aquí una lección que la historia puede enseñarnos si evitamos concebirla meramente en términos de tiempo perdido<sup>30</sup>. No corresponde aquí detallar la genealogía intelectual del “siglo terri-

<sup>28</sup> Berlin (1997; 1992; 1983b).

<sup>29</sup> Algunos ejemplos en torno a la versión del concepto de derechos individuales en términos de derechos humanos que surge con la Revolución Francesa, en Orellana Benado (1995).

<sup>30</sup> Una advertencia acerca de los peligros para el entendimiento de la historia y el diseño de estrategias de desarrollo basadas en la interpretación positivista de la revolución industrial, en Orellana Benado (1992).

ble” y su barbarie, más allá de señalar que ella incluye antepasados tanto en el campo del racionalismo ilustrado británico y francés como en aquel de los románticos contra-ilustrados del *Sturm und Drang* germano.

Las raíces del recelo con el cual Berlin contempla las promesas “revolucionarias” de las nuevas encarnaciones del científicismo, tanto en el campo filosófico como en el político, están en lo que pudiera llamarse la inevitabilidad de la historia, a saber, que nuestro entendimiento filosófico de lo humano se empobrece drásticamente cuando nos saltamos la historia<sup>31</sup>, como la obra de Berlin ilustra de manera espléndida. Pero, claro está, la inevitabilidad de la historia, que la obra de Berlin expone, debe ser cuidadosamente distinguida de la inevitabilidad histórica, la tesis del determinismo histórico que Berlin rechaza.

## 6. La interpretación histórica de Berlin

Volvamos ahora a la concepción de la filosofía propuesta por Berlin. Esta vez se propone interpretarla en clave histórica, la filosofía con historia. Su primer elemento lo encontramos en una advertencia que él mismo hace en “El Objeto de la Filosofía” respecto de la distinción entre asuntos empíricos y asuntos formales:

Esta dicotomía constituye una tajante simplificación excesiva: no es tan fácil desligar los elementos formales de los empíricos, pero contiene verdad suficiente para no inducirnos a error grave. Esta distinción entre las dos grandes fuentes del conocimiento humano ha sido reconocida desde los mismísimos comienzos del pensamiento consciente de sí mismo<sup>32</sup>.

En la historia de la filosofía estas “dos grandes fuentes” se asocian con Platón y su discípulo, Aristóteles, quienes ocupan el centro de su más conocida representación pictórica, La Escuela de Atenas. Este enorme fresco fue pintado en el Palacio del Vaticano en Roma por Rafael Sanzio para el más generoso patrono de los artistas a la vez que el más guerrero de los príncipes renacentistas italianos, el papa Julio II. Rafael Sanzio pintó un Platón anciano cuyo mano derecha indica al cielo (lo formal) junto a un joven Aristóteles cuya diestra apunta a la tierra (lo empírico). El error de aceptar sin reservas la “tajante simplificación excesiva”, entonces, sería

---

<sup>31</sup> Sobre la influencia de Collingwood en el interés de Berlin por la filosofía de la historia, véase Ignatieff (1998, pp. 58-59).

<sup>32</sup> Berlin (1983a-1, p. 29).

equivalente a creer que si se recortaran las figuras de Platón y de Aristóteles en el fresco, cada una de ellas, por separado, mantendría su sentido. Pero tal no es el caso.

Platón sólo tiene significado junto a Aristóteles, así como sólo en el horizonte generado por los demás miembros de la Escuela de Atenas tiene sentido la vertical que sus gestos definen. La construcción del contraste entre lo empírico y lo formal es también un asunto filosófico. En clave positivista (que es una manera inteligible de construirlo aunque no sea la única), éste consiste en dos opciones mutuamente excluyentes que agotan el espectro de posibilidades. Pero hay, por lo menos, una manera distinta de construirlo: aquella en la cual el sentido tanto de lo formal como de lo empírico sólo surge cuando uno está acompañado del otro, porque ambos constituyen polos de un espectro gradual de posiciones.

Tal es la interpretación histórica de la concepción de la filosofía articulada por Berlin, en particular de su Tesis Positiva. El carácter de las categorías filosóficas en general (y, en particular, de *formal* y *empírico*) es apuntar en direcciones argumentativamente opuestas; es ser, precisamente, por representarlo gráficamente de alguna manera, digamos, *permanentes-o-semipermanentes*. Interpretar la Tesis Positiva en términos de que las categorías filosóficas tenían que ser permanentes o, de lo contrario, semipermanentes, como se hizo en la cuarta sección, era pasar por alto la motivación del contraste. La Tesis Positiva, en clave histórica, resalta que las categorías filosóficas, como el rostro de Jano, miran en direcciones argumentativamente opuestas *porque históricamente se suceden unas a otras*. Más que una dicotomía exhaustiva y excluyente, el contraste entre lo empírico y lo formal es ahora un asunto de grados. Unas preguntas filosóficas tienen un grado menor de contenido empírico que otras, así como unas preguntas en la historia de las ideas tienen un grado mayor de contenido filosófico que otras. Esta interpretación de la Tesis Positiva deja abierta la posibilidad de que, por así decirlo, al final de la historia, se concluyera que algunas categorías tenían efectivamente un carácter permanente. Hoy no sabemos si eso ocurrirá ni tampoco en qué términos ocurrirá, si alguna vez ocurre<sup>33</sup>.

De ahí, entonces, la afirmación de Berlin respecto de los modos cómo se ve a las cosas de la experiencia, las categorías, según la cual:

---

<sup>33</sup> Por ejemplo, quizás determinados desarrollos tecnológicos modifiquen el actual entendimiento del concepto de persona en el futuro. Ejemplos de discusiones analíticas de tales posibilidades en Parfit (1984); Wiggins (1987; 1980); Williams (1973). En todo caso, Berlin rechazaría por incoherente la idea de un “final de la historia” distinto de un *fin de la humanidad*. Una cuidada introducción sinóptica a la oposición de Berlin al determinismo histórico en Peña (1997).



Algunos son tan viejos como la experiencia humana misma; otros tienen un carácter más transitorio. Los más transitorios hacen que los problemas de los filósofos adopten un aspecto más dinámico e histórico. Modelos y entramados conceptuales diferentes, con sus oscuridades y dificultades que los acompañan, surgen en tiempos distintos<sup>34</sup>.

En esta interpretación, entonces, el contraste entre las preguntas filosóficas y las preguntas empíricas se suaviza, lo cual también ocurre con el distingo entre filosofía e historia así como aquel entre verdades conceptuales o *a priori* y verdades empíricas<sup>35</sup>. Por ello, además, es posible afirmar sin contradicción la Tesis Negativa y la Tesis Positiva. En la interpretación histórica de la propuesta de Berlin acerca del objeto de la filosofía, a ella le interesan las categorías del pensamiento humano que son, precisamente, *permanentes-o-semipermanentes*<sup>36</sup>.

Ahora bien, la interpretación histórica tiene un costo evidente: desvirtúa la descripción que Berlin hizo de su trabajo como historia de las ideas. ¿Cuán alto es este precio? No demasiado. Se trata, por decirlo así, de un derecho de tránsito, un peaje, al cual están afectos todos los filósofos cuyas ideas entran en circulación. Un filósofo puede, en el mejor de los casos, ser la primera autoridad respecto de su propia filosofía, pero nunca será la última. De lo contrario, la práctica filosófica como la hemos conocido por 2.500 años se desfiguraría hasta volverse irreconocible. La dimensión hermenéutica que ha caracterizado a la filosofía durante ese larguísimo período quedaría reducida a la mera repetición de lo ya dicho.

En la tradición analítica, como en otras, *magister dixit* puede ser, a veces, un comienzo del filosofar, pero nunca es su final. Aristóteles, por ejemplo, no es necesariamente el mejor aristotélico; ni Kant el mejor kantiano; ni Hegel el mejor hegeliano, ni Marx el mejor marxiano. Y, en el caso que interesa en el presente ensayo, Berlin tampoco fue el mejor berli-

<sup>34</sup> Berlin (1983a-1), p. 39.

<sup>35</sup> Así la postura de Berlin en "El Objeto de la Filosofía" se acerca a la de Quine en "Dos Dogmas del Empirismo"; Quine (1962), pp. 48-81. Quine destaca la continuidad de las preguntas de la filosofía con aquellas de la ciencia empírica. Por así decirlo, la "epistemología naturalizada" propuesta por Quine tendría además que ser historizada.

<sup>36</sup> De esta manera la posición de Berlin respecto del *desarrollo* del pensamiento humano y sus categorías permanentes-o-semipermanentes converge también con la de Strawson respecto de su *estructura* en cada momento. Este último culmina su refutación a la teoría de las descripciones definidas de Russell, el paradigma de la filosofía *en la concepción científica de ella*, diciendo: "Ni las reglas aristotélicas ni las russellianas ofrecen la lógica exacta de cualquier expresión del lenguaje ordinario, porque el lenguaje ordinario no posee una lógica exacta" (Strawson, 1950). A pesar de su "respuesta polémica" a Strawson, Russell le concede este último punto, aparentemente sin darse cuenta de que, detrás de los tecnicismos, era el meollo del asunto según Strawson, véase Russell (1950).

niano<sup>37</sup>. Ni pudo haberlo sido, dado que no había transcurrido aún suficiente historia.

## 7. Las concepciones analíticas de la filosofía

En la primera sección se presentaron dos formidables objeciones a la tesis central del presente ensayo según la cual Berlin pertenece a la segunda generación de la tradición analítica de la filosofía. Una negaba que Berlin fuera un filósofo y aceptaba la descripción de su obra que él mismo hiciera en términos de contribuciones a la historia de las ideas. A ella se respondió, en la sección anterior, argumentando que un entendimiento viable de su concepción de la filosofía, aquel propuesto por la interpretación histórica, refuta esa descripción. Aceptando que Berlin fue un filósofo, la otra objeción negaba que Berlin pudiera ser considerado un filósofo analítico en un sentido estricto y riguroso. La respuesta a ella es que, si bien él se alejó de su práctica en los términos sancionados por determinadas concepciones analíticas de ella, eso no es equivalente a haber abandonado la tradición analítica en filosofía.

Irónicamente, Berlin, el gran defensor del pluralismo, no fue lo suficientemente pluralista respecto de qué rango de concepciones de la filosofía eran igualmente aceptables dentro de la tradición analítica. Reconociendo que la suya no calzaba ni con la concepción científicista asociada con el Círculo de Viena y sus sucesores ni tampoco con aquella del lenguaje ordinario propuesta por la Escuela de Oxford, él concluyó que su trabajo no era filosófico. Pero esa conclusión era errónea.

Ya en la primera generación de la tradición analítica, se contraponen dos concepciones de la filosofía. Una es la científicista, que exaltaba el lenguaje perfecto de la nueva lógica y la visión global del mundo que surge de la ciencia empírica moderna; en ellos se encontrarían las categorías permanentes del pensamiento humano. Ésta es la concepción propuesta por Frege y Russell, quienes aconsejan el sometimiento de la filosofía a la ciencia. Mientras que otra concepción de la filosofía valoraba más la visión global del sentido común (de la cual, por cierto, la ciencia es una fuente, pero sólo una). Y, por sobre el lenguaje científico, el lenguaje ordinario o cotidiano con sus cambiantes y efímeras categorías. Esta concepción, a veces llamada “del sentido común” y también “terapéutica”, se rebela en

---

<sup>37</sup> Por ejemplo, Aristóteles nunca supo que él era un filósofo *clásico*, ni Tomás de Aquino que era un *medieval*, a pesar de que no tendría sentido responsabilizarlos de esa ignorancia. ¿Quién pudo habérselos dicho?

contra de las pretensiones de los cientificistas de someter la filosofía a la ciencia. Sus primeros exponentes son los otros dos padres fundadores de la tradición analítica: Moore y Wittgenstein (el llamado “Segundo” Wittgenstein)<sup>38</sup>.

Con matices y refinamientos, el contraste entre estas dos concepciones empapa también a las dos más conocidas concepciones de la filosofía de la segunda generación de analíticos: aquellas asociadas con el Círculo de Viena y sus seguidores (por ejemplo, Ayer y Quine) de un lado y del otro aquellas asociadas con la Escuela de Oxford (por ejemplo, Austin y Strawson)<sup>39</sup>. Pues bien, corresponde ubicar a la concepción histórica de Berlin en el rango de concepciones de la filosofía producidas por la segunda generación de analíticos. Él no compartió la concepción cientificista de la filosofía. Pero en su misma generación tampoco lo hicieron ni Austin ni Strawson, y sin embargo nadie pondría por ello en duda el carácter analítico de sus obras<sup>40</sup>. Así, por ejemplo, lamentando la vaguedad argumentativa de Louis Althusser en *Para Leer “El Capital”*, un analítico de la tercera generación sostiene que:

Es quizá de lamentar que el positivismo lógico, con su insistencia en *la precisión del compromiso intelectual*, nunca cuajara en París. La filosofía [...analítica] dejó atrás hace mucho tiempo el positivismo lógico, pero es a fin de cuentas la mejor por haberlo abrazado [...] <sup>41</sup>.

Berlin tampoco siguió el camino de la Escuela de Oxford o filosofía del lenguaje ordinario o cotidiano, en cuyos inicios tuviera una participación activa y destacada junto con Austin, su amigo y colega en el All Souls, Oxford. Pero tampoco tenemos aquí una justificación para negar su carácter de filósofo analítico. Desde sus inicios, la tradición analítica ha propuesto una diversidad de concepciones de la filosofía.

La obra de Berlin constituye una opción distinta, pero igualmente legítima, tanto a la propuesta de Austin acerca de una filosofía del lenguaje

<sup>38</sup> Mayores detalles acerca de estas dos concepciones de la filosofía desarrolladas por las cuatro figuras que constituyen la primera generación de la tradición analítica, en Orellana Benado (1999).

<sup>39</sup> Poco antes de morir, Berlin evaluó el trabajo de quienes se ocuparon de la semántica recursiva finitamente axiomatizable o Programa de Davidson en el Oxford del último tercio del siglo XX, los herederos (vía Quine, el maestro de Davidson) de la concepción cientificista diciendo: “Discuten problemas que ellos mismos saben que son *totalmente irrelevantes*... tienen un gurú en América, un hombre llamado Davidson y otro llamado Kripke” (conversación con el autor, junio 1996).

<sup>40</sup> Respecto de la concepción de la filosofía de Austin, véase el espléndido ensayo introductorio de Alfonso García Suárez, “J. L. Austin: Teoría y Práctica de la Filosofía” (1975), pp. 11-28.

<sup>41</sup> Cohen (1986), p. xi, énfasis añadido.

ordinario o cotidiano como a la de Strawson acerca de una “metafísica descriptiva”<sup>42</sup>. En términos de esa última metáfora, la obra de Berlin muestra que, a la luz de los entendimientos reales y concretos que se suceden en la historia, describir la dimensión histórica, unas veces en un grado mayor y otras veces en uno menor, tiene interés y provecho filosófico. La deriva histórica de las ideas es también filosóficamente interesante, podemos aprender de ella. Por cierto que una manera de *comenzar* la introducción a la filosofía consiste en centrar la atención en los contenidos en sí mismos y sus relaciones argumentativas. Pero también podemos hacerlo en tanto ellos son ideas filosóficas, insertas en los diversos procesos a través de los cuales se constituyen y transforman las sociedades y los rangos de posibilidades humanas que cada una de ellas hace posible. Tal es la respuesta a la segunda objeción, aquella que dudaba del carácter específicamente analítico de la obra de Berlin.

Para concluir sólo resta evaluar la importancia del asunto aquí examinado, de si Berlin pertenecía o no a la tradición analítica en filosofía. Ella surge de razones que él mismo nos enseñó a no pasar por alto. Porque una de las principales lecciones de la obra de Berlin ha sido mostrar que un pensamiento filosófico sólo revela su cabal significado al ubicárselo en un contexto más amplio que aquél de sus contenidos. Ciertamente, un contexto más amplio que aquél de “la lucha de los sistemas”, particularmente cuando a esta última se la reduce al conflicto entre las intuiciones mediante la argumentación racional<sup>43</sup>. En una paráfrasis de la conocida doctrina semántica de Frege según la cual sólo en el contexto de una oración corresponde preguntar por el significado de una palabra, la intuición de Berlin puede formularse diciendo que sólo en el contexto de las demás prácticas humanas, cada una aferrada a su historia, tiene significado una filosofía<sup>44</sup>.

Porque para Berlin, la filosofía es, ante todo, una práctica humana más: un campo de polémica entre individuos reales y concretos; que han nacido en circunstancias únicas e irrepetibles; que tienen identidades, lealtades, pertenencias e intereses históricos específicos; y detrás de los cuales está la pugna entre distintas formas de vida, cada una de las cuales recibe los impactos provenientes de los demás ámbitos de la actividad humana tales como, entre otros, el arte, la ciencia, el comercio, la literatura, la

---

<sup>42</sup> Un bosquejo de esa concepción de la filosofía, en Strawson (1959), pp. 9-12. Para reflexiones posteriores, véase Strawson (1985), pp. 1-29.

<sup>43</sup> Esta metáfora da título a la obra de Rescher (1995). Sobre la distinción entre *intuiciones* y, por otra parte, *argumentaciones*, véase Orellana Benado (1994), pp. 27-36.

<sup>44</sup> La presentación clásica de esta intuición en Frege (1985), pp. 51-86. Una discusión posterior de ella en el contexto de las semánticas recursivas finitamente axiomatizables de Davidson, en Evans (1982), pp. 7-41.

política y la religión; los asimila y reacciona ante ellos de maneras que le son peculiares. La obra de Berlin muestra la continuidad de la contribución que hace tanto la filosofía como la historia de sus ideas a las que la Universidad de Oxford llama *literae humaniores*, las letras más humanas. Aquí se ha intentado aplicar esta lección, precisamente, al caso del propio Berlin, para de esta manera iluminar, de un lado, su obra y, del otro, el entendimiento mismo de la tradición analítica a la cual ella pertenece.

Para *terminar*, vale la pena recordar que, según Berlin, el propósito último de la filosofía es siempre el mismo: *guiar a los seres humanos en la acción* alejándolos de la obscuridad y del salvajismo. De ahí, tal vez, la motivación de la brutal pregunta con la cual alguna vez consideró enfrentar a los candidatos que postulaban a una generosa beca para jóvenes que se iniciaban en la investigación: “*Do you want power, if Yes, what for; if not, why Not?*” (“¿Quiere usted tener poder? Si lo desea, ¿para qué lo quiere? Y, si no lo desea, ¿por qué no lo quiere?”)<sup>45</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Austin, J. L. *Ensayos Filosóficos* (compilados por J. O. Urmson y G. J. Warnock; traducción de Alfonso García Suárez). Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1975.
- Ayer, sir A. J. *The Central Questions of Philosophy*. Harmondsworth: Pelican, 1976.
- Ayer, sir A. J. *Language, Truth and Logic*. Londres: Gollancz 1936. [También en versión castellana como *Lenguaje, Verdad y Lógica* (traducción de Marcial Suárez). Barcelona: Martínez Roca, 1976.]
- Berlin, sir Isaiah. *Hamman, el Mago del Norte*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Berlin, sir Isaiah. *El Fuste Torcido de la Humanidad*. Barcelona: Península, 1992.
- Berlin, sir Isaiah. *Conceptos y Categorías: Ensayos Filosóficos* (traducción de Francisco González Aramburo). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983a.
- Berlin, sir Isaiah. “El Objeto de la Filosofía”. En Isaiah Berlin, *Conceptos y Categorías: Ensayos Filosóficos* (traducción de Francisco González Aramburo). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983a-1.
- Berlin, sir Isaiah. *Contra la Corriente: Ensayos sobre la Historia de las Ideas* (traducción de Hero Rodríguez Toro). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983b.
- Berlin, sir Isaiah. *Personal Impressions* (editado por Henry Hardy). Londres: Hogarth Press, 1980.
- Berlin, sir Isaiah. “J. L. Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy”. En Isaiah Berlin, *Personal Impressions* (editado por Henry Hardy). Londres: Hogarth Press, 1980-1.
- Berlin, sir Isaiah. “Verification”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 39 (1938-1939), pp. 225-248. [Una traducción al castellano de este artículo en G. H. R.

<sup>45</sup> Orellana Benado (1997), p. 352.

- Parkinson (editor), *La Teoría del Significado* (traducción de Paloma Villegas). Fondo de Cultura Económica, 1976.]
- Carnap, Rudolf. *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1961. [También en versión castellana como *La Construcción Lógica del Mundo*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.]
- Círculo de Viena. “La Concepción Científica del Mundo: El Círculo de Viena” (traducción de Carlos Verdugo y Miguel Espinoza). *Revista de Ciencias Sociales*, 31 (1987).
- Church, Alonzo. “Review of *Language, Truth and Logic*”. *Journal of Symbolic Logic*, 14 (1949).
- Cohen, G. A. *La Teoría de la Historia de Karl Marx: Una Defensa* (traducción de Pilar López Mañez). Madrid: Siglo XXI, 1986.
- Comte, August. *Cours de Philosophie Positive*. París: Sociéty Positiviste (6 vols.), 1893.
- Dummett, Michael. *Origins of Analytic Philosophy*. Londres: Duckworth, 1993.
- Dummett, Michael. “Can Analytic Philosophy Be Systematic, and Ought It to Be”. En M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*. Londres: Duckworth, 1978.
- Evans, Gareth. *Varieties of Reference* (editado por John McDowell). Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Frege, Gottlob. *Estudios sobre Semántica* (traducción de Ulises Moulines). Madrid: Orbis, 1985.
- García Suárez, Alfonso. “J. L. Austin: *Teoría y Práctica de la Filosofía*”. En J. L. Austin, *Ensayos Filosóficos* (compilados por J. O. Urmson y G. J. Warnock; traducción de Alfonso García Suárez). Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1975.
- Glock, Hans-Johann (editor). *The Rise of Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Gray, John. *Isaiah Berlin*. Londres: Harper Collins, 1995.
- Hitchens, Christopher. “Moderation or Death”. *Times Literary Supplement*, Vol. 20, N° 23 (26 noviembre 1998). [Reseña de Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*, y de György Dalos, *The Guest from the Future: Anna Akhmatova and Isaiah Berlin*.]
- Hume, David. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (editado por L. A. Selby-Bigge). Oxford: Clarendon Press, 1802.
- Ignatieff, Michael. *Isaiah Berlin: A Life*. Nueva York: Henry Holt and Company, 1998.
- Kripke, Saul. *Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado* (traducción de Alejandro Tomasini Bassols). México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Leibniz, G. W. *Escritos Filosóficos* (editados por Ezequiel de Olaso). Buenos Aires: Charcas, 1982.
- Mach, Ernest. *Conocimiento y Error* (traducción de Cortés Pla). Buenos Aires: Espasa Calpe, 1948.
- Monk, Ray. *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude*. Londres: Vintage, 1997.
- Monk, Ray. *Wittgenstein: The Duty of Genius*. Londres: Vintage, 1990.
- Oberdan, Thomas. “Friedrich Albert Moritz Slick (1882-1936)”. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Londres: Routledge, 1998.
- Orellana Benado, M. E. “Los Ojos Macroscópicos y los Dedos Microscópicos: Consecuencias Filosóficas de la Teoría Corpuscular de la Materia de John Locke”. *Actas del Segundo Encuentro de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur*, Universidad Nacional de Quilmes, 2000a.
- Orellana Benado, M. E. Bobenrieth, Andrés; y Verdugo, Carlos. “Metaphilosophical Pluralism and Paraconsistency: From Orientative to Multi-Level Pluralism”. En *Proceedings of the 20<sup>th</sup> World Congress of Philosophy*, 2000b.

- Orellana Benado, M. E. "Identidad, Filosofía y Tradiciones". Prólogo a la edición castellana de Scruton, *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*. Santiago: Cuatro Vientos, 1999.
- Orellana Benado, M. E. *Allende, Alma en Pena*. Santiago: Demens & Sapiens, 1998.
- Orellana Benado, M. E. "El Cosmopolita en la Azotea: Isaiah Berlin y el Siglo Terrible", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 15 (1997).
- Orellana Benado, M. E. "Skepticism, Humor and the Archipelago of Knowledge". En Richard Popkin (editor), *Skepticism in the History of Philosophy*. Dordrecht: Kluwer, 1996.
- Orellana Benado, M. E. "Los Derechos Humanos y la Ética de Estado". En Águila Zúñiga y otros, *Nuevos Acercamientos a los Derechos Humanos: Ensayos para la Dimensión Ética de la Democracia*. Santiago: Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, 1995 (1995).
- Orellana Benado, M. E. *Pluralismo: Una Ética del Siglo XXI*. Santiago: Editorial Universidad de Santiago, 1994.
- Orellana Benado, M. E. "Arribismo Epistemológico y Desarrollo Científico-Tecnológico". En Eduardo Sabrovsky (editor), *Tecnología y Modernidad en América Latina: Ética, Política y Cultura*. Santiago: Hachette, 1992.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Peña González, Carlos. "El Pluralismo de Isaiah Berlin". *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 15 (1997).
- Quine, W. V. "Dos Dogmas del Empirismo". En W. V. Quine, *Desde un Punto de Vista Lógico* (traducción de Manuel Sacristán). Barcelona: Ariel, 1962.
- Rescher, Nicholas. *La Lucha de los Sistemas: Un Ensayo sobre los Fundamentos e Implicaciones de la Diversidad Filosófica* (traducción de Adolfo García de la Sienna). México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Russell, lord B. A. W. "On Denoting". *Mind* (1906). [Reproducido en traducción castellana como "Sobre el Denotar" en T. M. Simpson (compilador), *Semántica Filosófica: Problemas y Discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.]
- Russell, lord B. A. W. "Mr. Strawson on Referring". *Mind* (1950). [Reproducido en traducción castellana como "Sobre la Teoría de Strawson Acerca del Referir" en T. M. Simpson (compilador), *Semántica Filosófica: Problemas y Discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.]
- Sabrovsky, Eduardo (editor). *Tecnología y Modernidad en América Latina: Ética, Política y Cultura*. Santiago: Hachette, 1992.
- Simpson, Tomás Moro (compilador). *Semántica Filosófica: Problemas y Discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- Strawson, sir P. F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Londres: Methuen, 1985.
- Strawson, sir P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Londres: Methuen, 1959.
- Strawson, sir P. F. "On Referring". *Mind*, Vol. lix (1950). [Reproducido en traducción castellana como "Sobre el Referir", en T. M. Simpson. Y también en G. H. R. Parkinson, *La Teoría del Significado* (traducción de Paloma Villegas). Fondo de Cultura Económica, 1976.]
- Wang, Hao. *Beyond Analytic Philosophy: Doing Justice to What We Know*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1986.

- Wiggins, David. "The Concern to Survive". En D. Wiggins. *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*. Oxford: Blackwell, 1987.
- Wiggins, David. *Sameness and Substance*. Oxford: Blackwell, 1980.
- Williams, Bernard. "Isaiah Berlin (1909-1997)". En *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres: Routledge, 1998.
- Williams, Bernard. *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. □



**ENTREVISTA A STEPHEN BREYER,  
JUEZ DE LA CORTE SUPREMA DE EE. UU.\***

Entre el 19 y el 22 de octubre 1999, Stephen Breyer, juez de la Corte Suprema de Estados Unidos, visitó Chile por invitación del Centro de Estudios Públicos (CEP). La siguiente conversación se realizó el 21 de octubre en el CEP, con la participación de Fernando Atria, Enrique Barros, Harald Beyer, Rodrigo Correa, Arturo Fontaine T., Pablo Ruiz-Tagle, Lucas Sierra y Jorge Streeter. El juez Breyer comparte aquí sus experiencias como estudiante en Oxford y Harvard a principio de los sesenta, su participación en la desregulación del transporte aéreo en los setenta, sus contribuciones académicas en materia de propiedad intelectual y derecho administrativo, y su participación como juez en la formulación de directivas para dictar sentencias penales. La conversación termina con una extensa discusión sobre el papel de los tribunales constitucionales en la protección de los derechos fundamentales.

---

STEPHEN BREYER. Juez de la Corte Suprema de Estados Unidos. Realizó sus estudios de pregrado en la Universidad de Stanford. Fue Marshall Scholar en la Universidad de Oxford, donde se graduó en el primer lugar de su clase, y con *magna cum laude* en Harvard Law School. Entre 1967 y 1980 fue profesor titular de derecho en la Universidad de Harvard. En 1980 fue nombrado juez de la Corte de Apelaciones del Primer Distrito de Estados Unidos. Entre 1990 y 1994 fue presidente de dicha Corte. Desde 1994 integra la Corte Suprema de Estados Unidos. Es miembro de la Academia Estadounidense de Artes y Ciencias. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas sobre temas de derecho administrativo y regulación económica. Entre sus libros destacan *Breaking the Vicious Circle: Toward Effective Risk Regulation* (Harvard University Press, 1993); *Regulation and its Reform* (Harvard University Press, 1982); *Administrative Law and Regulatory Policy* (Little, Brown, 3ra. ed., 1992) (con Richard Stewart).

\* Traducción al castellano, edición y notas de Joke Klein Kranenberg y Rodrigo P. Correa G.

—**C**omencemos con su época de estudiante. Usted hizo su bachillerato en Stanford University, ¿no es así?

—Crecí en San Francisco, fui a Lowell High School, el mismo colegio al que había ido mi padre. Después ingresé a la Universidad de Stanford, a la que también había asistido mi padre, y estudié filosofía y un poco de economía. Terminé el bachillerato con mención en filosofía. En Stanford fui alumno de un filósofo que después llegó a ser muy conocido, Donald Davidson. Luego fui a Oxford, Inglaterra, para continuar mis estudios en filosofía. Allí seguí el programa de Filosofía, Política y Economía.

—En aquel entonces ¿pensaba que se dedicaría después a la filosofía o tenía en mente el derecho?

—El derecho. Mi padre era abogado.

—¿Qué recuerdos tiene de Oxford?

—¡Fue maravilloso! ¿Quién no volvería a eso? Siento que aprendí mucho. La gente ahora critica los años cincuenta y los primeros años sesenta durante los cuales yo crecí, pero quienes vivimos esa época la disfrutamos mucho. Oxford tuvo entonces su período de oro. Jeffrey Warneck y Patrick Gardner eran mis mentores, y solía ir a los seminarios de Strawson e incluso de J. L. Austin, gran filósofo, quien todavía estaba vivo durante mi primer año allá, 1959. Y de economía aprendí mucho con David Worswick. También asistí a las clases de H. L. A. Hart, que después las convirtió en su libro *El Concepto de Derecho*<sup>1</sup>. En esa época ya era bastante claro que Hart iba a ser muy importante, porque la gente encontraba muy interesantes sus planteamientos que trataban de combinar el derecho y la filosofía. Después escribió un libro maravilloso, *Causation in the Law*, junto con Honoré<sup>2</sup>.

—¿Tiene recuerdos de Isaiah Berlin?

—Sí, fui a algunas de sus clases. Recuerdo su lección sobre Maquiavelo, cuando dijo que Maquiavelo resultaba tan chocante en su tiempo porque la gente pensaba que mientras más gente hiciera cosas buenas, mejor sería para el país. Pero Maquiavelo no pensaba que fuese así. Si algunas personas se portan mal, podría ser mejor para el país que algunas otras se portaran mal. Bueno, ésa es una idea básica de la economía, se llama la teoría del segundo mejor, pero no sabíamos que Maquiavelo era responsable de ella. Eran clases estupendas.

<sup>1</sup> H. L. A. Hart, *El Concepto de Derecho* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1963). El "Post scriptum" de Hart, publicado póstumamente en la segunda edición del 1994, fue traducido al castellano y publicado en *Estudios Públicos* N° 65 (1997).

<sup>2</sup> H. L. A. Hart y A. M. Honoré, *Causation in the Law* (Oxford, Nueva York: Clarendon Press, 1959, 2ª ed. 1985).

—*Después usted fue a la Universidad de Harvard, ¿qué corrientes predominaban entonces en Harvard?*

—Entre 1961 y 1964 fui a la Escuela de Derecho de Harvard, porque el derecho en Estados Unidos es una carrera de postgrado. Harvard estaba muy influido en esa época por las ideas de tres importantes filósofos del derecho: Henry Hart —ninguna relación con H. L. A. Hart, pero seguramente de igual o mayor importancia para el sistema del derecho norteamericano—, Lon Fuller y Albert Sachs. Este último escribió poco pero desarrolló muchas ideas de los otros dos y creó una teoría funcional y teleológica del derecho. Una teoría del derecho muy poderosa, que antecedió a los Estudios Jurídicos Críticos<sup>3</sup> y que estructuró sistemas de pensamiento jurídico que permitirían a abogados y jueces trabajar con el derecho como un instrumento humano —en contraste con lo que ofrece el Realismo Jurídico, el cual, aunque pienso que tiene alguna validez, no nos ayuda mucho a decidir qué forma dar al derecho ni cómo solucionar los problemas<sup>4</sup>.

—*¿Qué pasaba en esa época con la regulación administrativa en Estados Unidos?*

—Desde un punto de vista filosófico, la regulación de la industria norteamericana en los años sesenta probablemente reflejaba el pensamiento de los años treinta, del New Deal<sup>5</sup>. El objetivo político del New Deal fue preservar la economía y la estructura democrática estadounidenses. En sus orígenes, aunque hubo voces discrepantes, el New Deal descansó en gran medida en intervenciones estatales y, en general, fue hostil a la competencia. Por ejemplo, se quiso crear por medio de la Ley de Recuperación Nacional de la Industria un sistema de precios y restricciones de la competencia, lo que era visto, desde la perspectiva macroeconómica, como una manera de aumentar los precios para así estimular la recuperación económica. Por consiguiente, el poder regulatorio y las regulaciones se expan-

---

<sup>3</sup> *Critical Legal Studies* (CLS) es un movimiento norteamericano de teoría del derecho, iniciado en los años setenta por Roberto Unger y Duncan Kennedy (ambos, profesores de Harvard), entre otros. CLS pretende mostrar que el liberalismo, al que considera la ideología dominante del derecho, está fundado en profundas contradicciones. Para una síntesis del movimiento véase Mark Kelman, *A Guide to Critical Legal Studies* (Londres: Harvard University Press, 1987).

<sup>4</sup> *Legal Realism* fue el acercamiento dominante al derecho en los años veinte y treinta en Estados Unidos: progresista, funcionalista y crítico del legalismo y formalismo del siglo diecinueve. Su gran inspirador fue el juez O. W. Holmes, y sus protagonistas fueron, entre otros, Karl Llewellyn, Jerome Frank y Felix Cohen.

<sup>5</sup> Se conoce como *New Deal* la reforma económica del presidente Roosevelt en los años treinta, destinada a rescatar la economía norteamericana de la Gran Depresión. Ideológicamente fue promovida por los partidarios del Realismo Jurídico (*Legal Realism*).

dieron en los años treinta. Los sectores del transporte y comunicaciones, por ejemplo, quedaron fuertemente regulados en esa época.

—¿Cuándo comenzó usted a interesarse por la regulación y cuál era su idea de ella en ese entonces?

—Mi interés por la regulación comenzó cuando, después de terminar un año como asistente en la Corte Suprema, entré a trabajar en la División Antimonopolios del Ministerio de Justicia, con Don Turner, un profesor de Harvard que encabezaba la División. Trabajé con él durante dos años. Él quería introducir rigor y disciplina académica en el funcionamiento práctico de la División y crear reglas. Escribió un libro famoso con el economista Carl Kaysen<sup>6</sup>. Su intención era usar el concepto económico de “competencia viable” como base de la política antimonopolios. Con este objetivo trató de desarrollar directivas y políticas que regularan la fusión de empresas. Como yo era su asistente especial, obviamente influyó mucho en mí. Creo que muchos de sus planteamientos siguen siendo pertinentes. Después volví a Harvard para enseñar derecho antimonopolios, pensando que sería fácil porque no había muchos casos...

—A propósito del derecho antimonopolios, los economistas tienden a considerar que el principio que debe primar en estos casos es el de la eficiencia económica. En Estados Unidos el derecho antimonopolios se basa fundamentalmente en el Sherman Act, el Clayton Act y el Federal Trade Commission Act. Pero el concepto de “anticompetitividad” aparece definido en forma muy vaga en los dos primeros, por lo que las cortes deben entrar a precisarlo en cada caso. ¿Cómo entienden los jueces el concepto de “anticompetitividad”? ¿Cuál es la posición de la Corte Suprema en esta materia?

—El objetivo principal es la eficiencia. Las leyes antimonopolios, aunque su contenido preciso esté siempre en discusión, han sido desarrolladas tanto por economistas jurídicos, lo que quiere decir abogados que recibieron una formación en economía, como por jueces. El mismo Turner, después de abandonar la División Antimonopolios, escribió un tratado con el profesor Areeda, de Harvard, que ya lleva quince tomos<sup>7</sup>. Por cierto, los economistas no resuelven los problemas jurídicos que surgen en el derecho antimonopolios, pero sí informan las soluciones. Eso significa que una persona que busca la interpretación correcta de una ley antimonopolios

<sup>6</sup> Carl Kaysen y Donald F. Turner, *Antitrust Policy: An Economic and Legal Analysis* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1959).

<sup>7</sup> Phillip Areeda y Donald F. Turner, *Antitrust law: An Analysis of Antitrust Principles and Their Application* (Boston: Little, Brown, 1978).

debe entender economía y, a la vez, las características administrativas del derecho.

Por ejemplo, en Estados Unidos existe una regla que prohíbe *per se* la fijación de precios. Pues bien, cada uno de nosotros puede imaginar situaciones en las que, por la imperfección del mercado, resultaría mejor desde un punto de vista económico permitir una fijación temporal de precios. Pero la razón por la cual el sistema no puede ceder ante tales situaciones es que éstas son muy escasas y muy difíciles de probar cuando surgen. Un juez debe considerar el hecho de que todo el mundo trataría de invocar esas imperfecciones para justificar cualquier fijación de precios. Desde un punto de vista administrativo, entonces, no vale la pena permitir su defensa. Quien se ocupe del derecho antimonopolios debe aprender a usar el punto central económico y moderarlo con consideraciones administrativas para que la ley resulte aplicable. Creo que ésa es la posición mayoritaria. Por supuesto, eficiencia económica siempre suena un poco frío, sin embargo el objetivo humano que buscó el senador Sherman con su ley fue una economía más próspera y más justa, de modo que cualquier persona con un producto mejor tenga una oportunidad de ofrecerlo por el precio que quiera cobrar y que el público esté dispuesto a pagar. Lo que los economistas llaman “eficiencia económica” está al servicio de este objetivo. Creo, entonces, que eso es derecho formado e informado por la disciplina económica, pero no dictado por ésta.

—*Existen sin embargo algunos casos muy inquietantes, como por ejemplo la decisión de la Corte Suprema de 1962, en el caso Brown Shoe Company v. U. S.*<sup>8</sup>, *en que la Corte dice que es su deber defender empresas pequeñas, y según yo entiendo eso no ha cambiado.*

—No, incluso en *Brown Shoe* el lenguaje de la Corte siempre estuvo destinado a defender la competencia y no a los competidores. Por supuesto que no existen los casos perfectos, pero en 1962 la situación del derecho de fusión era tal que las cortes se esforzaron por encontrar estándares para interpretar el lenguaje de la Ley Clayton<sup>9</sup> que, como usted señalaba, es muy amplio y se refiere a la competencia sin explicar lo que es. La Ley Sherman, por otro lado, por “anticompetitividad” entiende cualquier contrato, combinación o conspiración que restrinja el comercio<sup>10</sup>. Es tarea de los jueces desarrollar criterios para facilitar la aplicación de la ley. En esta área del derecho, no en todas, pero en ésta en particular, la ley parece tener un objetivo económico industrial.

---

<sup>8</sup> *Brown Shoe Company v. U. S.*, 370 U.S. 294 (1962).

<sup>9</sup> *Clayton Act*, 15 U. S. C. 12 (1914).

<sup>10</sup> *Sherman Act*, 15 U. S. C. 1-7 (1890).

Entonces, teníamos jueces que necesitaban criterios, una ley con un objetivo económico y casos en que la Corte parecía haber perdido el rumbo: en una palabra, la oportunidad ideal para que Turner, Areeda y muchos otros que tenían formación en economía trataran de crear estándares a partir de los elementos básicos de la teoría económica, la realidad de la industria y los precedentes judiciales. Los quince tomos de Areeda y Turner cumplieron esa tarea y el derecho actualmente refleja más o menos lo que ellos escribieron en sus tratados. Uno podría decir, ¡Dios mío, qué sistema es éste! A mí me parece que suena exactamente como un sistema de derecho continental, ¿no?

—*Pasando a otro tópico. En materia de regulación, uno de los temas más conflictivos es la fijación de tarifas para los monopolios naturales. Hay varios mecanismos para ello y, por cierto, en su mayoría son imperfectos. ¿Qué protecciones procesales existen en Estados Unidos durante el proceso de determinación de tarifas y qué posibilidad hay de apelar de la decisión?*

—En Estados Unidos, la administración determina las tarifas. Para ello primero se realiza una audiencia pública en que cualquier parte interesada puede presentar sus pruebas, después se someten a examen los antecedentes presentados en la audiencia. Se trata de un proceso abierto. Posteriormente se determina la tarifa. Una vez que se ha establecido la tarifa, la empresa y también otras personas pueden apelar de la decisión en los tribunales. Claro está, los tribunales no son precisamente expertos en las distintas materias. Por eso, por mucho que se pretenda dar con la tarifa correcta, el sistema es extremadamente tosco. Pero sí se podría decir que la transparencia del proceso y la posibilidad de una apelación jurídica protegen contra errores demasiado gruesos.

Si un juez se da cuenta de que una decisión es tan poco razonable que resulta arbitraria, la calificará como una violación del derecho. Incluso en materias muy técnicas, si una compañía cobra una tarifa tan alta que le rinda ganancias desmesuradas, eso aparecerá ante la corte en un proceso basado en pruebas. Y si el precio es tan bajo que lleve a la compañía a la quiebra, o que haga caer su propiedad desde un millón de dólares hasta cero, eso también quedará de manifiesto. El proceso de revisión judicial, entonces, permite evitar errores graves.

Sin embargo, ha habido dos casos en que no se aplicó este sistema porque el proceso para determinar las tarifas era tan complejo que la administración sintió que simplemente no era capaz de hacerlo. Uno de ellos fue el de las tarifas telefónicas. La Comisión Federal de Comunicaciones, responsable de determinar las tarifas telefónicas, por años había intentado

infructuosamente entender el mercado que debía regular. Los comisionados sostuvieron encuentros privados con su personal y con el personal de la División General de Portadores (*Common Carrier Bureau*), y concluyeron que lo que había que hacer era simplemente negociar. Y así lo hicieron. Como se trataba de un comercio con alta visibilidad, las empresas mantuvieron sus propuestas más o menos dentro de lo razonable. Pero obviamente la determinación de las tarifas no ocurrió según el bonito proceso que acabo de describir.

El segundo ejemplo que se desvió de lo que supuestamente era la norma legal fue el del Consejo Civil Aeronáutico, que también durante mucho tiempo usó un sistema de negociación con la Asociación de Transporte Aéreo para fijar las tarifas. En algún momento, al inicio de los setenta, las organizaciones de consumidores empezaron a interesarse en el tema y apelaron, algo que nunca se había visto antes. La Corte del Distrito de Columbia anuló el sistema por ilegal. El Consejo, por tanto, debió adoptar un sistema abierto al público. Esto llegó a ser tan complicado que se redactaron reglas para establecer las reglas. No obstante, todos los abogados en Washington pensaban que esto era lo mejor que podía haber ocurrido, porque el sistema, de ahora en adelante, sería abierto, justo y transparente.

Posteriormente, sin embargo, justo en la época en que yo trabajaba en el Senado, comenzamos a investigar las tarifas del transporte aéreo, porque aunque el sistema era abierto, justo y transparente, las tarifas habían parado toda competencia: los precios eran sumamente altos y los aviones iban casi vacíos. El pasajero ejecutivo tenía un asiento al lado para su portafolio, pero por supuesto estaba pagando el pasaje completo para éste. Ese proceso abierto y maravilloso había dado lugar a tarifas muchísimo más caras que las necesarias.

—¿Podría decirnos algo más sobre esa investigación de las líneas aéreas y de cómo llegó a participar en ella?

—Bueno, después que comencé a enseñar derecho antimonopolios, y de haber escrito algunas cosas sobre propiedad intelectual, llegó el momento en que debía decidir en qué especializarme y elegí derecho administrativo y regulación económica, porque me interesaba la economía. Entretanto había asistido al profesor Cox, de Harvard, cuando fue nombrado fiscal especial en la investigación de Watergate. Necesitaban a alguien que supiera de derecho antimonopolios, porque, aunque nadie lo recuerda ahora, todo empezó con un escándalo sobre contribuciones de la compañía ITT a la Convención Electoral del Partido Republicano. Entonces, y tal vez por mi participación en esa investigación, cuando el senador Edward Kennedy estaba buscando una persona que colaborara en la organización

de la subcomisión de Prácticas y Procesos Administrativos de la Comisión Jurídica que él encabezaba, me pidió que dejara Harvard por un año o más y le ayudara a dirigir la subcomisión. No podía hacerlo en ese momento por mis compromisos de docencia en la universidad, pero nos reunimos y trabajamos en una lista de asuntos para la subcomisión. Había varias posibilidades, pero tal vez por interés propio yo pensaba, y él estuvo de acuerdo conmigo, que sería interesante para la subcomisión investigar prácticas de regulación económica desde el punto de vista del consumidor, para saber si la regulación económica servía o perjudicaba a los consumidores. Yo tenía la impresión de que muchas veces los consumidores resultaban perjudicados.

Y el Consejo Civil Aeronáutico era un ejemplo maravilloso. El profesor Caves ya había escrito un análisis económico sobre éste<sup>11</sup>, y Fred Kahn, profesor de economía en Cornell, había escrito a su vez dos tomos espléndidos sobre la economía de las regulaciones, incluyendo también la regulación del transporte aéreo<sup>12</sup>; otros investigadores también habían hecho contribuciones. El movimiento desregulatorio de ese momento, integrado por un número reducido de economistas —entre otros, por Caves, Kahn, Charles Schultz—, lamentaba el hecho de que en gran parte estas regulaciones dañaban precisamente a quienes se suponía que debían proteger. Por otro lado, el profesor Stigler de Chicago había desarrollado la teoría de que no era posible desregular<sup>13</sup>. Eso planteaba una suerte de desafío. El senador Kennedy pensó entonces, quizá en parte estimulado por gente como yo que estaba considerando incorporarse a su equipo, que la desregulación del tráfico aéreo sería un asunto tremendamente interesante, que le permitiría desarrollar a la subcomisión una pericia muy particular, que sería una materia pro consumidores que se transmitiría a otras aéreas de la administración y que cumpliría con el trabajo de la subcomisión, que era preocuparse de la estructura gubernamental y del buen gobierno.

Entonces me invitó a Washington. Como tenía un año sabático, fui y organicé la investigación. Como siempre les digo a los académicos, una comisión del Senado es el instrumento más fabuloso del mundo para obtener información. La gente coopera. Podíamos pedir cualquier tipo de información a la industria, al Consejo de Aeronáutica Civil, a cualquier persona relacionada con las líneas aéreas, y la recibíamos. ¡Una especie de

<sup>11</sup> Richard Earl Caves, *AirTransport and Its Regulators: An Industry Study* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1962).

<sup>12</sup> Alfred E. Kahn, *The Economics of Regulation: Principles and Institutions* (Cambridge Mass.: MIT Press, 1988).

<sup>13</sup> George J. Stigler, *The Citizen and the State: Essays on Regulation* (Chicago: University of Chicago Press, 1975).



paraíso para un académico! Uno puede organizarse, pensar en las preguntas claves, preguntar sobre lo que complica, y se recibe una respuesta, ¡simplemente es una maravilla! Lo que además facilitó las cosas fue que el Consejo de Aeronáutica Civil se sentía muy orgulloso de su procedimiento por ser un sistema abierto, y realmente lo era; el único problema era que mantenía los precios a un altísimo nivel. La gente con quien trabajé tenía confianza en nuestra misión y la administración, que era republicana en este tiempo, también. Phillip Areeda, quien había sido mi mentor, era el consejero del presidente Ford en la Casa Blanca. No había una división política sobre el tema, había gente a favor de la desregulación en distintas esferas del gobierno.

Las audiencias públicas fueron capaces de catalizar el interés del público y cumplieron su objetivo. El resultado superó todo lo que nos atrevimos a soñar, porque creo que cuando uno está muy convencido, hace su trabajo bien y muestra que es posible mejorar las cosas de manera que benefician a un gran número de personas, la gente políticamente responsable lo aceptará. Pero es preciso explicarlo, y la prensa nos ayudó a hacerlo. Lo que me dejó muy contento es que no usamos los ejemplos horrorosos que se presentan en situaciones como ésta, como el cuento de los perros que fueron puestos en algún lugar equivocado del avión y que salieron congelados... ¡Eso habría atraído el interés de la prensa! Pero, salvo una que otra vez, no sucumbimos a ese tipo de tentaciones. Las audiencias públicas se concentraron en el punto central: ¿por qué los precios son demasiado altos?

Y así ganamos. Las audiencias fueron estructuradas como si se tratara de un drama que uno debe explicar a la gente. Por ese entonces, yo acababa de leer un libro de Lévi-Strauss, *Lo Crudo y lo Cocido*<sup>14</sup>, que explicaba que la mente humana funciona según estructuras análogas a las estructuras musicales. Entonces me dije a mí mismo: así debe ser, como una composición musical, con una introducción, un tema, el desarrollo y una recapitulación. Y esto vale para los artículos académicos, las opiniones de los jueces y las audiencias públicas del Congreso. Porque lo que uno hace es tratar de contar una historia, de explicarle a la gente.

Y la historia empezó el primer día, con un montón de quejas por los precios. Las organizaciones de consumidores se quejaron, el Secretario de Transporte se quejó, la Comisión Federal de Comercio se quejó. Invitamos a Freddy Laker, un señor que quería abrir una línea aérea entre Nueva

---

<sup>14</sup> Claude Lévi-Strauss, *Lo Crudo y lo Cocido* (México: Fondo de Cultura Económica, 1968).

York y Londres por US\$ 95 ó US\$ 100, un tercio del precio actual. Le preguntamos por qué no lo podía hacer. Contestó que el gobierno no se lo permitía. ¿Por qué? “Bueno”, dijo, “creo que es Panamanía.” ¿Qué es Panamanía? “Haga todo para PanAm.” Todos los funcionarios del gobierno decían que los precios eran demasiado altos. ¿Y por qué? Porque no se permitía competir. Tuvimos un panel de economistas que lo explicó muy bien, pero era demasiado abstracto para una audiencia del Senado. Sin embargo, fue bueno tenerlos. Luego tuvimos a la otra parte, el Consejo de Aeronáutica Civil. Explicó lo que hacía y cómo trataba de ayudar. Después preguntamos si alguien apoyaba al Consejo. Las líneas aéreas lo apoyaban. En ese momento la prensa comenzó a mostrar interés, porque se dio cuenta de que el Consejo, que supuestamente protegía al público en contra de la industria, sólo era apoyado por la industria, mientras que el público parecía estar en contra. Esto configuró el escenario.

Después, durante las próximas dos o tres semanas, entramos exhaustivamente en materia. Un día: fijación de los precios. Teníamos líneas aéreas que sí competían en Texas y California, porque en esos estados no había regulación. Y qué sucedía, ¿debía la gente pagar precios muy altos? Al contrario, South West Airlines cruzaba Texas por US\$ 15 el fin de semana y US\$ 25 durante la semana. Lo mismo en California. Un viaje Boston-Washington valía el triple. Sin embargo la distancia no es el triple, sino la misma. Ni que hubiera menos pasajeros en California, había más. No era que hubiera más retraso en Boston por la nieve, porque en San Francisco había retraso por la niebla. Lo que ocurrió fue que simplemente en California pusieron más asientos en el avión y los precios resultaban más baratos.

A esas alturas el propio senador Kennedy era experto en determinación de tarifas y empezó a interrogar a la persona encargada del Consejo de Aeronáutica Civil. Por cierto, ella no tenía ninguna respuesta inteligible porque administraba un sistema que por definición no iba a funcionar. Las audiencias produjeron una gran cantidad de material. Escribimos un informe larguísimo y, por supuesto, lo mandamos a cada personero de la industria y a cada adversario para que dieran su opinión. Cuando recibimos todas esas opiniones las remitimos al Consejo de Aeronáutica Civil, para que las estudiara todas y para que no tuviera nada de que quejarse. Puede que no les haya gustado el resultado; quizá hayan estado en desacuerdo, pero pudieron ver que era justo. Espero que hayan pensado que era justo.

El informe se hizo conocido y recibió cierto apoyo. Para la elección presidencial, el candidato Jimmy Carter lo notó y lo incluyó en su campaña. Prometió comenzar con la desregulación del transporte. Nombró a

Fred Kahn, el gran experto en estos asuntos. Él introdujo competencia, los precios empezaron a bajar ¡y las ganancias a subir! ¡Ahora a todos les gustó! Entre paréntesis, las ganancias más altas no duraban, porque en una industria competitiva los precios y las ganancias son competitivos; pero así debe ser. En 1978 el Congreso aprobó una nueva ley que contemplaba la desregulación, y como funcionó bastante bien, se procedió después a desregular el transporte en camiones.

Mi contribución se limitó a aumentar la visibilidad de este tipo de problemas y sentí, como también los senadores, que las audiencias públicas del Senado podían ser una buena manera para dar visibilidad a un problema.

—*El profesor Stigler pensaba que la desregulación era imposible, porque el pequeño grupo de gente favorecido por el sistema regulatorio tiene mucho más poder que la gran mayoría de los consumidores afectados por los precios altos. ¿Por qué funcionó entonces?*

—Funcionó, creo yo, porque mi propia experiencia, después de haber trabajado en el Senado y en otras instituciones del gobierno, es que la mayoría de los funcionarios elegidos, si no todos, y seguramente en una medida mucho mayor que lo que la gente generalmente piensa, están interesados en hacer cosas que ayuden al pueblo de su país. Ellos son políticos, lo que significa que están sujetos a un ambiente político. Ése es su trabajo y dentro de esas limitaciones lo cumplen. Pero en general quieren hacer el bien. Si uno viene y les dice: “Mire, con esto usted va a ayudar a la gente, los precios van a bajar”, y les demuestra que es así, lo van a hacer.

Creo en el poder del interés público. La teoría del interés público de ninguna manera explica todas las acciones de la gente en la vida pública, pero sí hace una contribución.

—*¿Lo habrían podido hacer sin la prensa?*

—Lo dudo, porque a través de la prensa la gente entiende lo que está pasando en el mundo. La prensa, como cualquier institución y cualquier persona, tiene sus problemas, pero a fin de cuentas la prensa es la forma de comunicación del pueblo en una democracia.

Sin embargo, sospecho que no obstante nuestro maravilloso esfuerzo por aumentar la visibilidad de este tema, e incluso después de uno o dos artículos en la primera página del *The New York Times* y un artículo ocasional en el *Wall Street Journal*, la mayoría de la gente, el 99,9%, si hubiéramos hecho una encuesta, habría respondido que nunca había oído de este problema. Pero sí las personas que toman las decisiones.

—*Como profesor, usted ha escrito sobre el tema de la propiedad intelectual. Como juez, ¿cuál de sus contribuciones académicas en esta materia considera la más trascendente?*

—La propiedad intelectual en el sistema angloamericano parte de una base diferente que en el sistema continental. En este último existe el derecho moral del autor, que es un derecho personal relacionado con la calidad de la creación. Eso no existe en el sistema angloamericano como un derecho separado. En Estados Unidos, la propiedad intelectual es considerada como un impuesto al lector para estimular la creatividad del autor. Y la idea de estimular la creación es más que nada un concepto económico.

Escribí un artículo sobre este tema que titulé “The Uneasy Case for Copyright” (“El Caso Inquietante a Favor de la Propiedad Intelectual”)<sup>15</sup>, una reminiscencia a un artículo famoso titulado “El Caso Inquietante a Favor del Impuesto Progresivo al Ingreso”. Ahí apliqué la teoría de Coase que señala que hay varias maneras de organizar los derechos de propiedad para producir resultados económicamente equivalentes. Mi conclusión fue que Coase, un economista, había iluminado un problema muy práctico y que sus ideas podían ser traducidas a reglas jurídicas operativas. No sólo era iluminador intelectualmente, sino también en la práctica. Y así descubrí que yo podía desempeñar un papel: el de traductor. Podía tratar de traducir esos conceptos económicos a reglas jurídicas que, en términos de sus objetivos, fueran superiores, porque intentarían mejorar la vida de la gente por medio de instituciones jurídicas y gubernamentales. Eso, entonces, es lo que siempre he tratado de hacer. La investigación de las líneas aéreas en la que participé es un buen ejemplo de que un conocimiento mínimo de economía y la capacidad de hablar con los economistas pueden ser traducidos en una nueva estructura jurídica que haga una gran diferencia.

—*En su libro Breaking the Vicious Circle (Rompiendo el Círculo Vicioso), usted propone una administración centralizada para resolver algunos de los problemas de regulación*<sup>16</sup>. *Parece un sistema judicial en que la política y el mercado se someten a la ciencia.*

—En ese libro propongo una forma de análisis que requiere algún conocimiento científico. No es imposible que un jurista llegue a entender algo de ciencia, y para eso no tiene que convertirse en un científico. En las áreas en que la ciencia debe informar a la justicia, uno puede preguntarles a los científicos. Es posible, como yo lo he hecho, hojear una hora cada mañana, antes de ir a la oficina, artículos sobre el riesgo. Uno descubre que los científicos sí escriben en inglés, y muchas veces mejor que los abogados. Y escriben para ser entendidos.

---

<sup>15</sup> Stephen Breyer, “The Uneasy Case for Copyright: A Study of Copyright in Books, Photocopies, and Computer Programs”, *Harvard Law Review*, 84 (1970).

<sup>16</sup> Stephen Breyer, *Breaking the Vicious Circle: Toward Effective Risk Regulation* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1993).

Por supuesto, es muy posible que uno pueda entender mal. Pero si estoy escribiendo algo, puedo enviárselo a un científico para que lo lea. Éste lo va a mirar y me va a ayudar. Alguien podría decir, ¡pero eso es imposible! No lo es.

Como quiera que sea, vamos a tener una institución humana que regule las ciencias. Algo va a pasar en el mundo y es mejor estar presente y hacer todo lo posible para mejorarlo un poco y asegurarnos de que no se deteriore. Lo que intenté hacer en ese libro era proponer un método para que puedan funcionar las áreas complicadas del derecho, aquellas que tratan de regular la manera en que las disciplinas científicas afectan a la gente.

Resulta tal vez sorprendente que, a pesar de mis experiencias con la desregulación, terminé el libro concluyendo que no es posible dejar la regulación de lado. No podemos descartarla, porque es cierto que hay residuos químicos que afectan a la gente, y es cierto que el medio ambiente puede ser dañado y que vale la pena protegerlo. Y es cierto que aquí hay una tarea gubernamental. Mi modelo para esta administración centralizada es el Conseil d'État francés, un consejo que me impresiona mucho. El Conseil d'État es un sistema que hace dos cosas. Primero, ofrece a sus funcionarios experiencia en muchas áreas del gobierno, al hacerlos rotar. Segundo, en algún momento de su carrera les da la oportunidad de supervisar actividades en otras partes de la administración. Se le critica mucho a este sistema por elitista y antidemocrático. Yo traté de argumentar que también lo podríamos considerar como una forma de delegación de autoridad. Ése es un concepto clásico del New Deal. Pensando en nuestra propia administración estadounidense, creo que se beneficiaría mucho con una burocracia de carrera. No es una solución decir: "acabemos con el gobierno federal". Es decir, tendrá que haber administradores. Y esos administradores tendrán que afrontar problemas extremadamente técnicos, como el de los residuos tóxicos, la contaminación del aire y el agua, y las industrias que los causan y que al mismo tiempo son necesarias para la prosperidad. Como eso inevitablemente va a pasar, mejor tratemos de diseñar una administración que tome mejores decisiones. Ésa es mi propuesta.

Creo que sería útil tener una carrera funcionaria que empezara en lo que se llama la Oficina de Información y Asuntos Regulatorios, que es una institución central que ofrece análisis de políticas, y que luego siguiera en los departamentos que se preocupan de la regulación sustantiva de riesgos: el Departamento de Alimentación y Medicinas, el Departamento de Protección del Medio Ambiente. Luego proseguiría en el Congreso, para que los funcionarios entendieran también el funcionamiento de esta institución, y pudieran terminar tal vez como jueces en la Corte de Apelaciones

en Washington D. C. Así se tendría una carrera seria que no sólo le ayudaría a uno a entender la parte científica, sino también las instituciones y su funcionamiento. Ésa es la idea.

En el libro sugiero que la confianza en las instituciones no sólo surge de la apertura del gobierno, de su respuesta a grupos de intereses locales o a las prioridades destacadas en la prensa, aunque estas actitudes y estas acciones cumplen una función importante. La confianza en las instituciones también descansa en que éstas hagan bien su trabajo. Se trata de una noción socrática de la virtud: que el profesor enseñe bien, que el estudiante aprenda bien, que el juez juzgue bien y que los reguladores de la salud promuevan la salud.

—*Su solución parece muy atractiva, ¿pero qué asegura que esta elite cumplirá sus tareas y no tratará de seguir su propia agenda? No veo en su propuesta un mecanismo para controlarlo.*

—Porque no lo hay. No necesariamente les daría más poderes; sólo estoy tratando de darles más entendimiento. Por ejemplo, es posible introducir mecanismos de mercado en la regulación del medio ambiente a través de impuestos, derechos transables u otros. Esos mecanismos pueden ayudar mucho, pero no todos los problemas podrán resolverse de esta manera. Lo importante es evitar que se cometan errores graves que cualquier persona podría identificar. Deberíamos entonces concentrarnos en esos errores, que son tantos. No es necesario entrar en el área donde la gente está en desacuerdo, o en errores menos graves o más controversiales.

En mi libro uso un ejemplo verídico para ilustrar esto. Ocurrió en New Hampshire, donde había un basurero con residuos tóxicos y la compañía responsable reclamó porque el gobierno le exigía una inversión de nueve millones de dólares para limpiar el sitio. Los propios expertos del gobierno admitían que el lugar ya estaba tan limpio que un niño habría tenido que ingerir pequeñas cantidades de tierra por algo así como 70 días cada año para que lo afectara, pero ni siquiera había niños cerca que pudieran ingerir esa tierra. Nadie iba a construir en ese lugar porque es un pantano, y todo el mundo estaba de acuerdo en que en diez años más el problema ya no existiría porque toda esa contaminación, que venía de la gasolina, ya se habría evaporado. En otras palabras, un derroche total de esos nueve millones.

¿Es posible evitar un derroche así? La gente del Departamento de Protección del Medio Ambiente (EPA), con quien hablé después, estaba de acuerdo en que todo eso era ridículo. Entonces, ¿por qué lo hicieron? Bueno, porque estaban obligados por leyes y reglas. ¿De dónde venían estas leyes y reglas? Venían ante todo del Congreso, que con sus leyes trata de

erradicar de la EPA la función de determinar las prioridades. ¿Y por qué lo hace? Lo hace en respuesta a la demanda del público de que se preocupe del aire limpio y del cáncer. Este público recibe su información principalmente de la prensa y la televisión. El cáncer es un problema real, y a veces los residuos tóxicos también lo son. ¿Por qué el público no tiene confianza en los reguladores? En parte, porque en algunos casos parecen ser extremistas y en otros no actúan. Pero los reguladores actúan según los dictados del Congreso. ¿Por qué no tenemos un sistema mejor? Porque no es tan fácil como parece. Eso, entonces, es lo que yo llamo el círculo vicioso. Para romperlo debemos tratar de mejorar las decisiones que se toman. Creo que si damos más autoridad a la gente que debe tomar las decisiones, si la confrontamos más con otros que conocen la materia y los problemas, y si tratamos de resolver estos problemas antes de que lleguen a la prensa, vamos a tener un sistema algo mejor. No puedo dar garantías, pero sí creo que en el momento en que, por ejemplo, la enfermedad de las vacas locas llega a la prensa, su solución se complica. La gente simplemente no es capaz de distinguir entre un problema minúsculo y un problema más grave, porque para eso hay que ser experto en riesgos.

—*Usted da a entender en su libro que la prensa tiene gran parte de la responsabilidad por el carácter vicioso de este círculo.*

—Para ilustrar mi argumento usé en el libro el caso de las intervenciones militares. La gente intuitivamente entiende que la decisión de iniciar una guerra es tan importante que requiere una autorización democrática. Sin embargo, cuando empieza la batalla los militares deben tener el poder para tomar las decisiones, dentro de ciertos límites. Es decir, el público no espera ser consultado sobre cada movimiento de cada pelotón. Y señalé en el libro que en el área del medio ambiente lo que el público quiere es seguridad. Consultarlo sobre cada sustancia y cada cantidad es como consultarlo sobre cada movimiento de cada pelotón. El riesgo, por supuesto, es que el resultado sea contrario al objetivo principal que es la seguridad. Lo que intenté explicar en el libro es que el proceso se ha enmarañado tanto, que, en lugar de acercarnos al objetivo básico de hacer del mundo un lugar más seguro y proteger a la población de las sustancias peligrosas, la situación ha empeorado. Isaiah Berlin decía que en un mundo imperfecto tenemos que delegar un poco de autoridad para movernos en la dirección del objetivo que razonablemente queremos como ciudadanos de una democracia, aunque preferiríamos decidir todo por nosotros mismos.

A fin de cuentas, podríamos darle mucho mejor uso al dinero que gastamos. Si parte de lo que gastamos en trasladar unos cuantos barriles de gasolina enterrados en New Hampshire para reenterrarlos en Maine, lo

que a nadie va a beneficiar, la destináramos para controlar el cáncer de mama en mujeres mayores de 55 años, podríamos salvar muchas vidas. Lo trágico, entonces, son las incongruencias y desproporciones generadas por las estructuras institucionales.

No les echo la culpa a los periodistas, porque los diarios no se venden con historias aburridas, ni con la noticia de que los huevos revueltos no son cancerígenos. Pero si se descubriera que son cancerígenos, saldría en primera plana. Cuando se encuentran niveles inusuales de algún tóxico en un punto de la ciudad, sale en la primera página, porque se trata de una sustancia peligrosa. Cuando después se concluye que no existía ningún peligro mayor para la salud que el de morir en un accidente de avión cuando uno está en tierra, entonces será una pequeña noticia en la página 22. Ése es el mundo en que vivimos y que tenemos que aceptar.

—*¿Qué papel les asigna usted a los juicios o demandas por responsabilidad civil para resolver los problemas del medio ambiente?*

—Los juicios por responsabilidad civil no son adecuados para resolver problemas del medio ambiente. Por un lado, como muchas veces son problemas de probabilidades y riesgos, es muy difícil que una persona perjudicada pueda obtener una indemnización. Si sabemos que de cien personas expuestas a un producto diez tienen cáncer, nadie sabe si lo han adquirido de este producto o de otro. Una persona que reclama en la corte debe probar que este producto en particular, con toda probabilidad, causó el cáncer. Hay muy pocos casos en que esto se puede probar, aunque un cierto número de personas sí contrajo cáncer por esa sustancia en particular. Por otro lado, cuando se condena a pagar una indemnización, puede ser por razones emocionales y no científicas<sup>17</sup>. Como ambos problemas existen en los juicios por responsabilidad civil, no creo que este instrumento del derecho sea necesario ni suficiente.

Y por esa misma razón seguiremos teniendo regulaciones. Mucha gente cree que los problemas se pueden resolver con sistemas basados en estímulos o incentivos. Pero, una vez más, no pueden ser la respuesta para todo, aunque si se gravan impuestos a las sustancias peligrosas y se usan esos ingresos para financiar la investigación del cáncer, por ejemplo, estaríamos haciendo mucho más para manejar este problema que con un sistema de responsabilidad civil. Es cierto que los economistas nunca podrán determinar el impuesto correcto, sin embargo es mejor imponer algo que no hacerlo. Tener algún impuesto nos pone en una mejor situación que no

---

<sup>17</sup> En Estados Unidos este problema es más agudo puesto que muchas veces son los jurados los que determinan el monto de la indemnización.



tener ninguno o que tener reglas draconianas que muchas veces son ineficientes o inadecuadas.

—*Dejando de lado por un momento su capacidad de regulador y volviendo a su condición de juez, ¿cuán amplia debería ser la delegación del poder regulatorio a la administración pública para que usted la considerara inconstitucional?*

—La Constitución estadounidense casi no impone restricciones a la delegación del poder regulatorio del legislador a la administración pública en las áreas económicas y sociales. La administración pública puede hacer prácticamente lo que quiera mientras no sea arbitrario, caprichoso o constituya un abuso de poder. Si una regulación es impugnada por ser expropiatoria, la propiedad afectada tendrá que ser muy específica. Los jueces tienden más a verificar la corrección del procedimiento que a investigar la substancia. La tarea de los jueces en estas áreas, entonces, es identificar los casos extremos. La Constitución impide privar de su vida, libertad o propiedad a las personas sin un debido proceso. Aunque es difícil determinar los límites en un mundo en que la economía depende más y más de intervenciones gubernamentales, eso no significa que no los haya.

En términos de política, el problema que planteo existe a lo largo de la historia y en el sistema angloamericano se conoce como la distinción entre derecho y equidad (*law and equity*). Por una parte, hay una tendencia a crear una regla para cada situación. El caso extremo es el código de impuestos con miles de reglas que no dan al administrador ninguna discreción para decidir. Su justificación, en general, es que no queremos dar discreción al administrador porque éste va a usarla injustamente. Es más, favorecerá a algunos grupos en desmedro de otros y es injusto tratar a personas en la misma situación de manera diferente. Por otra parte, sin embargo, se necesita discreción para distinguir los casos que no son iguales para tratarlos de manera diferente. Siempre que hay un sistema muy rígido y demasiado explícito, el derecho tenderá a la equidad, lo que significa delegar discreción a un administrador. En su extremo llega a ser como un cadí bíblico, un sabio que está sentado bajo la higuera y simplemente dice, “haré esto para ti y eso para ti”. No existe allí la ley sino solamente un sentido común de justicia. Ninguno de los dos extremos es factible y por eso los sistemas actuales tratan de encontrar un equilibrio.

Para encontrar el equilibrio correcto es necesario conocer los detalles del área específica del mundo que debe ser regulado. En mi libro concluí que en el área del medio ambiente las leyes son demasiado detalladas. El Congreso no puede decidir cuántos gramos de esto y cuántos de lo otro, es simplemente imposible. Pero en otros sectores, como en la concesión de

licencias telefónicas, posiblemente el criterio del “interés público” es demasiado poco específico para que los administradores puedan distribuir productos que valen millones de dólares. Es cosa de equilibrio y es imposible decir más sin conocer el área específica de regulación.

—¿Cómo asegurarnos de que los jueces tengan suficiente conocimiento para evaluar información estadística y científica?

—Ése es un problema muy grande en Estados Unidos y en otros países, ahora que el contenido del derecho se funda más y más en la ciencia. Años atrás, el juez Learned Hand creía que una solución podría ser un sistema donde dos científicos u otras personas que entendieran ciencia se sentaran al lado del juez. Esto no es del todo inusual en el sistema angloamericano, porque años atrás solía haber expertos comerciales sentados junto a los jueces en materias comerciales. Pero no es una solución práctica en nuestro sistema judicial. Además, tenemos el problema de los jurados, que tienen gran dificultad para establecer lo que es y lo que no es buena ciencia.

Para manejar este problema la Corte Suprema ha escrito tres opiniones, *Daubert*<sup>18</sup>, de 1993, *Joiner*<sup>19</sup>, de 1997, y la más reciente que escribí yo, *Kumho Tire*<sup>20</sup>, de 1999, en que dejamos bastante claro que en casos de derecho civil, porque hasta ahora no hemos visto casos de derecho criminal, el juez debe actuar como portero y evitar que se presenten ante el jurado testimonios que, en opinión del juez, no van a ser útiles. El juez tiene un papel protector. ¿Cómo lo ejecuta? Actualmente la Asociación de Abogados y la Asociación Americana para el Progreso de la Ciencia estudian la posibilidad de entregar a los jueces una lista de peritos en diferentes disciplinas para estimularlos a ejercer su derecho a llamar a sus propios peritos para que les asistan. Recuerdo un caso en Boston en que un juez pidió permiso a las partes para llamar a su propio perito, y llamó a un profesor de la Escuela de Medicina de Harvard que lo ayudó a resolver el caso. No se trata de que siempre haya un perito, sino sólo en situaciones inusualmente complicadas. Al mismo tiempo, el Centro Judicial Federal ha desarrollado cursos y manuales diseñados para ayudar a los jueces a entender su papel en disputas con bases científicas. Creo que ya tienen tres o cuatro volúmenes, y parece que ayudan. Diría, entonces, que es un problema muy complicado. Los tribunales especializados son una especie de solución, pero una solución que tendemos a resistir. Es cierto que tenemos

---

<sup>18</sup> *Daubert v. Merrell Dow Pharmaceuticals Inc.*, 509 U. S. 579 (1993).

<sup>19</sup> *General Electric Co. et al. v. Joiner*, 522 U. S. 136 (1997).

<sup>20</sup> *Kumho Tire Co. et al. v. Carmichael*, U. S. 97-1709 (1999).

un tribunal para patentes, pero en general nos inclinamos a mantener un sistema de jueces comunes, y a confiar en peritos y testimonios.

—*Un reciente fallo de la Corte Suprema, AT&T v. IOWA Utilities*<sup>21</sup>, se pronunció sobre la regulación de la telefonía local. Como usted escribió una opinión de minoría, ¿nos podría contar qué sucedió en este caso?

—¡Me halaga que haya leído este caso! Sólo muy rara vez llega a la Corte Suprema un caso directo de regulación económica, como en esta ocasión. El caso se remonta a la aprobación por parte del Congreso de una nueva ley que trata de estimular la competencia en el servicio telefónico local. Según la ley, la Comisión Federal de Comunicaciones tenía seis meses, un plazo muy limitado, para redactar reglas que lo regularan todo. No era fácil hacer eso en seis meses, pero la Comisión produjo alrededor de ocho mil páginas de palabras bien elegidas, y las compañías atacaron a la Comisión diciendo que sus reglas eran ilegales. La pregunta que debía responder nuestra Corte era si la Comisión tenía autoridad para establecer los precios de las conexiones locales. La mayoría dijo que sí y yo dije que no, porque me pareció que los antecedentes históricos indicaban que ésta era una materia que correspondía a las compañías locales. En cuanto a si la Comisión había actuado correctamente en su evaluación de qué era y qué no era pro competitivo, estuve de acuerdo en general con la decisión de la mayoría.

La pregunta es si la telefonía local soportará o no la competencia. Opino que la respuesta no es evidente. Quizá en algún momento la tecnología lo permitirá, transmitiendo las señales por aire. Hasta ahora eso no ha sido económicamente viable, pero el Congreso lo quiere estimular.

Desde mi punto de vista, una de las ventajas de escribir de vez en cuando una opinión de minoría es que no llega a ser derecho. Este caso ofreció la oportunidad de explicar por qué pensaba que la Comisión no actuó pro competitivamente y qué requería, en mi opinión, la competencia. También delineé un posible sistema de determinación de precios. Digo que es una ventaja escribir una opinión así, porque esta área es muy complicada y cambia mucho de una región de Estados Unidos a otra. Pero aunque no sea la ley, es una opinión de la Corte y la gente probablemente la va a leer y podrá formarse su propio juicio. Si les parece que tiene sentido para ciertas áreas, pueden seguirla. Si no les parece adecuada, no tienen que seguirla. Mi posición quizá sea demasiado académica para un juez, pero fue un caso poco usual en que podía usar mis años de experiencia académica. Aunque normalmente no lo haría, en este caso me pareció una buena solución.

---

<sup>21</sup> *AT & T Corp. v. IOWA Utilities BD*, - U. S. 97-826 (1999).

—*Los jueces en Estados Unidos tienen un perfil mucho más alto que en Chile y otros países con un sistema de derecho continental, y a veces son famosos por una de sus decisiones en particular. ¿Cuál sería la decisión por la cual usted quiere ser recordado?*

—No encuentro que sea buena idea que los jueces lleguen a ser conocidos como personalidades. Creo que en parte nos vestimos de negro para simbolizar la imparcialidad del derecho y el hecho de que nuestras decisiones son creadas por la ley, no por nosotros como individuos. Por supuesto que hay un elemento subjetivo, y en la medida en que una corte toma decisiones constitucionales que son políticamente controversiales —porque una decisión sobre el derecho a morir es inevitablemente controverial—, quienes escriben sobre estas decisiones tienden a personalizarlas y a discutir la personalidad del juez, por la simple razón de que el ser humano se interesa más por las personas que por las ideas. Pero aun cuando sea algo inevitable, es malo, es desafortunado y debería ser minimizado.

—*He ejercido la abogacía por algún tiempo y tengo la impresión de que, aun cuando tenemos métodos argumentativos y usamos nuestra experiencia y nuestras tradiciones para resolver problemas jurídicos, en los casos realmente importantes necesitamos algo más que todo eso, porque nos encontramos obligados a elegir entre valores. ¿Qué nos permite trascender la actividad puramente intelectual y llegar a la decisión de que este valor debe prevalecer sobre aquél?*

—Creo que en la gran mayoría de los argumentos legales en que parecen chocar valores constitucionales o morales, no puede en verdad determinarse si las partes realmente están en desacuerdo sobre estos valores, o sobre cómo aplicar estos valores en casos concretos, o sobre los hechos de la causa, o sobre los efectos que tendría una u otra decisión. Cuando analizamos los argumentos políticos y morales que formula la gente, descubrimos que reflejan todos esos tipos de consideraciones e incluso otras. Uno entonces trata de determinar si una persona realmente cree en la importancia de la propiedad privada por sobre el derecho de libre expresión, o si en realidad está en desacuerdo acerca de lo que va a suceder si la sociedad se mueve en una dirección u otra.

Francamente, creo que en el ámbito del derecho constitucional ocurre lo mismo. Supongamos que un policía detiene al señor Smith, porque en la computadora de la comisaría el señor Smith aparece en una lista de gente con órdenes de arresto pendientes. Sin embargo, la lista tiene un error. ¿Es un error tal que el arresto resulta arbitrario (*unreasonable*) y las drogas encontradas en el auto de señor Smith después del arresto deberán

ser excluidas como prueba?<sup>22</sup> Es posible que haya diferentes opiniones y en la balanza no sólo están los valores. Lo que también está en la balanza es que una regla que excluyera esas pruebas podría interferir con el uso de listas generadas con computadora. O tal vez evitaría que la comisaría actúe de manera tan descuidada. O tal vez impediría que los estados trabajen con los nuevos recursos de información de internet y desarrollen procedimientos de arresto más justos y eficaces. O tal vez alentaría a poner a los abogados a cargo de las comisarías para que no suceda nada. Tal vez, tal vez, tal vez...

Cualquier tipo de consecuencias podría resultar de una u otra regla. Muchas veces los conflictos en torno a lo que creemos que es un valor, tales como proteger la privacidad de las personas, controlar los excesos de la policía, detener a los criminales o dejar espacio a la policía para organizar su propia comisaría, son producto de diferentes predicciones en materias en que no existe mucha información empírica. Los valores también pueden estar fundados en factores históricos, en cómo leer un documento que fue escrito hace dos siglos para la sociedad de hoy, y mi única sugerencia es: reunir toda la información posible, pensarlo muy bien y tomar en consideración la regla que va a resultar de la decisión que hoy está tomando la corte y cómo va a influir esta regla en el futuro y cómo va a proteger los valores que la Constitución quiere proteger, como la privacidad y una policía eficiente.

—¿No le parece que una gran diferencia entre el sistema anglo-americano y el sistema continental consiste en que en el primero los jueces no sólo aplican sino también crean derecho, mientras que en el segundo los jueces niegan hacer otra cosa que aplicar la ley?

—¡Pero yo también negaría que creo derecho! Lo que pasa es que en nuestra sistema resulta más fácil decir que creamos derecho, porque decidimos unos cien casos por año y elegimos estos casos en que la Constitución o las leyes son tan ambiguas que los jueces han llegado a diferentes conclusiones. Pero lo mismo es verdad en un sistema continental. En un sistema continental también hay muchos casos en que los precedentes y las palabras de la ley ponen al juez en la situación en que debe decir: “no sé”, “no estoy seguro”, “eso es muy poco claro”, “podría ir en ambas direcciones”. ¡Y el juez dice que está aplicando la ley! Aun cuando no sepa real-

---

<sup>22</sup> Conforme a la doctrina constitucional conocida como “los frutos del árbol ponzoñoso”, la evidencia obtenida como consecuencia de un arresto arbitrario (*unreasonable*) no puede utilizarse en un juicio por contravenir la Cuarta Enmienda de la Constitución de Estados Unidos. Véase, entre otros, *Silverstone Lumber Co. v. U. S.*, 251 U. S. 385 (1920) y *Wong Sun v. U. S.*, 371 U. S. 471 (1963).

mente cómo aplicarla, debe sin embargo tomar una decisión. Y en esta situación crea derecho, igual que nosotros. Hay casos abiertos, no decididos, y cuyos resultados no están dados por las palabras ni por los precedentes anteriores ni por los otros instrumentos judiciales que tenemos. Entonces, ¡decidirlos es el trabajo del juez! En un sentido el juez crea derecho; en otro sentido, no.

—*Usted participó en la redacción de directivas para dictar sentencias penales. ¿Cuál era el objetivo de esas directivas?*

—Esas directivas trataron de resolver un problema específico en el sistema judicial federal. En Estados Unidos hay 500 jueces federales repartidos en un territorio muy extenso, con 280 millones de personas, y había muchos reclamos de que casos similares eran decididos de manera diferente. Dos personas que asaltaban un banco en circunstancias similares, compareciendo ante diferentes jueces, recibían sentencias muy diferentes. Uno recibía seis meses y el otro seis años. Varios estudios mostraban eso. Tal era el problema que se quiso resolver con las directivas, junto con el hecho de que nadie entendía el sistema antiguo para sentenciar. Si la ley decía que podía aplicarse una sentencia entre seis meses y veinticinco años, y el juez imponía una sentencia de veinte años, el condenado podía salir después de seis años en libertad condicional, si el Consejo de Libertad Condicional así lo decidía. El juez, pensando que el acusado realmente debía quedar adentro por veinte años, lo condenaba a sesenta años, para después verse sorprendido por el Consejo que esta vez sí lo dejaba adentro por sesenta años. El público, por supuesto, no entendía nada.

El objetivo de las directivas era fomentar lo que nosotros llamamos “honestidad de la sentencia”, y mayor uniformidad en las sentencias. De nuevo, esto involucra tensión entre el derecho y la equidad; la necesidad de reglas generales *versus* el caso individual. Las directivas apuntaban en la dirección de reglas generales, correctivas, tratando de mejorar un sistema. Nuestra propuesta era tentativa, como escribí en la introducción de las directivas. Quisimos establecer un sistema abierto a perfeccionarse en el futuro por medio del derecho que puede ejercer la defensa, al igual que la fiscalía, de apelar de la sentencia, para que la Corte de Apelaciones investigara si la sentencia era correcta. Las directivas no exigían una sentencia en particular sino que ofrecían sentencias típicas de las cuales el juez podía apartarse, emitiendo una sentencia más severa o menos severa, aunque siempre con razones. Se suponía que la Corte de Apelaciones iba a revisar las sentencias y que la Comisión de Sentencias juntaría esa enorme cantidad de información empírica y que, usando esa información y estudiando las razones de los jueces para apartarse, el sistema mejoraría.

Bueno, muchas cosas diferentes se opusieron a este objetivo maravilloso, entre otras la tendencia del Congreso a aprobar leyes que establecen sentencias absolutas sin ninguna consideración: cinco años por portar un arma; prisión por toda la vida por la tenencia de medio kilo de drogas, sin importar si la persona es sólo un traficante de drogas o el líder del cartel. En mi opinión, esto es francamente absurdo. Pero no son las directivas, es la ley. Ése fue un obstáculo; también hubo otros. Las directivas tampoco eran perfectas. Su objetivo, sin embargo, era poner en movimiento un sistema que resultara en sentencias más imparciales.

—*Usted trabajó en el pasado en el Congreso. ¿En qué difiere, en su opinión, la argumentación que se hace en el Congreso de la argumentación que se hace en los tribunales, cuando se trata de decidir un caso que tiene importantes consecuencias para el futuro?*

—Son muy diferentes. Los argumentos en el Congreso combinan consideraciones políticas y prácticas. Es necesario saber el contenido que debería tener una política, pero también qué grupos sociales la apoyan y por qué. Ambos factores son relevantes en una decisión política. En términos sustantivos, virtualmente todo puede ser relevante, depende de la materia. Además, uno puede usar la historia, predicciones del futuro, o cualquier otra cosa.

Los argumentos judiciales, en cambio, no se fundan en razones políticas. Éstas entran a veces, pero casi nunca son determinantes de la manera en que lo son en el Congreso. Los argumentos en la Corte Suprema son los clásicos, dependen del lenguaje, la historia, la tradición, los precedentes. También entra la política, por supuesto, porque el derecho tiene como su fundamento una visión de la política que afecta a la gente; ahí entran la intención del legislador, y la estructura administrativa cuando es relevante. Pero estos argumentos son altamente estructurados y pueden presentarse en escritos. La identidad de la persona que los presenta es prácticamente irrelevante, aunque no por completo, porque obviamente si yo sé que un escrito acerca del impacto de una decisión sobre eutanasia viene de trabajadores de hospital, me interesará conocer sus experiencias, pero no sus preferencias políticas. Estas últimas realmente son irrelevantes, la Corte no responde a la política, sólo a los méritos de un argumento. Ése es su trabajo.

—*¿Cómo explica el hecho de que la Corte Suprema norteamericana de hoy es tanto menos activa que la Corte Suprema de los años sesenta, cuando la presidió el juez Warren?*

—Fui asistente por un año en la Corte Warren y mi opinión personal es que esa Corte, en razón de las circunstancias que vivía el país, tenía una misión particular. La misión era eliminar los efectos de la segregación

racial. Y, al hacerlo, se extendieron los derechos civiles en el sur y en el resto del país, en la medida en que más y más protecciones de la Carta de Derechos fueron leídas en la Decimocuarta Enmienda de la Constitución, para que fueran respetadas no sólo por el gobierno federal sino también por los estados<sup>23</sup>.

El problema de la segregación impulsó también muchas decisiones en otras áreas. La gente olvida que la importante decisión sobre la Primera Enmienda y la prensa libre, en *The New York Times v. Sullivan*<sup>24</sup>, una decisión muy criticada y muy alabada, y hasta el día de hoy muy controvertida, correspondió a un caso racial: en una ciudad sureña el jurado de un tribunal emitió un fallo que prohibía al diario *The New York Times* publicar un anuncio que mostraba cómo intimidaban a los ciudadanos negros los oficiales de la ciudad y trataban de mantener la segregación. Este caso llegó después a la Corte Suprema.

La gran mayoría de las decisiones en ese momento fueron impulsadas por la necesidad general del país de eliminar los efectos raciales de ochenta años de segregación. Hoy no existe una situación similar en términos de estructura legal. Todavía hay muchos conflictos relacionados con las relaciones entre las razas, pero el problema en particular de una estructura legal que tolera y auspicia la segregación ya no existe. Y como hoy no existe, los grandes problemas sociales ya no se ventilan en la Corte Suprema. Es por esa razón que ahora vemos una Corte centrada más bien en los problemas clásicos legales. Las necesidades del país han cambiado. Quienes nombran a los jueces probablemente eligen a personas cuyas perspectivas reflejan lo que el país necesita en ese momento. A veces se equivocan, a veces no.

—*Quisiera volver al tema de la función de la Corte Suprema en Estados Unidos. Hay quienes sostienen que cuando un país tiene un sistema parlamentario como el inglés, de mayoría absoluta, la función de los tribunales adquiere un perfil más bajo. En países con un sistema político que exige contar con grandes consensos para que las leyes sean aprobadas, como es el caso de Estados Unidos y Chile, hay más posibilidades de que los tribunales asuman el rol del parlamento. Por ejemplo, en el caso*

---

<sup>23</sup> La Carta de Derechos (*Bill of Rights*) fue dictada en 1791 como límite constitucional al gobierno federal. Los gobiernos de los estados no estaban limitados por dicha Carta. Después de la Guerra Civil se aprobaron varias reformas constitucionales. La Decimocuarta Enmienda dispone, entre otras cosas, que los estados no pueden privar a las personas de su vida, libertad o propiedad sin un debido proceso. La Corte Suprema desarrolló a lo largo de los años la doctrina de la incorporación, según la cual la citada cláusula tiene por efecto hacer oponible a los estados los derechos del *Bill of Rights*.

<sup>24</sup> *New York Times v. Sullivan*, 376 U. S. 254 (1964).



*norteamericano, era muy difícil que el Congreso aprobara leyes antisegregacionistas debido a las discrepancias entre el sur y el norte. Y la Corte Suprema asumió esa responsabilidad. ¿Qué piensa usted sobre el rol que puede llegar a desempeñar la Corte Suprema en asuntos políticos que las instancias políticas no son capaces de definir? Por último, ¿cree usted que cuando el procedimiento legislativo para enmendar la Constitución es más complejo, los jueces tienden a ejercer un papel más importante en la evolución del derecho constitucional?*

—Conozco esa teoría y podría tener algún valor, pero mi contribución no es necesariamente teorizar sobre el papel de la Corte Suprema, sino decidir casos. Además, tengo sólo cinco años de experiencia en la Corte y no recibimos tantos casos por año. Pero es cierto que en Estados Unidos el gobierno está organizado de manera tal que ninguno de los poderes tenga demasiado poder. Si, como ocurre en nuestro país, el poder está tan dividido entre los estados y el gobierno federal, y además entre los tres poderes del Estado, resulta muy difícil hacer cosas. Pagamos entonces un precio, en términos de un punto muerto en las instituciones, a cambio de una mayor garantía de que un pequeño grupo de gente no pueda tener todo el poder. Podría argumentarse, y es plausible, que en un sistema así las cortes devienen más importantes. Es fácil encontrar ejemplos en que los órganos políticos no fueron capaces de resolver un problema —institutos psiquiátricos horribles o cárceles llenas de ratas y con condiciones inhumanas—, y donde finalmente los jueces intervinieron.

Sería interesante estudiar esto en Chile, que es una sociedad muy homogénea y sin mucha inmigración. Nuestro país, fruto de altas tasas históricas de inmigración, es una sociedad pluralista, con muchos grupos raciales, religiosos y étnicos, donde obviamente resulta más difícil vivir juntos. Incluso hoy en Inglaterra hay mucha inmigración, y vemos también un movimiento en pos de darles más autoridad a los tribunales, e incluso hay quienes están a favor de tener una constitución escrita que proteja los derechos.

En Estados Unidos al legislador le resulta más difícil cambiar interpretaciones constitucionales que interpretaciones legales. En el primer caso se necesita una enmienda constitucional, en el segundo caso simplemente se cambia la ley. Pero consideremos la Corte Europea en Luxemburgo, la corte más poderosa de este momento, por lo menos en el papel. Cuando ella decide un caso, casi siempre interpreta tratados. Los tratados son muy extensos y todas esas palabras requieren interpretación. En el Consejo Europeo, cambiar la interpretación judicial de una regulación requiere una mayoría de dos tercios o incluso unanimidad. Para cambiar la

interpretación de un tratado se tendría que celebrar un nuevo tratado, lo que es extremadamente difícil. Las decisiones de la Corte Europea son, entonces, aun más resistentes al cambio, y supongo que eso hace que los jueces deliberen cuidadosamente antes de decidir.

—*En una conferencia suya publicada en Estudios Públicos N° 75, usted argumenta que las decisiones judiciales no son subjetivas en el sentido de que no dependen de los antojos del juez*<sup>25</sup>. *¿Pero no cree que sí son subjetivas en el sentido de que siempre están en juego consideraciones ideológicas y políticas?*

—Esa conferencia fue una respuesta a lo que yo considero una crítica ingenua que dice: los fallos de la Corte Suprema son siempre políticos. Para mí, una decisión es política cuando toma en cuenta factores como quiénes tienen más popularidad entre los electores, si es más probable que los demócratas ganen, o si el presidente va a ser el señor X o el señor Y. Estos tipos de consideraciones realmente nunca entran en la deliberación de un miembro de nuestra Corte. Si por ideológico usted entiende, por ejemplo, ser marxista, entonces se trata de un sentido distinto de la palabra “político”. En este sentido puede haber algo de cierto en que las decisiones de los jueces son ideológicas. Pero antes de afirmarlo es necesario refinar el análisis.

Estudié proceso legal durante seis meses con los profesores Henry Hart y Albert Sachs. Ellos decían que incluso en áreas abiertas donde realmente es muy difícil decidir, hay estructuras de pensamiento que guían a los jueces. A esas estructuras las llamaban “elaboración razonada”. Lo que querían decir es que, fundados en objetivos humanos, los jueces tratan de trabajar dentro de esas estructuras para llegar a resultados cada vez mejores. Cuando se trata de las leyes, el concepto clave es la “intención del legislador”. La intención legislativa no se descubre mediante una encuesta de opinión, ni escuchando lo que el legislador dijo cuando estaba durmiendo. No podría importar menos si él votó a favor de una ley porque le recordó a su tía Matilda. La estructura de la intención legislativa es un conjunto de entendimientos institucionales que los jueces usan para entender las leyes. Son extensivos e incluyen la historia legislativa. De vez en cuando son mal usados. Pero el hecho de que sean mal usados no significa que no puedan ser bien usados. En derecho constitucional, incluso en casos abiertos, no es tan diferente como uno pensaría. En realidad, hay conceptos que uno puede usar para entender la Constitución, como el de “marco para gobernar”, que yo encuentro útil y capaz de explicar mucho de lo que pasa en

<sup>25</sup> Stephen Breyer, “Revisión Judicial: La Perspectiva de un Juez”, *Estudios Públicos*, 75 (1999), pp. 49-66.

esta área. Cuando la Constitución se ve como un marco, comienzan a aparecer limitaciones que no anulan la subjetividad de una decisión, pero que ciertamente la restringen.

—*¿Qué consejo daría a las democracias jóvenes de América Latina y Europa del Este que están considerando crear cortes constitucionales? ¿Cuáles son los factores más importantes para que sus nuevas cortes puedan funcionar?*

—Ese artículo fue escrito justamente para ese público, y quería sugerir que deben reflexionar sobre la relación con el proceso democrático. Sin embargo, uno podría argumentar que la objeción de que las cortes constitucionales son antidemocráticas es sólo una objeción de interés histórico, porque está estrechamente ligada a la historia de Estados Unidos. Surgió cuando los jueces impusieron sus propias opiniones económicas al país, usando la Constitución como excusa. Posteriormente, durante el New Deal, las fuerzas progresistas del país, completamente hostiles a la Corte Suprema por ese mismo motivo, crearon una “estructura intelectual” destinada a sacar a los jueces de esta esfera, de modo que cuando sus partidarios fueran elegidos y llegaran al Congreso pudieran aprobar las leyes que consideraban buenas para el país. Se puede discutir si fue bueno, malo o indiferente que se produjera, pero en todo caso no es nuestro problema de hoy. Esas estructuras intelectuales, democráticas o no, tienen principalmente un interés histórico. Aunque presentan un problema, no es un problema tan grave.

El otro lado de este argumento diría: sí, puede ser, pero todavía presenta un problema por la razón que usted mencionaba. Tanto en los países de Europa del Este como en otras partes del mundo existe una tendencia a crear cortes como la Corte en Estrasburgo, la Corte que se creará por el Tratado de Roma si entra en vigor, la Corte creada en La Haya para investigar la ex Yugoslavia, la tendencia en Inglaterra a incorporar las decisiones del Tribunal de Estrasburgo en el derecho inglés... Todo eso indica que los jueces interpretarán constituciones, o documentos equivalentes que garantizan derechos, que muchas veces tienen muchas palabras y son muy complicados, y van a tener más y más poder para hacerlo. No creo que jueces que vienen de esos sistemas diferentes, y que no tienen la experiencia que hemos tenido nosotros en Estados Unidos en el siglo diecinueve, sean necesariamente sensitivos a este problema antidemocrático.

Pero va a suceder. De pronto la gente despertará y se dará cuenta de que ese derecho a la “libertad de expresión”, que impide al gobierno encarcelar a alguien por criticarlo, también podría extenderse para exigir que a

los estudiantes de una universidad específica se les restituya parte de su matrícula cuando ésta sea usada para apoyar a un orador con quien están en desacuerdo, o para impedirle al legislador imponer límites a las contribuciones financieras para campañas políticas. Estos casos, que se dan en Estados Unidos, son mucho más complicados porque se encuentran en los límites y no en el núcleo. Y de repente los jueces, que jamás fueron elegidos, van a decidir estas cosas que tienen un impacto tremendo en la organización de un país. En ese momento se va a presentar el problema antidemocrático, o tal vez no; pero en todo caso hay suficiente justificación para estudiar el tema.

—*¿Usted cree, entonces, que las cortes constitucionales no son democráticas?*

—No cabe duda alguna que, por definición, no es democrático que un grupo de jueces anule una ley que fue aprobada por un parlamento democráticamente elegido, o incluso confirmada por referéndum. La razón por la cual las democracias han establecido tribunales constitucionales y que nuevas democracias los quieran crear es que la democracia pura no es el único bien. La protección de derechos individuales también es un bien. En este siglo hemos visto cómo mayorías democráticas han elegido personas que destruyeron minorías. A veces ello sucede con el consenso tácito o explícito de la mayoría. La necesidad de proteger los derechos de un individuo puede ser a veces contraria a la mayoría y antidemocrática, pero eso no la hace menos importante. La libertad humana es muy importante.

—*¿No cree usted que la objeción de que las cortes constitucionales no son democráticas es menos fuerte si en el proceso de nominación de los jueces participan exclusivamente los órganos popularmente elegidos?*

—Si definimos la democracia de modo tal que incluya la protección básica de los derechos humanos, la separación de los poderes y otros elementos como la legalidad, las cortes constitucionales no son antidemocráticas. Lo que he hecho, entonces, es analizar este concepto y dividirlo en diferentes partes, y ahí vuelve a surgir el mismo problema. Hay argumentos clásicos que afirman que los jueces no son antidemocráticos puesto que su autoridad es una autoridad delegada, o que ellos establecen las condiciones para que una democracia pueda existir, o que protegen a la gente sobria de la gente borracha. Todos esos argumentos clásicos ayudan, pero no pueden reconciliar completamente lo que es una anomalía.

—*Si extendemos su argumento de que los expertos deberían tener más autoridad en el área de la regulación económica, ¿podría uno decir que en el caso de los derechos básicos los jueces son los expertos?*

—No, creo que esto es cierto sólo hasta un punto muy limitado. Un juez debe ser una persona con conocimiento general. Entiende el derecho, eso es cierto. Pero en un sistema de revisión constitucional no es tanto la experiencia de un juez lo que se busca, sino una sensibilidad para la imparcialidad<sup>26</sup>. Es un entendimiento tal vez de cómo funciona la administración, pero ése es el entendimiento de un generalista. Por supuesto, conocer el tema siempre ayuda. Pero uno no requiere un juez sólo para conocer la ley, de la manera en que uno requiere un ingeniero para que el puente sea seguro. Si el objetivo es proteger los derechos humanos básicos, no necesariamente se necesita el mayor activista de derechos humanos. Lo que se quiere es una persona que entienda y que tenga buen juicio. Eso es lo que un juez debe tener. □

---

<sup>26</sup> *Fairness* es la palabra que usó el juez Breyer, y que no se puede traducir al castellano. Tal vez sea mejor entendida como una mezcla de imparcialidad y buena fe en la aplicación de las leyes. Cf. Pablo Ruiz-Tagle, la “Prioridad del Derecho sobre el Concepto Moral del Bien en la Teoría de la Justicia de John Rawls”, *Estudios Públicos*, 35 (1989), p. 149 n. 3.

## **LA CRISIS ELÉCTRICA DE 1998-1999: CAUSAS, CONSECUENCIAS Y LECCIONES\***

**Carlos Díaz, Alexander Galetovic  
y Raimundo Soto**

Este trabajo analiza la crisis eléctrica de 1998-1999. Su principal conclusión es que el diagnóstico habitual, de que ocurrió porque las empresas no invirtieron y el regulador no tenía atribuciones, es equivocado. A pesar de la peor sequía del siglo y de la falla de la central Nehuenco, los cortes de energía y el déficit agregado de 450 GWh —sostienen los autores— se podrían haber evitado si el agua embalsada se hubiese manejado eficientemente, o bien si los reguladores hubiesen usado sus atribuciones para hacer funcionar el sistema de precios, o si el Ejecutivo no hubiese temido afectar su imagen decretando racionamiento apenas las condiciones lo exigieran.

---

CARLOS DÍAZ. Ingeniero Comercial de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Master en Economía por la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA). Actualmente es decano de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de los Andes.

ALEXANDER GALETOVIC. Ph. D. en Economía, Princeton University. Ingeniero Comercial y Magister en Economía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor Asociado, Centro de Economía Aplicada (CEA), Departamento de Ingeniería Industrial, Universidad de Chile, e investigador asociado al Proyecto Infraestructura del Centro de Estudios Públicos.

RAIMUNDO SOTO. Ingeniero Comercial, Universidad de Chile, Ph. D. en Economía, Georgetown University. Profesor del Departamento de Economía, Universidad Alberto Hurtado.

\* Este trabajo se terminó de redactar antes que se hiciera público el anteproyecto de ley de la Comisión Nacional de Energía. El financiamiento para su realización fue proporcionado por Gener S.A. El contenido del trabajo, sin embargo, es de nuestra exclusiva responsabilidad y no compromete en forma alguna a Gener S.A. Agradecemos a Felipe Cerón, Ronald Fischer, Andrés Jana, José Luis Mardones, Juan Carlos Olmedo, Martín Rodríguez-Pardina, Hugh Rudnick, José Miguel Sánchez, Eduardo Saavedra y Salvador Valdés por sus valiosos comentarios, y la ayuda de investigación de Álvaro Bustos.

En el trabajo se argumenta que la variabilidad hidrológica a la que está sujeto Chile central hace inevitable reducir el consumo en años muy secos. Las crisis ocurren porque el sistema de precios es inflexible e inadecuado para acomodarlas sin cortes de energía; ante una escasez tanto usuarios como empresas enfrentan precios muy por debajo del costo de oportunidad de la energía. Esto, además, introduce un problema de *moral hazard* que incentiva el uso ineficiente del agua embalsada y hace más probable que ocurra una escasez.

A juicio de los autores, es equivocado pensar que las crisis se evitarían dándole más atribuciones discrecionales al regulador. Varios episodios muestran que éste no usó las atribuciones que tenía. Al Ejecutivo le incomoda zanjar conflictos entre privados porque sus intervenciones tienen consecuencias patrimoniales que lo dejan vulnerable a las críticas de quienes se sienten perjudicados. Por ello se debe liberar al regulador de la obligación de zanjar conflictos entre privados. Esto requiere liberalizar la regulación.

## 1. INTRODUCCIÓN

La crisis eléctrica que ocurrió en Chile central en 1998 y 1999 desató una gran polémica. Entre los presuntos culpables, además de la sequía y la falla prolongada de la central Nehuenco, se suele mencionar el comportamiento de las empresas, la supuesta inversión insuficiente y la falta de atribuciones con que contaba el regulador para manejar la escasez. La conclusión de muchos es que la regulación eléctrica adolece de limitaciones serias. De ahí que la ley se haya modificado apresuradamente en medio de cortes de energía en junio de 1999 y en menos de un año ya se hayan elaborado dos anteproyectos de ley a los que con seguridad se agregarán otros en el futuro cercano<sup>1</sup>.

A esta altura el debate se ha desplazado hacia cómo modificar la regulación, tal vez porque existe cierto acuerdo sobre el diagnóstico. Este trabajo, por el contrario, vuelve a examinar la crisis. El grueso del análisis lo dedicamos a establecer, analizar y entender sus causas. Sin embargo, el ámbito del trabajo pretende ser más amplio. A nuestro juicio, la crisis fue un experimento natural que reveló varios defectos estructurales de la regulación eléctrica chilena. Estas lecciones, sin embargo, han sido malinterpretadas. Por ello, identificamos esos defectos y discutimos de qué forma

---

<sup>1</sup> La ley eléctrica vigente es el DFL N° 1 de 1982. El reglamento de la ley vigente es el DS N° 327 de 1998. Estos documentos están disponibles en el sitio web de la Comisión Nacional de Energía (<http://www.cne.cl>).

hacen las crisis más probables e impiden que en situaciones de escasez la energía se asigne eficientemente. De este análisis se deducen algunos temas específicos en que la regulación debe mejorarse. También se concluye que el diagnóstico de las causas de la crisis que comúnmente se escucha, y que en su versión más extrema sostiene que fue consecuencia de la insuficiente inversión de las empresas y porque el regulador no tenía atribuciones que le permitieran actuar, es equivocado.

Nuestro análisis parte notando el hecho estructural que determina gran parte de lo que ocurre en el Sistema Interconectado Central (en adelante SIC), la gran variabilidad hidrológica a la que está sujeta la zona central de Chile. En un año húmedo casi el 100% de los 27.000 GWh demandados en 1999 pueden ser abastecidos por centrales hidráulicas, mientras que en un año muy seco la proporción cae por debajo del 40%. Esto implica que las reducciones de consumo en años muy secos son inherentes al SIC porque sería ineficiente mantener suficientes centrales térmicas para evitarlas por completo. A esta variabilidad se le suma que en todo momento el funcionamiento de las centrales es decidido centralmente para minimizar el costo de abastecimiento, con independencia de los compromisos contractuales de cada empresa generadora. Por ello, las grandes transferencias de energía entre generadores son habituales, tanto en años normales como en años secos. En conjunto, ambas características implican que en el SIC es particularmente necesario un sistema de precios suficientemente flexible que les transmita el costo de oportunidad de la energía a los usuarios en años de escasez y que garantice transferencias expeditas entre generadores a precios que reflejen la escasez relativa de la energía.

Sin embargo, en este trabajo mostramos que el sistema de precios vigente es inflexible para acomodar grandes caídas de la cantidad de energía disponible, incapaz de transmitirles el costo de oportunidad de la energía a los usuarios regulados en situaciones de escasez e inadecuado para coordinar las transferencias de energía entre generadores. Estos defectos introducen un problema de *moral hazard* que incentiva el uso ineficiente y excesivamente rápido del agua embalsada, lo que hace más probable que ocurra escasez<sup>2</sup>. Pero, además, impiden que la energía disponible se asigne eficientemente y sin cortes, porque la mayoría de los agentes no enfrenta el verdadero costo de oportunidad de la energía durante una escasez, lo que causa las crisis<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> El término “moral hazard” proviene de la economía de los seguros y denota una situación en que la protección que otorga una póliza induce a un comportamiento más descuidado del asegurado, aumentando con ello la probabilidad del siniestro.

<sup>3</sup> Por “escasez” entendemos una caída de la oferta de energía, ya sea por una sequía o por la falla de una central. Por “crisis” entendemos un exceso de demanda por energía, el que habitualmente lleva a cortes del suministro.



Presentamos evidencia de que la crisis no fue consecuencia inevitable de la escasez causada por la sequía (aparentemente la peor de este siglo) y la falla prolongada de la central Nehuenco. El déficit agregado durante los meses en que hubo racionamiento fue de 450 GWh<sup>4</sup>. Como se muestra en el trabajo, si el agua embalsada se hubiera manejado eficientemente, o bien los reguladores hubiesen tenido la voluntad de hacer funcionar el sistema de precios y de usar sus atribuciones prontamente, o si el Ejecutivo no hubiese temido los supuestos “costos políticos” o de imagen por decretar racionamiento apenas las condiciones lo justificaban, se hubiesen ahorrado bastante más que 450 GWh. Por lo tanto, la crisis fue consecuencia de la inflexibilidad del sistema de precios y de los errores de manejo cometidos por los reguladores. Una implicancia inmediata de esta conclusión es que tampoco se la puede atribuir a la inversión insuficiente de las empresas.

Al mismo tiempo, el examen de las acciones de los reguladores sugiere que una nueva crisis no se evitará ampliando sus atribuciones discrecionales, porque en muchos casos no usaron las atribuciones que tenían. El problema de fondo es que, por principio, el Ejecutivo no debería zanjar disputas entre privados. En la práctica, se ha mostrado renuente a tomar medidas tales como decretar racionamientos, posiblemente porque sus intervenciones tienen efectos patrimoniales importantes y lo dejan vulnerable a las críticas de quienes se sientan perjudicados. Pero, por otro lado, el sistema de precios vigente no puede funcionar sin que los reguladores zanjen estos conflictos e intervengan activamente, porque es rígido y la ley contiene muchos vacíos<sup>5</sup>. Estos vacíos probablemente fueron exacerbados por la demora de varios años en reglamentar la ley. En resumen, el sistema de precios requiere ser modificado para hacerlo más flexible y es necesario liberar al Ejecutivo de la obligación de zanjar conflictos entre las empresas.

Este trabajo complementa uno anterior en que analizamos formalmente si la ley eléctrica contenía precios suficientes para administrar sin cortes y eficientemente caídas drásticas de la cantidad ofrecida de energía, y en qué medida daba los incentivos correctos para invertir en capacidad de reserva (Díaz, Galetovic y Soto [1999], en adelante DGS). Igualmente está relacionado con los trabajos de Bernstein (1999) y de la CNE (1999), los que también analizan las causas de la crisis, y con el de Fischer y Galetovic (2000), que analiza la relación entre la crisis y la institucionalidad regulatoria.

---

<sup>4</sup> La *potencia* es la capacidad de desarrollar trabajo mecánico y se mide en watts (W). La *energía* es el uso o generación de potencia en un periodo de tiempo y se mide en watts por hora o watts-hora (Wh). Así por ejemplo, una ampolla de 100 w de potencia consume 50 Wh de energía si está encendida por media hora. Un kilowatt (KW) son 1.000 watts; un megawatt (MW) son 1.000 KW y un gigawatt (GW) son 1.000 MW.

<sup>5</sup> Sobre conflictos en el sector eléctrico, véase a Basañes, Saavedra y Soto (1999).

El resto del trabajo se organiza como sigue. En la sección 2 describimos aquellos aspectos del sector eléctrico chileno que son necesarios para entender la crisis eléctrica. En la sección 3 analizamos la crisis: sus causas materiales, el porqué del fracaso del sistema de precios y el manejo que se hizo de ella. Finalmente, la sección 4 resume las conclusiones y lecciones.

## 2. EL SECTOR ELÉCTRICO CHILENO

En esta sección describimos brevemente aquellos aspectos del sector eléctrico chileno que son necesarios para entender la crisis eléctrica: las instituciones, la variabilidad hidrológica y el sistema de precios de generación.

### 2.1. Las instituciones

Las instituciones relevantes durante la crisis son cuatro: la Comisión Nacional de Energía (CNE), el Ministerio de Economía, la Superintendencia de Electricidad y Combustibles (SEC) y el Centro de Despacho Económico de Carga (CDEC). Las describimos a continuación<sup>6</sup>.

*La CNE.* La Comisión Nacional de Energía estudia y propone regulaciones, calcula precios regulados (el precio de nudo y las tarifas de distribución eléctrica) y asesora técnicamente al gobierno. Además, es la que habitualmente propone los cambios regulatorios. Es importante notar que la CNE regula y asesora al gobierno, pero no tiene facultades para hacer cumplir las reglas, para zanjar disputas en la operación del sistema o para dictar medidas frente a una crisis (por ejemplo, decretos de racionamiento).

*El CDEC.* El Centro de Despacho Económico de Carga incluye a todos los generadores con más de 2% de la capacidad instalada y a las compañías de transmisión con más de 100 km de líneas. Es el encargado de coordinar y planificar la operación del sistema y el responsable de la seguridad de abastecimiento. Debe informar a los generadores de las condiciones de oferta y demanda, coordinar la mantención de centrales y verificar el cumplimiento de las normas de operación. Finalmente, el CDEC debe determinar el precio *spot* al cual se valoran las transferencias entre generadores.

---

<sup>6</sup> Para una descripción más detallada de las instituciones, véase Basañes, Saavedra y Soto (1999).

Al momento de la crisis estaba compuesto por un directorio, una dirección de operación y grupos de trabajo. El directorio era quien gobernaba a la institución. Lo componían un director titular y un director subrogante en representación de cada empresa. Sus acuerdos se adoptaban por unanimidad, disponiendo cada empresa de un voto.

La dirección de operaciones se encontraba constituida por un representante de cada empresa integrante del CDEC. Además de dirigir el despacho, estaba a cargo de dos tareas fundamentales: verificar los cálculos y estudios vinculados a la planificación y coordinación del SIC que elaboraban los grupos de trabajo; y ratificar mensualmente las transferencias físicas y valorizadas de energía y potencia entre generadores, a partir de los informes emitidos por los grupos de trabajo correspondientes. Las discrepancias eran sometidas al directorio, quien debía decidir por unanimidad. A falta de unanimidad, se generaba lo que se denomina una “divergencia” que conforme a la ley debía ser resuelta por el Ministro de Economía en a lo más 120 días, rigiendo entretanto el acuerdo adoptado por la mayoría<sup>7</sup>.

A partir de junio de 1999 se constituyó el CDEC independiente. El directorio sigue siendo controlado por las empresas, pero la dirección de operaciones ahora es independiente. Si un miembro discrepa con una decisión de la dirección de operaciones puede llevar la controversia al directorio. En desacuerdo, el conflicto se lleva a un comité de expertos que tiene 30 días para emitir una opinión. Si el desacuerdo continúa en el directorio luego de esta opinión, la divergencia se lleva al Ministro de Economía, quien ahora tiene 60 días para emitir un veredicto. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría antes, la decisión de la dirección de operaciones es válida y da origen a obligaciones legales mientras persista la divergencia.

*El Ministerio de Economía.* El Ministerio de Economía aprueba las tarifas propuestas por la CNE. Adicionalmente, le caben dos roles que son de particular importancia durante una crisis: decretar los racionamientos y zanjar las divergencias que surjan en el CDEC. En ambos casos, la ley le obliga a solicitar previamente un informe técnico a la CNE. Como se vio más arriba, hasta junio de 1999 tenía plazo máximo de 120 días para decidir, el que se redujo a 60 días después de esa fecha.

*La SEC.* La Superintendencia de Electricidad y Combustibles es una agencia supervisora independiente que reporta directamente al Presidente de la República y que fiscaliza el cumplimiento de las normas. Entre sus

---

<sup>7</sup> Véase a Basaños, Saavedra y Soto (1999) para un análisis de las divergencias en el CDEC.

obligaciones está el verificar el cumplimiento con los estándares de calidad impuestos por la ley e investigar las causas de los apagones.

## 2.2. La variabilidad hidrológica

El sistema eléctrico chileno está sujeto a un fuerte riesgo hidrológico porque parte sustancial de la energía se genera en plantas hidroeléctricas que, con la excepción del lago Laja, no tienen capacidad de embalse interanual y dependen de los caudales de agua de cada año.

La Figura N° 1 grafica la cantidad de energía anual que se podría haber generado en el SIC con el actual parque de centrales en cada uno de los años hidrológicos entre 1957-58 y 1996-97<sup>8</sup>. Considerando que el consumo anual en el SIC en 1999 fue de aproximadamente 27.000 GWh, se puede apreciar que en un año muy húmedo (tal como 1972-1973) el 100% de la cantidad demandada puede ser satisfecha con generación hidráulica. En un año de hidrología promedio, la generación hidráulica permite abastecer el 80% de la cantidad demandada (alrededor de 21.000 GWh), mientras que en un año muy seco como 1968-69 o 1998-99, menos de 10.000 GWh o 40% de la cantidad demandada es abastecida con generación hidráulica. Vale decir, en un año muy seco desaparece alrededor de la mitad de la energía hidráulica disponible normalmente.

Una consecuencia de la variabilidad hidrológica se verá repetidamente en el análisis que sigue. Cuando un alto porcentaje de la capacidad de generación es hidráulica, es razonable anticipar que en años muy secos la cantidad de energía disponible será considerablemente menor, y que será más difícil abastecer la cantidad demandada normalmente por los consumidores. Se puede demostrar formalmente que no es económicamente eficiente mantener unidades de reserva térmicas suficientes para abastecer en períodos de sequía toda la cantidad normalmente demandada<sup>9</sup>. Por ello, la disminución del consumo en una sequía extrema es inherente a nuestro sistema eléctrico.

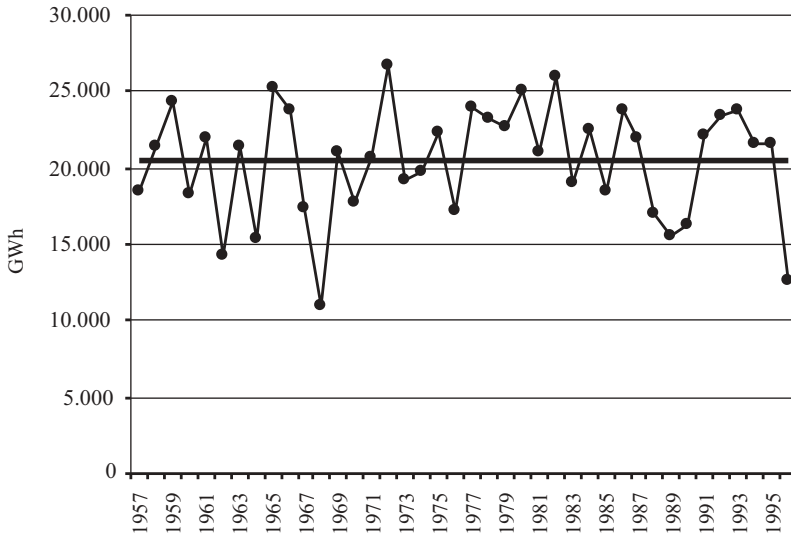
A la variabilidad hidrológica se le suele atribuir una segunda consecuencia, a saber que en años secos las empresas predominantemente hidráulicas inevitablemente estarán obligadas a comprarles energía a las empresas predominantemente térmicas, y que lo contrario ocurrirá en un año húmedo.

---

<sup>8</sup> La ley define que el año hidrológico comienza en abril y termina en marzo del año siguiente. En adelante, y para evitar confusiones, adoptaremos la siguiente convención: 1998-99 denota el año hidrológico que comienza en abril de 1998 y termina en marzo de 1999. 1998-1999 denota, en cambio, un período cronológico que incluye a 1998 y 1999.

<sup>9</sup> Para demostraciones, véase Serra (1997) y DGS (1999).

FIGURA N° 1: ENERGÍA HIDROELÉCTRICA GENERABLE 1957-58 A 1996-97



Fuente: Bernstein (1999)

Como se puede ver en el Cuadro N° 1, en Chile la capacidad hidráulica está concentrada mayoritariamente en Colbún y las empresas del grupo Endesa; por contraste, las empresas del grupo Gener, el tercer generador de gran tamaño, son mayoritariamente térmicas.

Si bien durante la crisis las posiciones de cada generador coincidieron con esta creencia —Colbún y Endesa fueron deficitarios y Gener fue excedentario—, este patrón de compras y ventas no es una característica estructural del sistema y ni tampoco desaparecería necesariamente si las empresas tuvieran un portafolio de generación más balanceado. La razón es que la posición deficitaria o excedentaria de un generador no depende solamente de su *mix* hidráulico-térmico sino también, y fundamentalmente, de su política comercial. En efecto, un generador térmico sobrecontratado será deficitario en un año seco; al contrario, un generador hidráulico cuya política de contratos sea conservadora, ya sea ajustando sus compromisos contractuales a su capacidad de generación en años secos o bien suscribiendo contratos de respaldo contingentes, será excedentario.

Un punto central de nuestro análisis es que los incentivos durante una escasez no dependen del *mix* hidráulico-térmico del generador sino de su posición contractual neta. Por ello, dos generadores con portafolios de generación muy distintos pero con igual margen de sobre o subcontratación enfrentarán incentivos muy similares.

CUADRO N° 1: CAPACIDAD INSTALADA EN 1998 (EN MEGAWATTS)

Grupo	Térmico	Hidro	Total
Endesa	599	2.692,7	3.291,7
Colbún	370	697	1.067
Gener	1.194,5	244,9	1.439,4
Otros	187,3	257	444,3
Total	2.350,8	3.891,6	6.242,4

Fuente: CDEC.

### 2.3. El sistema de precios de generación y el manejo del agua embalsada

En esta sección describimos el sistema de precios que enfrentan empresas y usuarios y analizamos los mecanismos que deberían actuar durante períodos de sequías.

En el sistema eléctrico interactúan tres mercados a los que concurren generadores, distribuidores y usuarios para intercambiar energía y potencia: (a) el mercado de intercambios instantáneo o *spot*, donde los generadores transan energía y potencia al precio *spot*; (b) el mercado regulado, donde las distribuidoras compran por medio de contratos de mediano y largo plazo al *precio de nudo* fijado cada seis meses por la CNE; y (c) el mercado libre, donde los grandes usuarios pueden celebrar contratos con generadores o distribuidores en condiciones no reguladas de precios y calidad de suministro y los precios son libres. Describimos cada uno a continuación.

*El mercado spot.* Para asegurar que el sistema eléctrico opere al mínimo costo, el CDEC despacha las centrales en estricto “orden de mérito”, vale decir, las ordena de menor a mayor costo de operación. Primero entran en funcionamiento las centrales hidráulicas de pasada. Su costo de operación es prácticamente cero porque no pueden embalsar agua. Por lo tanto, si el agua no se usa en el momento en que pasa por la central, se pierde. Si la cantidad producida por centrales de pasada no es suficiente, entran en funcionamiento centrales térmicas en orden creciente de costos de operación. El costo de operación de cada central térmica depende del precio del combustible que quema y de la eficiencia con que se transforma en

energía. Como se aprecia en la Figura N° 2, el orden de mérito “dibuja” una curva de oferta.

Las órdenes del CDEC son obligatorias e independientes de los contratos de comercialización de cada empresa. Por ello, es frecuente que ocurran transferencias entre generadores, las que se valoran al costo marginal instantáneo del sistema. Esta separación entre despacho y contratos permite que el sistema minimice el costo total de producción. Por ejemplo, consideremos un generador que ha contratado la venta de energía pero que por tener un costo marginal de producción alto no será despachado. Este generador está obligado a comprarles a generadores de menor costo de operación para cubrir su déficit. Pese a ser obligatoria, la transacción es comercialmente atractiva para este generador, por cuanto le permite comprar energía de productores con menor costo de operación que el propio. Mensualmente el CDEC entrega un balance de compras y ventas entre generadores. Es importante notar que a pesar de establecer la obligación de despacho, la ley no contemplaba mecanismos que facilitaran el cobro, lo que, como se verá, causó muchos problemas durante la crisis.

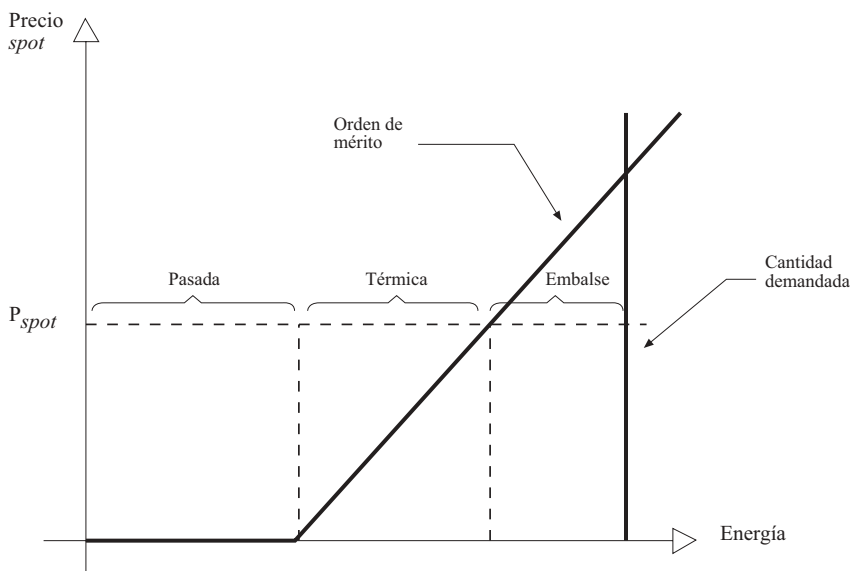
Cuánto se genera con centrales térmicas en cada momento depende del nivel de la demanda y de la cantidad generada con agua embalsada. Como se aprecia en la Figura N° 2a, mientras más generan las centrales de embalse, menos se genera con centrales térmicas y menor es el precio *spot* corriente. La ley obliga a usar en todo momento una cantidad que permita servir la demanda al mínimo costo esperado de abastecimiento y falla. Esta cantidad óptima —véanse las Figuras N° 2a y 2b— la calcula el CDEC usando el modelo de programación dinámica estocástica OMSIC, que optimiza el uso del agua del lago Laja. Este embalse tiene capacidad para almacenar el equivalente a 7.000 GWh de energía (aunque la capacidad de generación anual de las centrales que usan su agua es alrededor de 2.500 GWh) y se puede emplear para guardar agua por largos períodos.

El manejo del agua del lago Laja es el centro del sistema de precios. Para entender cómo se optimiza nótese que usar hoy un poco más de agua embalsada tiene el beneficio económico de no usar combustible para generar con centrales térmicas (Figura N° 2a), o, en situaciones extremas, reducir la magnitud de una falla (Figura N° 2b)<sup>10</sup>. Por otro lado, el costo de oportunidad de generar hoy un poco más es que esa agua embalsada ya no podrá usarse para generar mañana. El modelo OMSIC calcula cuánta agua es necesaria para que en el margen este beneficio se iguale con el costo —en ese caso sabemos que se minimizan los costos de abastecer la demanda.

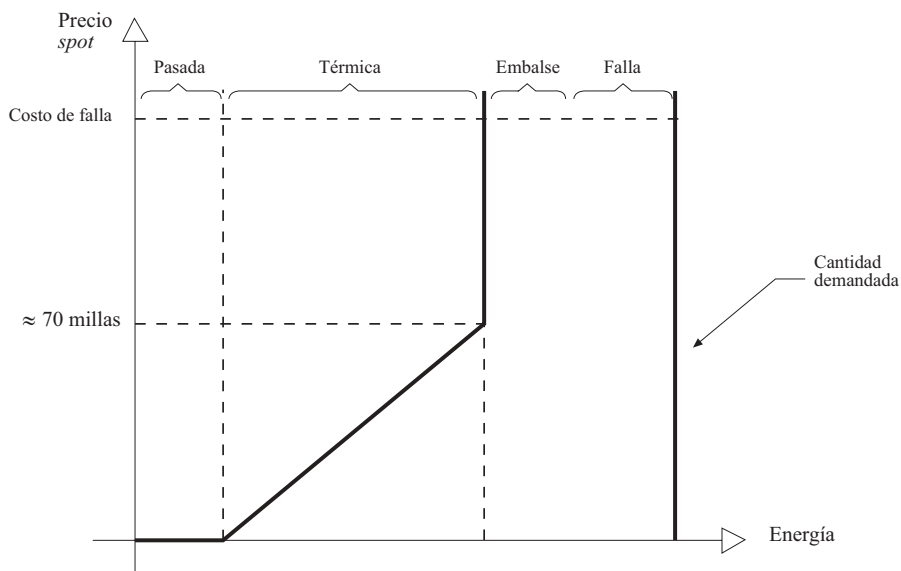
---

<sup>10</sup> Una falla ocurre cuando la cantidad demandada de energía es mayor que la cantidad producida.

FIGURA N° 2: DETERMINACIÓN DEL PRECIO SPOT



(a)



(b)



Así, el costo marginal del sistema siempre es igual al costo de oportunidad del agua embalsada.

Es claro que el uso óptimo del agua hoy depende de la magnitud de las precipitaciones y deshielos de mañana. Si mañana llueve mucho, el valor de guardar agua es bajo, pero si resultan hidrologías más secas su valor se incrementa porque se deberán utilizar más intensamente centrales térmicas o incluso ocurrirá una falla. Sin embargo, no es posible conocer la hidrología futura con certeza. El modelo OMSIC incorpora esta incertidumbre suponiendo que cada una de las 40 hidrologías ocurridas entre 1940-1941 y 1979-1980 es igualmente probable y estadísticamente independiente entre años —de ahí que la optimización sea estocástica.

Como se aprecia en la Figura N° 2a, cuando las condiciones de abastecimiento son normales y no se avizora una falla, el costo de oportunidad del agua coincide con el costo de operación de la central térmica más cara en operación<sup>11</sup>. Sin embargo, mientras mayor es la probabilidad de falla o racionamiento presente o futuro, mayor es el costo de oportunidad del agua y, en el extremo, el costo marginal es igual al costo de falla (Figura N° 2b). Estas condiciones prevalecieron en episodios prolongados durante la crisis.

El costo de falla es el precio clave en situaciones de escasez, porque corresponde al costo de oportunidad de la energía, señal que debería determinar las decisiones tanto de consumidores como de los generadores<sup>12</sup>. Lo adecuado es que este precio sea uno contingente y de mercado. Pero en la práctica la regulación obliga a estimarlo. Esto se hace infrecuentemente usando encuestas<sup>13</sup>. Se determinan tres valores que corresponden a distintas profundidades de racionamiento: 139,7 mills/kWh hasta 10% de restricción de consumo; 232,5 mills/kWh entre 10 y 20%; y 330 mills/kWh cuando el consumo se restringe en más de 20%<sup>14, 15</sup>. Como referencia es útil notar que

<sup>11</sup> Esto no es completamente exacto porque el costo de oportunidad del agua puede quedar entre el costo de operación de dos centrales térmicas.

<sup>12</sup> Según el artículo 99 de la ley, el costo de falla es “el costo por KWh incurrido, en promedio, por los usuarios, al no disponer de energía, y tener que generarla con generadores de emergencia si así conviniera”. Es decir, es el valor marginal que le asignan los consumidores a la energía eléctrica en situaciones donde a los precios vigentes la cantidad ofrecida por generadores es insuficiente para abastecer la demanda, creándose una situación de racionamiento.

<sup>13</sup> En los últimos 10 años este costo se ha estimado sólo una vez; véase Fierro y Serra (1993) y (1997). Anteriormente, el costo de falla había sido estimado por la CNE (1986).

<sup>14</sup> Un mill corresponde a una milésima de dólar. Es la unidad estándar en la que se expresan los costos de la industria eléctrica.

<sup>15</sup> Hay que mencionar que el costo de falla de energía es distinto del costo asociado a una falla de capacidad disponible de generación para satisfacer la demanda por potencia en un instante particular (por ejemplo, cuando el suministro se corta a raíz de una falla imprevista en algún equipo o por la caída de una línea de transmisión).

el promedio anual de precios *spot* es entre 20 y 30 mills/KWh y que el costo de operación de la central térmica más cara del sistema es alrededor de 70 mills/KWh.

En situaciones de escasez el modelo OMSIC calcula la magnitud óptima de la falla (vale decir, aquella que minimiza el costo esperado de abastecimiento y falla). En general, y como se aprecia en la Figura N° 2b, la magnitud de la falla se mitigará parcialmente usando agua embalsada. Pero, en cualquier caso, y como se aprecia en la Figura N° 2b, en las situaciones de escasez o falla *siempre* deben ser despachadas todas las central es térmicas. La razón es muy simple: en falla el costo de oportunidad del agua es mayor que el costo de operación de la central térmica más cara.

La Figura N° 2b también permite apreciar otra característica central del SIC, a saber que en principio es posible evitar una falla usando hoy suficiente agua embalsada. El punto es que si bien en principio el uso del agua debería ser determinado objetivamente por el modelo, en la práctica la decisión es bastante política y sujeta a *lobby*. Como se verá, esta disputa y la forma en que se ha resuelto en la práctica es una de las características centrales del SIC y uno de los causantes principales de las crisis eléctricas.

*El mercado regulado.* El precio *spot* está sujeto a fuertes variaciones aun en períodos cortos (véase la Figura N° 3)<sup>16</sup>. Por ejemplo, en abril de 1997, poco antes de la llegada del fenómeno de El Niño, el agua embalsada se estaba acabando y el precio *spot* llegó al costo de falla. En contraste, en diciembre de 1997 los embalses más pequeños estaban derramando agua y el precio *spot* era cercano a cero. Cuando se introdujo la ley se pensó que variaciones de esa magnitud eran inaceptables para usuarios pequeños y las empresas. Así, el precio al cual los distribuidores les venden a usuarios cuya potencia instalada es menor que dos MW fue regulado para moderar las fluctuaciones<sup>17</sup>.

Aproximadamente el 60% de la energía producida en el SIC es con sumido por usuarios regulados. Las ventas de generadores a distribuidores se valoran al precio de nudo fijado cada seis meses en abril y octubre y corresponde al promedio de los precios *spot* esperados para los siguientes 16 trimestres, incluyendo los costos de falla de energía en casos que el modelo prediga racionamiento<sup>18</sup>. Los distribuidores añaden un margen de

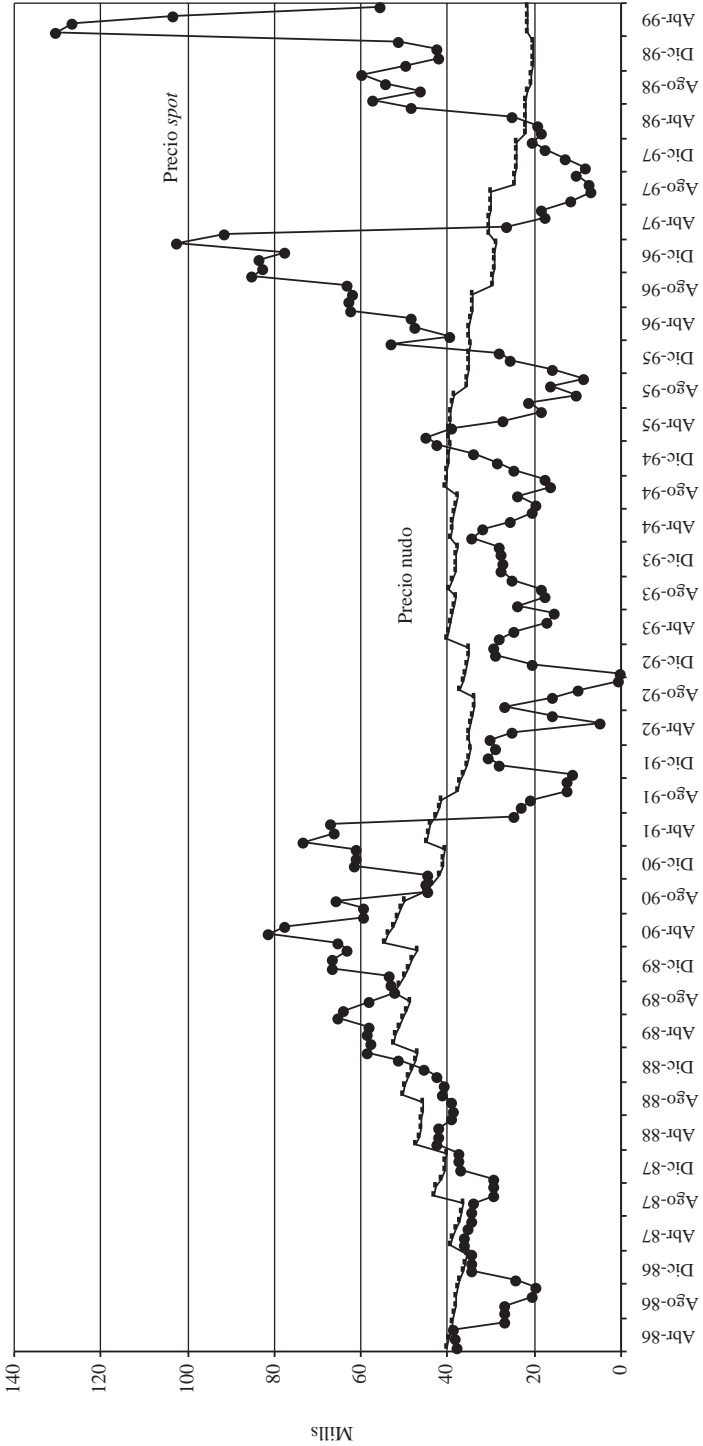
---

<sup>16</sup> A partir de julio de 1998 no hubo acuerdo en el CDEC sobre el precio *spot*. Por lo tanto, durante el periodo de la crisis los precios *spot* en la Figura N° 3 no son oficiales.

<sup>17</sup> Dos MW de potencia equivalen aproximadamente a un centro comercial mediano.

<sup>18</sup> Independientemente del resultado que arroje el modelo, la ley no permite que el precio de nudo resultante difiera en más de 10% de los precios libres; si el precio simulado sobrepasa los márgenes, el precio de nudo se fija en dicho límite.

FIGURA N° 3: PRECIO SPOT Y DE NUDO (PROMEDIOS MENSUALES)

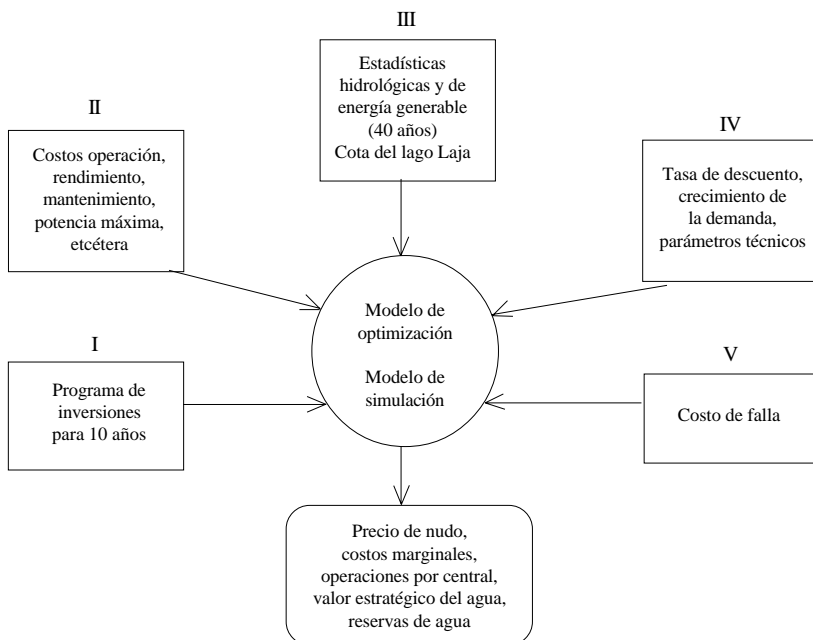


Fuente: CDEC y CNE.

distribución al precio de nudo, que es también fijado por la CNE cada cuatro años.

Para fijar el precio de nudo la CNE utiliza un modelo de programación dinámica estocástica llamado GOL (por “gestión óptima del Laja”). Sobre la base de proyecciones de la demanda por energía y potencia de punta para los próximos 10 años, este modelo encuentra el uso del agua del lago Laja que minimiza el costo esperado de abastecimiento y falla, dados la cota inicial del lago Laja, el parque de centrales existente y la entrada óptima de centrales en el horizonte de 10 años (véase la Figura N° 4 para más detalles)<sup>19</sup>. Tal como en el caso del OMSIC, la incertidumbre hidrológica futura se incorpora con 40 hidrologías equiprobables. Es importante notar que al momento de la crisis la hidrología más seca era la del año 1968-69.

FIGURA N° 4: EL CÁLCULO DEL PRECIO DE NUDO



<sup>19</sup> Este plan, que es sólo indicativo, se conoce por “plan de obras”. Es importante notar que la ley no impone ninguna obligación de inversión sobre las generadoras.

Nótese que el precio de nudo es fijo por seis meses, y, más aún, corresponde al promedio de los costos marginales, incluyendo las fallas, esperados en los próximos 16 trimestres (cuatro años). En consecuencia, no es un precio diseñado para reflejar las condiciones contingentes de oferta y demanda. Por ejemplo, el efecto de una sequía sobre el precio corriente se diluye porque el modelo supone que a partir del siguiente año cada una de las 40 hidrologías es igualmente probable con independencia de que el año actual sea seco.

¿Qué mecanismo es el responsable de transmitirles el costo de oportunidad de la energía a los usuarios durante una escasez? Normalmente la cantidad demandada al precio de nudo es menor que la capacidad disponible, y en esas condiciones no es indispensable que los usuarios enfrenten el costo marginal de la energía en cada momento para evitar cortes y racionamientos. Sin embargo, en aquellos episodios en que ocurre una escasez y es físicamente imposible satisfacer la demanda al precio de nudo, el sistema contempla un sustituto de los precios contingentes, las *compensaciones por energía no servida*. En efecto, los usuarios regulados pagan en el precio de nudo el costo de falla (en aquellos casos en que las simulaciones del modelo GOL las arrojan) y luego, en teoría, las generadoras deficitarias los compensan por la energía no suministrada cuando el sistema no es capaz de abastecer la totalidad de la cantidad demandada de energía y se dicta un decreto de racionamiento. Por cada KWh no suministrado la generadora deficitaria debe pagarle al usuario la diferencia entre el costo de falla y el precio de nudo.

Por supuesto, es imposible determinar con certeza el monto de la energía no entregada. Por lo tanto, en la práctica ésta se define como la diferencia entre la energía facturada durante el mismo período del año anterior (incrementada por la tasa de crecimiento esperada de la demanda incluida en la última fijación del precio de nudo) y la energía efectivamente entregada. Es decir, la compensación es

$$[(1 + g_t) \times (\text{energía facturada})_{t-1} - (\text{energía entregada})_t] \times [\text{costo de falla} - p_N],$$

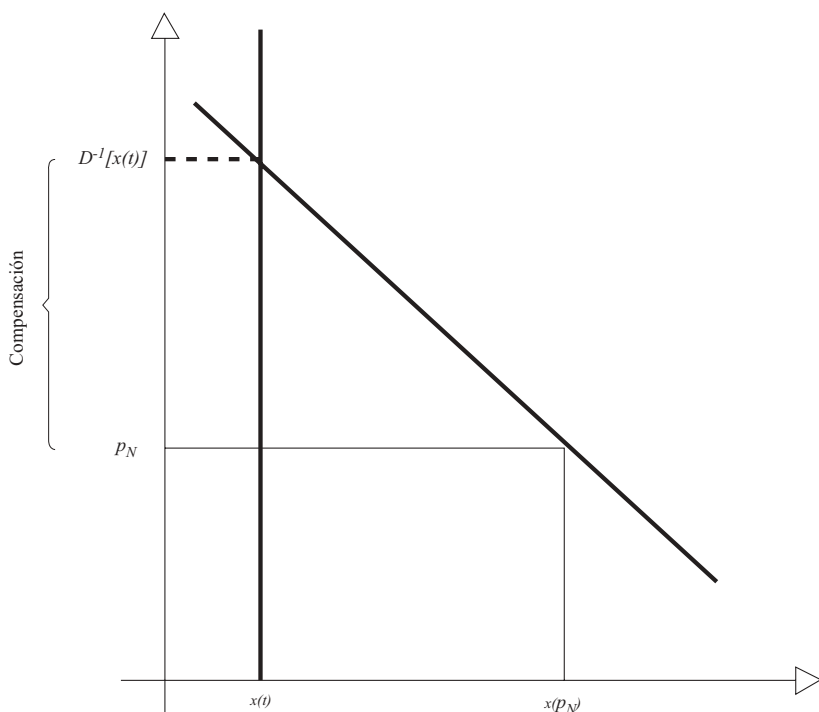
donde  $g_t$  es la tasa de crecimiento de la demanda incluida en la última fijación del precio de nudo y  $P_N$  es el precio de nudo. Es importante notar que la existencia de este mecanismo de compensaciones es un reconocimiento explícito de la conveniencia que el consumo de energía se reduzca en períodos de sequía; el alto costo de mantener unidades de reserva sin operar durante la mayor parte del tiempo, hace económica y socialmente

ineficiente que los generadores tengan una capacidad de producción capaz de solventar el total de la demanda en períodos de sequía.

Se puede demostrar que bajo ciertas condiciones este mecanismo puede replicar la asignación de energía que ocurriría si existiera un precio flexible<sup>20</sup>. El porqué se puede apreciar en la Figura N° 5. Supóngase que hay  $x(t)$  KWh de energía disponibles, cantidad que es menor que la energía demandada al precio de nudo  $p_N$ ,  $x^d(p_N)$ . Si el costo de falla estimado por el regulador es igual a  $D^{-1}[x(t)]$ , es decir, precio que eliminaría el exceso de demanda, y  $(1 + g_v) \cdot x(t-1)$  es suficientemente grande, entonces el costo de oportunidad de consumir un KWh adicional es igual al costo de falla: si consume un KWh adicional paga  $p_N$  y deja de recibir (costo de falla  $- p_N$ ).

El mecanismo descrito tiene una serie de defectos prácticos que discutiremos más abajo. Sin embargo, hasta la modificación de la ley en

FIGURA N° 5: EL MECANISMO DE COMPENSACIÓN



<sup>20</sup> Véase Serra (1997) y DGS (1999).

junio de 1999, también contenía un error conceptual, una limitación de las compensaciones que, en principio, buscaba acotar el potencial daño financiero que éstas podían causar a las empresas. El artículo 99 bis de la ley señalaba que para el cálculo de los déficits originados en situaciones de sequía no podían utilizarse aportes de generación que correspondieran a años hidrológicos más secos que aquellos utilizados en el cálculo de precios de nudo (al momento de la crisis el año hidrológico 1968-69). Así, en caso de una sequía muy grave sólo se compensaría a los usuarios regulados por la diferencia entre el costo de falla y el precio de nudo por el déficit que habría ocurrido con la hidrología de 1968-69. Los KWh adicionales a ese déficit no recibían compensación alguna. Es por ello que las compensaciones a que tenían derecho los consumidores regulados no eran a todo evento.

Se puede demostrar que esta limitación era inefectiva e innecesaria para evitarles pérdidas a las empresas contratadas a precio de nudo, y que su justificación conceptual era equivocada<sup>21</sup>. Pero más aún, la limitación implica que en condiciones de escasez el costo de oportunidad de consumir energía sigue siendo el precio de nudo. Es decir, la limitación desarmó el sistema de precios porque eliminó la señal que debía transmitirles a los usuarios regulados el costo de oportunidad de la energía durante episodios de escasez. Estas omisiones son un vacío de la ley y nótese que sus consecuencias adversas se materializan precisamente cuando es urgente moderar el consumo, cuando la capacidad física de producción no es suficiente para abastecer la cantidad demandada al precio de nudo.

*Los clientes libres.* El tercer segmento de la industria es el mercado de clientes libres. En éste, los grandes usuarios (aquellos con más de dos MW de potencia instalada) tienen que negociar directamente con las compañías generadoras o distribuidoras las condiciones de abastecimiento y calidad de suministro, así como los precios de energía y potencia. Aunque los contratos a precios libres pueden ajustarse a las características de cada cliente, durante la crisis una parte significativa de ellos estaban estipulados considerando un precio fijo por KWh independiente de las condiciones hidrológicas, que usualmente se reajusta según la variación del precio de nudo, y que refleja los cambios de las condiciones de mercado únicamente en el largo plazo. Sin embargo, estos clientes son de gran tamaño y no es muy difícil renegociar con quienes estén dispuestos a disminuir su consumo a cambio de una compensación.

---

<sup>21</sup> Véase DGS (1999) para una demostración formal.

## 2.4. Precios y asignación de recursos en déficit

Como vimos, cuando ocurre un déficit el precio *spot* debiera ser igual al costo de falla, y si el regulador dicta un decreto de racionamiento los generadores pagarán a los usuarios regulados la diferencia entre el costo de falla y el precio de nudo por cada KWh no servido. En ese caso, todos los agentes en el mercado enfrentan el costo de oportunidad de la energía en el margen (el costo de falla) y en equilibrio no ocurren cortes<sup>22</sup>. Es posible demostrar que la asignación de la energía que se obtiene es la óptima social (véase DGS 1999). A continuación detallamos los incentivos que enfrentan los agentes en cada uno de los mercados.

Operando en su propio interés, tanto los generadores deficitarios como los excedentarios tienen incentivos para aumentar la cantidad ofrecida de energía y reducir el exceso de demanda. En efecto, para disminuir sus compras en el mercado *spot* y los montos compensados a clientes regulados, los generadores deficitarios agregarán turbinas mientras su costo de operación sea menor que el costo de falla; comprarán a autoproductores (tales como las grandes empresas mineras que mantienen sus propias unidades de reserva) en tanto éstos estén dispuestos a vender energía a menos que el costo de falla; y negociarán disminuciones voluntarias de consumo con clientes libres para quienes el valor de la energía sea menor que el costo de falla. Por su parte, los generadores excedentarios también tienen incentivos para hacer lo mismo, lo que les permite vender en el mercado *spot* a costo de falla.

En el mercado regulado, la menor disponibilidad de agua embalsada en el lago Laja se traducirá en un aumento de su costo alternativo y, por consiguiente, del precio de nudo. Sin embargo, este efecto no es muy grande porque, como ya se dijo, el precio de nudo es un promedio ponderado de los costos marginales esperados para los siguientes cuatro años, valor que es muy poco sensible a una sequía. Pero el efecto de las compensaciones debería ser más importante. En vista de que la compensación es igual a la diferencia entre el costo de falla y el precio de nudo, aquellos consumidores que valoran un KWh de energía en menos que el costo de falla disminuirán voluntariamente su consumo porque preferirán ser compensados<sup>23</sup>. Así, la

---

<sup>22</sup> Es importante destacar que el sistema puede estar en déficit y aun así no ocurrir cortes.

<sup>23</sup> Se suele argumentar que la demanda por energía es totalmente inelástica al precio, y que por lo tanto las compensaciones no inducirán caídas de consumo. Esta creencia es contradicha por la evidencia internacional sobre la elasticidad de la demanda residencial por electricidad. Berndt (1991), pp. 328-335, revisa la evidencia y señala que la elasticidad de corto plazo está entre 0,1 y 0,2. Nesbakken (1999) revisa evidencia más reciente, la que indica que la elasticidad de corto plazo se encuentra entre 0,2 y 0,6.



compensación por reducción de consumo ordena a los clientes regulados de mayor a menor disposición a pagar y se dejan de consumir aquellos KWh que se valoran en menos que el costo de falla.

Similarmente, en el mercado libre los generadores que no puedan cumplir sus contratos deberán evaluar en qué medida les conviene compensar a sus clientes, negociar para que disminuyan su consumo o, incluso, instalarles equipos de emergencia. Y, como se dijo, los generadores supervivientes también tienen incentivos para negociar reducciones de consumo por aquellos KWh que valgan menos que el costo de falla. Tal como en el mercado regulado, estas negociaciones deberían ordenar a los clientes libres según su valoración, de modo que finalmente se consumirán únicamente aquellos KWh valorados a más que el costo de falla.

En resumen, aun en sequías extremas, si los precios (*spot*, nudo y libre), el costo de falla y las compensaciones son calculados correctamente, el mercado competitivo conducirá a un equilibrio sin cortes de energía. En el margen, generadores y usuarios valoran el KWh al costo de falla y a los generadores les es indiferente servir a clientes regulados o clientes libres. Sin embargo, durante la crisis el déficit tuvo que ser asignado mediante cortes, en ocasiones intempestivos. En la siguiente sección estudiamos por qué falló el sistema de precios.

### 3. LA CRISIS DE 1998-1999

En esta sección analizamos las causas de la crisis eléctrica y evaluamos cada uno de los factores que contribuyeron a ella. La pregunta central que intentamos contestar es en qué medida eran evitables la crisis y su secuela de cortes de suministro. Comenzamos describiendo las causas materiales de la escasez, la profunda sequía de 1998-99 y los problemas de puesta en marcha y operación de la central Nehuenco. Luego examinamos por qué el sistema de precios fue incapaz de asignar eficientemente la energía disponible y el manejo de la crisis que hicieron los reguladores. Finalmente, comentamos las modificaciones que se le hicieron a la ley en junio de 1999.

#### **3.1. Las causas materiales de la escasez**

Si bien la escasez de energía se hizo evidente ya en julio de 1998, los déficits y cortes de suministro ocurrieron únicamente durante noviembre de 1998 y entre abril y junio de 1999. De acuerdo a la CNE, el déficit

agregado fue un poco menos que 450 GWh repartidos en 81 días<sup>24</sup>. Para formarse una idea de la magnitud del déficit, recuérdese que el consumo en 1999 fue alrededor de 27.000 GWh y el consumo durante un día normal es de alrededor de 80 GWh.

*Bajo nivel inicial de embalses.* Como se puede apreciar en la Figura N° 6 las reservas de energía en los distintos embalses, que ya eran bajas en enero de 1998 (3.650 GWh), disminuyeron durante todo ese año y permanecieron muy bajas hasta mediados de 1999<sup>25</sup>.

Como ya se dijo, el Laja es con holgura el mayor embalse. La cantidad de agua se mide por su cota en metros sobre el nivel del mar. El lago está lleno cuando la cota es de 1.368 mts., mientras que el lago está casi vacío cuando la cota alcanza 1.310 mts. Como se puede apreciar en la Figura N° 7, el agua del Laja casi se acabó en 1997. El invierno de 1997 fue particularmente lluvioso a consecuencia de El Niño, pero sólo alcanzó para llenar un tercio del embalse. En consecuencia, en enero de 1998 la cota era de 1.330 mts.

*Uso acelerado del agua embalsada.* Como se puede apreciar en la Figura N° 7 el nivel del lago Laja cayó aceleradamente durante la primera mitad de 1998. Las centrales El Toro y Antuco fueron utilizadas a plena capacidad desde mediados de febrero y la cota llegó a 1.316 mts. en junio.

El nivel del lago Laja cayó aún más cuando el gobierno, representado por el Ministerio de Obras Públicas (MOP), vendió agua equivalente a 316 GWh destinada a riego. Esta agua se usó íntegramente en julio y agosto, por lo que en septiembre la cota llegó a 1.310 mts. Adicionalmente, el MOP vendió el equivalente a 200 GWh de agua del embalse del Maule, la que también se usó en julio y agosto.

*Sequía prolongada y falla de la central Nehuenco.* Según Bernstein (1999) el año hidrológico que va desde abril de 1998 a marzo de 1999 fue más seco que el año hidrológico de 1968-69 en términos de los caudales

---

<sup>24</sup> Véase “Generación bruta mensual SIC-SING” en <http://www.cne.cl/cnenew/electricidad/electric.htm>. El déficit fue de 76 GWh en noviembre, 160 GWh en abril, 134 GWh en mayo y 79 GWh en junio.

<sup>25</sup> En la Figura N° 6 se pueden apreciar dos fenómenos distintos, la caída del nivel promedio de la energía embalsada después de 1996 y las tasas aceleradas a las que cae el agua embalsada en 1997 y 1998. La caída del nivel promedio no es ineficiente y se explica por la entrada permanente de centrales de ciclo combinado; la disponibilidad de generación térmica más barata disminuye permanentemente el valor de guardar agua. Por el contrario, lo que aquí nos interesa analizar es la tasa a la cual se ocupa el agua.

FIGURA N° 6: ENERGÍA EMBALSADA 1995-1999

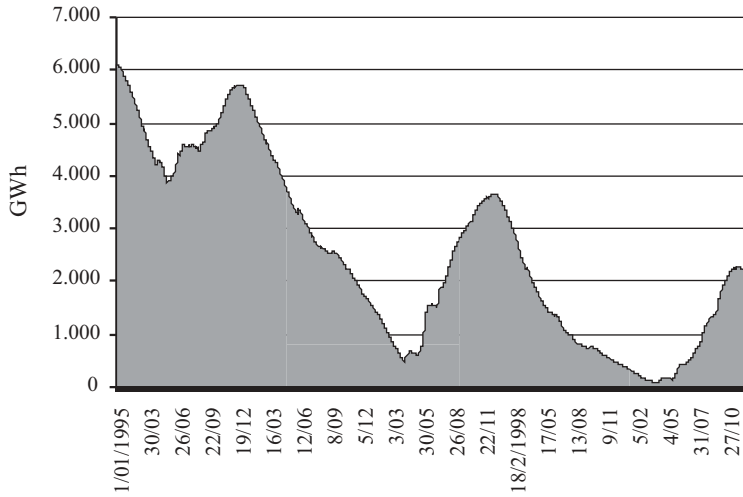
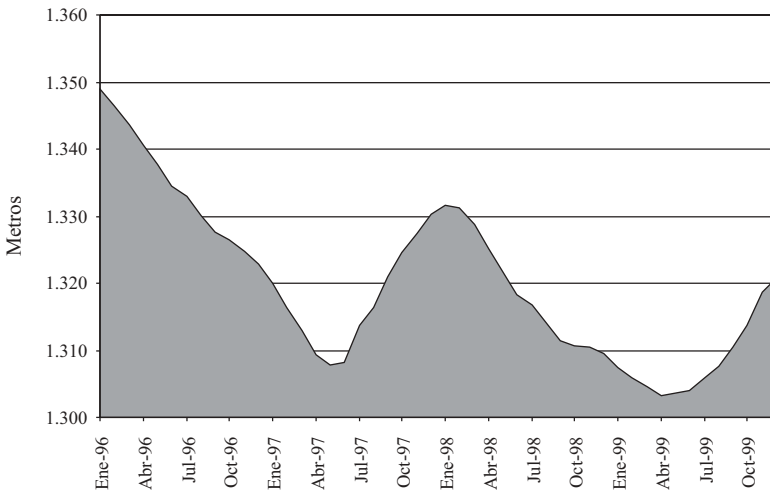


FIGURA N° 7: COTA DEL LAJA 1996-1999



Fuente: CDEC.

afluentes a las centrales del SIC. Por ejemplo, durante el año hidrológico 1998-99 los afluentes del lago Laja conducían sólo un 65% de lo normal y 35% menos que en 1968-69 (véase el Cuadro N° 2). Más aún, la sequía de 1998-99 fue la más severa desde 1940 y tal vez de este siglo.

La sequía dio lugar a una menor acumulación de nieve en la cordillera, lo que hizo prever una menor cantidad de agua disponible durante los deshielos que debían ocurrir entre octubre y marzo. De esta forma, ya en agosto de 1998 era posible anticipar serios problemas de abastecimiento hasta mediados de 1999.

Adicionalmente, la central de ciclo combinado Nehuenco, con una potencia de 370 MW y capaz de generar alrededor del 10% de la energía demandada anualmente, estaba programada para entrar en servicio en julio de 1998, pero por problemas técnicos su ingreso fue sucesivamente postergado hasta diciembre de 1998 y luego tuvo una importante falla en marzo de 1999, que la dejó fuera por el resto de la crisis.

CUADRO N° 2: AFLUENTES DE EMBALSES (AÑO NORMAL = 100)

a) Año hidrológico completo

Embalse	Normal	1968-1969	1998-1999
Rapel	100	15	24
Invernada	100	42	63
Colbún	100	35	37
Laja	100	52	34
Chapo	100	106	71
Melado	100	37	39

*Fuente:* CDEC.

b) Noviembre a marzo

Embalse	Normal	1968-1969	1998-1999
Rapel	100	6	11
Invernada	100	28	36
Colbún	100	34	22
Laja	100	58	29
Chapo	100	138	64
Melado	100	35	26

*Fuente:* CDEC.

Para formarse una idea de cuán importante era el aporte de Nehuenco, nótese que si hubiera entrado en funcionamiento a plena capacidad desde noviembre, hubiera producido alrededor de ocho GWh al día. Una estimación conservadora indica que los 81 días de déficit se hubieran reducido a sólo 26<sup>26</sup>. Adicionalmente, importantes cantidades de agua embalsada no se hubieran usado si Nehuenco hubiese podido entrar durante la primera mitad de 1998, tal como fue anunciado originalmente<sup>27, 28</sup>. En conclusión, sin la falla de Nehuenco y la sequía extrema la crisis no hubiera ocurrido. Aunque esta conclusión puede parecer obvia, tiene una implicancia importante, a saber que más allá de toda duda razonable, no se puede atribuir la crisis a que las empresas hayan invertido muy poco.

### 3.2. La rigidez del sistema de precios

De acuerdo a lo descrito en la sección 2 pareciera que el sistema de precios es autosuficiente para responder los problemas de una sequía, aun si ella es extrema, y que los cortes de energía no debieran ocurrir sino muy excepcionalmente. Resulta, entonces, natural preguntarse qué impidió que el sistema de precios asignara la energía eficientemente durante 1998-1999, lo que transformó la escasez en crisis.

*El engorroso mecanismo de compensaciones.* Como se vio en la sección anterior, las compensaciones son centrales para transmitirles a los usuarios el costo de oportunidad de la energía durante una escasez.

Los defectos de este mecanismo son fundamentales. Para empezar, el costo de falla calculado por el regulador debe ser igual al valor marginal de la energía durante una escasez,  $D^{-1}[x(t)]$  en la Figura N° 4. Esto implica que para fijar el valor del costo de falla el regulador debe conocer la curva de demanda y la cantidad de energía disponible *antes* de que ocurra la escasez. Pero el valor marginal de la energía en falla es lo que los economistas llaman “valor contingente”, vale decir, depende de las circunstancias

<sup>26</sup> Para obtener esta estimación sumamos los aportes diarios de Nehuenco al déficit diario y le restamos ocho GWh, la producción normal de Nehuenco.

<sup>27</sup> Para una cronología de los problemas de Nehuenco hasta diciembre de 1998, véase Cámara de Diputados (1999), pp. 83-94. En adelante citaremos frecuentemente el informe de la Cámara de Diputados. Es importante destacar que éste recoge los testimonios de las personas a quienes la Cámara llamó a declarar, y no corresponden a una opinión emitida por la Cámara.

<sup>28</sup> Una estimación conservadora es que por cada mes que Nehuenco hubiera funcionado se podrían haber ahorrado 160 GWh de energía embalsada (suponiendo que genera 8 GWh diarios por 20 días al mes).

del momento. Por eso, en la práctica el regulador no puede sino utilizar una aproximación muy imprecisa del costo de falla. En consecuencia, es improbable que el costo de falla estimado refleje el verdadero costo de oportunidad de la energía durante una escasez, y probablemente los errores en una u otra dirección serán grandes.

A pesar de que el costo de falla estimado por el regulador es una aproximación imprecisa, se podría argumentar que entrega señales en la dirección correcta, porque su valor estimado es varias veces el valor habitual de la energía. Desafortunadamente, el mecanismo de compensaciones nunca ha funcionado expeditamente. Por ejemplo, ya durante la escasez anterior en 1989 y 1990 ocurrió que un generador desafió exitosamente en los tribunales la obligación de pagar compensaciones, argumentando que los contratos con distribuidores habían sido firmados antes de que la ley entrara en vigencia. En lo que aquí nos interesa, durante la crisis de 1998-1999 los generadores deficitarios argumentaron que hubieran sido capaces de cumplir con sus contratos con la hidrología de 1968-69, y por lo tanto estaban eximidos de compensar de acuerdo con la limitación del artículo 99 bis.

Existen varias razones por las que el mecanismo de compensaciones no funciona. Algunas de ellas se deben a que es engorroso (véase la discusión en la sección 3.3.). Más fundamentalmente, la ambigüedad de su redacción, que no define claramente lo que se entiende por sequía ni indica quién debe establecerlo, se presta para que los generadores potencialmente más afectados presionen o vayan a los tribunales para evitar el pago de compensaciones.

En cualquier caso, se puede demostrar que cuando no operan las compensaciones la asignación de energía resultante es ineficiente. En particular, el trabajo de DGS (1999) demuestra que los generadores deficitarios tienen incentivos a entregarles energía a sus clientes regulados sólo después de haber servido a todos sus clientes libres cuya disposición a pagar sea mayor que el precio de nudo. Más aún, les resulta conveniente que no aparezca energía en el mercado *spot*, porque la tienen que comprar a costo de falla y vendérsela a usuarios regulados al precio de nudo, que, como vimos, es varias veces inferior.

Así, es probable que incluso entre clientes libres y regulados de un mismo generador hubiese trato discriminatorio y que la falla que soportaron los clientes regulados haya sido más profunda que la promedio. Algunos clientes libres deben haber consumido electricidad aun cuando lo eficiente hubiese sido que la utilizaran clientes regulados que la valoraban en más.

Por otro lado, como se dijo, al limitar las compensaciones a los usuarios regulados, el legislador olvidó proveer un precio contingente que diera una señal de escasez a los usuarios para disminuir su consumo. En consecuencia, el ajuste del exceso de demanda no ocurrió vía aumentos en el precio de la energía, sino que fue forzado por bajas de voltaje y cortes anunciados e intempestivos del suministro eléctrico.

*La rigidez del precio de nudo.* La fórmula de cálculo del precio de nudo es rígida porque no permite incorporar adecuadamente situaciones coyunturales extremas como la sequía de 1998-99. Cuando se fijan los precios, la falta de agua se ve reflejada principalmente en el nivel del lago Laja, pero de ahí en adelante el modelo de proyección de costos marginales supone automáticamente que en cada uno de los diez años siguientes puede ocurrir cualquiera de las 40 hidrologías consideradas en la muestra. El modelo no acepta información externa útil respecto de hidrologías esperadas, a pesar que éstas pueden preverse en el corto plazo con algún grado de seguridad. Esto significó, por ejemplo, que en octubre de 1998 no se pudiera incorporar la información de que con una alta probabilidad la sequía se mantendría por los próximos meses. Además, la propia frecuencia de ajuste del precio de nudo es inadecuada si se trata de dar señales adecuadas frente a contingencias tales como una sequía. De hecho, el precio se fija en abril (cuando es muy temprano para predecir con claridad si el año hidrológico será o no seco) y en octubre (es decir, después del punto más alto de demanda y antes de los deshielos).

Por otra parte, el cálculo del precio de nudo considera tanto a las plantas generadoras existentes como a las que habrá en el futuro (a través del plan de inversiones). La incorporación de las centrales de ciclo combinado a gas natural reduce el precio de nudo antes que las instalaciones estén en operación (porque reduce el costo de oportunidad del agua). Un primer problema con esta metodología es que no reconoce que es posible que estas inversiones puedan sufrir retrasos en su fecha programada de entrada o tengan que interrumpir intempestivamente sus operaciones para realizar arreglos de puesta en marcha. Esta inflexibilidad no permite que los precios se ajusten en respuesta a fallas inesperadas de centrales térmicas de gran envergadura, como sucedió con Nehuenco en 1998. Un segundo problema es que el precio de nudo es muy sensible a errores de especificación en el plan de inversiones y sobre este último hay bastante desacuerdo. De esta forma, el precio de nudo cayó fuertemente durante la crisis.

En abril de 1998, las supuestas entradas futuras de centrales a gas disminuyeron el precio de nudo en 11%. En octubre de 1998, cuando ya era

evidente que la sequía era extrema el precio cayó en un 8% adicional; y en abril de 1999, cuando se reanudaban los cortes de energía, el precio nuevamente cayó en 5%. De esta forma, el precio de nudo cayó en casi 25% durante 1998 y la primera mitad de 1999, lo que debe haber dado, por decir lo menos, las señales incorrectas a los consumidores<sup>29</sup>.

Como se dijo, se suele argumentar que la demanda por energía es muy inelástica al precio, y que por lo tanto la caída del precio de nudo no fue determinante durante la crisis. Sin embargo, incluso una elasticidad pequeña del orden de 0,2 implica aumentos de la cantidad demandada del orden del 2%, consecuencia de la caída de precios registrada entre 1998 y 1999, lo que es sustancial teniendo en cuenta que los déficits diarios eran alrededor del 8% de la cantidad demandada<sup>30</sup>.

*Conclusión.* En conclusión, el sistema de precios chileno presenta tres debilidades muy importantes que inhiben su funcionamiento adecuado, en particular en situaciones de emergencia: (1) parte del sistema de precios es demasiado rígido para acomodar grandes shocks de oferta; (2) la información que se necesitaría para calcular correctamente los precios es virtualmente imposible de obtener; y (3) la regulación contiene vacíos importantes. Lo que se requiere para enfrentar cualquier crisis es que los precios en los mercados *spot*, regulado y libre se ajusten rápidamente para eliminar el exceso de demanda, precisamente lo contrario de lo que sucede con el sistema de precios vigente.

### 3.3. El manejo de la crisis

Si el sistema de precios fuera lo suficientemente flexible y los derechos de propiedad y las obligaciones estuvieran claramente asignados, no sería necesario “manejar” las situaciones de escasez, porque los precios se ajustarían automáticamente y darían los incentivos correctos para tomar decisiones eficientes sin que ocurran cortes. Sin embargo, la rigidez del sistema de precios y lo engorroso del mecanismo de compensaciones implican que la eficiencia con que se asigne la energía dependerá del manejo de

---

<sup>29</sup> La metodología llevó también a resultados curiosos. Por ejemplo, Endesa instaló alrededor de 450 MW de potencia entre febrero y abril de 1999 para disminuir el déficit. Siguiendo las reglas, la CNE supuso que las turbinas se mantendrían por al menos dos años, lo que hizo bajar el precio de nudo aún más.

<sup>30</sup> El precio de nudo es alrededor del 40% del precio pagado por los consumidores regulados. Por lo tanto, si este precio cae en 25%, el precio pagado por los usuarios cae en 10%.



la crisis que hagan el CDEC y, particularmente, los reguladores. Durante y después de la crisis muchos argumentaron que los reguladores no contaban con las atribuciones suficientes para manejar adecuadamente la crisis, y en esta sección mostramos que la evidencia no respalda ese diagnóstico.

*¿Por qué se usó tan rápidamente el agua embalsada durante 1998?*

El centro de la operación del SIC es el uso del agua embalsada, particularmente del lago Laja. Como se vio, en principio el uso de esta agua es dictado objetivamente por el modelo OMSIC. En la práctica, sin embargo, en muchas ocasiones el uso del agua resulta del tira y afloja entre las compañías y existe evidencia que eso llevó a usar el agua más rápido de lo eficiente.

Para entender los incentivos que actúan, considérese lo que ocurre a medida que una sequía se aproxima. El precio *spot* debería aumentar gradualmente a medida que aumenta el costo de oportunidad del agua y centrales térmicas de mayor costo van siendo despachadas. Apenas el costo de oportunidad del agua alcance el costo de operación de la central térmica más cara, todas las centrales térmicas deberán funcionar; la única justificación posible del uso del agua embalsada es para evitar hoy un racionamiento. En ese caso el precio *spot* es muy superior al precio de nudo<sup>31</sup>.

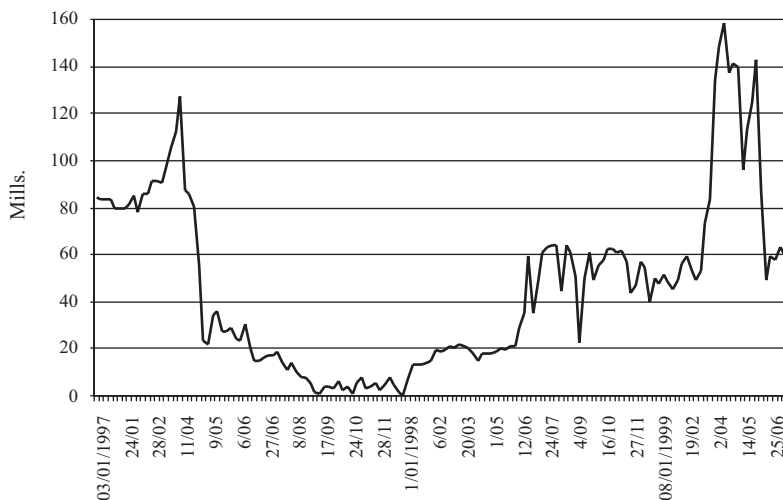
Los generadores deficitarios se benefician hoy si se usa más agua porque con ello disminuye el precio *spot*. Pero no se sigue necesariamente que estos generadores tengan incentivos para presionar por un uso excesivo (es decir, ineficiente) del agua, porque no tener agua mañana podría resultarles muy costoso. Es más, sería eficiente que estos generadores pudiesen especular con la llegada de lluvias, siempre y cuando fuese cosa segura que tendrán que asumir las consecuencias financieras de una apuesta equivocada. Sin embargo, si, como argumentaremos a continuación, los deficitarios no internalizan completamente los costos creados por un déficit, entonces la teoría económica indica que les conviene que el agua se use demasiado rápido; este es el problema de *moral hazard*.

La Figura N° 8 muestra el precio *spot* durante 1998 (cada observación corresponde al promedio de una semana)<sup>32</sup>. Se aprecia que éste se mantuvo en alrededor de 20 mills/KWh hasta mediados de junio, porque se generó con agua a pesar de que se sabía de la presencia de La Niña y que

<sup>31</sup> Recuérdese que el precio de nudo está normalmente entre 20 y 30 mills/KWh mientras que el costo de falla es al menos 139,7 mills/KWh y el costo de operación de la central térmica más cara es alrededor de 70 mills/KWh.

<sup>32</sup> Como ya se dijo anteriormente, a partir de julio de 1998 no hubo acuerdo en el CDEC sobre el precio *spot*. Por lo tanto, los precios en la Figura N° 8 durante la crisis no son oficiales.

FIGURA N° 8: PRECIO SPOT ENERO 1997-JULIO 1999



Fuente: CDEC y CNE.

los embalses estaban en niveles bajos. Para apreciar los órdenes de magnitud envueltos, nótese que entre enero y junio la energía embalsada cayó en 2.300 GWh. Al mismo tiempo, se mantuvieron sin funcionar plantas térmicas ineficientes que podrían haber generado al menos 1.400 GWh<sup>33</sup>.

Como ya se dijo, la demora de Nehuenco en entrar se ha señalado como el culpable del uso acelerado del agua en el primer semestre de 1998. Colbún, su dueño, ciertamente no tenía incentivos para retrasar su entrada, porque le hubiera evitado comprar a generadores térmicos más caros y no existen razones para pensar que no haya entregado sus mejores estimaciones disponibles. Pero, en cualquier caso la consecuencia de incluir a Nehuenco como central disponible en el futuro cercano es que obligaba (por el modelo OMSIC) a usar más agua embalsada y bajaba el precio *spot* co-

<sup>33</sup> Se llegó a este número con el siguiente cálculo: primero, computamos el número de días en que una planta térmica “ineficiente” (según la definición de la CNE; véase “Generación bruta mensual SIC-SING” en <http://www.cn.e.cl/cnenew/electricidad/electric.htm>) estuvo sin funcionar; véase el Cuadro N° 3. Este número se multiplicó por la energía promedio producida diariamente por cada planta ineficiente en noviembre de 1998, cuando todas las plantas térmicas funcionaron a capacidad. Esta estimación probablemente subestima la energía que podrían haber generado estas plantas porque se excluyeron aquellos días en que la planta funcionó a niveles considerablemente menores que su capacidad.

CUADRO N° 3: DÍAS SIN DESPACHO PLANTAS INEFICIENTES ENERO 1998-MARZO 1999

Central	Diego de Almagro	Huasco TG	Huasco TV	Indio	Laguna Verde	Renca
Enero-junio	144	113	155	143	155	155
Julio-agosto	12	8	9	11	10	20
Septiembre-marzo	11	8	10	6	20	14
Total	167	129	174	160	185	189
Capacidad (en MWh)	678	1.088	208	224	871	1.830

Fuente: CNE.

Nota: La capacidad de cada planta corresponde a la producción diaria media, excluyendo festivos, de noviembre de 1998.

riente. Gener, que se beneficiaba con precios *spot* altos por ser excedentario, propuso una metodología para ajustar los aportes de Nehuenco por la incertidumbre de la fecha de entrada, la que no fue aceptada en el CDEC<sup>34</sup>.

El precio *spot* aumentó a 60 mills/KWh en la primera semana de julio porque la demanda aumentó y las centrales más caras fueron despachadas al tiempo que el CDEC predecía un déficit de 85 GWh durante la segunda mitad de julio<sup>35</sup>. Fue entonces cuando el MOP vendió el equivalente a 500 GWh en agua embalsada en el Laja y el Maule con la justificación que se necesitaban para evitar el racionamiento<sup>36, 37, 38</sup>. Los términos

<sup>34</sup> Véase Cámara de Diputados (1999), p. 103.

<sup>35</sup> Véase Cámara de Diputados (1999), p. 116.

<sup>36</sup> Valorados a costo de falla (139 mills/kwh) el valor del agua es alrededor de US\$ 70 millones. Según la Cámara de Diputados (1999), p. 35, Endesa pagó entre US\$ 2,2 y 2,4 millones.

<sup>37</sup> El agua en los embalses tiene dos usos, generación eléctrica y riego. En el lago Laja, el exceso por sobre los 500 millones de metros cúbicos se puede usar libremente para generar. Por debajo de ese volumen la extracción no puede exceder los 47m3/seg. Endesa argumentó que el nivel mínimo del lago Laja era menor que lo supuesto hasta ese entonces (en otras palabras, el embalse contenía más agua que la pensada). Consecuentemente, la cota que señalaba los 500 millones de metros cúbicos era la de 1.313,18 m. y no la de 1.316,93 m. (Cámara de Diputados [1999], p. 57). En consecuencia, Endesa argumentó que podía usar el agua libremente. Aparentemente, el Ministerio de Obras Públicas aceptó ese argumento.

<sup>38</sup> El embalse del Maule puede almacenar hasta 1.500 millones de metros cúbicos. El exceso por sobre los 670 millones de metros cúbicos se puede usar libremente para generar. Por debajo de 170 millones de metros cúbicos el agua es reservada para riego. En el rango intermedio, el uso del agua requiere de la autorización del MOP.

del acuerdo entre el MOP y Endesa no son públicos, pero aparentemente permitían a Endesa usar el agua sin limitaciones, en vista que hizo funcionar sus plantas hidráulicas a capacidad plena durante julio y agosto mientras duraba el agua. Para efectos del despacho el agua se valoró como si hubiera sido de una central de pasada<sup>39</sup>. Esto era contradictorio con la motivación para usar el agua, a saber, evitar el racionamiento.

En efecto, se puede demostrar con un modelo de programación dinámica muy simple que cada vez que un déficit es inminente el costo de oportunidad del agua es igual al costo de falla. En esos casos *todas* las plantas térmicas disponibles deben ser despachadas. Por ello, un indicador muy simple de que se usó demasiada agua en julio y agosto es que algunas plantas térmicas no fueron despachadas. Si bien es claro que parte del agua que se usó evitó una falla, una estimación conservadora indica que por lo menos 65 GWh podrían haber sido generadas por plantas térmicas (para apreciar la magnitud de este número recuérdese que en noviembre de 1998 el déficit agregado fue de 76 GWh)<sup>40</sup>. Consecuentemente, el precio *spot* cayó.

Además de ineficiente, el modo como se tomó la decisión de ceder el agua —por *lobby*— probablemente dio la señal de que a la autoridad le incomodaba sobremanera decretar racionamiento. En forma más general, el procedimiento para entregar el agua es inadecuado, porque no existe un protocolo claro que indique cómo se deben reorientar las reservas de agua de riego para otros usos; la medida pasa a ser una decisión arbitraria de la autoridad política, quien no tiene que justificarla públicamente ni está sujeta a responsabilidad posterior (*accountability*).

La tercera razón de por qué se usó el agua de manera excesivamente rápida fueron los pronósticos que aparentemente sobrestimaron la cantidad de agua que aportarían los deshielos. Según un regulador, sólo en noviembre se supo que los deshielos eran peores que los de 1968-69 (véase Cuadro N° 2)<sup>41</sup>. Sin embargo, a fines de agosto el MOP reportó que los niveles de nieve en sus estaciones de medición se encontraban muy por debajo del nivel normal<sup>42</sup>. Por otro lado, la empresa consultora que predice los deshielos, que en ese momento era propiedad de Endesa, fue empeorando sus pronósticos progresivamente entre septiembre y noviembre. Nuevamente, no hay razones fundadas para suponer que los pronósticos no fueron hechos seriamente. Pero existe conflicto de interés cuando la operación del sistema

---

<sup>39</sup> Véase Cámara de Diputados (1999), p. 21.

<sup>40</sup> Esta estimación se obtuvo de manera similar a la descrita en la nota 33.

<sup>41</sup> Véase Cámara de Diputados (1999), p. 14.

<sup>42</sup> Véase Cámara de Diputados (1999), p. 117.

depende de información aportada por un participante a quien no le es indiferente patrimonialmente el resultado de los pronósticos.

*Las disputas en el CDEC y el precio spot.* Al CDEC le corresponde decidir qué generador despacha su energía en cada instante, de acuerdo a la demanda y lo que sea más conveniente para el sistema. Esta decisión siempre afecta los intereses de una u otra empresa generadora. Hasta junio de 1999, si una empresa consideraba que una decisión de despacho no era adecuada, podía reclamar al directorio, y si éste no llegaba acuerdo, se entablaba una divergencia que debía ser resuelta por el Ministro de Economía en un plazo máximo de 120 días. El problema era que mientras la divergencia no estuviera zanjada no existía una decisión oficial del CDEC que diera origen a obligaciones legales. Como se verá a continuación este vacío se prestó para manejos estratégicos de las empresas y tuvo importantes consecuencias durante la crisis.

Cuando el precio *spot* llegó a 60 mills/KWh a principios de julio de 1998, Endesa argumentó que el precio debía volverse a calcular, porque las repetidas postergaciones de la entrada de la central Neuquén habían obligado a usar las reservas de agua creando la situación de escasez<sup>43</sup>. La divergencia fue finalmente zanjada por el ministro sólo en diciembre del año siguiente. Adicionalmente, la disputa se agravó a principios de noviembre. Cuando la central Ventanas II de Gener salió del sistema por mantenimiento no programado y falló la central San Isidro de Endesa, no fue posible servir la demanda y la electricidad fue racionada por cortes aleatorios y no anunciados. Como vimos, la regulación estipula que las transferencias de energía entre generadores deben valorarse a costo de falla cuando el sistema es incapaz de satisfacer la demanda. Sin embargo, los generadores deficitarios argumentaron que no correspondía valorar las transferencias a costo de falla porque el déficit no hubiese ocurrido con la hidrología de 1968-69. Uno de ellos argumentó que la limitación de las compensaciones en el mercado regulado debía extenderse al mercado *spot* y que las transferencias de energía debían valorarse al costo de operación de la central térmica más cara. El otro argumentó que el precio *spot* debía calcularse simulando el modelo OMSIC con la hidrología de 1968-69, lo que hubiera arrojado precios más bajos<sup>44, 45</sup>. De esta forma, por una razón o por otra no hubo acuerdo sobre cuál era el precio *spot* al cual valorar las transferencias de energía a partir de julio de 1998.

---

<sup>43</sup> Véase Iglesias (1999).

<sup>44</sup> Véase Landerretche (1998).

<sup>45</sup> Un análisis de estos argumentos se encuentra en DGS (1999).

Según lo establecido en el reglamento interno del CDEC, el 26 de noviembre de 1998 se le hizo llegar una carta al Ministro de Economía planteando la divergencia y solicitándole una definición. El ministro, como requiere la ley, pidió una opinión a la CNE. En cinco días la CNE contestó que en falla correspondía valorar las transferencias de energía a costo de falla<sup>46</sup>. Sin embargo, el ministro demoró casi cuatro meses en decidir la divergencia y sólo lo hizo el 26 de marzo de 1999. La decisión ratificó la opinión de la CNE, estableciendo que en falla las transferencias de energía debían valorarse al costo de falla. Sin embargo, no resolvió el problema porque el fallo indicaba que el CDEC debía determinar en qué nudos se habían registrado déficits. Esto devolvió el problema al CDEC, porque ahora hubo desacuerdo sobre los nudos en que se habían registrado déficits.

La demora en fallar la divergencia tuvo consecuencias importantes. Todos los generadores, tanto deficitarios como excedentarios, enfrentaron incentivos débiles para disminuir el déficit entre noviembre y marzo. La posibilidad de que el precio *spot* fuera menor que el costo de falla hacía menos conveniente agregar capacidad, recontractar con clientes libres y comprarles a autoproductores. De hecho, no fue posible llegar a un acuerdo para que los autoproductores vendieran en el mercado *spot*; alrededor de 100 MW de potencia no llegaron al mercado por este motivo.

Posiblemente el temor a la presión política llevó a que Endesa agregara alrededor de 450 MW de turbinas diesel, a pesar que nuestro análisis económico en DGS (1999) sugiere que probablemente no le era financieramente conveniente. Sin embargo, estas turbinas se agregaron lenta y gradualmente entre febrero y abril de 1999, al menos seis meses después que empezara la crisis. Los incentivos a instalar capacidad adicional al comenzar la crisis hubieran sido más fuertes si hubiese existido certeza de que el costo de falla sería el precio de transferencia entre generadoras y que se debía pagar compensaciones una vez que ocurriera un racionamiento.

La disputa en el CDEC reveló defectos importantes de la regulación. Primero, es sorprendente que el despacho sea obligatorio mientras que no se contemplen mecanismos, tales como las garantías, que hagan las obligaciones fácilmente cobrables. Así, durante la crisis los generadores deficitarios continuaron retirando energía sin que fuera claro a cuánto ascendían sus obligaciones. Es evidente que debe existir la posibilidad de apelar las decisiones de operación cuando una de las partes siente que sus intereses han sido afectados injustamente. Sin embargo, la operación debe estar estructurada de manera tal que siempre existan precios y las obligaciones a

---

<sup>46</sup> Véase Landerretche (1998).

las que ellos den origen deben ser pagadas prontamente, sin perjuicio de que se puedan apelar posteriormente. Lo contrario supone estructurar el sistema a partir de la premisa que, en la duda, lo razonable es suponer que el CDEC siempre se equivoca, lo cual es absurdo.

Parte del problema ha sido resuelto desde que la operación del CDEC es independiente, porque ahora las decisiones de operación son válidas y obligan mientras no se resuelva en contrario. En este sentido es útil notar que la obligación de establecer un CDEC independiente existía desde septiembre de 1998, cuando entró en vigencia el nuevo reglamento eléctrico. Pero las empresas no se pusieron de acuerdo para ponerlo en práctica sino hasta que las modificaciones legales de junio de 1999 aumentaron sustantivamente las multas (véase más adelante). Un CDEC independiente seguramente hubiera mejorado las cosas, porque ya no puede ocurrir que el sistema opere sin un precio *spot*. Sin embargo, todavía no existe obligación de pagar prontamente las obligaciones a las que dan origen estas decisiones porque no se les exige ninguna garantía de pago a los generadores que retiran energía en el mercado *spot*.

La segunda limitación que reveló la crisis es que resulta inconveniente que el encargado de zanjar las divergencias entre generadores sea la autoridad política. El episodio del costo de falla muestra que es equivocado concluir que la falta de atribuciones haya sido el responsable principal del manejo inadecuado de la crisis. El ministro se tomó el plazo máximo para usar sus atribuciones a pesar de lo importante que era contar con una decisión rápida. Forzado a actuar, su fallo creó otra disputa en el CDEC.

Era posible dar un veredicto más categórico, simplemente indicando expresamente que en noviembre habían ocurrido fallas; el CDEC tenía información de los nudos en que físicamente se había restringido el consumo. Adicionalmente, se le podría haber pedido al Superintendente que investigara por qué no había precio *spot*, una situación anómala. Si bien en ese entonces las multas eran muy bajas, una investigación hubiera puesto presión para que las partes entraran en razón, porque sus conclusiones hubieran dejado constancia de la responsabilidad de cada una. Además, en ese momento se tramitaba en el Congreso el proyecto de ley que incrementó sustantivamente las multas.

Al margen de la actuación de cada empresa, la consecuencia de todo esto fue que ningún generador, haya sido deficitario o excedentario, enfrentaba el costo de oportunidad de la energía para tomar sus decisiones, sino probablemente uno bastante más bajo. En esas condiciones, la asignación de la energía disponible es ineficiente.

*El manejo de la demanda.* Cuando no funciona el sistema de precios la profundidad y duración de la falla pasan a depender del manejo que hagan los reguladores y de las respuestas de las empresas a estas medidas. Los reguladores tomaron tres medidas para reducir el consumo y ajustarlo a la cantidad de energía disponible: autorizaron reducir el voltaje hasta en 7,5%, instruyeron a las oficinas públicas para que redujeran los consumos prescindibles y lanzaron una tibia e intermitente campaña promoviendo el ahorro de energía. Sin embargo, el principal instrumento regulatorio para manejar una escasez es el decreto de racionamiento. Éste autoriza a los distribuidores a interrumpir el servicio y fuerza a compensar a los usuarios regulados, a la fecha de la crisis con las limitaciones impuestas por el artículo 99 bis.

El procedimiento para aplicar el racionamiento es complejo. Cada día, el CDEC determina si la demanda proyectada supera a la energía disponible, en cuyo caso se hace necesaria una restricción. El déficit se modela como una planta adicional cuya “producción” debe asignarse entre los distintos generadores, a la fecha de la crisis de acuerdo con sus contratos. Cada generador asigna entonces su parte del déficit entre sus clientes, ya sea pactando reducciones voluntarias de consumo o bien, cuando no son suficientes, cortes. El cómputo del déficit también sirve para determinar las compensaciones que se les deben pagar a los usuarios regulados.

Cuán eficiente sea el mecanismo depende de dos factores. El primero es la precisión con que se calculen los déficits diarios. En principio, es simple determinar si hay déficit —no es sino la proyección del modelo OMSIC. El problema es que casi siempre se puede usar agua embalsada para ocultar un déficit, por lo que decretar una restricción pasa a ser una decisión que puede estar sujeta a disputas y *lobby*.

El examen de la crisis sugiere que el Ejecutivo estimó que el costo político de decretar racionamiento y restringir el consumo era alto y trató de evitarlo mientras pudo. En efecto, en julio de 1998, cuando el CDEC predijo un déficit, el Ejecutivo no dictó el decreto sino que prefirió entregar agua adicional. En septiembre la CNE recomendó dictar el decreto, pero el Ejecutivo la ignoró y no lo hizo sino hasta que en noviembre ocurrieron cortes intempestivos<sup>47</sup>. Y entre diciembre y marzo cuando la caída del consumo, los deshielos y la entrada temporal de Nehuenco relajaron momentáneamente la escasez, el Ejecutivo presionó al CDEC para que no decretara restricción, la que hubiera forzado a reducir el consumo. Sólo a fines de

---

<sup>47</sup> Por razones diversas, las empresas tampoco eran partidarias del decreto. Véase, por ejemplo, “Gener: No Somos Proclives al Racionamiento Eléctrico”, *La Segunda*, 8 de septiembre de 1998. Véase también *El Diario*, 4 de septiembre de 1998.



febrero la autoridad dispuso bajar el voltaje al piso de la banda de variación, es decir, 7,5% menos respecto del estándar de 220 volts. Como se vio, entre diciembre y marzo la energía embalsada disminuyó en 400 GWh, lo que dejó a los embalses casi vacíos en marzo cuando Nehuenco nuevamente falló<sup>48</sup>.

El segundo determinante de la efectividad del decreto de racionamiento es que se les paguen compensaciones a los usuarios regulados en aquellos días en que se anticipe exceso de demanda al precio de nudo. El problema en este caso es que la ley deja muchos cabos sueltos. En ocasiones, tales como las limitaciones del artículo 99 bis, es la propia ley la que impide su aplicación. En otras, la efectividad del mecanismo depende de cuán bien lo apliquen los reguladores, particularmente la SEC.

El mecanismo de compensaciones es complejo y nunca ha sido usado, por lo que casi ningún usuario está enterado de que existe, mucho menos de cómo opera<sup>49</sup>. Parte de la razón es que las compensaciones deberían ser calculadas y pagadas a los consumidores por las compañías distribuidoras, quienes, sin embargo, son meros intermediarios porque la obligación de compensar es de los generadores deficitarios. Así, las distribuidoras tienen pocos incentivos a explicar el mecanismo, porque no se benefician con las reducciones de consumo. Más aún, mientras un decreto de racionamiento se encuentre vigente pueden cortar el suministro sin ser sancionadas. En consecuencia, la presión de los usuarios para que se aplique el mecanismo es escasa mientras que la presión por parte de generadores para que no se aplique es considerable<sup>50, 51</sup>.

Adicionalmente, la ley es ambigua acerca de las condiciones precisas bajo las que se deben pagar compensaciones, no sólo en lo que se refiere a la definición de sequía discutida más arriba, sino también a que los montos por compensar se obtienen del modelo OMSIC. Esto exige que los reguladores sean capaces de verificar independientemente los resultados del

---

<sup>48</sup> CNE (1999) p. 115, argumenta que esa agua debía usarse en cualquier caso para cumplir con los acuerdos con regantes.

<sup>49</sup> Una medida de la complejidad del mecanismo es que aun en seminarios académicos con audiencias de economistas nos ha tomado cierto tiempo explicarlo y las dudas suelen ser muchas.

<sup>50</sup> Durante toda la crisis y si no hubiera existido la limitación del artículo 99 bis, las compensaciones hubieran sido de al menos US\$ 25 millones. A este número se llega con el siguiente cálculo: la diferencia entre el costo de falla y el precio de nudo es cerca de 100 mills/KWh. En consecuencia, cada GWh no suministrado a usuarios regulados vale aproximadamente US\$ 100.000. El déficit total durante 1998 y 1999 fue de alrededor de 450 GWh y el consumo de los clientes regulados es alrededor del 60% del total.

<sup>51</sup> En la última parte de la crisis el mecanismo se hizo algo más conocido y algunos alcaldes y parlamentarios presionaron para que se aplicara.

modelo. Por ejemplo, la SEC no evaluó independientemente si con la hidrología de 1968-69 no hubieran ocurrido déficits. Y al comenzar el nuevo año hidrológico en abril de 1999, cuando se argumentó que ese era el segundo año seco consecutivo de sequía, y que por lo tanto tampoco correspondía compensar, los reguladores parecieron no considerar la posibilidad de que el año hidrológico finalmente no fuera seco, como efectivamente ocurrió, en cuyo caso probablemente correspondía pagar compensaciones, aun con la limitación del artículo 99 bis vigente<sup>52</sup>.

La SEC cambió de actitud una vez que la ley fue modificada en junio de 1999 y se eliminó la limitación del artículo 99 bis. Entonces exigió que se pagaran compensaciones por todo el período en que se mantuvo vigente un decreto de racionamiento. Sin embargo, para ese entonces la crisis ya casi había terminado. La batalla legal resultante todavía no ha sido resuelta<sup>53</sup>. Más aún, la disputa y la oportunidad en que ocurrió —cuando la crisis ya había terminado— sugiere que el regulador entendía el mecanismo de compensaciones como uno de multas y no como un precio que debe transmitirles a los usuarios regulados el costo de oportunidad de la energía en situaciones de escasez.

### 3.4. Los cambios de junio de 1999

La crisis creó un clamor por mayor regulación, particularmente entre los políticos. A consecuencia de ello, en junio de 1999 se modificó la Ley N° 18.410, referente a la SEC, y también la ley eléctrica. En esta sección se

---

<sup>52</sup> Nuevamente, sin embargo, esto no es completamente claro. En efecto, antes de que fuera modificado en junio de 1999, el artículo 99 bis decía que “[...] si una sequía durara más de un año hidrológico, el máximo déficit que los generadores estarán obligados a pagar estará limitado al déficit que se calcule para el primer año hidrológico de la sequía, considerando una hidrología igual a la del año más seco utilizado en el cálculo del precio de nudo. Por año hidrológico se entiende un período de doce meses comenzando en abril”. Aun cuando la ley parece decir que cabía extender la limitación sólo si el siguiente año *hidrológico* era seco, se nos ha señalado que eventualmente se podría interpretar el artículo como diciendo que permitía extender la limitación por una fracción del año hidrológico siguiente hasta el mes en que terminara la sequía. Por ello es probable que si la SEC hubiera intentado aplicar las compensaciones entre abril y junio de 1999, su decisión hubiera sido desafiada en los tribunales. Es posible que esta posibilidad la haya inhibido de actuar.

<sup>53</sup> La SEC sostenía que correspondía compensar por todo el período en que se mantuvo vigente un decreto de racionamiento (vale decir, hasta agosto de 1999), mientras que las generadoras argumentaron que correspondía compensar sólo en aquellos días en que el CDEC proyectó déficits, los que terminaron a mediados de junio. Cualquiera sea la interpretación legal correcta, económicamente parece curioso que se deba compensar sin que exista déficit efectivo y sólo porque un decreto de racionamiento continúa vigente.

analizan brevemente aquellas modificaciones legales que atañen a sequías extremas o fallas técnicas prolongadas de centrales.

En el caso de la SEC, el objetivo de los cambios fue fortalecer el régimen de fiscalización del sector, otorgándole más atribuciones para el ejercer sus facultades. Entre otras, se pueden destacar la mayor capacidad para exigir información y la facultad de poder requerir a las empresas auditorías externas para comprobar que la información entregada es fidedigna. Asimismo, la nueva normativa aumentó drásticamente el monto de las multas por infracciones. Hasta el cambio de la ley la multa máxima que podía aplicar era de poco más de \$ 13 millones, y dichas multas eran rutinariamente apeladas y demoradas. Después del cambio de ley el máximo aumentó a poco más de 6 millones de *dólares*. Además, para poder interponer un reclamo la empresa deberá dejar una boleta de consignación a la orden de la Corte por un 25% del monto.

La reforma principal al DFL N° 1 es la modificación del artículo 99 bis. Se eliminó la limitación de las compensaciones y se estableció que los racionamientos deben repartirse por parejo entre todos los consumidores sin discriminaciones de ninguna especie. Las transferencias de energía entre generadores resultantes de la dictación de un decreto de racionamiento se valorizarán al costo marginal instantáneo del sistema reconociendo la ley, ahora explícitamente, que en horas de racionamiento equivale al costo de falla.

Al menos en apariencia, la modificación llenó el vacío que dejaba la limitación de las compensaciones y redujo el margen de interpretación al indicar explícitamente que las transferencias entre generadores deben valorarse a costo de falla durante racionamientos<sup>54</sup>. Sin embargo, el racionamiento parejo entrega incentivos equivocados en el corto y el largo plazo, los que agravarán futuras crisis.

En el corto plazo, la distorsión se debe a que la prorrata de cada consumidor se determina tomando como referencia su consumo pasado —mientras más consumió, más le corresponde recibir en racionamiento. Esto no es tan grave si la referencia es el año anterior; pero, por ejemplo, el decreto de racionamiento de abril de 1999, que anticipó el cambio de la ley, lo hacía depender del consumo del mes inmediatamente anterior. Una vez que los consumidores entiendan la regla y anticipen un racionamiento, les convendrá aumentar su consumo para aumentar su prorrata, adelantando

---

<sup>54</sup> Se debe señalar que forzar compensaciones a todo evento podría inducir el aumento de la participación térmica en el parque generador y aumentar los costos de servir los contratos regulados. Para un análisis formal de este punto, véase DGS (1999).

con ello el déficit. En este sentido, el racionamiento tiene consecuencias similares a las de una corrida bancaria en el que llega primero recibe más<sup>55</sup>.

En el largo plazo, además de pasar por encima de los contratos acordados entre generadores y clientes libres, el racionamiento parejo es ineficiente porque implica que en situaciones de escasez da lo mismo si el usuario se contrató con una empresa que seguía una política comercial prudente o si se contrató con una imprudente que no tenía capacidad para satisfacer sus contratos —finalmente el déficit se socializa<sup>56</sup>. Tal como cuando existe un seguro bancario estatal, el racionamiento parejo elimina los incentivos a discriminar entre generadores prudentes y temerarios. Por lo mismo, los generadores tienen menos incentivos para seguir políticas comerciales prudentes, porque en caso de escasez su responsabilidad se diluye y reciben energía de los generadores excedentarios<sup>57</sup>.

Al racionamiento parejo se le justificó argumentando que durante la crisis algunas distribuidoras, contratadas casi exclusivamente con generadores deficitarios, deberían haber suspendido el suministro la mayor parte del tiempo si se hubieran atenido a sus contratos. Esto parecía poco equitativo porque los usuarios regulados no participan cuando la distribuidora decide con quién se contrata y por lo tanto, según el argumento, debían ser racionados por parejo. Sin embargo, si lo que preocupa es que los usuarios regulados no participan en la decisión de con quién se contrata la distribuidora, lo que corresponde es hacer a la distribuidora responsable por sus decisiones comerciales; socializar el déficit no soluciona el problema.

El segundo defecto del cambio de ley es que fue aprobado apuradamente en medio de una crisis y sin mayor análisis conceptual. Prueba de lo poco meditado de los cambios es que los dos anteproyectos de ley que han circulado los modifican. Al mismo tiempo, una vez que se promulgó la nueva ley se dio inicio a una importante discusión en torno a qué aspectos de la nueva normativa son aplicables a los contratos de generadoras que

---

<sup>55</sup> Nótese que estos incentivos son aún más potentes si acaso se les permite a los agentes transar sus cuotas una vez que existe racionamiento. En efecto, el valor de mercado de la energía en racionamiento es mucho mayor. Es cómo si quienes llegaran a tiempo en una corrida bancaria recibieran mucho más de un peso por cada peso depositado.

<sup>56</sup> Por ejemplo, el 21 de abril de 1999 la Asociación de Clientes Eléctricos no Regulados (Acenor) interpuso un recurso de protección en contra de la SEC, pidiendo revocar la orden de racionamiento parejo dictada a comienzos de abril. Argumentaron que la medida dictada por la autoridad causó múltiples perjuicios a los asociados de Acenor, especialmente porque los generadores decidieron los cortes de suministro sin mediar acuerdos ni compensaciones.

<sup>57</sup> Este incentivo no es tan grave si las transferencias entre generadores son a costo de falla y hay certeza de que se van a pagar prontamente. Pero ello no es así necesariamente en la práctica.

fueron celebrados con anterioridad. Sin duda que esta discusión tomará tiempo en ser zanjada. Sin embargo, a nuestro juicio las modificaciones de la legislación constituyen un cambio arbitrario en las reglas del sistema eléctrico, que resultan incorrectas como política de largo plazo para el sector y erosionan la credibilidad de los reguladores aún más.

#### 4. CONCLUSIONES

El punto central de este trabajo es que en Chile los episodios de escasez de energía son inevitables. Sin embargo, las crisis son consecuencia de incentivos regulatorios inapropiados, y por ende evitables. La escasez de 1998-1999 no hubiera ocurrido si el año hidrológico 1998-99 hubiera sido más cercano a normal o si no hubiera fallado la central Neuquenco. Sin embargo, a pesar de las difíciles circunstancias de abastecimiento, la evidencia indica que los cortes de energía —y por ende la crisis— eran evitables. El déficit agregado durante esos meses fue de 450 GWh. Si el agua embalsada se hubiera usado eficientemente, o bien los reguladores hubiesen tenido la voluntad de hacer funcionar el sistema de precios y de usar sus atribuciones prontamente, o si el Ejecutivo no hubiese temido los supuestos “costos políticos” o de imagen por decretar racionamiento apenas las condiciones lo justificaban, se hubiesen ahorrado bastante más que 450 GWh. Al mismo tiempo, el que los cortes de suministro hayan sido evitables demuestra que no se puede atribuir la crisis a que las empresas no invirtieron lo suficiente.

Se ocupó más agua que lo eficiente en tres episodios: durante la primera mitad de 1998, a consecuencia de pronósticos errados sobre la fecha en que entraría la central Neuquenco; entre julio y septiembre de 1998, cuando el Ejecutivo pospuso un decreto de racionamiento y entregó agua embalsada sin condicionar su uso; y entre diciembre de 1998 y marzo de 1999, cuando no se decretó restricción, a pesar de que la situación era extremadamente ajustada.

El uso acelerado e ineficiente del agua no es casual y se debe a un problema fundamental de *moral hazard*. Un generador deficitario se beneficia si el agua embalsada se usa aceleradamente porque reduce los precios corrientes y parte del costo impuesto por un eventual racionamiento lo asumen los usuarios regulados (si el mecanismo de compensaciones no funciona) y los generadores excedentarios (si no hay mecanismos explícitos que faciliten el cobro en el mercado *spot*). En las condiciones vigentes en Chile el incentivo a usar aceleradamente el agua es independiente de la

identidad de las empresas y de su portafolio de centrales; surge siempre que un generador tenga obligaciones que superan su capacidad de generación propia o contratada.

Los defectos del sistema de precios no sólo hacen más probable que ocurra una escasez al incentivar el uso ineficiente del agua; también impiden que la energía disponible en situaciones de escasez se asigne eficientemente y sin cortes de suministro. Por un lado, el costo de oportunidad de la energía que la mayoría de los usuarios enfrenta durante una crisis es el precio de nudo, varias veces inferior que el verdadero costo de oportunidad de la energía en falla. Por el otro, la renuencia que muestra el regulador a zanjar las disputas entre generadores sobre el precio *spot* da incentivos inadecuados y disminuye la conveniencia de instalar capacidad adicional. De hecho, durante la crisis se agregó capacidad adicional sólo a partir de febrero de 1999, varios meses después que la crisis comenzara. Adicionalmente, los autogeneradores no tuvieron incentivos para vender en el mercado *spot* ni tampoco era conveniente negociar reducciones de consumo con clientes libres. En resumen, ningún agente del sistema enfrentó el precio correcto durante una falla, el costo de falla.

Un análisis cuidadoso de la actuación de los reguladores durante la crisis sugiere que su “debilidad” no se debió a falta de atribuciones. Si bien es cierto que las multas que podían aplicar eran bajísimas hasta que la ley se modificó en junio de 1999 y que sus decisiones se pueden disputar en los tribunales, los reguladores no usaron sus atribuciones en varios episodios.

Primero, el Ministro de Economía debió haber zanjado prontamente la disputa entre generadores sobre el precio de transferencia de energía en falla. Su omisión implicó que no hubo una señal clara sobre cuál era el precio *spot* entre julio de 1998 y junio de 1999. Segundo, la SEC no investigó las causas de las disputas en el mercado *spot*. Tercero, el Ejecutivo pospuso los decretos de racionamiento y la aplicación de restricciones de consumo, y sólo actuó cuando los cortes de energía las hicieron inevitables. Cuarto, la SEC no verificó independientemente si hubiera correspondido pagar compensaciones con la hidrología de 1968-69 durante el año hidrológico 1998-99; tampoco consideró la posibilidad de que el año hidrológico que comenzó en abril de 1999 fuera más lluvioso que el de 1968-69 (como finalmente ocurrió). Quinto, la SEC no parece haber entendido el rol de precio que juegan las compensaciones. Su comportamiento posterior al cambio de ley en junio de 1999 sugiere que las vio como una multa a las empresas que debía ser cobrada por el solo hecho de existir un decreto de racionamiento vigente, y no como un precio que debía transmitirles el costo de oportunidad de la energía a los usuarios.

Todo lo anterior sugiere que una nueva crisis no se evitaría ampliando las atribuciones discrecionales del regulador. El problema de fondo es que por principio el Ejecutivo no debería zanjar disputas entre privados, porque sus intereses van mucho más allá de que el mercado eléctrico funcione adecuadamente. En la práctica, se ha mostrado renuente a tomar medidas tales como decretar racionamientos o resolver las divergencias en el mercado *spot*, posiblemente porque sus intervenciones tienen efectos patrimoniales importantes y lo dejan vulnerable a las críticas de quienes se sientan perjudicados. Pero, por otro lado, el sistema de precios vigente no puede funcionar sin que los reguladores zanjen estos conflictos e intervengan activamente, porque es rígido y la ley contiene muchos vacíos. Al contrario de países con tradición legal anglosajona, en Chile las instituciones y leyes no están pensadas para llenar vacíos; no es sorprendente que el resultado sean grandes conflictos.

Se suele afirmar que la crisis mostró que “el mercado” no funciona en el sector eléctrico. Sin embargo, el problema es distinto: la regulación está estructurada de manera que “el mercado” no puede funcionar sin que intervengan los reguladores, y durante la crisis éstos no lo hicieron bien. En efecto, el sello de un mercado libre son los precios flexibles que reflejan adecuadamente la escasez relativa de los recursos y los contratos entre privados que señalan claramente cómo se han de repartir los riesgos. Éste no es el caso en el sector de generación eléctrica porque la flexibilidad de precios se sustituye por la intervención de los reguladores. Son éstos los encargados de zanjar las disputas en el mercado *spot* y de aplicar el mecanismo que les transmite el costo de oportunidad de la energía a los usuarios en situaciones de escasez. Por lo tanto, la crisis no fue el test del mercado libre de generación sino de la capacidad de los reguladores de hacer cumplir la regulación actual mente vigente. La lección de la crisis es que la intervención reguladora no es un buen sustituto de la flexibilidad de precios y los contratos privados. Esto queda en evidencia si se considera que los mismos generadores que nunca pudieron llegar a acuerdo en el CDEC cumplieron lo estipulado en contratos privados de respaldo (y por ende, por ser privados quedaban al margen de la intervención regulatoria).

¿Hacia dónde deben apuntar las reformas entonces? Los problemas que surgieron durante la crisis fueron de incentivos, particularmente porque los precios enfrentados por los distintos agentes no eran los correctos y porque las responsabilidades no eran claramente asignadas por la ley. Las consecuencias son, entre otras, que los usuarios no ven el verdadero costo de oportunidad de la energía durante una escasez, el claro problema de *moral hazard* en el uso del agua de los embalses, y en que las transferencias

de energía entre generadores no dan origen a obligaciones fácilmente exigibles de quienes compran energía.

De esta forma, es bastante claro en la dirección en que hay que modificar la regulación: el sistema de precios debe ser más flexible; las responsabilidades, particularmente en lo que se refiere al uso del agua embalsada, deben estar claramente definidas; las obligaciones entre generadores por intercambios de energía deben ser fácilmente exigibles; y debe liberarse a los reguladores de la obligación de zanjar conflictos entre privados, estableciendo las obligaciones en contratos privados. Esto implica, por ejemplo, que deben ser los contratos los que determinen quién es racionado si ocurre un déficit.

Las modificaciones a la ley que se aprobaron en junio de 1999 fueron en la dirección contraria. El racionamiento parejo contradice lo que aquí se ha propuesto, y presenta problemas significativos. También es pertinente señalar que éste fue un cambio apresurado y arbitrario en las reglas del juego, el que resulta cuestionable como política de largo plazo para el sector, erosionando aún más la credibilidad del regulador.

#### REFERENCIAS

- Basañes, F.; Saavedra, E.; y Soto, R. (1999). "Post-Privatization Renegotiation and Disputes in the Electricity Sector in Chile". Working Paper IFM-116, Banco Interamericano de Desarrollo.
- Berndt, E. (1991). *The Practice of Econometrics*. Reading: Addison Wesley.
- Bernstein, S. (1999). "Racionamiento Eléctrico: Causas y Posibles Soluciones". *Puntos de Referencia* N° 209, Centro de Estudios Públicos.
- Cámara de Diputados (1999). "Informe de la Comisión de Minería y Energía sobre la Investigación de los Hechos que Han Motivado el Racionamiento de Energía Eléctrica en el País". Valparaíso: Cámara de Diputados.
- Díaz, C.; Galetovic, A.; y Soto, R. (1999). "Anatomía de una Crisis Eléctrica". Documento de Investigación N° 121, Programa de Postgrado en Economía, ILADES-Georgetown University y *Documento de Trabajo* N° 64, Centro de Economía Aplicada, Universidad de Chile. <http://www.dii.uchile.cl/~cea/docs/index.html>
- Comisión Nacional de Energía (CNE) (1986). "Estudio del Costo de Falla en el Sistema Interconectado Central". Santiago: Comisión Nacional de Energía (CNE).
- Comisión Nacional de Energía (CNE) (1999). *Memoria bienal*. Santiago: Comisión Nacional de Energía (CNE).
- Fierro, G.; y Serra, P. (1993). "Un Modelo para Estimar el Costo de Falla". *Cuadernos de Economía*, 30, pp. 247-259.
- Fierro, G.; y Serra, P. (1997). "Outage Costs in Chilean Industry". *Energy Economics*, 19, pp. 417-434.
- Fischer, R.; y Galetovic, A. (2000). "Regulatory Governance and Chile's 1998-1999 Electricity Shortage". Mimeo, Centro de Economía Aplicada (CEA), Universidad de Chile. <http://www.dii.uchile.cl/~cea/docs/index.html>



- Iglesias, R. (1999). "Informe de la Comisión Nacional de Energía: Divergencia en el CDEC-SIC carta N° 276". Santiago: Comisión Nacional de Energía (CNE).
- Landerretche, O. (1998). "Informe de la Comisión Nacional de Energía: Divergencia sesión CDEC-SIC N° 78.7/99". Santiago: Comisión Nacional de Energía (CNE).
- Nesbakken, R. (1999). "Price Sensitivity of Residential Energy Consumption in Norway". *Energy Economics*, 21. pp. 493-516.
- Sena, P. (1997). "Energy Pricing Under Uncertain Supply". *Energy Economics*, 19, pp. 417-434. □

## **EVASIÓN TRIBUTARIA ¿CÓMO ABORDARLA?\***

**Pablo Serra**

Este trabajo entrega elementos para una política destinada a reducir la evasión tributaria. El análisis se basa principalmente en la literatura sobre evasión. Los instrumentos para disminuir la evasión son variados. Algunos buscan aumentar la efectividad de la fiscalización y otros la colaboración de los contribuyentes. Entre los primeros, aquellos que aparecen más eficaces están relacionados con la recopilación, manejo y análisis de información, en cuyo caso el desafío es no afectar la privacidad de las personas. Por otra parte, la colaboración de los contribuyentes crece, entre otros factores, con la calidad de los servicios tributarios, la simplicidad del sistema impositivo, el buen uso de la recaudación tributaria y la moderación en las tasas impositivas. También existe evidencia de que los contribuyentes evaden menos cuando la economía está en un ciclo expansivo.

---

PABLO SERRA. Ingeniero Matemático, Universidad de Chile. Ph. D. en Economía, Universidad de Yale. Profesor del Centro de Economía Aplicada, Departamento de Ingeniería Industrial, Universidad de Chile.

\* Agradezco los comentarios de Rodrigo Vergara.

## 1. Introducción

El propósito de este trabajo es analizar los fundamentos de una política para aumentar el cumplimiento tributario en Chile, basándose tanto en la literatura sobre evasión como en lo que se conoce de la experiencia chilena en esta área<sup>1</sup>. A grandes rasgos las herramientas de que dispone el gobierno para disminuir la evasión son: aumentar las sanciones a los evasores; dar mayores facultades y presupuesto al Servicio de Impuestos Internos (SII) y simplificar la estructura tributaria. El gobierno, con acuerdo del Congreso, elige la estructura tributaria, el monto de las sanciones y el presupuesto y facultades del SII, pero delega en este último la responsabilidad de recaudar los impuestos. La fiscalización de los contribuyentes es una tarea compleja que está relacionada principalmente con la recolección, manejo y análisis de información. Por ello, el rendimiento por peso adicional entregado al SII puede ser muy variable, dependiendo de cómo se usen los recursos adicionales. La evidencia práctica, al igual que la teoría, muestra que los criterios de fiscalización tienen gran influencia en la detección de la evasión.

En el cumplimiento tributario no sólo influye la eficacia de la fiscalización. En efecto, hay evidencia de que existe una fuerte correlación entre el cumplimiento tributario y el destino de los fondos recaudados. El comportamiento tributario mejora cuando la recaudación impositiva financia bienes públicos que los contribuyentes aprueban y cuando los ciudadanos tienen participación en la confección de los planes de gasto público. El comportamiento de los contribuyentes también depende de cómo son tratados por la AT (administración tributaria) en sus interacciones con ésta. Por su parte, Thurman, St. John y Riggs (1984) señalan que las inhibiciones morales a evadir disminuyen cuando leyes impositivas complejas hacen difícil cumplir con las obligaciones tributarias o bien favorecen a determinados grupos, o el gobierno malgasta la recaudación impositiva. Asimismo, la mayoría de los estudios empíricos encuentran que el incumplimiento está positivamente relacionado con la tasa impositiva marginal. En consecuencia, cualquier plan para reducir la evasión debe considerar estos aspectos.

¿Cuál es la magnitud de la evasión tributaria en Chile? Existen mediciones de evasión tanto para el impuesto al Valor Agregado (IVA) como para el impuesto de Primera Categoría. Éstas, aunque presentan serias limitaciones como se discute más adelante, dan una idea preliminar del monto

---

<sup>1</sup> Este trabajo no es una evaluación del proyecto de ley contra la evasión presentado por el gobierno al Congreso. Para un análisis del proyecto, véase Fontaine y Vergara (2000).

de la evasión en Chile. En el IVA la tasa de evasión se estima en 20% y en el impuesto de Primera Categoría alcanza al 43%. La evasión tributaria todavía es relativamente alta, por lo que es posible pensar en disminuirla sin aumentar excesivamente los costos de administración y de cumplimiento<sup>2</sup>. También es importante señalar que las tasas de evasión cayeron durante la década de los 90. En efecto, la tasa de evasión en el IVA en 1990 se estima que bordeaba el 30%, y en el impuesto a las empresas el 50%. Por ello, es relevante analizar las razones que explican el mejor cumplimiento de los contribuyentes. En todo caso, es necesario tener presente que la evasión estimada no es una medida de la recaudación adicional que se podría obtener en un ambiente ideal sin evasión. En efecto, existen actividades marginales que subsisten porque no tributan, pero que obligadas a hacerlo desaparecerían.

¿Se justifica destinar recursos a reducir la evasión? La respuesta dependerá de cuál sea el objetivo que se tenga para hacerlo. Se podría usar para bajar las tasas impositivas manteniendo la recaudación constante, o bien para aumentar la recaudación. En este último caso determinar si disminuir la evasión beneficia a la economía o no requeriría evaluar el uso que se da a la recaudación impositiva, tema que excede a este trabajo. Luego, por simplicidad, imaginemos que se ha decidido aumentar la recaudación con el fin de financiar ciertos gastos adicionales, y sólo resta por determinar si se debe hacerlo vía una disminución de la evasión o de un alza de las tasas impositivas<sup>3</sup>. En lo que sigue se argumenta que, dentro de ciertos rangos, es preferible la primera de las dos opciones mencionadas.

Una disminución de la evasión, al igual que un alza en la tasa legal, aumenta la tasa impositiva efectiva, es decir aquella que se obtiene multiplicando la tasa legal por la tasa de cumplimiento. Sin embargo, hay beneficios asociados a reducir la evasión con relación a subir las tasas. Supongamos que la recaudación adicional producto de un alza en los impuestos proviene preferentemente de los contribuyentes que no evaden, mientras que el ingreso suplementario asociado a una disminución de la evasión procede principalmente de los evasores. Si se cumplen estas condiciones, una reducción en la tasa de evasión mejora el funcionamiento de los mercados, pues disminuye la competencia desleal que los evasores representan para los que cumplen, mientras que el aumento en la tasa impositiva tiene el efecto contrario.

---

<sup>2</sup> Costo de cumplimiento es aquel en que incurren los contribuyentes para cumplir con sus obligaciones tributarias por sobre los impuestos que pagan.

<sup>3</sup> Suponemos que no se está en la curva de Laffer.

En segundo lugar, la pérdida de eficiencia que provoca un aumento en la recaudación es menor cuando éste se logra a través de un mejor cumplimiento tributario de los contribuyentes. En efecto, con los supuestos realizados, una reducción en la evasión sube las tasas efectivas de los evasores, mientras que un alza en las tasas legales eleva las de los contribuyentes que no evaden. Ahora, como existe evidencia teórica y empírica que las pérdidas asociadas a la recaudación de impuestos crecen más que proporcionalmente con las tasas, la pérdida de eficiencia es mayor cuando aumentan los impuestos de los no-evasores que sufren tasas efectivas mayores que cuando aumentan los de los evasores que enfrentan tasas menores. Las pérdidas de bienestar que provocan las alzas impositivas equivalen a un porcentaje significativo de la recaudación adicional<sup>4</sup>. Sin embargo, es necesario tener presente que en el contexto de nuestro análisis el beneficio de no subir las tasas a los que tienen las tasas efectivas más altas (los que no evaden) en parte se compensa por hacerlo a quienes tienen las tasas efectivas más bajas (los evasores).

Por otro lado, la tarea de disminuir la evasión tiene costos. Uno de ellos es un eventual aumento en el presupuesto de la administración tributaria. Éste normalmente es una fracción de lo recaudado. En Chile representa alrededor de un 0,5% del ingreso tributario, y en el margen está en torno al 1,6% de lo recaudado. También es necesario tener presente que el costo de cumplimiento. Estos son mayores que los de la administración tributaria. Estudios basados en encuestas a contribuyentes estiman que en los EE.UU. el costo de cumplimiento alcanza al 7% de lo recaudado en el impuesto a la renta de las grandes empresas (Slemrod y Blumenthal, 1996). La estrategia para reducir la evasión puede aumentar este costo, por ejemplo, si se solicita gran cantidad de información a los contribuyentes.

Luego, aumentar la recaudación tributaria vía disminuir la evasión en vez de alzar las tasas impositivas tiene costos (mayor presupuesto para la administración tributaria y un eventual crecimiento en los costos de cumplimiento), pero es dable esperar que los beneficios (mejor funcionamiento de los mercados y menores pérdidas asociadas a la sustitución de actividades) sean mayores. Además, otro importante beneficio asociado a disminuir la evasión es la mayor equidad horizontal del sistema. Dado que la equidad debiera ser uno de los objetivos de la política tributaria, este último benefi-

---

<sup>4</sup> Ballard y otros (1985) estiman, usando un modelo de simulación calibrado para los EE.UU., que un aumento proporcional de todos los impuestos provocaría pérdidas de bienestar que fluctúan entre un 17% y un 56% del ingreso adicional, dependiendo de los supuestos hechos. Feldstein (1995) estima con datos empíricos que en los EE.UU. la pérdida de eficiencia asociada al impuesto al ingreso representa alrededor de un 52% de lo recaudado, y que en el margen supera al 200%.

cio es relevante<sup>5</sup>. Pero es importante observar que todos los beneficios de disminuir la evasión, versus aumentar las tasas impositivas, requieren que la brecha entre la tasa efectiva de evasores y no-evasores disminuya más en el primer caso que en el segundo. El punto no es trivial, pues las administraciones tributarias tienden a centrar sus esfuerzos en aquellos contribuyentes o impuestos que son más fáciles de inspeccionar, por lo que una mayor fiscalización puede reducir la evasión pero sin tocar a los grandes evasores. En consecuencia, un requisito para que reducir la evasión sea preferible a aumentar los impuestos es que los esfuerzos adicionales de fiscalización se centren preferentemente en aquellos contribuyentes que evaden más, que normalmente son los que tienen mayores posibilidades de evadir y/o son más difíciles de investigar.

El resto de este trabajo resume lo que se conoce acerca de la evasión, y a partir de este conocimiento analiza los fundamentos para una política de reducción de la evasión. La sección dos es una revisión de la literatura acerca de la teoría sobre evasión impositiva y de la evidencia empírica al respecto. En la tercera sección se presentan estimaciones de la evasión tributaria en Chile. En la sección 4 se derivan lecciones de la teoría de evasión para la administración tributaria. La última sección presenta algunas conclusiones.

## **2. Teoría y evidencia acerca de la evasión tributaria**

Uno de los elementos claves para diseñar la estrategia de fiscalización es conocer el comportamiento de los contribuyentes, aspecto que estudia la literatura sobre evasión. A partir del artículo pionero de Allingham y Sandmo (1972), ha surgido un gran número de trabajos, tanto teóricos como empíricos, que analizan la evasión tributaria. Inicialmente el enfoque estuvo centrado en los aspectos coercitivos. La teoría, sin embargo, se ha ido ampliando y modificando como resultado de la numerosa evidencia empírica que muestra que en el comportamiento de los contribuyentes también influyen elementos como su moral, la percepción que tienen acerca de la equidad del sistema y el trato que reciben de la administración tributaria (AT). Si bien esta literatura corresponde casi completamente a la realidad

---

<sup>5</sup> Existe evidencia para otros países de que la evasión es una importante fuente de inequidad horizontal. El Internal Revenue System (IRS) de los EE.UU. estima que en 1988 un 60% del grupo de personas con un ingreso entre 50.000 y 100.000 dólares subdeclaró impuestos, un 26% reportó correctamente y un 14% pagó en exceso (Blumenthal y otros, 1997).

de otros países, no hay razones a priori para concluir que sus resultados no aplican también a Chile.

## 2.1 El modelo tradicional y sus extensiones

La teoría tradicional de evasión tributaria supone que cada contribuyente realiza una selección de portafolio en la cual el activo sin riesgo es el ingreso declarado y el activo con riesgo es el ingreso no declarado. Las preferencias de las personas son representadas por la teoría de utilidades esperadas de Von Neumann-Morgenstern, es decir, la utilidad de una decisión con resultado incierto es igual a la suma de las utilidades de las distintas consecuencias posibles ponderadas por las probabilidades de que cada una de ellas ocurra. En este contexto, la evasión tributaria decrece con la probabilidad de que sea detectada y con el monto de la sanción. Además si la pena es proporcional al impuesto evadido y los contribuyentes son adversos al riesgo, la evasión disminuye cuando se reduce la tasa impositiva<sup>6</sup>.

Este enfoque ha sido extendido en varias direcciones. Algunos autores suponen que la probabilidad de que un contribuyente sea auditado crece con el monto de la subdeclaración (Yitzhaki, 1978), o bien incluyen un costo de asociado a ocultar ingresos de la AT (Virmani, 1989). En otros trabajos se plantea que los individuos deciden en forma simultánea cuánto trabajar y cuánto evadir (Cowell, 1985). Besley y McLaren (1993), por su parte, consideran el caso de auditores corruptos: en este contexto, la recaudación esperada puede caer cuando la tasa impositiva o la sanción aumentan porque se hace más atractivo intentar sobornar al fiscalizador. Fishlow y Friedman (1993) desarrollan un modelo dinámico en el cual los individuos —sujetos a restricciones de endeudamiento— disminuyen su subdeclaración cuando sube su ingreso corriente y la aumentan cuando crece su ingreso futuro esperado, pues es la manera de aumentar su consumo actual (el modelo supone que las multas se pagan en el período siguiente).

Siguiendo el trabajo pionero de Reinganum y Wilde (1985), el análisis ha incorporado el comportamiento estratégico de la AT y de los contribuyentes. La evasión difiere de otras actividades delictivas en que la AT usa la información entregada por los contribuyentes para definir una estrategia de fiscalización. Auditar a los contribuyentes tiene un costo, por ello

---

<sup>6</sup> La razón es simple, cuando aumenta la tasa, a un mismo nivel de evasión hay asociado un riesgo mayor.

la AT solicita a los contribuyentes pagar voluntariamente y luego audita a una fracción de ellos, eligiendo la estrategia que maximiza la recaudación esperada. Para ello, se basa en las declaraciones de los propios contribuyentes. Por su parte, el contribuyente responde a este sistema tratando de maximizar su propio ingreso. Por ejemplo, a principios de los años 80 el SII decidió fiscalizar a aquellos contribuyentes del IVA cuya relación débito-crédito fuese menor a 1,05. El resultado fue que la relación débito-crédito de las declaraciones, que hasta ese momento presentaban gran dispersión, comenzó a concentrarse en torno a dicho valor.

## 2.2 La conciencia de los contribuyentes

La teoría tradicional considera un individuo amoral que maximiza una función de utilidad que depende exclusivamente de los bienes y servicios de que dispone. Los trabajos más recientes, sin embargo, consideran los valores, las actitudes, las percepciones y la moral de los contribuyentes.

*Restricciones morales.* La psicología social postula que los individuos observan el comportamiento de sus semejantes para decidir qué es aceptable, razonable o esperado en su entorno social. La psicología económica, a partir de esta premisa y aplicando la lógica maximizadora de la economía, da forma a funciones de utilidad multifacéticas. En éstas la utilidad de los individuos depende tanto de sus propios bienes como de su respeto por las normas sociales y del grado de concordancia con el comportamiento de los demás contribuyentes (Cullis y Lewis, 1997)<sup>7</sup>. Myles y Naylor (1996) desarrollan un ejemplo particular del enfoque anterior, en el cual cada contribuyente toma una decisión discreta: evadir o no evadir. Si evade, el monto no declarado y la utilidad son calculados usando el modelo tradicional. Ahora, si no evade, al beneficio que le reporta su propio ingreso se suma la utilidad de seguir la costumbre social, la que crece con el porcentaje de los contribuyentes que cumplen con sus obligaciones tributarias. Para decidir si evade o no, el contribuyente compara la utilidad que obtiene en ambos casos.

La existencia de restricciones morales explicaría la alta tasa de cumplimiento tributario en los países desarrollados y el hecho que algunos contribuyentes no evadan. Aunque Alm (1996) sugiere una explicación

---

<sup>7</sup> Bosco y Mittone (1997) distinguen dos tipos de restricciones morales: colectiva (el temor de la condena colectiva), subjetiva (el conocimiento que está dañando a terceros).



alternativa: los contribuyentes sobrestiman la probabilidad de detección porque desconocen la estrategia de la AT para seleccionar a los contribuyentes a auditar. Kahneman y Tversky (1979) encuentran evidencia de que los individuos sobrevaloran los resultados ciertos; es decir, la existencia de riesgo, aunque éste sea mínimo, reduce significativamente el valor de una alternativa. Por tanto, si existe la probabilidad de ser detectado, aunque sea muy baja, disminuye significativamente el atractivo de evadir.

*Relación de intercambio.* Muchos autores sostienen que los contribuyentes evaden menos cuando consideran que reciben bienes y servicios que retribuyen los impuestos pagados. Una versión menos individualista indica que el comportamiento tributario de los contribuyentes mejora cuando la recaudación impositiva financia bienes públicos que éstos aprueban, aunque no necesariamente los beneficien directamente. Luego, una persona que está menos satisfecha con los servicios que entrega el gobierno con relación a los tributos que paga, tiene menores inhibiciones morales para evadir. El modelo tradicional predice que el cumplimiento crece al aumentar la tasa impositiva, lo que se contrapone a los resultados de varios trabajos empíricos. La relación de intercambio podría explicar la evidencia empírica: cuando la tasa impositiva es alta el contribuyente siente que no recibe una compensación adecuada por sus impuestos.

Bordignon (1993) considera tanto restricciones morales como la equidad del intercambio en su modelo teórico. La fracción del impuesto que el contribuyente desea evadir se determina sobre la base de su percepción de la equidad en el trato fiscal que recibe. Los individuos consideran equitativo pagar un impuesto kantiano, es decir, estiman justo pagar tanto como ellos quisieran que los demás pagaran, siempre y cuando perciban que los demás hacen lo mismo. Bordignon incorpora la equidad al modelo estándar de selección de portafolio a través de una restricción de honestidad, la cual es determinada endógenamente en el modelo en función de la estructura impositiva, la provisión de bienes públicos y la tasa de evasión en la economía.

### 2.3 Evidencia empírica

Las principales fuentes de evidencia empírica acerca del comportamiento de los contribuyentes son tres: el análisis estadístico de información sobre evasión, los datos provenientes de encuestas a muestras de ciudadanos y los experimentos controlados realizados en laboratorios.

*Estudios experimentales.* Los experimentos generalmente consisten en un juego cuyas reglas asemejan las condiciones que enfrentan los contribuyentes. Los participantes, preferentemente estudiantes universitarios, reciben al comienzo del juego una suma de dinero, y al finalizar éste conservan la cantidad que esté en su poder. Estos estudios muestran la existencia de una fuerte correlación entre el cumplimiento tributario y el destino de los fondos recaudados. Alm, McClelland y Schulze (1992) encuentran que el comportamiento tributario mejora cuando la recaudación impositiva financia bienes públicos que los participantes aprueban. Sus resultados también indican que la tasa de cumplimiento aumenta con la probabilidad de detección, y que esta última es sobrestimada por los jugadores. Alm, Jackson y McKee (1993) hallan que el cumplimiento es mayor cuando los ciudadanos tienen injerencia directa en los planes de gasto público y saben que éstos tienen amplia aceptación en la población. Por su parte, los experimentos de Bosco y Mittone (1997) validan las hipótesis de que las restricciones morales son relevantes en el comportamiento tributario.

Chang, Nichols y Schultz (1987) señalan que los resultados de sus experimentos con 56 estudiantes de programas MBA concuerdan más con la teoría de eventos probables que con la teoría de utilidades esperadas<sup>8</sup>. En especial, las personas adoptan distintas preferencias dependiendo de si esperan que la elección resulte en una pérdida o una ganancia. Los estudios experimentales llevados a cabo por Robben *et al.* (1990) en seis países indican que el incumplimiento y la evasión tributaria son más pronunciados entre los sujetos que enfrentan la perspectiva de pagos adicionales después de las retenciones. Por su parte, Elffers y Hessing (1997) señalan que el análisis del IRS (Internal Revenue System) muestra que el porcentaje de declaraciones impositivas que requieren ser corregidas aumenta consistente y considerablemente en función del monto adicional que los contribuyentes tienen que pagar junto con su declaración.

Blumenthal y otros (1997) describen un experimento controlado realizado en el estado de Minnesota, el que consistió en informar a una muestra de contribuyentes que sus declaraciones serían escrutadas cuidadosamente. Luego se analizó cómo el ingreso declarado varió con relación a un

---

<sup>8</sup> Kahneman y Tversky (1979) desarrollan una teoría alternativa de decisión bajo incertidumbre denominada "teoría de eventos probables". En ésta la utilidad es cóncava para las ganancias, indicando aversión al riesgo, y convexa para las pérdidas, indicando preferencia por el riesgo, y generalmente tiene una pendiente mayor para las pérdidas que para las ganancias. Esta función busca reflejar características de las actitudes frente a cambios de riqueza: (i) la diferencia entre una ganancia de 100 y una ganancia de 200 se valora más que la diferencia entre una ganancia de 1.100 y una ganancia de 1.200 y (ii) el daño derivado de perder una cantidad dada es mayor que el placer asociado a una ganancia de igual monto.

grupo de control que no recibió la carta. Los contribuyentes de ingresos bajos y medios reaccionaron aumentando el ingreso declarado con relación al grupo de control, lo cual sería una indicación de que subdeclaraban, siendo el efecto mucho más fuerte entre quienes tenían mayores oportunidades de evadir. Este resultado confirma estudios previos del IRS que estimaban una subdeclaración de 0,5% en sueldos y salarios, cifra que aumentaba a un 58,6% entre los trabajadores independientes. Para las personas de altos ingresos el resultado fue el opuesto: los ingresos declarados disminuyeron con respecto al grupo de control. Blumenthal y sus coautores sugieren una posible explicación: como los contribuyentes suponen que van a ser auditados subdeclaran con el fin de negociar una solución intermedia con los fiscalizadores.

*Encuestas.* Resultados similares se obtienen del análisis estadístico de encuestas a contribuyentes. Wallschutzky (1984) encuentra que en Australia los términos de intercambio tienen una influencia significativa en la evasión al igual que el trato que la AT da a los contribuyentes. El análisis que Thurman (1991) realiza de las respuestas de una muestra de 330 contribuyentes en los EE.UU. ilustra la importancia de consideraciones éticas en la conducta de los individuos. Thurman, St. John y Riggs (1984) señalan que las inhibiciones morales a evadir disminuyen cuando leyes impositivas complejas hacen difícil cumplir con las obligaciones tributarias, cuando las leyes impositivas favorecen a determinados grupos y cuando el gobierno malgasta la recaudación impositiva. Pocarino (1988), por su parte, a través del análisis discriminante ordena las variables de acuerdo a su poder discriminatorio para determinar la evasión en una muestra de contribuyentes. Sólo tres variables —la honestidad, la oportunidad para evadir y la percepción que el contribuyente tiene acerca del nivel de evasión existente— contribuyen en forma significativa a las funciones discriminantes. Los no evasores eran más honestos y tendían a creer que la evasión era menor que los evasores.

*Estudios econométricos.* Éstos se dividen entre aquellos que usan información individual de corte transversal (o panel), aquellos que analizan información agregada de series de tiempo para un país y aquellos que usan información de corte transversal (o panel) para varios países o regiones. Entre los primeros el trabajo clásico es el de Clotfelter (1983). Este autor usa un modelo tobit para estudiar la evasión en el impuesto a la renta en los EE.UU. Los datos provienen del Programa de Medición de Cumplimiento Tributario de los Contribuyentes del año 1982. Feinstein (1991) extiende el

modelo anterior agregando una función de detección, es decir, a diferencia de Clotfelter, supone que sólo una parte de evasión es detectada en las auditorías. Por ello, especifica un modelo de dos ecuaciones: la primera modela el comportamiento del contribuyente; la segunda la fracción de la evasión detectada. La distinción entre evasión total y evasión detectada es crucial ya que los auditores no detectan toda la evasión. Feinstein (1991), usando en forma conjunta la información de los años 1982 y 1985, encuentra que la probabilidad y la magnitud de la evasión crecen con el ingreso y disminuyen con la tasa marginal. El ingreso tiene un efecto menor, pero la tasa marginal tiene un efecto significativo.

Alm, Bahl y Murray (1993) realizan un estudio econométrico sobre el comportamiento de los contribuyentes en Jamaica. A diferencia del modelo tradicional, la probabilidad de detección no es un número determinado, sino que depende de la declaración del individuo y de los recursos que dispone la AT para evaluar. Para ello usan un modelo secuencial de tres ecuaciones. La primera describe el ingreso evadido como una función del ingreso, la tasa impositiva, la sanción unitaria y la probabilidad de detección. La segunda refleja la estrategia de auditorías de la AT, y la tercera la regla de selección<sup>9</sup>. Los resultados obtenidos por los autores indican que el incumplimiento está positivamente relacionado con el ingreso (reflejando probablemente mayores oportunidades para evadir) y con la tasa impositiva marginal.

Poterba (1987), usando información agregada de series de tiempo para los EE.UU., encuentra que un incremento de un 1% en la tasa impositiva del impuesto a las ganancias de capital aumenta los impuestos declarados en un rango que fluctúa entre 0,4% y 1%, dependiendo del modelo especificado. Dubin, Graetz y Wilde (1987) estudian el comportamiento del retorno porcentual por auditoría, donde las variables explicativas son la tasa de auditoría, variables demográficas y una variable de tendencia. Los resultados obtenidos indican que el cumplimiento tributario mejora con el porcentaje de declaraciones auditadas, pero a una tasa decreciente.

Por su parte Das-Gupta, Lahiri y Mookherjee (1995) usan información agregada para analizar el cumplimiento tributario en India. El índice de cumplimiento es modelado como una función de la base tributaria, de la

---

<sup>9</sup> La AT elige una estrategia de auditorías, cuya versión lineal es  $I^* = Z\tilde{A} + R\tilde{a} + \hat{a}$ , donde  $I^*$  es una medida de la probabilidad de ser auditado,  $\tilde{A}$  es el vector de los ponderadores que se aplican en los ítems individuales de la declaración contenidos en  $Z$ , y  $\tilde{a}$  es el coeficiente en los recursos de auditoría  $R$ . La AT decide si auditar o no a un individuo basada en el valor  $I^*$  de éste. La regla de selección puede escribirse en términos probabilísticos como  $p = p(I^*)$ .

inflación y de un vector de variables de fiscalización. Los resultados obtenidos indican que un aumento en las tasas no sólo reduce el cumplimiento, sino que también la recaudación. Fishlow y Friedman (1992) obtienen en los EE. UU., durante el período 1955-90, un buen ajuste de un modelo en que el incumplimiento depende de la tasa impositiva, del ingreso presente y del ingreso futuro. Los ingresos actuales y futuros, respectivamente, resultan altamente significativos cuando son considerados en forma conjunta, mientras que si sólo se considera el ingreso presente éste no lo es.

Pommerehne y Weck-Hannemann (1996) estudian la evasión en el impuesto al ingreso usando información de panel correspondiente a los 25 cantones suizos en tres años distintos. Los autores encuentran que el incumplimiento está positivamente relacionado con la tasa impositiva marginal y negativamente correlacionado con la probabilidad de ser auditado, aunque este último efecto es débil. No hay evidencia de que el valor de la sanción sea un disuasivo importante. Finalmente, encuentran que el cumplimiento es significativamente mayor en aquellos cantones donde los ciudadanos tienen control directo sobre el presupuesto del gobierno local.

Agha y Haughton (1996) analizan los determinantes de la evasión en el IVA usando información de corte transversal proveniente de 17 países de la OECD para el año 1987. Los resultados de estos autores indican que el cumplimiento disminuye con la tasa impositiva y el número de tasas, pero aumenta con la experiencia en administrarlo. Además, un dólar extra gastado en la AT aumenta la recaudación en 12 dólares. Besley, Preston y Ridge (1997) usan información de panel correspondiente a los gobiernos locales de Gran Bretaña para modelar el incumplimiento con el "poll tax". Sus resultados muestran que el cumplimiento crece con la fiscalización, pero decrece con la tasa impositiva. El cumplimiento también se ve afectado por variables económicas (decrece con la tasa de desempleo) y políticas (el cumplimiento disminuye donde la oposición es más fuerte).

Engel y Hines (1998) encuentran que una duplicación de la sanción desde 25% a 50% sólo disminuiría la tasa de evasión desde 10,6% a 9,7% en el impuesto a las personas en los EE.UU. En consecuencia, sería difícil reducir la evasión sustancialmente a través de un aumento de la sanción. Sin embargo, el sistema de sanciones sí tiene un impacto significativo en el cumplimiento tributario. En los EE.UU. la administración tributaria puede examinar y sancionar delitos tributarios que han ocurrido en los últimos seis años. Estos autores estiman que la tasa de evasión aumentaría de 10,6% a 18,2% si no existiese la posibilidad de auditar los años anteriores. De su análisis también se deduce que las amnistías tienen un efecto negativo sobre el cumplimiento al borrar la evasión anterior.

### 3. La evasión tributaria en Chile

#### 3.1 Estimaciones de evasión

La literatura distingue distintas formas de medir la evasión. Una de ellas es auditar una muestra de contribuyentes, y luego proyectar los resultados al universo. Su principal ventaja es la posibilidad de estimar la confianza de los resultados, y su mayor inconveniente es el costo de realizar estas auditorías. En efecto, las auditorías que se realizan como parte de los planes de fiscalización no sirven para estos efectos porque están concentradas en aquellos contribuyentes que de acuerdo a los antecedentes que dispone la AT tienen mayor probabilidad de ser evasores. Además, este método implica auditar acuciosamente a un gran número de contribuyentes con sus declaraciones en regla, los que pueden resentir dicha situación. El Internal Revenue Service (IRS) de los EE.UU. usa este método para estimar la evasión, pero dado los problemas señalados, desde 1988 que no realiza un nuevo estudio. Otro inconveniente de este método es que las auditorías no necesariamente detectan toda la evasión. La efectividad de las auditorías depende, entre otros factores, de la experiencia de los fiscalizadores que las llevan a cabo. El IRS estima que con las auditorías se detecta sólo el 50% de la evasión<sup>10</sup>.

Otro enfoque consiste en estimar la base imponible del impuesto y luego compararla con lo efectivamente declarado por los contribuyentes. La base imponible normalmente se construye a partir del Sistema de Cuentas Nacionales (SCN). La principal desventaja de este método es que la precisión de los resultados está determinada por la exactitud de la información en el SCN, siendo normalmente desconocida esta última. Si en la construcción del SCN, por ejemplo, se utiliza información tributaria, la estimación de la recaudación potencial pierde independencia y la evasión se subestima. Otra fuente de error asociada a este enfoque es que los agregados del SCN no necesariamente corresponden a los datos que se requieren para determinar la base imponible, lo que obliga en principio a realizar ajustes para los cuales no siempre se dispone de información. Finalmente, en estricto rigor se trata de una medición conjunta de evasión y elusión<sup>11</sup>. En efecto, este

---

<sup>10</sup> Feinstein (1990), usando la información del IRS, estima conjuntamente una expresión para la probabilidad de evasión y otra para la probabilidad de detección. Sus resultados indican una gran varianza entre los fiscalizadores en su detección media con un promedio total de 50%.

<sup>11</sup> La elusión tributaria consiste en el uso de vacíos legales para disminuir la base imponible más allá de lo pensado por el legislador.

enfoque no tiene la precisión para discriminar la pérdida de recaudación producto del uso de resquicios legales para disminuir la base imponible.

La base imponible del IVA en Chile ha sido calculada por diversos autores recurriendo a la información del SCN<sup>12</sup>. El cálculo se puede realizar a partir de la producción o del consumo. En el primer caso se determina el valor agregado generado por cada sector. A esta cifra hay que realizarle diversas correcciones, preferentemente relacionadas con la existencia de bienes y actividades exentas de IVA. En el caso que la base se calcula a partir del consumo, ésta, a grandes rasgos, se obtiene sumando las distintas transacciones afectas al IVA. El principal componente es el consumo final, privado y público, de bienes y servicios afectos al impuesto. Al consumo final se agrega la compra de bienes intermedios y bienes de inversión afectos, usados en la producción de bienes y servicios exentos del IVA. La información del SCN está agrupada en 77 actividades. Algunos de éstas producen bienes y servicios afectos y exentos, y la mayor dificultad está en determinar cuál es el porcentaje de producción exenta cada una de ellas. En la primera columna del Cuadro 1 se presenta la estimación de la tasa de cumplimiento en el IVA realizada por el SII.

CUADRO 1: TASA DE CUMPLIMIENTO EN EL IVA E INDICADORES DE EFICIENCIA

Año	Tasa de cumplimiento	Medidas de eficiencia	
		Frontera estocástica de producción	Análisis envolvente de datos
1981	0,766	0.990	1.000
1982	0,642	0.946	0.969
1983	0,716	0.975	0.997
1984	0,734	0.984	1.000
1985	0,730	0.979	0.994
1986	0,745	0.982	0.997
1987	0,712	0.971	0.979
1988	0,693	0.975	0.981
1989	0,710	0.982	0.988
1990	0,704	0.974	0.980
1991	0,732	0.976	0.983
1992	0,771	0.979	0.986
1993	0,817	0.989	1.000
1994	0,804	0.981	0.988
1995	0,797	0.978	0.990
1996	0,800	0.978	0.994
1997	0,803	0.978	1.000
1998	0,775	0.964	1.000

<sup>12</sup> Marcel (1986) y Silvani y Medina (1989).

Jorrat y Serra (2000) estiman la evasión en el impuesto de primera categoría. La base imponible teórica se construye a partir del Excedente de Explotación del SCN, al cual se le realizan diversos ajustes. La evasión estimada en el Impuesto de Primera Categoría durante 1997 es de \$ 604.223 millones (unos US\$ 1.440 millones), lo que equivale a un 41,7% de los ingresos tributarios teóricos del impuesto. La evasión exhibe una tendencia decreciente a partir de 1989 —año para el cual se estima una tasa de 58%. Entre 1990 y 1997 el Fisco ha recaudado aproximadamente US\$ 1.310 millones adicionales producto de la reducción en la tasa de evasión.

La tasa de evasión es mayor en el impuesto de Primera Categoría que en el IVA, porque cuando se evade el IVA también se disminuyen las utilidades de la empresa, por lo que se evade primera categoría. Además, las empresas pueden evadir el impuesto a la renta sin evadir IVA. Luego el monto no declarado es mayor en primera categoría que en el IVA<sup>13</sup>. Jorrat y Serra (2000) estiman que aproximadamente un 70% de la evasión en primera categoría es explicada por evasión del IVA. Además, la base del impuesto de primera categoría es bastante menor que la del IVA. En efecto, en líneas gruesas la base del impuesto de primera categoría se obtiene restando a la base del IVA los sueldos y salarios, la depreciación y los intereses netos.

CUADRO 2: ESTIMACIÓN DE LA TASA DE EVASIÓN DEL IMPUESTO DE PRIMERA CATEGORÍA  
(Cifras en millones de pesos de cada año)

Año	Base imponible teórica	Base imponible efectiva	Diferencia	Tasa de evasión
1985	682.271	26.244	32.903	55,6%
1986	1.039.344	45.009	47.137	51,2%
1987	1.561.587	74.970	66.110	46,9%
1988	2.405.298	127.527	94.728	42,6%
1989	2.818.274	110.273	152.677	58,1%
1990	3.498.450	158.861	157.021	49,7%
1991	4.147.487	291.520	292.447	50,1%
1992	5.278.237	384.165	362.898	48,6%
1993	5.548.130	432.304	341.934	44,2%
1994	7.027.936	578.063	404.533	41,2%
1995	8.604.631	733.839	471.491	39,1%
1996	9.229.258	757.256	529.312	41,1%
1997	10.391.368	843.031	604.223	41,7%

Fuente: Jorrat y Serra (2000).

<sup>13</sup>Adicionalmente, existen empresas exentas de IVA en las cuales no se da esta cadena de evasión IVA-renta.



### 3.2 La eficacia del SII

Los indicadores que se usan para medir la eficacia de la administración tributaria se pueden dividir en tres tipos: los que consideran el gasto por peso recaudado, los que utilizan lo recaudado en sanciones y aquellos que se basan en medidas de evasión. En el primer grupo de indicadores, el más simple que se puede construir es el cociente entre la recaudación total y el costo del sistema tributario. Éste es una medida incompleta de eficacia pues no considera la recaudación potencial. Por ejemplo, si la recaudación es mayor debido exclusivamente a un alza en las tasas impositivas, dicho indicador mostraría un aumento de eficacia, lo que no es el caso. Por otro lado, existen fuertes rendimientos decrecientes a escala en fiscalización, por lo que al aumentar el presupuesto de la AT, la recaudación por peso gastado caería aunque la eficacia se mantuviese constante.

En el Cuadro 3 se observa la evolución del gasto del SII por peso recaudado. Este cociente alcanza su valor más bajo en 1991, y luego exhibe una tendencia al alza. Esta evolución se explica en parte porque el gasto en fiscalización tiene rendimientos decrecientes. De hecho, Engel, Galetovic y Raddatz (1999) estiman que un peso adicional entregado al SII debiera producir alrededor de 31 pesos en recaudación. Ahora, cuando se evade el IVA, también se evaden los impuestos a la renta, por lo que, a grandes rasgos, podemos estimar que un peso adicional gastado en administración tributaria produce en torno a 62 pesos. Luego, el gasto marginal es aproximadamente un 1,6% de lo recaudado, es decir, más de tres veces el gasto medio en recaudación. También parte del crecimiento en el gasto medio de recaudación se explica por el aumento en los salarios reales de los funcionarios del SII. Por otro lado, es necesario tener presente que en el período se aumentaron algunas tasas impositivas y se eliminaron algunas franquicias tributarias que facilitaban la evasión, lo que posiblemente tuvo un efecto positivo sobre la recaudación (salvo que se esté en la curva de Laffer). En definitiva, con este indicador no es posible llegar a conclusiones definitivas respecto de la eficacia del SII.

El segundo grupo de índices de eficiencia se basa en la cantidad recaudada a través de las multas aplicadas en el proceso de fiscalización. Este enfoque supone que mientras mayor es el monto total de las sanciones impuestas, mayor es la eficiencia de la AT. Pero este criterio es erróneo, especialmente cuando se realizan comparaciones intertemporales. En el mediano plazo, los contribuyentes responden a aumentos en la fiscalización disminuyendo la evasión. Por otra parte, la fracción de evasores detectados debiera crecer, por lo que el efecto de un aumento en la eficacia de la AT

CUADRO 3: RECAUDACIÓN TRIBUTARIA, PRESUPUESTO Y NÚMERO DE FUNCIONARIOS DEL SII

Año	Gasto	Funcionarios	Recaudación <sup>a</sup>	Gasto/ recaudación	Recaudación/ funcionarios
	Millones \$ <sup>b</sup>		Millones \$ <sup>b</sup>	% <sub>0</sub>	Millones \$ <sup>b</sup>
1985	12.318	2.028	2.408.075	5,0	496.035
1986	12.732	2.050	2.599.963	4,8	559.457
1987	14.334	1.999	2.769.945	5,0	564.026
1988	15.251	1.979	2.763.394	5,4	527.629
1989	14.369	2.185	3.270.749	4,3	784.481
1990	13.690	2.198	3.135.334	4,3	756.649
1991	13.268	2.209	3.854.917	3,4	1.180.183
1992	17.297	2.437	4.355.349	3,9	1.155.564
1993	18.364	2.405	4.786.274	3,7	1.314.482
1994	20.389	2.624	4.945.355	4,0	1.263.920
1995	24.195	2.624	5.372.333	4,4	1.256.964
1996	26.872	2.632	5.915.954	4,4	1.372.382
1997	29.412	2.622	6.077.585	4,7	1.323.313
1998	31.581	2.679	6.067.248	5,1	1.228.260

Fuente: SII.

<sup>a</sup> Excluye recaudación de impuestos al comercio exterior.

<sup>b</sup> Millones de pesos de enero de 1999.

sobre la recaudación por multas es ambiguo. Un indicador de la eficiencia en el proceso de fiscalización es la fracción de la evasión total detectada. Esta última variable está relacionada con lo recaudado por sanciones. Luego un indicador de eficacia en fiscalización es la cantidad recaudada a través de multas a los evasores, dividida por la tasa de evasión. En todo caso, también es un indicador incompleto de eficiencia porque no considera ni el gasto de la AT, ni el hecho que ésta destina parte de sus recursos a mejorar los servicios de los contribuyentes.

El Cuadro 4 nos muestra la evolución del monto recaudado por sanciones en el IVA dividido por el monto estimado de evasión en dicho impuesto. Este indicador muestra un fuerte aumento en 1992, para luego mantenerse relativamente estable. Esta brusca alza se explica, al menos en parte, por un cambio de política en el SII. Hasta ese año los indicadores de eficiencia regional se construían sobre la base del monto de las multas estimadas por los fiscalizadores, los denominados giros. Los contribuyentes pueden apelar estas sanciones ante el director regional y en los tribunales de justicia, en segunda instancia. Por ello, el monto de los giros puede diferir significativamente de la recaudación efectiva por sanciones. Por ello,

es mejor indicador usar las multas efectivamente recaudadas. La forma de construir los indicadores regionales de eficiencia fomentaba la emisión frívola de giros. A partir de 1992, las autoridades del SII comenzaron a usar la cifra de recaudación por sanciones como indicador de productividad regional. Nótese que la recaudación efectiva sobre el monto de giros realizados aumenta considerablemente a partir de ese año.

CUADRO 4: SANCIONES EN FISCALIZACIÓN DEL IVA  
(Millones de pesos de enero 1999)

	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997 <sup>a</sup>	1998 <sup>a</sup>
Recaudación multas	7.640	11.911	10.680	13.530	12.368	13.806	15.222	18.342
Giros fiscalizadores	55.147	40.126	36.746	42.834	40.387	40.043	42.533	53.173
Recaudación multas giros (%)	13,9	29,7	29,1	31,6	30,6	34,5	35,8	34,5
Monto evasión	636.360	610.531	515.143	577.182	646.982	673.272	701.591	829.166
Recaudación multas monto evasión (%)	1,20	1,95	2,07	2,34	1,91	2,05	2,17	2,21

*Fuente:* Subdirección de Estudios, SII.  
a: Estimación.

La tasa de evasión es la base del tercer grupo de indicadores de eficiencia. El cumplimiento tributario refleja tanto los esfuerzos de fiscalización de la AT como los que realiza con el fin de que el sistema tributario tenga una mayor aceptación entre los contribuyentes. Por ello, la tasa de evasión es una medida más completa de la eficiencia que lo recaudado en sanciones. A igualdad de otros factores, mayor es la eficiencia de la AT cuando menor es la tasa de evasión. En los Cuadros 1 y 2 se observa que la tasa de evasión cayó significativamente en la década de los 90, lo que indicaría un aumento de la eficiencia. El análisis debe, sin embargo, considerar que en la tasa de evasión influyen otros factores además de la eficiencia de la AT. Entre estos factores están los recursos que son asignados a la AT, la tasa impositiva y los ingresos de los contribuyentes. Por ello, la forma apropiada de estimar la eficiencia del SII es como el cociente entre la base tasa de cumplimiento y la máxima tasa de cumplimiento que es posible alcanzar dado el valor de las variables que influyen en el cumplimiento tributario.

En otro trabajo (Serra, 2000) estimé, usando la serie de evasión del Cuadro 1, la mayor tasa de cumplimiento que era posible alcanzar en cada año. Para ello se usaron dos métodos distintos: la Frontera de Producción Estocástica, desarrollado por Aigner, Lovell y Schmidt (1977), y el Análisis Envolvente de Datos (DEA), propuesto por Charnes, Cooper y Rhodes (1978). Los resultados obtenidos con ambos enfoques se presentan en el Cuadro 1. Ellos muestran que no han ocurrido fuertes variaciones en la eficacia del SII en los últimos años. Esta situación es probablemente producto de las limitaciones de información, lo que obligó a considerar un modelo muy simple donde la tasa de cumplimiento depende sólo de la recaudación potencial y del número de trabajadores dividido por la base imponible. Además, es necesario considerar que el error en la medición de las tasas de evasión es bastante elevado. El modelo de la Frontera Estocástica explica en gran medida la caída de la evasión en la década de los 90 por el aumento del PIB. En efecto, la elasticidad de la tasa de cumplimiento con respecto a la base imponible es 0,058.

### 3.3 Factibilidad de reducir la evasión

El gobierno ha propuesto un plan contra la evasión, cuya meta es reducirla en torno a 5 puntos porcentuales. Esta meta no parece excesiva si se considera que en la década de los 90 se redujo aproximadamente un 10%. Además, el costo de aumentar la recaudación parece relativamente bajo. Como se mencionó anteriormente, Engel, Galetovic y Raddatz (1999) estiman para Chile que un peso adicional en fiscalización aumentaría en alrededor de 31 pesos la recaudación IVA, cifra que se puede duplicar si se considera el impacto sobre los otros impuestos. Esta cifra es bastante mayor a la encontrada en otros estudios, lo que se explicaría, al menos en parte, porque dichos trabajos corresponden a países desarrollados, donde la tasa de evasión es bastante menor y por lo tanto reducirla es más difícil. Por su parte, Serra (2000) encuentra que la elasticidad de la tasa de cumplimiento en el IVA con respecto al número de funcionarios del SII es de 0,35. Luego cada funcionario adicional recaudaría del orden de 373 millones pesos. Si doblamos dicha cifra para considerar el efecto sobre los otros impuestos, se tiene una recaudación del orden de 750 millones de pesos por fiscalizador, algo más de la mitad de la recaudación media.

En resumen, el costo marginal de recaudar es aún bastante bajo, por lo que reducir la evasión tendría un costo relativamente bajo. Sin embargo, el costo marginal de recaudar es bastante mayor que el costo medio, lo que revela que en fiscalización existen fuertes rendimientos decrecientes a esca-

la. Los costos marginales de recaudación que se han calculado corresponden a realidades donde la evasión del IVA fluctúa entre 20 y 30%, pero para tasas más bajas de evasión el costo marginal de recaudar es mayor. Además, es necesario tener presente que la reducción de la evasión se dio en el contexto de una fuerte expansión de la economía. Por lo tanto, si el país no continúa creciendo al mismo ritmo, el costo de reducir la evasión va a ser mayor que en la década de los 90.

En la lucha contra la evasión también es importante la colaboración de los contribuyentes. Una mayor fiscalización no debiera tener mayor impacto en este aspecto, salvo que implique mayores costos de cumplimiento u otros inconvenientes para los contribuyentes. Sin embargo, si el plan de reducción de la evasión incluye la eliminación de algunas franquicias que en definitiva aumentan los impuestos, los contribuyentes pueden sentir que la relación de intercambio se ha deteriorado y volverse más proclives a evadir. También es importante para el cumplimiento tributario la percepción que los contribuyentes tienen sobre el uso de la recaudación impositiva. Si creen que ésta no se usa bien o que existe corrupción en la administración pública, entonces los incentivos para cumplir son menores. Por último, existe evidencia de que los opositores al gobierno tienden a evadir más. En consecuencia, un plan de reducción de la evasión será más efectivo en la medida que tenga mayor aprobación entre todos los actores sociales.

#### **4. Teoría y práctica en administración tributaria**

Esta sección entrega, a partir de la teoría económica de evasión de impuestos, así como de lo que se conoce de la experiencia chilena, elementos para diseñar un programa de reducción de la evasión tributaria. Del análisis de la sección anterior se desprende que en el cumplimiento tributario inciden, entre otros aspectos, la probabilidad de que los evasores sean detectados y la moral de los contribuyentes, aspectos en los cuales la AT tiene incidencia directa. La estructura tributaria, y en especial las tasas impositivas, también influyen sobre el cumplimiento, aunque en este caso la labor de la AT es indirecta. Un cuarto factor, el monto de las sanciones, tiene un efecto menos claro sobre el cumplimiento tributario.

##### **4.1 Probabilidad de detección**

La teoría establece que la evasión disminuye con la probabilidad de detección, la cual a su vez aumenta con el esfuerzo fiscalizador de la AT.

La evidencia empírica, por su parte, encuentra una relación positiva entre el esfuerzo de fiscalización y la tasa de cumplimiento, aunque no siempre significativa. Dos razones podrían explicar esta situación. En primer lugar, la decisión de los contribuyentes respecto a evadir es función de su percepción de la probabilidad de ser detectados. Hay evidencia de que la mayoría de los contribuyentes sobrestima la probabilidad de ser auditados. Luego, la AT puede afectar dicha percepción modificando efectivamente su esfuerzo fiscalizador, pero también a través de su política de comunicaciones. Por ejemplo, a través de publicidad que enfatice la capacidad para detectar evasores y de las sanciones a que éstos se exponen, mensaje que puede ser respaldado con noticias sobre detección de fraudes tributarios<sup>14</sup>. Por el contrario, si no hay un manejo de las comunicaciones, es posible que esfuerzos adicionales de fiscalización no sean advertidos por los contribuyentes.

En segundo lugar, muchas veces la fiscalización se mide por los recursos usados y no por los resultados. Aun suponiendo que el SII mantiene la misma voluntad y empeño, existen rendimientos decrecientes en fiscalización. También es importante cómo se usen los recursos adicionales. A grandes rasgos, éstos podrían financiar más auditorías a contribuyentes, lo cual tendría un impacto en el cumplimiento tributario sólo en la medida que los contribuyentes perciban un aumento en la probabilidad de que los evasores sean detectados. Tal vez sería más productivo, usando la información disponible, desarrollar una mejor estrategia de selección de contribuyentes a auditar y aportar mayor información a los fiscalizadores. Finalmente, se podría pensar en recopilar nueva información. Un plan para disminuir la evasión probablemente considerará una combinación de estos elementos. Con el fin de formalizar la discusión distinguimos tres tipos de fiscalización: los cruces de información, las auditorías y el control en terreno. La primera consiste en cruzar la información proveniente de diversas fuentes con el fin de detectar inconsistencias en las declaraciones de los contribuyentes. La segunda son auditorías a los documentos que sirven de respaldo a las declaraciones de los contribuyentes. Finalmente, la última consiste en la observación directa de las transacciones físicas.

*Cruces de información.* Los contribuyentes entregan en sus declaraciones diversos datos al SII. Una primera tarea es verificar la consistencia de la información entregada por un contribuyente en sus distintas declara-

---

<sup>14</sup> Un segundo propósito de la publicidad debe ser recordarles a los contribuyentes sus obligaciones tributarias. Parte del incumplimiento tributario se explica por la falta de información.

ciones, así como entre las declaraciones de distintos contribuyentes. También es posible recolectar información externa para realizar cruces adicionales. Cuando el SII detecta una inconsistencia entre diversas fuentes de información llama al contribuyente con el fin de que la explique, sancionándolo cuando corresponde. La principal ventaja de esta forma de fiscalizar es que sólo afecta a aquellos contribuyentes con problemas. Dubin, Graetz y Wilde (1990) indican que a partir de los años 80 el IRS de los EE.UU. aumentó fuertemente la eficacia del proceso de fiscalización al contrastar en forma computarizada la declaración de los contribuyentes con información provenientes de otras fuentes, así como con la búsqueda computacional de errores matemáticos en las declaraciones. Otro beneficio es que la detección de fraudes depende menos del desempeño del fiscalizador y su carácter impersonal reduce el problema de corrupción. Sus desventajas son el costo que tiene para los contribuyentes preparar la información solicitada en las declaraciones y la eventual pérdida de privacidad que implica el hecho que el SII disponga de información acerca de las transacciones económicas de los contribuyentes.

El SII compara los ingresos declarados por los contribuyentes con la información proveniente de terceros. Actualmente el SII recolecta información sobre dividendos, intereses bancarios, sueldos y salarios, honorarios y ventas de acciones. La mayoría de esta información sólo la solicita desde mediados de los años 90. En consecuencia, el SII es capaz de reconstruir el ingreso formal de cada persona. Por cierto que estos cruces no permiten detectar los ingresos informales, por ello el SII realiza un segundo tipo de verificación en el cual contrasta los ingresos declarados por el contribuyente con las inversiones que realizó en el período. Se podría perfeccionar este cruce incluyendo información sobre inversiones, lo que hoy escapa al escrutinio del SII, como son los depósitos en el sistema financiero y los gastos en bienes durables (ya está incorporada la compra de vehículos).

Un tema controvertido es la posibilidad de que el SII tenga acceso a las cuentas corrientes de las personas, pues afectaría la privacidad de éstas. Este problema se reduciría, sin afectar mayormente la efectividad fiscalizadora, si los bancos informasen anualmente el total de los depósitos realizados en la cuenta corriente, sin entregar detalles. El SII sólo llamaría a aquellos contribuyentes para los cuales existiese una diferencia significativa entre los depósitos realizados y los ingresos declarados. Es necesario tener presente que el SII ya dispone de información de todos los ingresos formales que reciben las personas, cifra que en general no debiera exceder al total de los depósitos en las cuentas corrientes. De aprobarse esta medida, aumentaría el costo de evadir, pues los evasores no podrían usar el sistema

financiero para realizar sus transacciones, lo que actuaría como un desincentivo para la evasión. Pero una parte de los negocios informales se seguiría realizando en efectivo. De hecho, la cantidad de circulante en la economía ha sido usada por algunos autores para medir la evasión en otros países.

Finalmente, es posible pensar en recolectar información acerca de las facturas y notas de créditos que emiten las empresas y las que usan como respaldo para sus gastos. El cruce masivo de facturas permitiría eliminar la evasión a través de facturas falsas, y la información recolectada se podría emplear para aumentar la efectividad de las auditorías.

*Auditorías.* Éstas consisten en un análisis de los documentos que respaldan las declaraciones de los contribuyentes. Dada la restricción de recursos, aquí el aspecto crucial es la selección de los contribuyentes a auditar. Por cierto, hay otras decisiones relevantes como por ejemplo el tiempo a dedicar a cada una de ellas y, por ende, el número de auditorías a realizar, y cuánta información proveer al auditor. El objetivo de la selección es orientar los esfuerzos de fiscalización a aquellos contribuyentes con mayor probabilidad de ser evasores. Para ello es necesario disponer de criterios objetivos de selección sobre la base de las declaraciones de los propios contribuyentes.

El IRS de los EE.UU. comenzó en la década de los 60 a usar funciones discriminantes para focalizar sus esfuerzos en aquellos individuos que aparecían como más probables evasores. La productividad de las auditorías aumentó significativamente. En efecto, el porcentaje de auditorías que no produjeron cambios en la estimación de impuestos disminuyó de 43% en 1968 a 11% en 1990 y el rendimiento de cada auditoría aumentó de 700 dólares de 1982 en 1963 a 4.400 dólares de igual valor en 1990 (véase Nelson y Hunter, 1996)<sup>15</sup>. En auditorías aleatorias el IRS obtuvo en 1988 un promedio de menos de 300 dólares por auditoría. Por su parte, en Canadá el rendimiento por auditoría se duplicó entre 1982-83 y 1991-92 gracias, principalmente, a una mejora en el método de seleccionar los contribuyentes a auditar (Baker, 1994).

En Chile se usa la relación entre el débito y el crédito de los declarantes de IVA para seleccionar a quienes auditar, pues ventas relativamente bajas con respecto a las compras pueden deberse, entre otras razones, a la subdeclaración de las ventas finales o bien al abultamiento de las compras,

---

<sup>15</sup> En ese período el porcentaje de contribuyentes auditados disminuyó de 5,6% a menos de un 1%.



por ejemplo, a través del uso de facturas falsas<sup>16</sup>. Ahora, si se conociese el umbral de la relación débito-crédito a partir del cual se fiscaliza, entonces los evasores sabrían cómo proceder para no ser detectados. Por ello, una estrategia posible es ir aumentando periódicamente el valor del cociente débito-crédito a partir del cual se fiscaliza. Criterios similares se podrían usar para detectar las compras del hogar que se imputan como gasto de empresas. Si se pudiese reunir información sobre todas las facturas, se podría auditar aquellas empresas cuyo porcentaje de compras realizadas en supermercados, farmacias o librerías es mayor al promedio de su industria. Actualmente el SII fiscaliza la información proporcionada por algunos supermercados.

*Control en terreno.* Existen diversas formas de control en terreno, tales como las batidas, los controles viales, los aforos aduaneros, etc. Este tipo de control es importante porque hay formas de evasión que sólo es posible detectar cuando un fiscalizador observa el hecho. Por ejemplo, cuando no se registra una venta final o se usan vehículos de empresas para fines familiares. El inconveniente de este tipo de fiscalización es la gran cantidad de recursos humanos que demanda.

#### 4.2 Costo de cumplimiento y calidad de servicio

La evidencia empírica muestra que en el comportamiento de los contribuyentes también influyen sus convicciones morales. En algunos ciudadanos las inhibiciones morales para evadir disminuyen cuando, entre otros factores, la carga tributaria es alta, la estructura impositiva no es equitativa, desaprueban el uso de los tributos recaudados, reciben un trato malo de la AT y el costo de cumplimiento es elevado. Luego la AT puede promover la colaboración de los contribuyentes mejorando el trato y disminuyendo el costo de cumplimiento. Reducir el costo de cumplimiento tiene, además, un efecto positivo directo sobre el bienestar de las personas.

Según Cullis y Lewis (1997), las autoridades tributarias de los EE.UU., Gran Bretaña y Suecia han mejorado significativamente sus comunicaciones con los contribuyentes, así como el trato que les dan. Baker (1994) señala que en Tax Revenue del Canadá existe el compromiso de orientarse al servicio de los contribuyentes, lo cual está escrito en la Carta de los Derechos de los Contribuyentes, porque estiman que satisfacer sus

---

<sup>16</sup> El SII también tiene criterios para seleccionar contribuyentes de impuesto a la renta.

necesidades es esencial para obtener su cooperación y fomentar el cumplimiento voluntario. Por ello, Tax Revenue ha establecido estándares para aquellos servicios que los contribuyentes señalan como los más importantes en las encuestas realizadas. Estableciendo estándares de acuerdo a las prioridades de los “clientes”, los administradores pueden escoger más efectivamente las áreas prioritarias para mejorar la calidad del servicio.

En la década de los 90 el SII realizó importantes esfuerzos para mejorar los servicios a los contribuyentes. Diseñó nuevos formularios para las declaraciones de modo que puedan ser llenados usando impresoras de computador. Instaló buzones en sus oficinas para que los contribuyentes puedan dejar sus observaciones, denuncias y reclamos. Asimismo, estableció procedimientos para solucionar los reclamos de los contribuyentes. También desarrolló una política integral de información tributaria. Para ello, el SII preparó y distribuyó una serie de publicaciones sencillas de entender con el objetivo de orientar a las personas acerca de los procedimientos a seguir y la documentación que deben presentar en las diferentes gestiones que efectúan ante el SII. La apertura de siete nuevas oficinas ha facilitado la interacción de los contribuyentes con el Servicio.

Encuestas a los contribuyentes realizadas a principio de los 90 indicaron que los aspectos peor evaluados del SII eran el tiempo requerido en los trámites tributarios así como la falta de igualdad en la atención recibida. El SII rediseñó los procedimientos de atención de público, agilizándolos, simplificándolos y eliminando requisitos innecesarios, lo que permitió reducir de tres días a cuarenta minutos el plazo requerido para iniciar actividades, obtener RUT y timbrar documentos. Más aún, desde mediados de 1997 el SII garantiza a los contribuyentes un plazo máximo de espera de 30 minutos en estos trámites. De no cumplir con este plazo, el SII debe llevar los documentos correspondientes al domicilio del contribuyente.

El SII también instauró procedimientos tendientes a aumentar la transparencia: al llegar el contribuyente al SII retira un número de un dispensador y la atención es por orden de llegada, con lo cual la asignación del fiscalizador es aleatoria. Desde fines de 1997 el dispensador es electrónico. Además, se activa un pulsador cuando el contribuyente comienza y termina de ser atendido. De este modo, es posible saber cuánto tiempo espera y cuánto demora la atención de cada visitante. La información en línea permite a los responsables de la atención al público decidir oportunamente el momento en que es necesario abrir puestos de atención adicionales o adoptar otras medidas para agilizar el proceso. Estos cambios se han traducido en una mejoría significativa en la evaluación que los contribuyentes hacen del SII.

Pero tal vez la mayor reducción en el costo de cumplimiento se está logrando con el uso de la computación y las comunicaciones. Actualmente los contribuyentes pueden realizar observaciones, reclamos y preguntas a través de internet. Asimismo, se puede acceder a toda la información que entrega el SII a través de su página web, la que incluye un software para preparar la declaración de renta. Esta última, además de contar con información tributaria, permite que los contribuyentes obtengan información específica sobre el estado de su declaración impositiva. Asimismo, las declaraciones de impuesto se pueden realizar a través de internet.

El SII ha tomado numerosas acciones destinadas a disminuir el costo de cumplimiento y mejorar la calidad del servicio. Dado lo que se conoce respecto a los factores que influyen en la evasión, es posible afirmar que parte de la caída en la evasión durante los 90 se explica por estos cambios. Y aunque no sea posible determinar qué parte de la evasión se explica por los esfuerzos del SII en esta dirección, resulta conveniente persistir en estos esfuerzos, porque más allá de su impacto sobre la evasión tienen un beneficio directo para la sociedad.

#### 4.3 La legislación tributaria

La simplicidad de la estructura tributaria y la calidad de la legislación y los reglamentos, es decir la claridad en la redacción de éstos, también influyen en el cumplimiento tributario. En efecto, reducen el costo de cumplimiento, facilitan la labor de fiscalización y disminuyen los incentivos para evadir. La diferencia entre una legislación complicada y una simple puede estar en la redacción de las leyes y los reglamentos. Es más fácil administrar el sistema tributario cuando no hay ambigüedad en la definición de la base impositiva y cuando distintas acciones de los contribuyentes resultan en la misma carga tributaria. Por ejemplo, Erard (1993) encuentra que un aumento en la complejidad del sistema tributario lleva a la contratación de asesores tributarios y que la tasa media de cumplimiento es menor en las declaraciones preparadas por asesores. Si bien el cumplimiento es mayor en aquellas normas claras, cuando existe algún grado de ambigüedad los asesores tributarios aumentan considerablemente la subdeclaración. La complejidad del sistema tributario crece con el número de impuestos, exenciones, franquicias y tasas de cada impuesto.

En Chile el impuesto al ingreso es complejo. El impuesto global complementario, probablemente el que involucra un mayor costo de administración y cumplimiento, representó en 1997 sólo el 2,9% de la recauda-

ción total. La brecha entre el impuesto a las empresas y la tasa máxima que grava a sus dueños incentiva evasión tributaria. En efecto, motiva la creación de sociedades de inversión, lo que aumenta el número de contribuyentes y facilita la elusión tributaria<sup>17</sup>. Por ejemplo, los aportes pueden ser realizados por un socio y los retiros por otro sujeto a una menor tasa tributaria. Por otro lado, los contribuyentes deben incurrir en el costo de crear y mantener dichas sociedades.

Si bien la elusión tributaria no constituye delito, desde un punto de vista económico es perfectamente comparable a la evasión, pues disminuye la recaudación sin lograr ningún objetivo de política económica. Además, produce inequidad porque no todos los contribuyentes hacen igual uso de los resquicios legales. En este sentido, si existe la decisión de reducir la evasión no hay razones para no atacar también la elusión tributaria. Normalmente la elusión está asociada con el uso de franquicias y exenciones tributarias que el legislador introdujo con un determinado propósito y que no son usadas en el espíritu con que fueron ideadas. Una condición más difusa corresponde a las franquicias y exenciones que bien usadas cumplen un objetivo de política, pero que tienen el inconveniente de facilitar la elusión. Un ejemplo de ello era el beneficio asociado a los depósitos financieros que estuvo vigente hasta 1994. Las personas podían descontar de su base impositiva un 20% de los depósitos que mantenían por más de un año en el sistema financiero, norma que se introdujo en 1986 con el fin de fomentar el ahorro. Sin embargo, en muchos casos el depósito era financiado con un préstamo de la misma institución financiera, por lo que ésta franquicia tenía un costo fiscal pero ningún efecto sobre el ahorro<sup>18</sup>.

Otro ejemplo de franquicia tributaria que facilitaba la elusión era la que permitía a las socios de sociedades de personas no pagar el impuesto global complementario cuando realizaban retiros de la sociedad que se invertían en un plazo no superior a 20 días en otra sociedad o compraban acciones de primera emisión. Sin embargo, la nueva inversión se podía liquidar al día siguiente de realizada, y como no había ganancia de capital pues se retiraba lo mismo que se invirtió, no pagaban impuestos. De esta manera se podía retirar utilidades pagando sólo el impuesto de Primera Categoría. La reforma legal de 1998 eliminó dicho beneficio.

En otros casos, franquicias mal diseñadas pueden distorsionar el comportamiento de los agentes económicos aunque sean usadas dentro del

---

<sup>17</sup> Se han creado alrededor de 32.000 de estas sociedades.

<sup>18</sup> Algunos bancos ofrecían una operación cerrada con un *spread* de 2%, es decir el contribuyente depositaba una suma igual a la que el banco le prestaba pagando un diferencial de 2%.

espíritu con que fueron introducidas. Es el caso del beneficio tributario que favorece a los dueños de acciones de primera emisión compradas antes de agosto de 1998, que permite descontar de la base del IGC el 20% de la inversión inicial mientras ésta se mantenga en sus manos. Luego el Estado asegura a toda persona con una tasa marginal de 45% una rentabilidad anual después de impuestos de 9%, por sobre la rentabilidad que pueda obtener la empresa. En consecuencia, el incentivo fiscal por sí solo justificaba la inversión. Claramente no era un acicate a invertir eficientemente. Cuando se ha tomado la opción de aumentar la recaudación, una opción preferible al alzar las tasas es eliminar aquellas franquicias y exenciones que son ineficientes. En todo caso es necesario notar que eliminar franquicias, por justificado que sea, representa un cambio en las reglas del juego, a diferencia de los esfuerzos para disminuir la evasión que lo que buscan es aplicar más rigurosamente las normas existentes.

Actualmente no está afecta al IVA la venta de activos fijos que se efectúa después de transcurridos doce meses desde su compra. Esta franquicia permite abusos, por lo que el gobierno ha propuesto su eliminación. Una empresa compra un bien como camioneta de doble cabina, computador o escritorio, descuenta el IVA y al año lo vende a un particular, incluso en ocasiones el traspaso del bien se realiza junto con la compra. Para las transacciones entre empresas este cambio no tiene mayor relevancia, porque lo que constituye un débito para una empresa, es un crédito para otra. Por otro lado, las ventas de activos físicos de empresas a personas naturales no debieran constituir una fracción significativa de las ventas de una empresa. Por ello, el cambio propuesto permite reducir la evasión y no representa un cambio relevante en las reglas del juego. Un caso radicalmente distinto es el cambio propuesto referente a la depreciación acelerada. El gobierno desea que ésta no se pueda usar para efectos de determinar los impuestos que pagan las personas (global complementario) o los inversionistas extranjeros (impuesto adicional). La depreciación acelerada fue introducida con el propósito de incentivar la inversión, y es importante para la rentabilidad de algunos proyectos, por lo que su cambio constituiría efectivamente un alza impositiva.

La complejidad del sistema tributario chileno proviene del hecho que si bien su base es el ingreso, se han introducido varias franquicias con el propósito de acercarlo a un impuesto al consumo. Estas franquicias, junto con aumentar el costo de cumplimiento y dificultar la fiscalización, abren grandes espacios a la elusión. Sería más apropiado optar por el impuesto al consumo, o incluso eliminar franquicias y exenciones y tener un impuesto al ingreso con tasas más bajas. Es conocido el impacto negativo que las

tasas marginales crecientes tienen sobre la eficiencia del sistema. En términos simples, la recaudación está asociada a la tasa impositiva media, pero la pérdida social (*deadweight loss*) está relacionada con la tasa marginal, la que es mayor. Es probable que los contribuyentes usen la tasa marginal y no la media al analizar la “relación de intercambio” del sistema tributario, por lo que progresividad del sistema afecta negativamente el cumplimiento.

Un ejemplo de simplificación del sistema impositivo es el uso de deducciones estándares. Elffers y Hessing (1997) sostienen que su uso mejora el cumplimiento y reduce varios de los costos de recaudación, pues la autoridad no tiene que verificar que las deducciones usadas sean correctas. Los contribuyentes reducen el tiempo y esfuerzo destinado a llenar su declaración o bien evitan el uso de asesores tributarios. También disminuyen los costos de elusión: los contribuyentes no tienen que diseñar esquemas sofisticados para reducir los impuestos. Además, al simplificar la declaración se reduce la incertidumbre: en los Países Bajos los inspectores fiscales consideran que tres de cada cuatro contribuyentes que deben corregir su declaración no son evasores deliberados. Basados en los datos de los Países Bajos, Elffers y Hessing piensan que el uso de deducciones estándares podría aumentar la recaudación. Estos autores también proponen el uso de pagos provisionales elevados, de modo que cuando el contribuyente haga su declaración, reciba una devolución. Esta sugerencia es una aplicación directa de la teoría de eventos probables. Cuando el individuo hace su declaración tiene un ingreso cierto: la devolución. Si evade tiene un ingreso mayor, pero incierto. Por el contrario, si tiene que hacer un pago adicional, le resulta menos atractivo un ingreso negativo cierto que un pago mayor pero incierto.

A veces simples cambios reglamentarios pueden reducir la evasión y elusión. Una fuente importante de evasión es el consumo de los hogares que se disfraza como gasto de empresas, especialmente automóviles. El uso para fines particulares de vehículos comprados por las empresas se puede reducir a través de una adecuada reglamentación. Entre otras medidas, se puede obligar a colocar un logotipo de la empresa de determinadas características, prohibir expresamente su uso por personas que no son funcionarios de la empresa y para fines que no tengan relación con la actividad de la empresa.

Por otro lado, la legislación, o bien la interpretación que de ésta realiza el SII, tiene a veces, deliberadamente o no, un sesgo anti-contribuyente. Por ejemplo, el cambio legal de 1998 permite sustraer de la base imponible del impuesto Global Complementario el 50% de los intereses ganados. Pero inexplicablemente se excluyeron de este beneficio los intere-

ses correspondientes a los pactos de retrocompra. Otro ejemplo ocurrió con los ahorros financieros sujetos al artículo 57 bis. Si durante el año 1999 un contribuyente liquidó depósitos acogidos al 57 bis, ello se consideró ahorro negativo. Ahora, si dichos ahorros los usó para hacer depósitos en otras instituciones se le consideró ahorro positivo, pero sujeto al límite superior que tiene dicho beneficio. Por ello, perfectamente una persona que tuvo ahorro positivo durante 1999 pudo terminar aumentando su carga tributaria. Este sesgo, voluntario o involuntario, termina afectando el comportamiento de los contribuyentes.

#### 4.4 Sanciones

La teoría tradicional señala que un aumento en las sanciones reduce la evasión. En consecuencia, una estrategia sin costos para disminuir la evasión sería aumentarlas. Incluso se podría pensar que con sanciones suficientemente elevadas la evasión desaparecería. Sin embargo, la evidencia empírica no encuentra una relación clara entre el monto de la sanción y el cumplimiento tributario. Diversas razones pueden explicarlo. Primero, como lo han destacado diversos autores, si algunos fiscalizadores aceptan sobornos, un aumento en la sanción puede disminuir la recaudación tributaria. Mientras mayor sea la sanción, mayor es el botín que pueden repartirse el contribuyente y el fiscalizador. Desde este punto de vista, sanciones muy elevadas —al igual que tasas impositivas muy altas— podrían incentivar la corrupción.

Otro aspecto que influye en el comportamiento de los contribuyentes es la probabilidad de que los evasores detectados sean efectivamente penalizados. Ésta depende de las facilidades que la legislación otorga a los tribunales competentes para su aplicación y de la decisión de las autoridades administrativas y judiciales para castigar la evasión. Diversos autores sostienen que la decisión de sancionar que toman las autoridades disminuye con la severidad de las penas. Consideraciones éticas y sociales colocan límites a la severidad de las penas. La dificultad para probar la intencionalidad en el incumplimiento hace que los casos penales sean escasos. Consideraciones de equidad sugieren que, cuando alguien es descubierto cometiendo un delito económico del cual muchos otros son culpables, el castigo no debiera ser muy severo. Cuando una pena es vista como draconiana, difícilmente es aplicada, con lo cual pierde efectividad.

Las legislaciones de muchos países tienen penas muy severas, pero que rara vez se aplican. Además, las penas severas están dotadas, y así

debiera ser, de mayores salvaguardas, lo que encarece y dificulta su aplicación. Como señalan Slemrod y Yitzhaki (1996), entre más severa es la pena, mayor es el daño que puede causar un fiscalizador corrupto o, en el caso de un error involuntario, más cruel e injusto es el sistema. En consecuencia penas más severas requieren procesos judiciales con mayores resguardos, aumentando con ello los costos procesales. Por las razones mencionadas, las sanciones excesivamente severas no sólo no disminuyen la evasión sino que resultan contraproducentes.

Un contribuyente sujeto a la tasa máxima de 45% reduce el costo en 53% cuando pasa su gasto familiar como gasto de empresa, pues evade tanto el impuesto a la renta como el IVA. Hasta agosto de 1998 era muy atractivo hacerlo, pues cuando un contribuyente era descubierto en esta práctica, sólo se le aplicaba la multa por retardo en el pago de impuestos, equivalente al 10% de los impuestos, más un 2% por cada mes adicional después del quinto, con un tope de 30%. Sólo si se prueba que el contribuyente ha actuado en forma dolosa, aplican sanciones mayores. Sin embargo, probar dolo es difícil, por lo que no existen casos en que ello haya ocurrido. En 1998 se introdujo un cambio al código tributario, el cual establece que la deducción de gastos rechazados será sancionada con una multa de hasta el 200% de todos los impuestos que deberían haberse cancelado de no mediar la deducción indebida. Aun éste parece un disuasivo insuficiente si se considera que la probabilidad de detección es baja.

Este ejemplo ilustra que hay espacio para aumentar algunas sanciones, pero se deben considerar las dificultades asociadas a las penas altas. En particular, es necesario que los contribuyentes acusados por el SII tengan acceso a tribunales independientes y especializados donde ventilar sus casos. Actualmente, el juez de primera instancia es el director regional del SII. Y si bien las instancias superiores se realizan en los tribunales ordinarios, la falta de especialización de éstos crea un grado de incertidumbre respecto a la calidad de sus fallos. En consecuencia, un paso previo a un aumento sustantivo en el monto de las sanciones debiera ser la creación de tribunales tributarios, como ha sido sugerido por numerosas personas.

## **5. Comentarios finales**

Disminuir la evasión, al igual que alzar las tasas impositivas, permite aumentar la recaudación. En consecuencia, evaluar su conveniencia requiere conocer el uso del ingreso recolectado. Sin embargo, una vez que se ha tomado la decisión de aumentar la recaudación, hacerlo vía un aumento del



cumplimiento es, en principio, más eficiente que aumentar los tributos. Además, intensificar la fiscalización, a diferencia de alzar las tasas, no importa un cambio en las reglas del juego, sino que por el contrario es hacerlas acatar con mayor rigor. Una tercera alternativa para aumentar la recaudación es eliminar franquicias y exenciones. Ésta se asemeja más a alzar las tasas que a disminuir la evasión, sin embargo presenta algunas ventajas por sobre aumentar las tasas. En efecto, permite simplificar el sistema tributario, y con ello reducir el costo de cumplimiento para los contribuyentes, y el de administrar el sistema, además de disminuir los espacios de elusión.

La literatura enseña que el efecto sobre el cumplimiento tributario de aumentar el presupuesto de la AT no siempre es significativo. En efecto, realizar más de lo mismo probablemente tiene fuertes rendimientos decrecientes, y es posible que ni siquiera afecte la percepción que los evasores tienen respecto a la posibilidad de ser detectados, que es la que en definitiva influye en su comportamiento. Es más efectivo perfeccionar el criterio para seleccionar los contribuyentes a auditar que realizar más auditorías, como lo muestra la evidencia de los EE.UU. Medir bien la evasión por impuesto y tipo de contribuyente, así como conocer el comportamiento de los contribuyentes, ayuda a diseñar mejores planes de fiscalización. Los cruces de información también son efectivos. El desafío es realizar cruces que no afecten el costo de cumplimiento o privacidad de las personas. Por ejemplo, se podría contrastar información de las facturas emitidas por las empresas con aquellas usadas como débito por otros contribuyentes, lo que permitiría detectar el uso de facturas falsas para disminuir impuestos, o bien diseñar estrategias para fiscalizar la compra de bienes de consumo familiar a través de las empresas.

Disminuir la evasión es más fácil cuando los contribuyentes colaboran. Una forma de lograrla es disminuir el costo de cumplimiento y mejorar los servicios a los contribuyentes. El SII ha realizado importantes esfuerzos en este sentido, pero cualquier plan para reducir la evasión debiera contemplar recursos adicionales para continuar dicho proceso. Asimismo, es importante que las nuevas medidas de fiscalización no aumenten el costo de cumplimiento de los contribuyentes. Una forma novedosa de lograr la colaboración de los contribuyentes sería vincular las tasas impositivas a la recaudación. Por ejemplo, parte del ingreso adicional asociado a un plan de disminución de evasión se podría destinar a reducir las tasas impositivas. O bien se podría especificar una meta de recaudación, y usar cualquier exceso

sobre dicho monto para reducir tasas. Esta relación directa tendría un efecto positivo sobre el valor que la sociedad da al cumplimiento tributario, pues haría mucho más evidente que, cuando un contribuyente evade, su carga tributaria debe ser asumida por los demás ciudadanos.

La literatura también muestra que las inhibiciones morales para evadir disminuyen cuando los contribuyentes consideran que es inequitativa la relación de intercambio entre los impuestos que pagan y los bienes y servicios que el Estado les proporciona. La relación de intercambio de los agentes económicos no es necesariamente individualista. En efecto, la función de utilidad de las personas también considera, por ejemplo, los bienes y servicios que el Estado entrega a los más pobres (Harberger, 1978). Por ello, en términos más generales la evidencia empírica muestra que el cumplimiento mejora cuando los ciudadanos aprueban el uso que se da a la recaudación. Luego, el cumplimiento tributario será mayor en la medida que el gasto público coincida con las preferencias de las personas, y la administración pública sea más eficiente y proba.

En resumen, los instrumentos para disminuir la evasión y la elusión tributaria son diversos. Algunos buscan aumentar la efectividad de la fiscalización y otros la colaboración de los contribuyentes. Entre los primeros, aquellos que aparecen más productivos están relacionados con la recopilación, manejo y análisis de información. Y en este contexto el desafío es no afectar la privacidad de las personas. Por otra parte, la colaboración de los contribuyentes se acrecienta con la calidad de los servicios que entrega el SII, la simplicidad del sistema tributario y el buen uso a la recaudación tributaria.

La evasión tributaria en Chile disminuyó significativamente en la década de los 90. Ello se explica tanto por la entrega de mayores recursos al SII como por el rápido crecimiento experimentado por la economía en dicho período. Además fue una década de relativa armonía social, en la que hubo amplio consenso respecto a la necesidad de mejorar la educación y la salud pública. En los próximos años reducir la evasión será una tarea más difícil. En primer lugar, en recaudación impositiva existen fuertes rendimientos decrecientes a escala. Segundo, es poco probable que se repitan las altas tasas de crecimiento de la década de los 90. Tercero, los ciudadanos querrán conocer cuál ha sido el impacto de los recursos adicionales recaudados. Por ello, para que un plan de combate a la evasión tenga éxito se requiere un amplio consenso en la población respecto a sus beneficios.

## REFERENCIAS

- Agha, Ali; y Houghton, Jonathan. 1996. "Designing VAT Systems: Some Efficiency Considerations". *Review of Economics and Statistics*, 78(2).
- Aigner, Dennis; Knox Lovell, C.A.; y Schmidt, Peter. 1977. "Formulation and Estimation of Stochastic Frontier Production Function Models". *Journal of Econometrics*, 6: 21-37.
- Alm, James. 1996. "What is an Optimal Tax System?" *National Tax Journal*, XLIX (1).
- Alm, James; Jackson, Betty; y McKee, Michael. 1993. "Fiscal Exchange, Collective Decision, Institutions, and Tax Compliance". *Journal of Economic Behavior and Organization*, 22 (3).
- Alm, James; McClelland, Gary H.; y Schulze, William D. 1992. "Why Do People Pay Taxes?" *Journal of Public Economics*, 48: 21-38.
- Alm, James; Bahl, Roy; y Murray, Matthew N. 1993. "Audit Selection and Income Tax Underreporting in the Tax Compliance Game". *Journal of Development Economics*, 42 (1).
- Allingham, M.G.; y Sandmo, A. 1972. "Income Tax Evasion: A Theoretical Analysis". *Journal of Public Economics*, Vol. 1 (3/4).
- Ballard, Charles L.; Shoven, John B.; y Whalley, John. 1985. "General Equilibrium Computations of the Marginal Welfare Costs of Taxes in the United States". *American Economic Review*, 75 (1).
- Baker, W. V., 1994. "Performance Measurement in Taxation: The Revenue Canada Experience". *Public Management, Occasional Papers* N° 5 (cap. 3), OCDE.
- Besley, Timothy; y McLaren, John. 1993. "Taxes and Bribery: The Role of Wage Incentives". *The Economic Journal*, 103: 119-141.
- Besley, Timothy; Preston, Ian; y Ridge, Michael. 1997, "Fiscal Anarchy in the UK: Modelling Poll Tax Noncompliance". *Journal of Public Economics*, 64(2).
- Blumenthal, Marsha; Christian, Charles; y Slemrod, Joel. 1998, "The Determinants of Income Tax Compliance: Evidence from a Controlled Experiment in Minnesota". NBER Working Paper 6575.
- Bordignon, Massimo. 1993. "A Fairness Approach to Income Tax Evasion". *Journal of Public Economics*, 52: 345-362.
- Bosco, Luigi; y Mittone, Luigi. 1997. "Tax Evasion and Moral Constraints: Some Experimental Evidence". *Kyklos*, 50(3).
- Clotfelter, Charles. 1983. "Tax Evasion and Taxrate: An Analysis of Individual Returns". *Review of Economics and Statistics*, 65: 363-373.
- Chang, Otto; Nichols, Donald y Schultz, Joseph. 1987. "Taxpayer Attitudes Towards Tax Audit Risk". *Journal of Economic Psychology*, 8 (1987).
- Charnes, A.; Cooper, W. W.; y Rhodes, E. 1978. "Measuring the Efficiency of Decision Making Units". *European Journal of Operational Research*, 2(6).
- Cowell, Frank. 1985. "Tax Evasion with Labour Income". *Journal of Public Economics*, 26(1).
- Cullis, John G.; y Lewis, Allan. 1997. "Why People Pay Taxes: From a Conventional Economic Model to a Model of Social Convention". *Journal of Economic Psychology*, 18(2-3): 305-21.
- Das-Gupta, Arindam; Lahiri, Radhika; y Mookherjee, Dilip. "Income Tax Compliance in India: An Empirical Analysis". *World Development*, Vol. 23(12).

- Dubin, Jeffrey; Graetz, Michael; y Wilde, Louis. 1987. "Are We a Nation of Tax Cheaters? Econometric Evidence of Tax Compliance". *American Economic Review*, 77(2).
- Elffers, Henk; y Hessing, Dick. 1997. "Influencing the Prospects of Tax Evasion". *Journal of Economic Psychology*, 18: 289-304.
- Engel, Eduardo; Galetovic, Alexander; y Raddatz, Claudio. 1999. "A Note on Enforcement Spending and VAT Revenues. Documento de Trabajo 52, Centro de Economía Aplicada, Universidad de Chile, por aparecer en *Review of Economics and Statistics*.
- Engel, Eduardo; y Hines, Jim. 1999. "Understanding Tax Evasion Dynamics". NBER Working Paper No. 6903.
- Erard, Brian. 1993. "Taxation with Representation: An Analysis of the Role of Tax Practitioners in Tax Compliance". *Journal of Public Economics* 52(2).
- Feinstein, Jonathan S. 1991. "Detection Controlled Estimation". *Journal of Law and Economics*, 33: 233-76.
- Feinstein, Jonathan S. 1991. "An Econometric Analysis of Income Tax Evasion and Its Detection". *RAND Journal of Economics*, 22(1).
- Feldstein, Martin. 1995. "Tax Avoidance and the Deadweight Loss of the Income Tax". NBER 5055.
- Fishlow, Albert; y Jorge, Friedman. 1992. "Empirical Estimates of Tax Evasion Determinants". Mimeo.
- Fontaine, Bernardo; y Vergara, Rodrigo. 2000. "Análisis del Proyecto Contra la Evasión Tributaria". *Estudios Públicos*, 79 (invierno 2000).
- Harberger. 1978. "On the Use of Distributional Weights in Social Cost-Benefit Analysis". *Journal of Political Economy*, 86: S87-S120.
- Hunter, William; y Nelson, Michael. 1995. "An IRS Production Function". *National Tax Journal* XLIX (1): 105-115.
- Jorrat, Michael; y Serra, Pablo. 2000. "Estimación de la Evasión en el Impuesto a las Empresas". Documento de Trabajo 52, Centro de Economía Aplicada, Universidad de Chile.
- Myles, Gareth; y Naylor, Robin. 1996. "A Model of Tax Evasion with Group Conformity and Social Customs". *European Journal of Political Economy*, 12: 49-66.
- Pocarno, Thomas. 1988. "Correlates of Tax Evasion". *Journal of Economic Psychology*, 9(1).
- Pommerehne, Werner; y Weck-Hannemann, Hannelore. 1996. "Tax Rates, Tax Administration and Income Tax Evasion in Switzerland". *Public Choice*, 88(1-2).
- Poterba, James. 1987. "Tax Evasion and Capital Gains Taxation". *American Economic Review*, 77 (2).
- Reinganum, Jennifer; y Wilde, Louis. 1985. "Income Tax Compliance in a Principal Agent-Model". *Journal of Public Economics*, 26: 1-18.
- Serra, Pablo. "Measuring the Performance of Chile's Tax Administration". Documento de Trabajo 77, Centro de Economía Aplicada, Universidad de Chile.
- Slemrod, Joel; y Yitzhaki, Shlomo. 1996. "The Costs of Taxation and the Marginal Efficiency Cost of Funds". *International Monetary Fund Staff Papers*, 43(1).
- Slemrod, Joel; y Blumenthal, Marsha. 1996. "The Income Tax Compliance". *Public Finance*, 24(4): 411-438.
- Thurman, Quint C. 1991. "Taxpayer Noncompliance and General Prevention". *Public Finance*, XXXXVI (2).

Thurman, Quint C.; St. John, Craig; y Riggs, Lisa R. 1984, "Neutralization and Tax Evasion: How Effective Would a Moral Appeal Be in Improving Compliance to Tax Laws?". *Law and Policy*, 6.

Wallschutzky, I. G. 1984. "Possibly Causes of Tax Evasion". *Journal of Economic Psychology*, 5: 371-84. □

## PROBLEMAS PENDIENTES AL FIN DEL MILENIO

**Julio Retamal Favereau**

Este artículo revisa varios de los problemas que por el momento se encuentran sin solución dentro del plano superior del espíritu, a saber: religión, filosofía, ciencia, arte, moral. La mera subsistencia de esta problemática, sostiene el autor, pone en jaque los logros que en los planos más prácticos y aplicados ha tenido Occidente en los últimos siglos.

**L**legando al fin del siglo XX y en vísperas de ingresar al tercer milenio de la Era Cristiana, muchos hemos sentido la necesidad de examinar tanto el pasado como el presente de nuestro mundo, con el fin de hacer una evaluación de ambos que corresponda a nuestra visión íntima.

Es normal que al advenir fechas que asumen caracteres simbólicos, la situación descrita más arriba se torne más aguda y el deseo de efectuar revisiones generales se multiplique. Desde hace años ya, se están presentan-

---

JULIO RETAMAL FAVEREAU. Licenciado en Filosofía con mención en Historia, Universidad de Chile. Doctor en Filosofía. Universidad de Oxford, Inglaterra. Miembro de número de la Academia de la Historia. Profesor titular de Historia Moderna en las universidades Católica, Gabriela Mistral y Adolfo Ibáñez.

do estos exámenes globales que, en algunos casos, han asumido características catastróficas o escatológicas, con acentuación de los aspectos negativos o sensacionalistas. Pero, aun prescindiendo de tales actitudes, es difícil no efectuar una especie de catastro de aquellas realizaciones o carencias que advertimos en torno nuestro, según nuestras propias preferencias, en medio de un ambiente creciente de cambio y de una supuesta aceleración del ritmo humano.

Dos advertencias preliminares. En primer lugar, no entraré en los problemas de política contingente ni de métodos económicos o estructuras sociales. Me parece que ellos corresponden más al rango de la práctica que al de la teoría. Además, hay tal cantidad de comentarios al respecto, que muy difícilmente podría añadir algo novedoso. Por último, no son de mi especialidad y, siendo muy sincero, no despiertan en mí un interés de gran magnitud. En segundo lugar, cabe consignar aquí que no debe aparecer mi análisis como un puro catálogo de desgracias y fracasos. Difícilmente puede alguien negar que ha habido avances espectaculares en muchos planos y que las condiciones de vida en general han mejorado en casi todo el planeta. En otras palabras, que hay elementos muy positivos en las postrimerías del siglo XX que, de alguna manera, compensan para la mayoría las deficiencias o carencias que señalaré a continuación. Pero el tema de este artículo se restringe a estos últimos aspectos.

La siguiente enumeración no pretende ser única, ni exhaustiva, ni siquiera de importancia general, pero podría servir de base para despertar algunas conciencias y para realizar análisis más acabados o profundos. Se justifica en un educador de la juventud actual, que debe constantemente absorber el impacto del mundo actual en sus más diversas manifestaciones, desde las religiosas hasta las tecnológicas o ideológicas. El mundo actual nos abruma con tanta información y con tanta “tecnología de punta”, cuando no es con su excesiva competitividad y apresuramiento. Es pues, me parece, saludable hacer de vez en cuando una pausa en el camino y escrutar los ámbitos que nos rodean, para luego retomar la ruta, ya sea con renovados bríos, ya sea con una conciencia más clara e ilustrada.

Trataré de presentar los problemas en un orden que me es significativo y, por lo tanto, fundamental para abordar el tema.

### **1. El fracaso del “Dios de la Razón”**

Éste es uno de los acápites más importantes dentro del debate de Modernidad y Postmodernidad. En efecto, de la Modernidad racionalista e ilustrada de los siglos XVII y XVIII surgió esa nueva versión de Dios

llamada en términos genéricos “deísmo”. Desde Lord Herbert of Cherbury, hasta Robespierre, pasando por Locke, Collins, Shaftesbury, Toland, Voltaire, Diderot y los enciclopedistas, la nueva concepción de una religión “natural” y de un Dios de la Razón se fue imponiendo progresivamente en Europa y el Nuevo Mundo.

Esta nueva religiosidad se expresó en tratados, organizaciones, planes de acción y otras aplicaciones concretas. Así por ejemplo, desde el tratado *De Veritate* de Herbert of Cherbury (1624) hasta el *Discourse of Free Thinking* de Anthony Collins (1713), se desarrolló toda una literatura propagandística del deísmo en Europa. Por otro lado, la aparición de las logias masónicas, la extensión del rosacrucismo y de muchas sociedades científicas y seudocientíficas aportó nuevos bríos y programas a los hombres que se llamaban a sí mismos “ilustrados” y que creían vivir en el “siglo de las luces”. Entre los planes de acción destacan las invectivas volterianas contra la “Infame” (la Iglesia Católica); la inconcebible victoria sobre la Compañía de Jesús, que llevó primero a su expulsión de todos los estados católicos y luego a su supresión en 1773; y la disolución del catolicismo en Francia, prohibido en noviembre de 1793, para ser reemplazado por el culto a la Diosa Razón o el Ser Supremo robespierriano.

Durante el siglo XIX, si bien los ataques directos a las iglesias oficiales fueron más escasos, la noción de Dios fue demolida sistemáticamente por casi todos los filósofos, tanto dentro del idealismo alemán como del positivismo francés o el cientificismo y pragmatismo anglosajón. Del “Gott im werden” hegeliano o del Dios inventado por el hombre de Feuerbach, se fue pasando al Dios imagen de una niñez supersticiosa e inmadura de Comte, al Dios imposible dentro del materialismo marxista, hasta culminar en la lapidaria frase final de Nietzsche: “Dios ha muerto”, expresada en *La Gaya Ciencia* y en el *Zaratustra*.

Efectivamente, un dios había muerto, pero creo que se trataba del Dios de la Razón dieciochesca.

El siglo XX, por su parte, demostró mucho menos preocupación por la divinidad, dándola, en gran medida, por cuestión superada. Sin embargo, ni en las concepciones fenoménicas, ni en las existencialistas, utilitaristas o neomarxistas, tenía cabida una concepción de Dios. Peor aún fue la situación a medida que las ideologías llenaban el vacío filosófico, por cuanto lo ideológico puede ser considerado como lo más opuesto a lo religioso. La ciencia contribuyó también a descuidar los problemas relacionados con la fe y la tecnología fue creando paulatinamente un mundo cada vez más complejo y virtual, donde no hay cabida para la trascendencia de ninguna especie.



Pero el problema principal es, a mi juicio, el de la imposibilidad de los pensadores deístas de reducir a Dios a una verdad de razón, a una fórmula comprobable, a una ley funcional, al resultado de una observación, medición y definición científica que contuviera la verdad de Dios. Sabemos que, según Kant, los juicios sintéticos *a priori* no se dan en el plano de la teología o la filosofía. Y sabemos que Kant demolió el llamado “argumento ontológico de la existencia de Dios”, usado por Descartes un siglo y medio antes. Y Kant es uno de los grandes maestros de la Modernidad. Por lo tanto, siguiendo su orientación general, el deísmo tuvo que comprobar su fracaso y quedar suspendido indefinidamente. Nada hace pensar que podría experimentar una revitalización o resurgimiento. Por el contrario, dentro de la posición postmoderna, la sola concepción de cualquier postulado exclusivamente racional o, más bien, racionalista, queda bajo la más grave sospecha de error.

## 2. El descenso del Dios de la Revelación

Si el “Dios de la Razón” se desvaneció gradual pero irrevocablemente, un proceso similar aunque tal vez menos grave y profundo le ha ocurrido al Dios de las religiones, más específicamente al Dios del Cristianismo, Jesucristo.

En este caso, los ataques del deísmo y del ateísmo generaron un repliegue de las religiones cristianas y una reafirmación de su verdad. Las persecuciones son siempre saludables para los espíritus, precisamente a costa de mucho sufrimiento de los cuerpos. El martirio es una fuente inagotable de inspiración religiosa, a la vez que reafirma la fe sobre bases muy firmes.

El complejo proceso de las expresiones del cristianismo en los dos últimos siglos se puede tal vez ilustrar mejor a través de lo ocurrido en la Iglesia Católica, que aparece como la más estructurada y cohesionada de todas las iglesias de Cristo. Dicho proceso, en su parte estrictamente doctrinal, es relativamente fácil de seguir a través de los documentos pontificios que jalonan estos siglos. En el libro recopilado por E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, se halla un buen resumen de los sucesivos pronunciamientos pontificios y conciliares sobre tan delicado tema. Ahí podemos ver el enorme esfuerzo que el catolicismo ha debido hacer para enfrentarse con todas las del etéreas declaraciones de filósofos, científicos e ideólogos dentro de la cultura occidental. El siglo XIX y la primera mitad del XX demuestran, en este sentido, una actitud conservadora y de suma prudencia

frente a tanto descubrimiento y postulado. Se podría decir, sin temor a exagerar, que hasta el pontificado de Pío XII, fallecido en 1958, la Iglesia se concentró en demarcar la verdad religiosa de las demás, en base a una serie de condenaciones y prohibiciones, bajo el principio de que es preferible sobrevolar los cambiantes avatares de la cultura, en vez de tratar de adaptarse a ellos o de intentar transformarlos y llevarlos hacia la senda religiosa.

Esta orientación cambió bruscamente con el Concilio Vaticano II (1962-1965), en el que predominó la “apertura al mundo” y a los “signos de los tiempos”, con el consiguiente *aggiornamento* o esfuerzo de adaptación de estructuras, conductas y, lo que es más serio, principios o postulados. En otros escritos he pasado revista a este fenómeno. Baste decir aquí que el resultado no fue el esperado. Lejos de sobrevenir una “primavera de la Iglesia”, advino un período de creciente confusión y abandono de la fe, en buena parte por las atrabiliarias e improvisadas actitudes de reformadores “postconciliares” y críticos internos de la Iglesia, que han llegado a menudo a extremos insospechados. Basta recordar la expresión de ciertas teologías: la de la “liberación”, la de la “muerte de Dios”, las del relativismo o sincretismo teológico, las de algunos carismáticos, etc. Órdenes, congregaciones y seminarios se han vaciado y la baja en la práctica religiosa ha alcanzado proporciones insólitas. Según declaraciones del Arzobispo de Santiago, Monseñor Carlos Oviedo, a mediados de 1996, en esta ciudad, la proporción de católicos practicantes se sitúa entre el 6 y el 10% de los bautizados. Incluso, dentro de los que practican, muchos expresan creencias incompatibles con el mensaje de Cristo, como la reencarnación, la ausencia del infierno o del demonio; o bien han adoptado actitudes reñidas con las obligaciones mínimas del católico, como, por ejemplo, prescindir de la confesión, transformar la misa en una mera cena fraternal o comulgar estando en abierta contravención de ciertas reglas de la Iglesia. Algunas actitudes esenciales, como el temor de Dios, también se han esfumado. Por otro lado, hay quienes valoran sólo lo que han dado en llamar “ortopraxis”, como concepto alternativo de ortodoxia, por considerar a este último como demasiado dogmático e inflexible. En otras palabras, no debe ser la recta doctrina la que caracterice al cristiano, sino la recta conducta. Naturalmente, definir lo que sea una “recta conducta” dependerá de cada caso, con lo cual se da un paso importante hacia la subjetividad.

Es cierto que el Papa actual ha hecho muchos esfuerzos por devolver a la Iglesia su sacralidad y su profundidad, pero tales esfuerzos no han tenido el impacto necesario para enderezar conductas. Hay asimismo grupos antiguos y recientes, dentro del cristianismo, que viven la fe con since-

ridad y devoción, pero resultan también muy minoritarios frente a la gran descristianización ambiental, sobre todo en Europa occidental y Norteamérica. Esta descristianización se hace muy patente en la moral y en las prácticas domésticas o sociales en general. Ya no se puede partir de supuestos tales como creer que la sociedad es básicamente cristiana y que las estructuras fundamentales como la familia o la educación reflejan dicho cristianismo. Ello es sólo válido en los grupos a que aludía más arriba, pero el resto de la sociedad ha ido pasando casi inconscientemente a un progresivo olvido, abandono o negligencia de los principios religiosos.

Otro problema grave que afecta al cristianismo es su división creciente y la insólita proliferación de miles y miles de “sectas”, iglesias o ramas, dentro de él. Hay quien estima en 5.000 estos diferentes grupos, pero hay quien lleva esta cifra hasta los cien mil. Entremedio han surgido una serie de religiones semicristianas o vagamente relacionadas con el Evangelio, algunas de prácticas y creencias francamente aberrantes, como los “davidianos” o “los hijos de Dios”.

El panorama se podría completar con algunas aproximaciones inéditas pero sin antecedentes conocidos en la forma de ligarse a la religión de Cristo. El caso más notable es el del filósofo postmoderno italiano Gianni Vattimo, en su opúsculo “Creer que se Cree”, aparecido hace un par de años. Allí el autor trata de volver a sus orígenes católicos a partir de una revisión completa de la doctrina y praxis de la Iglesia, para sugerir otra, que no por novedosa deja de ser inquietante. Aceptarla equivaldría a asentar las creencias doctrinales del cristianismo sobre bases tan innovadoras que implicaría un abandono de gran parte de la historia de la Iglesia en los últimos dos mil años, lo que no sólo sería revolucionario, sino ahistórico. El cristianismo tiene un marco histórico del que, a estas alturas, no se puede prescindir. Desde el momento que el propio Jesucristo vivió en un espacio y un tiempo determinados, la historicidad del cristianismo es parte consubstancial del mismo.

Pero por encima de todo, lo que prevalece es la indiferencia religiosa, que se puede graficar en un gran bostezo de tedio y fastidio, a la manera sartriana, que lo penetra todo. Dios ya casi no cuenta y las religiones tradicionales, a pesar de sus enormes esfuerzos y de los métodos cada vez más experimentales que usan, no logran retener la atención de los posibles neófitos.

La terrible frase de Cristo a los Apóstoles: “Cuando vuelva el Hijo del hombre ¿creéis que hallará fe sobre la tierra?”, toma día a día una vigencia más inquietante y acuciante.

### 3. El avance de la magia, lo esotérico y el orientalismo

A medida que se desvanece la atmósfera cristiana, se produce un vacío en la mayoría de los hombres, que no desean, íntimamente, perder toda noción de trascendencia y que, es más, necesitan practicar algún código de creencias que vaya más allá del tráfago ultramaterialista en que se desarrollan sus vidas. Este vacío se ha tendido a reemplazar por dos grandes tendencias. Por un lado, por la resurrección de la magia y lo esotérico, en gloria y majestad, y por el otro, por la fuerte penetración de las religiones o espiritualidades del Oriente.

Se puede citar como iniciadores o precursores de estos movimientos a personas como Marilyn Ferguson, Shirley MacLaine y la obra de teatro *Hair*, presentada con gran éxito en 1969. Al comienzo, esto se vio como algo pintoresco, novedoso pero superficial, como una moda. Sin embargo, con el tiempo, fueron surgiendo más y más líderes carismáticos y más y más tratados, los que hoy en día ocupan más espacio que muchas ciencias y otras disciplinas en librerías y bibliotecas especializadas. Programas de radio y televisión, artículos en la prensa, composiciones musicales, obras de teatro, pinturas y otras proyecciones de estos movimientos han llenado muchos ámbitos de la cultura occidental en este final de milenio.

En el caso de la magia, hay que recordar que siempre que se debilita la religión, el hombre revierte a las creencias ancestrales que sostienen que en la naturaleza hay fuerzas del bien y del mal que se pueden utilizar a favor o en perjuicio de los hombres. En eso consiste la magia. Cuando vemos gente golpeando madera para supuestamente prevenir enfermedades, o consultando horóscopos y haciéndose ver el tarot, nos encontramos frente a magia pura, si bien benigna. Las supersticiones más corrientes, como no pasar bajo una escalera, o lanzar tres puñados de sal por encima del hombro si se ha dado vuelta un salero, no son dañinas sino más bien ridículas, pero reflejan aspectos mágicos en la medida en que recurren a conjuros para evitar los supuestos malos efectos de ciertos actos. Hay todo un neopaganismo escondido tras muchas de estas actitudes, con su cortejo de *revivals* de religiones “naturales”, druídicas, precolombinas o mitológicas.

El esoterismo es bastante más complejo y se ha desarrollado de manera ingente en los últimos 20 o 30 años. Innumerables tratados y manuales han aparecido sobre el tema. La idea de que se puede acceder a una forma de conocimiento oculto, iniciático y superior ha ido prosperando rápidamente en Occidente. El gnosticismo ha hecho una reaparición triunfal, luego de siglos de abandono. Los siglos XVIII y XIX, así como el comienzo del actual, estaban demasiado embebidos en las filosofías o en las

ciencias para admitir la gnosis, pero tal situación ha cambiado, como se dirá más adelante.

El esoterismo ha terminado por fructificar en la corriente llamada “New Age”, surgida hace no más de 25 años. La idea central de este movimiento es que estaríamos al borde de un cambio de era. Se terminaría la era de Piscis y se entraría en la era de Acuario. Esto correspondería a un cambio mayor en la mentalidad de los hombres. La era de Piscis habría durado los últimos dos mil años y habría sido dominada por una desgraciada mezcla de la religión cristiana y la filosofía griega, con mucho racionalismo, mucha rigidez, fanatismo, intolerancia e incluso oscurantismo. La era de Acuario, en cambio, sería la portadora de libertad, tolerancia, amor entre todos, respeto a las preferencias o gustos personales, apertura al mundo natural, etc. Más aún, la Nueva Edad acabaría con las estrechas visiones del cristianismo, con su absolutización de un “Dios-en-el-cielo” y su arbitraria y antipática visión dualista de la realidad. Ahora, en cambio, la unidad esencial de todo hace que seamos uno con Dios (en una nueva visión panteísta... si hay Dios), uno con todos los hombres y uno la naturaleza, que adquiere además el carácter de “madre” nutricia: la Madre-tierra, la Pachamama. A la vez, desaparecen las dicotomías tajantes de potencia y acto, teoría y praxis, esencia y accidente, Bien y Mal, hombre y mujer... Todo se funde en la unidad “holística”, que no admite contraposiciones ni menos dialécticas confrontacionales, reemplazando la substancia por el proceso, el acto por el evento, el sexo por el género. De ahí que haya teólogos que proponen valorar el aspecto femenino de Dios y hablan y oran dirigiéndose al Dios cristiano como “Padre y Madre nuestra”, extraño hermafroditismo que no parece chocarles. Incluso intentan poner en femenino lo más posible dentro de sus sermones y no se refieren ya al Hombre, como género que engloba a las mujeres, sino a hombres y mujeres, hermanas y hermanos, salvadas y salvados, y así *ad infinitum*. No cabe duda de que ignoran o fingen ignorar los universales, como conceptos genéricos, que incluyen a todos los representantes de una especie haciendo abstracción del sexo. Guillermo de Occam está de vuelta en plena vigencia.

En cuanto al orientalismo, desde fines del siglo pasado, éste ha ido perfilándose en forma creciente en Occidente. Básicamente se trata del hinduismo y el budismo. Ambas religiones se originaron hace muchos siglos en la India, vale decir, en un medio radicalmente distinto al del mundo mediterráneo. Ambas ponen un énfasis muy fuerte en la meditación y la purificación espiritual, por lo que han atraído a muchas personas que buscan infructuosamente estas dimensiones en el cristianismo occidental y no lo encuentran. En efecto, en los últimos treinta o cuarenta años, éste ha

privilegiado la relación con el mundo y la adaptación al mismo, en desmedro de la espiritualidad pura. Esto ha creado un vacío importante que hay que llenar y que las dos religiones de la India parecen capaces de hacer. La concepción de ambas es también “holística” y sostienen la reencarnación, a través de la cual los seres van cumpliendo con su “karma” y tratando de alcanzar la iluminación para terminar con la cadena de la transmigración de las almas. Pero la manera como concluye el proceso, a lo menos en el budismo, es la de lograr la integración de cada uno en el Todo, para lo cual deben eliminar la identidad individual y pasar a ser parte de la Nada. Este es el Nirvana, un estado indiferenciado, en el cual la desaparición de lo individual conduce al Todo y a la Nada simultáneamente. En este esquema, la presencia de un Dios o de dioses no es necesaria, por lo cual se puede sostener sin temor a errar que el budismo es ateo. Tal posición se adecua más fácilmente al hombre occidental actual y tal vez eso explica el éxito que ha tenido en ciertos ambientes. El Todo vital, del que somos todos parte, reemplaza al Dios personal, providente, creador, redentor, iluminador y Padre.

Los aspectos sincretísticos de estas formas de religiosidad, así como la simplificación excesiva de creencias, ritos y comportamientos, son parte de lo mismo. La adaptación al mundo —proceso de nunca acabar, por la extensión y rapidez del cambio en el mundo— tampoco inquieta a nadie, ya que el magma básico prevalente en el plano religioso actual se adapta, o trata de adaptarse, cual Proteo, a todo lo que venga de afuera. El Ecumenismo cae frecuentemente en esta actitud “facilista” y *light*, para tratar de acomodarse con todas las religiones o las prácticas seudoreligiosas, en un vano esfuerzo por hacerse “creíbles”. Lo que se tiende a olvidar en todo este proceso es que las religiones mediterráneas —por darles un nombre genérico— se basan en códigos doctrinales y morales bastante precisos y definidos.

Eso nos lleva al tema siguiente, que pertenece a este mismo ámbito, pero que merece párrafo aparte.

#### **4. La sacralización de lo profano y la desacralización de lo sagrado**

En este rubro sobran también los ejemplos. En términos generales se puede comprobar cómo en todos los ámbitos del actuar humano ocurre este fenómeno. En el culto religioso católico, por ejemplo, tienden a desaparecer —no siempre, por cierto— el espacio sagrado en las iglesias (altar mayor, presbiterio, zonas de clausura); frecuentemente el rito sagrado es

interrumpido por improvisaciones, instrucciones banales, aplausos, manifestaciones excesivas de la paz y otros; la lengua sagrada, latina y griega, ha dado paso a un lenguaje banal, cotidiano, a menudo carente de sintaxis y buena pronunciación; la música sagrada ha sido muchas veces reemplazada por cantilenas insulsas o melodías puramente profanas; muchos de los nuevos templos ostentan una desnudez paupérrima, carente de toda estética; la mayoría de los ornamentos litúrgicos han sido suprimidos y los que se salvan hasta ahora son usados en forma descuidada; el micrófono ha sido elevado a la categoría de elemento litúrgico, presidiendo todas las celebraciones, en vez del tabernáculo o la cruz; en fin, se podría hacer una lista mucho más larga en este plano.

Pero la desacralización ambiente no afecta sólo a las prácticas religiosas, sino a toda la vida en sociedad. En primer lugar, la destrucción de la familia, con las leyes de divorcio, aborto, adopción de niños por parte de homosexuales, desaparición del matrimonio y su reemplazo por la “pareja”, maternidad o paternidad soltera, etc. El ámbito de la familia ha sido siempre sagrado en todas las culturas y vemos cómo se desintegra también con la falta de jerarquía, de disciplina y de comunicación en muchas familias. A menudo hay hijos que tienen medio hermanos o cuasihermanos, a quienes ni conocen, y que son productos de uniones anteriores o posteriores de alguno de sus progenitores, o de ambos. Con lo cual el núcleo de la autoridad y de la jefatura familiar se disuelve también. Incluso la afectividad se ve seriamente dañada en estas situaciones nuevas y, por supuesto, son los hijos los que reciben más fuertemente el impacto de esta desintegración.

Lo que antiguamente se llamaban buenas maneras o formas educadas tienden igualmente a desaparecer, desacralizando el ámbito de las relaciones sociales. La vulgaridad en el lenguaje, la falta de cortesía ante la mujer o los mayores, la chabacanería en el vestir, el tono desenfadado con que se abordan las temáticas más delicadas en la conversación, las expresiones de conductas voluntariosas que no aceptan correctivos, entre otros, han contribuido grandemente a dar vigencia a lo que se analiza. En general, el respeto por parte de las generaciones más jóvenes es lo que más se echa de menos. Y el respeto es, por supuesto, otra forma de sacralidad, así como la cortesía.

Un punto que podría parecer menor, pero que tiene su significación, merece ser consignado aquí. Es el hecho de que la mujer se vista progresivamente de hombre. Vale decir, ha adoptado definitivamente la tenida del pantalón masculino como la suya propia. Los motivos aludidos son siempre los de comodidad, defensa del frío y otros bastante banales. La verdad es otra. La mujer, desde los años 1960, ha querido emular al hombre e igualar-

se con él. Una de las mejores maneras de hacerlo es vestirse como él. Dejando de lado las cuestiones de estética —no hay comparación en términos de elegancia entre el vestido y el pantalón, superando el primero al segundo, por su forma, su colorido, su movimiento, su adecuación a la figura femenina, resultando, en cambio, el pantalón un elemento de igualdad y uniformación—, algo más profundo está en juego: el deseo de competir en términos de igualdad y libertad con el hombre, la intención de dejar de ser “la mujer-objeto”, celebrada sólo por su gracia, su belleza o su sumisión al hombre, la decisión de afirmar la voluntad femenina al mismo nivel de la masculina. Sea como fuere, es la primera vez en la historia de Occidente que hombres y mujeres se visten igual y asumen las mismas conductas. Tal vez para muchos ésta sea una situación ideal, pero para otros, incluyendo a quien firma estas líneas, es lamentable. Las razones de esta reacción son tantas y tan variadas, que escapan a la concisión de este artículo.

En otro plano, se han acentuado la violencia y la agresividad hasta límites a menudo intolerables. El cine, la televisión y la prensa lo muestran a diario y constituyen una suerte de incitación a actuar de esa manera. Junto con debilitarse los viejos principios y las viejas formas de respeto, se van demoliendo los diques morales y se van soltando las costumbres, con acentuación cada vez mayor de la brutalidad y el desenfado.

En política, en el mundo de los negocios, en la creación artística y en cualquier otro ámbito actual se nota esa pérdida de lo sacral.

En cambio, como gran contraste, se han sacralizado principios y conductas meramente profanos.

Los ejemplos más claros de lo afirmado anteriormente se hallan en la categoría de dogmas intocables e intransables que han adquirido la democracia y los derechos humanos. De ser simples formas políticas y jurídicas, que varían —y deben variar— de cultura a cultura, de Estado a Estado, de siglo en siglo, se han transformado en verdaderas profesiones de fe, de las que nadie está autorizado para disentir. Cualquiera alusión en defensa de otros regímenes es inmediatamente descalificada como atentatoria a la dignidad del hombre. Lo que pareciera indicar que se ha generado una nueva clase de fanatismo intolerante: el de los demócratas a ultranza. El caso del general Pinochet y su inédita detención en Inglaterra ilustra ampliamente esta posición. La histórica reacción de muchos ante la elección de Georg Heider en Austria es muestra de lo mismo.

Pero lo que desconcierta en esta actitud es la falta de realismo y de conocimiento histórico. Se sabe perfectamente que los regímenes de gobierno en Occidente son eminentemente cambiantes; que se han ensayado las



más variadas formas a lo largo de los últimos diez siglos, desde el feudalismo hasta el comunismo. Más aún, la democracia real no se ha impuesto más que en los últimos cuarenta o cincuenta años, de a poco y con grandes dificultades. También se sabe que, fuera de Europa occidental y Norteamérica, los caudillismos y las dictaduras son parte de nuestra tradición, gústenos o no. En este momento Perú y Venezuela tienen regímenes poco compatibles con el dogma democrático, en tanto que en Ecuador, Colombia, Paraguay y varios países de Centroamérica —sin contar el fósil de Cuba—, también se debaten en medio de grandes dificultades políticas. Sin embargo, nadie se atreve tan siquiera a criticar la democracia y los derechos humanos, por ineficaces o por ilusorios, porque es arrinconado como paria y destrozado por los pontífices y los doctores de la “nueva ley” política.

Lo que aquí se afirma se ilustra con otro caso reciente. El director de cine Martin Scorsese filmó hace ya unos años una película llamada *La Última Tentación de Cristo*, en la cual se desacraliza la figura de quien es Dios para buena parte de la Humanidad. Cuando algunos países prohibieron su exhibición, se alzaron airadas voces atacando la nueva “censura” que esto implicaba en las naciones de Occidente. En cambio —y dejando de lado la actitud musulmana de condena a muerte a Rushdie por sus *Versos Satánicos*—, nadie se atrevería hoy a filmar una película desacralizando la democracia, por ejemplo, o alabando a algún dictador o gobernante de facto que haya obtenido resultados positivos para su país. No se mide el éxito con realismo político, sino la forma en que se expresa, con un idealismo sin tapujos.

Esta nueva actitud de canonización de la democracia es, incluso, poco adecuada a la misma democracia, que jamás pretendió imponerse al punto de aplastar y destruir a todos sus enemigos; salvo si contamos a Robespierre como uno de sus primeros exponentes. La nueva Inquisición, no obstante, funciona con el mismo celo y mayor eficacia que la antigua. No sabemos adónde nos pueda llevar a la larga, pero ciertamente no será a un régimen de mayor libertad.

## 5. El permisivismo moral

Muy ligado con los temas anteriores se halla este otro, que ha sido uno de los que más altibajos han padecido en este fin de siglo. Además, ha sido el que ha experimentado cambios más rápidos y radicales, a partir de la famosa década de 1960, en que la revolución lo impregnó todo.

Comenzando por la moral más ligada a la religión, se constata, como primer efecto del cambio, la cuasi total pérdida de la noción de pecado. Al

concebir a un hombre cada vez más autónomo en su relación con Dios, junto a un hombre que se va perfeccionando gracias a la ciencia y al conocimiento en general, la vieja concepción de la ruptura de la gracia y del desorden moral, que constituye la falta grave o “pecado mortal”, ha ido perdiendo su vigencia, hasta en los que todavía practican alguna religión. Habría que exceptuar, eso sí, a algunas iglesias evangélicas y a otras pocas que fundan lo esencial de su doctrina en la naturaleza pecadora del hombre y en la misericordia divina, vale decir en la predestinación. Pero allí donde prevalece la creencia en el libre albedrío, la noción del hombre bueno —aún en estado de naturaleza, a la Rousseau— ha imperado sin contrapeso. Nada de lo que hagamos puede constituir una falta irreparable, salvo, claro está, la infracción de las reglas democráticas. En cambio, se ha desarrollado la idea, tomada de la sociología, de la existencia de un “pecado social”, en el cual caeríamos todos, a menos de intentar la destrucción de las “estructuras opresivas y explotadoras del hombre”, Siguiendo al marxismo, esta tendencia carga los dados a las creaciones políticas o económicas del hombre, trasladando el pecado de cada individuo concreto a una estructura genérica, contribuyendo así a que la culpa se diluya. Lo cual es muy cómodo y sirve para aliviar a muchas conciencias. En la misma línea se está inaugurando la moda de pedir perdón por faltas del pasado, en circunstancias que la responsabilidad de tales faltas yace exclusivamente en quienes las cometieron y en nadie más. Las culpas no se trasladan de titular, no se heredan, no se pueden asumir de nuevo. Si no fuese así, los hombres actuales no podríamos vivir, agobiados por el peso de millones y millones de pecados, faltas y delitos cometidos durante miles de años por nuestros antecesores. Sólo Cristo podía asumir los pecados de todos y así lo hizo. Los cristianos no podemos presumir de semejante capacidad.

Relacionada con este tema se halla la idea de que se deben defender todas las causas que busquen —real o aparentemente— la justicia en el mundo. Se forman así ligas y escuadrones de defensores de causas remotas y mal conocidas, olvidando que, al menos dentro del cristianismo, se requiere amar y defender la causa del “prójimo”, esto es, del próximo, del vecino, del que vive, estudia o trabaja con nosotros. Así, el amor al prójimo se transforma, de algo concreto y bien delimitado, en una vaga filantropía universal, en algo imposible de cumplir. Este altruismo aplicado a todos los hombres no es más que una creación ilusoria del positivismo decimonónico que, por razones obvias, no funciona. Nadie posee una capacidad amorosa tan gigantesca como para amar a todos los hombres. Pero está claro que resulta mucho más fácil, en el plano concreto, el defender de palabra procesos lejanos y abstractos, que el cumplir con el mandamiento de la caridad

con quien se halla junto a nosotros. Para muchos, la primera actitud exime de la otra: nueva muestra de comodidad y relativismo moral.

Paralelamente, se han debilitado mucho las creencias en el infierno y en el demonio, a pesar de las evidencias bíblicas de que ambos tienen plena existencia. Incluso cuando se acepta al primero, se afirma que no debe de haber nadie confinado para siempre en él, o bien, que el infierno no es más que parte de la existencia actual. En cuanto al demonio, su figura ha quedado relegada al desván de los nostálgicos y los niños.

En el fondo, lo que se ha perdido es la confianza en la existencia de una vida más allá de la actual, en la cual pudiera haber una recompensa o un castigo por nuestra conducta. Sólo existen el aquí y el ahora. Lo cual explica, entre otras cosas, el enconado ataque contra la pena de muerte. Privar a un criminal empedernido, comprobada y repetidamente culpable, de su vida terrenal es condenarlo a la nada, es quitarle su única posibilidad de vivir. No es ya pedirle que se arrepienta para ocupar un lugar entre los que gozan de “mejor vida”, sino es privarlo brutalmente de su mayor bien. De ahí que los defensores de los derechos humanos ataquen despiadadamente esta costumbre tan antigua como la vida en sociedad, de castigar con la pena máxima a los grandes infractores precisamente de la vida. Las nuevas constituciones han suprimido la pena de muerte y en las que subsiste, el indulto presidencial —resabio germánico de otra época, anterior a la separación de poderes del Estado— se encarga de enmendarles la plana a los tribunales ordinarios para salvar al criminal a como dé lugar.

Por otra parte, también se han desvanecido los límites claros del Bien y el Mal y, sobre todo, los del Bien Común. Dado que las creencias religiosas tienden a disolverse o dejan de ser referentes, la visión dialéctica de la moral y la visión holística de la realidad, al reemplazarlas, difuminan los límites considerados tajantes, y por ende anticuados, entre el Bien y el Mal. La moral se transforma en ética, vale decir, pierde su trasfondo trascendente y se adapta sin cesar a las circunstancias o a premisas que provienen de otros planos: la conveniencia política, la ganancia económica, el trastorno psicológico y otros.

Esto va acompañado de lo que se ha dado en denominar “la caída de los tabúes”, especialmente en materias sexuales. Desde la formación de los Frentes de Liberación, en la década de 1960, los grupos que eran marginales han tendido a ocupar lugares relevantes en la sociedad y han reivindicado “derechos”, presencia en todas las reparticiones públicas, cuotas o cupos en las mismas y sintonía abierta en los medios de comunicación. Lo que comenzó con el feminismo y la defensa del negro en los Estados Unidos, pronto se extendió a los grupos de homosexuales, lesbianas, aborteros,

pornógrafos, partidarios de la eutanasia, de los cultos mágicos o satánicos, de la libre circulación de la droga o de otras posiciones minoritarias que desean plena cana de ciudadanía en la sociedad postmoderna.

Por otra parte, escritores, poetas, pintores, compositores y, ante todo, cineastas, nos han ido acostumbrando a una serie de imágenes y a un lenguaje cada vez más permisivo y vulgar. En las películas norteamericanas, una palabra de cada tres es un garabato. En los filmes de directores como Almodóvar, las situaciones siempre conciernen a grupos sexualmente marginal es (travestis, lesbianas, prostitutas y prostitutos) que pretenden convencer al espectador de que constituyen la nueva “normalidad”, de que sus conductas son ejemplares y de que viven plétóricos de sentimientos superiores, caritativos y comprensivos. El resto de la sociedad es presentado como anticuado, estrecho de mente y falto de toda compasión. Pero lo que desearía subrayar en esta parte es que, con la escalada de pornografía y ordinariez ambientales, las defensas de los principios morales van bajando y la resistencia a considerar ciertas conductas como indignas o poco ejemplares se va limando. Hay que aclarar que, en este punto, no estoy defendiendo una posición farisaica: no se trata de matar o perseguir a nadie por sus preferencias sexuales, pero tampoco se les debe presentar como mártires de una burguesía reaccionaria y gazmoña, ni como ejemplos a seguir para la juventud. Quienes somos educadores tal vez comprendemos más profundamente lo que está en juego con estas actitudes propagandísticas y proselitistas de los nuevos profetas morales.

Todo esto es lo que se suele llamar pluralismo moral, que aparece como la actitud deseable frente a la gran variedad de tendencias y preferencias. Cabe señalar que este pluralismo se fundamenta casi exclusivamente en “derechos” y no en “deberes”, por lo cual tiende al constante desequilibrio a favor de los primeros. De la moral cristiana, que consta de puros deberes: creer en Dios y amarlo, amar al prójimo, cumplir los mandamientos, practicar las virtudes, conocer la doctrina, frecuentar los sacramentos, asumir el dolor y llevar la cruz, se pasa a la ética pluralista: gozar de derechos, usar de prerrogativas y vivir de acuerdo al gusto de cada cual.

Es curioso constatar, a este respecto, que la igualdad ante la ley que nos impusieron el racionalismo y la Revolución Francesa, tiende a ser rota ahora por los logros que las minorías antes señaladas obtienen a costa de las mayorías. Otro de los tantos retruécanos de la historia occidental, que nunca deja de destruir lo que creó y vive en la constante exhilaración del cambio, que es también la zozobra de lo inesperado. La excesiva planificación de leyes, instituciones y conductas, propia de la Modernidad, es aquella en la que más se nota, en este fin de milenio, la tendencia a la

desintegración. El inmenso organigrama racionalista, que cubría desde el deísmo hasta la tecnología y desde la ley igualitaria hasta la ética ciudadana positivista, muestra crecientes signos de descomposición y se halla posiblemente cerca de un gran estallido destructor. El subjetivismo, el relativismo, el “circunstancialismo” y el permisivismo no pueden durar eternamente sin causar serios menoscabos en el paradigma actual. Al menos el estudio de la historia de Occidente indica que nada de esta índole puede durar mucho.

Asimismo, se echan de menos con fuerza la afirmación y la práctica de las virtudes más excelsas y más duras de cumplir, como son la santidad —vivir la virtud en grado heroico—, la castidad, la abnegación, la resignación, la humildad, la magnanimidad. Para no hablar de la justicia, para no mencionar el sacrificio —por Dios, por la patria, por los principios—, o el simple cumplimiento del deber, en forma dedicada, profunda, persistente y desinteresada. Una sociedad sin santos, sin héroes y sin modelos de virtud carece de la savia necesaria para subsistir, padece de anorexia espiritual, no atrae a nadie, no da ejemplos, no exalta ni entusiasmo, sólo vegeta y sobrevive sin pena ni gloria. Occidente no saca nada con llevar la delantera en el avance tecnológico o en el crecimiento económico; sus miembros necesitan de incentivos más elevados, de motivaciones más profundas.

## 6. La esterilidad filosófica

En este otro campo importantísimo del pensamiento también se advierten signos desalentadores. Por una parte, la desaparición de la metafísica, desde Nietzsche en adelante, ha vaciado a la filosofía de su savia más íntima. La evanescencia progresiva del Ser, de su esencia, de sus atributos, de su acción y de su influencia, no ha hecho sino empobrecer nuestra reflexión. El nihilismo que acompaña a esta evanescencia y que tiende a penetrarlo todo no basta para satisfacer el apetito occidental por la especulación y la trascendencia.

Es cierto que fue el siglo XX el que trazó el camino en este sentido. El ateísmo de Feuerbach, el espíritu en devenir de Hegel, el materialismo de Marx, el positivismo relativista de Comte, el evolucionismo de Darwin, el existencialismo de Kierkegaard y el nihilismo de Nietzsche pavimentaron la vía para el fin de la metafísica. Pero las filosofías del siglo XX no han hecho sino ahondar en lo mismo. Entre el pragmatismo y el utilitarismo o la fenomenología de Husserl, la filosofía analítica de Wittgenstein o de Russell, el existencialismo de Heidegger o de Sartre, o los postmodernismos varios, no hay cabida para la metafísica. Las ideas de la hermenéutica todopodero-

sa, los deconstructivismos, los desenmascaramientos, las transfiguraciones, los delirios, las visiones de la realidad como simple proceso, los neomaterialismos y las nuevas versiones del nihilismo, la filosofía se presenta apenas como una ciencia más, reflexionando sobre temas derivados y tratando de hallar sentido en un *mare mágnum* de interpretaciones semánticas, a menudo abstrusas o superfluas. Interesa mucho más la epistemología que la especulación metafísica. En este plano tal vez la idea más inquietante está dada por la funcionalidad o el éxito de las ideas. El lema “If it works, it’s good” aparece como un *leit motiv* de muchas corrientes actuales. Lo práctico, lo concreto, principalmente en el plano de la ética y de la política, reemplazan de manera ingente a lo teórico, a lo contemplativo, a lo que carece de aplicación inmediata, que es lo propio del pensar filosófico.

Naturalmente, también se encuentran presentes escuelas más antiguas, como el platonismo, el aristotelismo o el escolasticismo, pero su impacto ha quedado reducido a ámbitos cada vez más exiguos. Es más, al interior del catolicismo y de otras iglesias cristianas se considera a veces como integrista o fundamentalista la expresión de tales escuelas. El inmediatismo utilitario parece ser lo único válido. La pobreza resultante se intenta llenar, algunas veces, por lo menos en el discurso cotidiano de políticos, sociólogos o científicos varios, con una teoría de los valores, a la manera de Max Scheller, que nadie tiene muy clara y que, a menudo, nada en la subjetividad o el relativismo.

A lo que se podría agregar lo que opinan E. Rías y R. Argullol en *El Cansancio de Occidente*, sobre la escisión de teoría y vida, que sería lo que anula a la filosofía como experiencia y esteriliza el pensamiento, lo cual afecta decisivamente a la cultura actual.

El debate primordial en estos días parece ser el de Modernidad *versus* Postmodernidad, al cual algunos agregan el del “fin de la historia”. Pero tanto los términos del debate, cuanto los argumentos usados no tienen gran profundidad, sin negar que hay originalidad en ellos. Incluso, a ratos, la polémica parece tan sólo un ejercicio intelectual un tanto inútil. El ataque al excesivo racionalismo de los siglos anteriores, que ha “enjaulado” al hombre y ha “desencantado” al mundo, no ha bastado para satisfacer la inquietud intelectual de las actuales generaciones y hasta se ha dicho que no es más que una especie de volador de luces. La crítica más fuerte ha procedido de los autores Alan Sokal y Jean Bricmont, que han ridiculizado “el abuso de los conceptos científicos” que llevan a cabo los autores famosos actuales, induciendo así al lector a la mistificación, la confusión y la oscuridad mental; además de difundir la falsa idea de que la ciencia es un

“mito” y una “construcción social”, básicamente cambiante y subjetiva. Estas ideas están expresadas en su obra *Imposturas Intelectuales*.

En cuanto al supuesto fin de la historia, tampoco hay acuerdo entre los expositores. Algunos, como Fukuyama, se quedan en lo meramente anecdótico, a saber, un supuesto triunfo final de la democracia y el liberalismo. Otros, mucho más profundos, como Vattimo, plantean la eventual desaparición de lo histórico como categoría del pensamiento. Pero todo sigue empantanado en suposiciones, ya que mientras haya hombres con conciencia de decurso temporal, la historia no corre ningún riesgo de desaparecer, ni como vida ni como pensamiento.

### 7. La crisis de la verdad científica

Se recordará que, desde que Kant así lo planteara, la filosofía natural o ciencia sería el campo privilegiado del conocimiento donde se darían los juicios sintéticos *a priori*, únicos válidos y lícitos. Por lo tanto, el hombre occidental se fue adentrando de manera creciente en un científicismo a ultranza, a lo largo del siglo XIX y los primeros años del siglo XX. La verdad de la ciencia substituía definitivamente a la verdad filosófica, la que, a su vez, había substituido, en los siglos XVII y XVIII, a la verdad teológica. El inmenso optimismo decimonónico creía a pie juntillas en el progreso indefinido del hombre y era sólo cuestión de tiempo para alcanzar los idílicos parajes del Empíreo y el Elíseo terrestres, tal como lo había profetizado el marqués de Condorcet, en la víspera de suicidarse para evitar la guillotina, en una mazmorra de la Revolución Francesa, en 1794. La llamada *Belle Époque*, previa a la primera guerra mundial, fue la expresión máxima de esa confianza en el porvenir de la ciencia y su inseparable compañera, la técnica. Y Julio Verne fue como el pontífice supremo de la ciencia ficción optimista y progresista.

No obstante, desde el comienzo mismo del declinante siglo XX se iniciaron profundos reexámenes de las verdades o afirmaciones científicas, yendo todos en el sentido de despojarlas de su carácter definitivo, permanente o absoluto. Además, se abrieron nuevos campos, hasta entonces insospechados, a la investigación del hombre y de la naturaleza.

Tal vez el primero en el orden cronológico fue Freud, padre de la llamada psicología profunda y del psicoanálisis. En efecto, él postuló la existencia en la psiquis humana de áreas o zonas ajenas a nuestra sensibilidad y racionalidad, a saber, el subconsciente y el inconsciente. En estas zonas se encuentran reprimidas, descartadas o ignoradas, vivencias, expe-

riencias, pulsiones, fobias y filias, de las que no somos plenamente conscientes en el sentido de que no sabemos dar razón de ellas. Los aportes de Carl Jung, con su inconsciente colectivo y sus arquetipos, contribuyeron más aún a dejar la racionalidad —base de la ciencia— reducida a un papel mucho más modesto en la conducta humana, incluso, a veces, francamente marginal.

En el campo de la física, los enunciados de Einstein, a partir de la teoría de la relatividad especial, en 1905, también fueron en el sentido de desdibujar las certezas videntes, al proponer que el mundo no es más que un inmenso campo magnético en el cual todos los cuerpos se influyen mutuamente, dentro de un continuo espacio-temporal. Mas, como en este universo no hay punto fijo ni centro, todas nuestras mediciones y definiciones variarán según el lugar y el momento en que nos halleemos, además de la velocidad a que nos movamos, dándose la anomalía de que el tiempo se contrae y el espacio se deforma. La Relatividad implica, además, el hecho de que materia y energía no son dos elementos autónomos, sino que se pueden transformar el uno en el otro, según la célebre fórmula  $E = mc^2$ . Las fronteras científicas puestas por Newton y otros padres del Racionalismo comenzaron a desdibujarse. La teoría atómica, desarrollada también a comienzos de siglo, demostró que hay fuerzas en el mundo de la partícula, que no se dan en el entorno en que se sitúa el hombre y viceversa. A la vez, se comprobó que al interior del átomo hay partículas que son pura energía y no materia, como los electrones o los quarks.

Precisamente la observación del movimiento de los electrones en torno al núcleo atómico, en 1927, llevó a Werner Heisenberg a enunciar su principio de la Incertidumbre o Incerteza, según el cual siempre habrá un área no observable o medible en la reproducción de los fenómenos naturales. Ni la mente ni los más sofisticados instrumentos de observación podrán develar los últimos arcanos de la realidad, porque dicha realidad no es como aparece y no rinde información completa de su existencia.

En las matemáticas superiores, Godel observaba, a partir de 1931, la presencia de antinomias o contradicciones en los niveles más elevados del pensamiento matemático, las cuales no podrían ser resueltas a menos que se hiciera referencia a un metasistema que estuviera fuera de las limitaciones humanas. Tal metasistema no podría ser otro que Dios, lo cual era impensable porque equivaldría a aceptar su existencia, cosa que —como se vio más arriba— nunca se logró.

Del mundo de la química ha surgido, en épocas más recientes, Ilya Prigogine, quien ha propuesto la teoría del Caos, que consiste básicamente en la imposibilidad de predecir el comportamiento de algunos fenómenos



naturales, como por ejemplo el clima, además de la no direccionalidad fija de los mismos. En una última obra: *El Fin de las Certidumbres*, Prigogine propone, como complemento, algunas teorías muy novedosas, como, por ejemplo, la existencia del tiempo como una constante previa al famoso Big-Bang. De ser esto así, sería una incerteza más agregada a la ya larga lista.

En el campo de las humanidades se nota igualmente un descenso brusco de las mismas, sobre todo en los planes de estudio de los colegios de Occidente. La supresión de las clases de latín, de filosofía o de análisis lógico-gramatical; la drástica disminución de las clases de historia, de literatura o de idiomas extranjeros, o la supresión de las clases de religión, conspiran contra la formación humanista más integral que tenían las generaciones anteriores. Si a esto se agrega el desprecio al aprendizaje memorístico, la aceptación de las preferencias estudiantiles en la confección de ciertos currículos o la exclusión de la mayor parte del régimen disciplinario, por estimarlo obsoleto o lesionador de los derechos humanos, caemos en cuenta de que la formación del alumno tanto en las humanidades como en la adquisición de hábitos conductuales claros se ha debilitado enormemente.

En resumidas cuentas, la ciencia actual, en sus más variadas manifestaciones, ha contribuido bastante a desorientar al hombre occidental, en la medida en que se evaporan los absolutos, las leyes y los axiomas, y lo más que se puede afirmar son verdades estadísticas, probabilísticas, funcionales, de promedio o de consenso. Lo que no tendría mayor gravedad sino fuera porque la ciencia proponía las últimas verdades válidas en Occidente, aptas para ser entendidas y aceptadas por todos. En la situación actual, tales características han ido desapareciendo en forma progresiva y sostenida.

## **8. El excesivo y amenazante crecimiento de la técnica**

Desde el surgimiento del Racionalismo, con Descartes, Bacon y Galileo, la técnica pasó a ser la compañera obligada y el complemento imprescindible de la ciencia. Ambas se auxiliaron mutuamente y proporcionaron al hombre soluciones a problemas acuciantes y angustiosos, dándole la inefable sensación de que efectivamente se progresaba sin cesar, al menos en Occidente.

Pero, desde hace unos cien años, la técnica dejó de tratar de dominar el mundo natural, para, en vez, tratar de crear un mundo paralelo, en grados crecientes de artificialidad. No pudo controlar la “sustancia extensa”, como la llamó Descartes (terremotos, ciclones, tsunamis, etc.) y, por lo mismo, se volvió hacia lo creado al margen de la naturaleza. Es así como hemos

ingresado a un mundo tecnologizado, del que habló con gran premonición Heidegger, que implica un cambio no sólo cuantitativo en el hombre. Este mundo nos mantiene aherrojados y en estado de dependencia creciente. Con la cantidad de aparatos que hoy día componen el mobiliario esencial de cada casa, que van desde el refrigerador hasta el horno microondas y el teléfono celular, la vida actual depende en un grado casi malsano del artificio y se interrumpe casi del todo cuando falla el sistema. Un corte de electricidad paraliza cada vez más toda actividad humana, no sólo porque impide el funcionamiento de las máquinas, sino porque crea un vacío en el actuar humano. En la medida en que la reflexión, la meditación y la contemplación se han esfumado con la técnica, no imagina ya el hombre cómo reemplazarlos si no es con el activismo frenético que impone la misma.

De aquí ha surgido la absurda idea de que la historia se ha acelerado. Es obvio que quienquiera que reflexione sobre el tema se dará cuenta de que esa afirmación es espuria. Los que se han acelerado a niveles indescribibles son los medios de comunicación, los medios de transporte, los procesos computacionales de inteligencia artificial. Pero los ritmos humanos no se han acelerado: ni el ritmo biológico (nueve meses en el vientre de la madre, un año para caminar, dos a tres años para hablar, doce o trece años para llegar a la pubertad, etc.); ni los ritmos psicológicos (formación de afectos, amores, fobias); ni los ritmos intelectuales (un número cada vez mayor de años de estudio para alcanzar las complicaciones de la especialidad elegida). Por el contrario, a mi juicio lo que se ha producido es un creciente desfase entre tales ritmos vitales y la endemoniada agitación y prisa de los medios tecnológicos. La alarmante y creciente alienación del hombre joven, acosado por el exitismo, la anhelada inmediatez de este último, la competitividad a ultranza, las tiránicas exigencias del *marketing*, y otros apremios, han redundado en la ingente cantidad de personas desequilibradas, incapaces de adaptarse, “estresadas” al máximo, que caen en depresión, recurren a los psiquiatras o cometen actos desaforados y peligrosos para sí mismos y los demás. Es imposible actualmente digerir la cantidad de información que nos bombardea sin cesar, a través de medios cada vez más veloces y, a menudo, instantáneos.

No hay necesidad de extenderse aquí sobre el daño ecológico que la técnica ha provocado en la naturaleza. Ésta es una idea ya muy barajada y conocida. Sólo cabe recordar que ocasionalmente se exagera en este sentido. Recuerdo la portada de *Time*, de enero de 1989, en que señalaba que, de seguir el ritmo actual de erosión y destrucción del planeta, a éste no le quedaban más que 27 años de vida. Vale decir, en 2016 la tierra colapsaría

definitivamente y, con ella, la vida humana. Al parecer, un plazo tan corto era excesivamente alarmista...

En otro plano, lo que parece aproximarse a grandes zancadas es lo que se llama la realidad virtual. Vale decir, un nuevo producto del artificio, basado en sensores, visores, audífonos y pantallas, pero que crean la ilusión de hallarse en plena realidad, cuando sólo se halla en plena fantasía. Los Disney World que se multiplican en el planeta son sólo la parte más inocente del fenómeno, pero la realidad virtual llevada a la intimidad de la vida privada y cotidiana puede transformar desde la comprensión racional del mundo hasta el ritmo o frecuencia de las relaciones sociales. Ya hay quienes “navegan” por Internet y otras redes computacionales durante días completos o meses completos, enajenándose de su realidad y de su verdad. Los sucedáneos del futuro, hasta ahora reservados casi exclusivamente a las ideologías, están cambiando de eje y de sostén, para pasar a depender de las llamadas tecnologías de punta.

No obstante, hay otros ámbitos en que la tecnología impacta en forma diferente pero no menos efectiva. Por ejemplo, toda la línea de la manipulación genética y de la clonación no ha hecho sino comenzar y amenaza con transformarse en lo común y corriente dentro de un futuro previsible. Sin duda, hay aspectos positivos en estos procesos y los resultados obtenidos en la producción de más y mejores productos alimenticios, por ejemplo, han permitido conjurar un posible agotamiento de las fuentes de abastecimiento del mundo.

Pero el daño psicológico que se está haciendo a los niños que nacen de espermios de padres desconocidos o de óvulos y vientres maternos distintos entre sí, es ya algo patente. La familia, como se decía más arriba, ha tenido siempre como principal virtud la de proporcionar al niño la afirmación de su identidad a partir de padres claramente identificados, que por lo mismo pueden educar a su prole y formar sus caracteres en torno a sus principios y creencias, en un medio emocionalmente insuperable. Por cierto, cuando todo es normal en una familia.

Pero ahora, en muchos casos, ni siquiera hay una familia originaria—deshecha más adelante—, sino paternidad o maternidad soltera, adopción por uno solo de los “progenitores”, adopción por parte de uniones homosexuales o simplemente nacimientos en los cuales la filiación resulta imposible de probar, luego del uso de técnicas sofisticadas pero no siempre claras e irrefutables en estas materias.

Más síntomas inquietantes se encuentran en el crecimiento de la robótica. Ya no se trata de máquinas al estilo de Frankenstein, que realicen las labores propias del hombre, sino de computadoras que se acercan cada

vez más a la autonomía de pensamiento o a la combinación de más y más posibilidades, a un ritmo vertiginoso, superior al de la mente humana. El caso del computador que hace unos meses venció al campeón de ajedrez del mundo es un primero y claro indicio de que ya no hay simple reemplazo o agilización de procesos en los ordenadores, sino superación en campos específicos del pensamiento humano. Probablemente nunca se llegue a la independencia total de la máquina, pero los límites de su acción —no sólo repetidora— se van ensanchando sin cesar.

### 9. Los problemas del arte, la estética y la moda

El arte del siglo XX ha seguido las mismas tendencias que los otros planos del conocimiento y la creatividad, a saber, la proliferación de corrientes, la ruptura de los cánones clásicos, la influencia de las ideologías, el triunfo de la subjetividad.

A mi juicio, lo más serio es la relación arte-estética, que constituye el pilar esencial de la creatividad artística. Esta relación ha tendido a romperse o a debilitarse consistentemente a lo largo del siglo. Desde los post-impresionistas de la *Belle Époque* pasando por expresionistas, cubistas, dadaístas, surrealistas, abstractos, cultores del Arte Op, del Arte Pop, del arte ideologizado, minimalistas, etc., pareciera que lo hemos visto todo.

Con todo, me parece que hay algunas tendencias generales que vale la pena señalar. Una sería el alejamiento de la estética, que es una mezcla de buen gusto con sentido común, destinada a producir placer sensorial. Pintores, escultores, arquitectos, poetas y dramaturgos, escritores y músicos, han seguido a menudo líneas que no son ni pretenden ser estéticas. No se busca la satisfacción del placer sensible, sino chocar, despertar conciencias, hacer reflexionar, cosas que en sí no son malas, pero que no parecen ser las más indicadas para el Arte.

Otro punto importante es el papel que han jugado las distintas ideologías prevalentes en el siglo. El arte al servicio del comunismo, del nazismo o del liberalismo, al servicio de candidaturas políticas o de los productos del mercado, ha sido muy común y se ha desarrollado hasta límites inimaginables, siendo dirigido, muchas veces, por dictadores totalitarios, multimillonarios dueños de transnacionales, caudillos revolucionarios o promotores de causas “libertarias”, cuya mejor expresión fue el hippismo de fines de los años 60. Por supuesto, en todos estos casos, el arte pasa a ser un instrumento al servicio de una causa no artística pero conside-

rada superior. Como ejemplos basta citar las canciones de protesta, los murales revolucionarios o los festivales de tipo Woodstock 1969.

Otro aspecto genérico se encuentra en la sucesiva abstracción de formas y figuras, con el consiguiente traslado de la interpretación artística del autor al crítico, al *marchand* o al público en general. La abstracción puede llegar también a límites inesperados, acentuando la subjetividad en la apreciación artística. Por cierto, como reacción, han surgido los artistas plásticos hiperrealistas, a la Claudio Bravo, para oponerse a los Jackson Pollock o De Kooning. El problema de la abstracción es la introducción de un criterio excesivamente racionalista en el arte. En el mundo de la masa actual, la pintura se encierra en cenáculos cada vez más estrechos y en círculos iniciáticos, lo que va contra la corriente del siglo. Afortunadamente, las corrientes artísticas populares saben mantener, por un innato sentido de lo justo y lo proporcional, lo específicamente bello, lo espontáneamente placentero.

Una tercera característica, muy reciente, es la del *happening* y la "instalación". La primera, comenzada en los años 60, y la segunda, en los 90. En ambos casos se trata de subrayar lo efímero y transitorio de la vida, incluyendo el arte, por cuanto, finalizado el *happening* y desarmada la instalación no queda nada, salvo algunas fotografías del recuerdo. Dentro de esta corriente reciente, tal vez el máximo expositor sea Christo, que envuelve monumentos o elementos geográficos (como islas), en sendos paquetes, durante unos días o semanas, por el gusto de hacerlo. Luego, el arte es transeúnte, pasajero, volátil, como otros aspectos de nuestra cultura.

Tal vez el aspecto más notable sea el del surgimiento del llamado Antiarte. Esta expresión, que parecía sólo un juego de palabras, terminó por manifestarse en varios planos, como por ejemplo el Antiteatro o Teatro del Absurdo, en Ionesco y también en Beckett; o en los Antipoemas del chileno Nicanor Parra. Pero se podría decir que hay un Anticine, una Antipintura, una Antimúsica. Todos ellos surgidos del cerebro de los especialistas más cultos, capaces de inventar estos modelos ultracerebrales y darles expresión concreta. Qué impacto, valor o duración puedan tener, es algo que no interesa ni a los mismos autores. Desde el momento en que es Antiarte, los moldes clásicos del Arte no tienen aplicación. El Arte no constituye ya una manifestación superior de la cultura, sino que es un juego efímero, relacionado con la entretención y lo lúdico y no con la estética u otros principios tradicionales.

En cuanto a la moda, me atengo a lo dicho en un párrafo anterior con respecto a la igualación del hombre y la mujer a través del uso de pantalones. El resto, vale decir las tendencias del momento, las formas y

colores, el buen gusto o el mal gusto, no parecen ser tan distintos a los de cualquier otro período de la historia occidental.

### 10. Malestares vagos

Además de todo lo dicho, el hombre actual está aquejado de temores y malestares que no siempre se manifiestan de manera precisa o concisa, pero influyen en la sensación de crisis o de inseguridad que le acucia.

Entre otros, está la visión de un futuro incierto y hasta temible. Frente al optimismo desenfrenado del siglo XIX, el siglo que ahora concluye ha vivido un clima de zozobra, que oscurece el futuro. Desde las grandes hecatombes bélicas y los grandes desplomes morales, el futuro dejó de ser el elemento legitimante y fundante, propio de la Modernidad, para ser una espera de lo desconocido, un inquieto cuestionamiento de los “signos de los tiempos”, una duda permanente sobre el porvenir. Ya se vea este último como una invasión de seres de otras galaxias, que vienen a destruirnos; ya se vea como un descalabro atómico —voluntario o involuntario, a lo Chernobyl—; ya se vea como la fulminante aparición de nuevos virus mortales; ya se vea como la implantación de fundamentalismos intolerantes y perseguidores; o ya se vea como la creciente autonomía y desobediencia de la técnica frente al hombre, la sensación general es que el futuro no será mejor que el presente. Incluso podría ser mucho peor.

La angustia, originaria de las corrientes existencialistas, el *stress*, la depresión nerviosa, la ansiedad por conseguir el triunfo, el terror a ser marginado, el miedo a ser considerado un “perdedor”, y otras manifestaciones psicológicas de esta índole, son sensaciones corrientes en el hombre occidental actual. Esto ha acarreado la aparición ingente de psiquiatras y psicólogos, junto a sociólogos y asistentes sociales, que deben planificar y encauzar la vida del hombre medio y de la empresa, para poder mejorar su rendimiento y dirigirlos hacia el éxito y la felicidad. El hombre solo o la empresa aislada difícilmente pueden sobrevivir. Se introduce así una masificación nueva, que lleva a la fusión cada vez mayor de empresas, bancos o industrias y a la uniformación cada vez más aguda de las conductas individuales.

La vida de recreación o descanso está también siendo manipulada por planificadores y comunicadores propagandísticos. Desde el *Mall*, símbolo supremo del final de nuestro siglo, hasta la compra a plazos de un lugar en un “parque del recuerdo” —nuevo eufemismo que designa al cementerio—, el hombre actual está siendo tiranizado por los nuevos usos

sociales, que imponen modas y tendencias, perdiendo cada vez más su individualidad, su espontaneidad, su libertad. Es curioso que, en una época en que predominan las leyes del mercado y la iniciativa privada en lo económico, se esté produciendo un nuevo adocenamiento y masificación en los usos sociales. Contribuye a esta dicotomía, a ratos muy perturbadora, el que la política se ubique a medio camino entre ambas posiciones. Libertad e individualismo o independencia no se conjugan ya espontáneamente.

Se podrían anotar otros malestares, carencias o vacíos en la sociedad actual, pero creo que lo esencial queda anotado. Naturalmente, cada uno de estos temas da para mucho mayor desarrollo, pero no es el momento de hacerlo. No es eso lo que ahora me interesa.

### **A guisa de comentario final**

¿Qué implicancias puede tener esta exposición? ¿Significa que está todo perdido, que no hay porvenir para Occidente, que se ha producido una crisis final de la cultura?

La respuesta básica es: nunca en la historia está todo perdido. Incluso, a veces, cuando se derrumban estrepitosamente imperios, culturas o pueblos completos, algo persiste, la historia continúa.

La segunda idea que se viene a la mente es: muchos de los problemas enunciados tienen solución. Claro que tal solución va a depender de quién la aplique y de cuál sea la orientación que se siga. Personalmente creo tener algunas nociones de posibles salidas. Pero por el momento bastará con el enunciado de los problemas. Ya en él se adivinan algunos eventuales correctivos y caminos posibles de superación de la crisis, al menos en forma parcial.

Más adelante, quizás, aborde estos temas. Por el momento, que el diagnóstico, por incompleto que sea, baste.

## JOSÉ DONOSO Y EL INVENTARIO DEL MUNDO\*

**José Saramago**

En estas páginas José Saramago se refiere a cómo la obra de Donoso considera y expresa la situación social y política de Chile de los últimos decenios. El premio Nobel portugués destaca la mirada “por dentro” y, por eso mismo, impiadosa y certera de Donoso. A juicio de Saramago, la obra de Donoso, trascendente y vertiginosa, es el resultado “del realismo de una razón que se mueve en dirección de la fría objetividad” y “del romanticismo convulsivo de un sentimiento desesperado frente a la realidad”.

---

JOSÉ SARAGAMO. Escritor y ensayista.

\*Texto de la conferencia pronunciada en el coloquio “Donoso, 70 años”, organizado por el Departamento de Programas Culturales de la División de Cultura del Ministerio de Educación y la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 5-7 de octubre de 1994. La conferencia fue publicada posteriormente en el libro *Donoso, 70 años* (Santiago: Ministerio de Educación, octubre 1997). Se reproduce en esta edición con motivo de cumplirse 30 años de la publicación de la novela de José Donoso *El Obsceno Pájaro de la Noche*. Véanse asimismo en este número los artículos de Carlos Franz y Arturo Fontaine Talavera (*infra*).



**S**é por experiencia propia lo que significa estar sentado, oyendo hablar de lo que hemos escrito, y a veces tener ganas de decir “no lo había pensado, pero si lo dicen, quizás tengan razón”.

Otras veces no nos gusta nada lo que estamos escuchando, porque nos parece que la cosa no va por ahí. Lo que yo voy a leer no es lo que normalmente se llama un trabajo académico. Es una especie de diálogo entre escritor y escritor. No sé si él me contestará, pero me gustaría algún día saber lo que José Donoso piensa de este escritor y admirador suyo por años.

He llamado a esto “José Donoso y el inventario del mundo”.

“Me gustaría hablar de música, por ejemplo, pero en el fondo siento que hacerlo sería una frivolidad”.

Judith dice esta frase a Mañungo en *La Desesperanza*, en un momento de su travesía nocturna por Santiago, durante esa noche fantástica que no quiere acabar, esa noche que parece ir tomando, una tras otra, cada hora vivida para que no se pierda en el tiempo irrecuperable que pasó en un solo minuto. Sin el pensamiento, el gesto, la palabra, Judith no hablará de música, porque el sentir único del mundo en esos días es precisamente no tener sentido. Hace once años que Neruda está muerto, y Matilde Urrutia ha entrado también en la gran noche, en el silencio de la ausencia definitiva.

Estamos hechos de palabras. Hasta el silencio necesita la palabra que lo diga. Nacemos e inmediatamente comenzamos a escuchar los sonidos y a aprender cómo se articula la palabra entre ellos. Rompemos el silencio del cerebro con las primeras palabras que pronunciamos. Después las recreamos usándolas, luego, en el papel, queda la sombra de ellas, nada más que la sombra, y sólo mucho más tarde descubriremos que las palabras son, en sí mismas, música. Comprenderemos más tarde aún, que un libro es como una partitura, y finalmente que el habla es como una melodía ansiosa e inagotable.

Escribiendo y hablando cumplimos nuestra verdadera aspiración. Aunque no creamos gozar de ella, y no seamos conscientes, escribir será siempre llegar a aquella que llamaré la cosa vital, el instante supremo en que consideramos que podemos creer que hemos explorado hasta la frontera de lo inefable los recursos de nuestra propia y personal sonata. Pero siendo las palabras tantas, las músicas están cruzadas, y lo más fácil es afirmar que muchas de esas palabras son inútiles, y que muchas de esas músicas no merecen ser oídas. Y a veces sí, a veces sí lo son.

Tomemos una novela cualquiera. Podemos decir sin mirar: aquí hay cien mil palabras. Es imposible que todas sean igual de necesarias, que el

mismo grado de necesidad esté presente en cada una de ellas, y aparentemente nada es más cierto. Pero, cómo podemos tener la certeza de que las palabras que consideramos inútiles o superfluas lo serán siempre.

Aquellas seis palabras que dicen “En un lugar de La Mancha” son las más famosas desde que el mundo aprendió a leer y escribir. Sin embargo, ¿serán por eso menos indispensables que aquellas otras del Caballero de la Triste Figura en la página 524 de la edición mil de *El Quijote*? ¿Quién puede decir que esas otras palabras de Cervantes, en apariencia insignificantes, escritas sin más preocupación que la de satisfacer la lógica conflictiva de un episodio menor, no serían destinadas un día a desafiar a un mundo de gente timorata?

Las palabras dicen siempre más de lo que imaginamos, y si no parecen decirlo en un momento determinado, es sólo porque no pueden, o simplemente porque no ha llegado su hora.

Aquellas palabras de Judith, es más que seguro que José Donoso las escribió sin pensar demasiado, salieron al correr de la pluma y están allí. Creo que fácilmente ustedes estarían de acuerdo en que sin ellas, *La Desesperanza* sería exactamente igual. De hecho, qué importancia tendría sustraer diecisiete palabras de cien mil, decir noventa y nueve mil novecientos ochenta y tres. Yo me atrevo a declarar que esas diecisiete palabras que podríamos considerar superfluas, bien podría usarlas José Donoso como epígrafe de toda su obra. Porque uno divisa en ellas una conciencia moral urgida por la verdad.

Tal como en el caso de los individuos, la decadencia de una clase social, por la propia complejidad ideológica y psicológica de esta decadencia, sólo desde adentro podrá ser manifestada eficazmente. Un observador extraño, por muy analítico y perspicaz que sea, apenas será capaz de describir, se presume que con alguna exactitud, las señales decadentes exteriores, aquello que aún resta de los triunfos de antes, y las vivencias y las miserias de ahora, pero nunca la desazón mental profunda que va devorando la sustancia vital en un cuerpo enfermo. Y jamás el miedo que fue generado por la culpa y que implacablemente la irá multiplicando hasta tornarlo insoportable, hasta empujar al suicidio. Sólo el aristócrata Giuseppe Tomasi de Lampedusa pudo haber escrito *El Gatopardo*; sólo el juez Salvatore Satta, conocedor de la vida, pasión y muerte de los hombres y las mujeres podía haber escrito *El Día del Juicio*. Fue desde dentro que unos y otros escribieron, cada cual, verdaderos testamentos de sus respectivas clases de origen. De hecho, sólo el punto de vista de adentro facilitará al observador la circularidad completa de la verdad que se exige a la hora de redactar un documento de las características de una persona o una clase.

No es ninguna novedad decir que los libros de José Donoso son también, en el ámbito de las circunstancias subjetivas y objetivas de la historia social y política de Chile y de sus clases en los últimos cuarenta años, una mirada por dentro. Por eso mismo, una mirada impiadosa. La mirada de quien sabe. La mirada de quien en ningún momento se dejará sustraer por la complacencia con que acostumbran a arreglarse todas las decadencias, siempre fácilmente romantizables, porque son tan apasionadamente románticos el temperamento del escritor, y quizás, del hombre. Creo que es exacto decir que en José Donoso existe, para nuestro gozo, el realismo de una razón que se mueve rectamente en dirección de la fría objetividad y el romanticismo convulsivo de un sentimiento desesperado frente a la realidad.

El resultado viene a ser la obra trascendente y vertiginosa a la que hoy rendimos homenaje. Dije antes que la obra de José Donoso considera y expresa, por la vía del arte y la literatura, la situación social y política de Chile a lo largo de los últimos decenios, centrada particularmente en sus clases media y alta. De manera alguna es restrictivo decirlo de este modo: una obra definida según los patrones fundamentados del realismo crítico, que por otra parte encuentra plena realización en la novela *Este Domingo*. Esta obra, me refiero a un supuesto conjunto así definido, no necesitaría nada más para ser importante, pero le faltaría aquella dimensión doble de vértigo y trascendencia mutuamente potenciales a que me refiero. Vértigo y trascendencia serán, pues, los factores valorativos superiores que dieron a la compleja obra de José Donoso su carácter sin igual.

Sin embargo, el vértigo en este caso no viene de laboriosos experimentos en el plan del lenguaje y a los que Donoso efectivamente no recurre, porque hay que señalar que lo que resulta absolutamente revolucionario es su trabajo sobre la estructura, sobre la trama interna.

Tampoco la trascendencia debe ser percibida aquí como una presencia metafísica o insinuada de cualquier tipo. En las novelas de Donoso no existe Dios, o existe, cuando menos se nombra o invoca. El vértigo y la trascendencia de la que hablo son sólo humanos, terriblemente humanos. El vértigo del hombre donosiano es el vértigo causado por la descarnada observación de sí mismo, mientras que la trascendencia es la mirada producida por la conciencia obsesiva de su propia existencia.

No habrá de sorprender, por lo tanto, que en Donoso predomine una atmósfera narrativa distorsionada, de origen evidentemente expresionista, más acentuada que las tonalidades realistas que su obra igualmente reconoce. La extraordinaria novela *El Obsceno Pájaro de la Noche* tiene como pariente ontológico próximo *El Gabinete del Doctor Caligari*. No importa

el cruzamiento narrado de una obra en la otra, lo exhibido es un mismo y obscuro precipicio que fascina al lector y al solo espectador como si estuviera a punto de caer en el interior infinito de un catalejo puesto al revés.

Los pasillos tortuosos, las partes viscosas, las puertas falsas, las ventanas abiertas a la oscuridad, las escaleras suspendidas, los sonámbulos dormitorios de la Casa de Ejercicios Espirituales no fueron puestos ahí como un modelo a escala reducida del sistema planetario humano. Son su misma y propia suma, sucesivamente. Como en una novela de Donoso, el mundo contiene a Chile, Chile contiene a Santiago, Santiago contiene la casa que contiene al Mudito, y dentro del Mudito no hay ninguna diferencia entre el autor y la nada.

Cuando al principio de esta tentativa probablemente forzada para él y seguramente frustrada para mí, de recitar las palabras de Judith, me referí a aquella noche que parecía ir tomando una tras otra, cada noche vivida, afloraba ahí lo que se me figura son las principales características del proceso narrativo donosiano. En primer lugar, lo que llamaría la igualación o fusión del pasado, del presente y el futuro en una sola unidad temporal, pero una unidad que es inestable, deslizante.

En segundo lugar, como consecuencia lógica extrema, la suspensión, la paralización del propio tiempo; lo que sucede desde la llegada crepuscular de Mañungo, hasta el momento en que vemos a Judith abrazada a la tierra muerta. Esto no puede pasar en una sola noche, dirá el lector, y juzgando por las apariencias, el lector tiene razón. No obstante, tendremos que decir que la noche de *La Desesperanza* no es una noche y sí un tiempo otro en que las horas, los minutos y los segundos se expanden y contraen en una misma palpitación, de manera quizás intuitiva. O por el contrario, soberanamente inteligente.

Resolver la contradicción que parece existir entre la apreciación de un contenido que en cada momento se reconoce mayor que su propio continente, implica una ambición que deja en las sombras la hazaña de Josué, que hizo parar el sol para poder vencer una batalla. José Donoso para el tiempo para hacer el inventario del mundo.

Éste habría sido el objetivo si una vocación de semidiós no lo hubiera orientado hacia expresiones directas de la fuerza bruta. Por otro lado, no faltan motivos para creer que el mundo clásico griego estaría mucho menos poblado de brutos de lo que está el resto. Ustedes se preguntarán por qué esta referencia que tiene que ver más con la mitología que con la literatura.

Precisamente porque el alma de la humanidad, donde quiera que se haya dispersado, habita un mundo no sólo de nobles e infames ruinas, sino de restos de construcciones mentales, resultado del paso de las generacio-

nes, y no sólo de aquello que llamamos basura y desperdicio, sino también de los escombros y los restos de las doctrinas, de las religiones y las filosofías, de las éticas que el tiempo gastó y tornó vanas, de los sistemas desmantelados por otros sistemas, y que los nuevos sistemas han desmantelado. De los cuentos, de las fábulas, de las leyendas; de los amores y los odios, de las costumbres obsoletas, de las convicciones súbitamente negadas, de las pasiones que han muerto y luego renacen, en fin, los restos de Dios y los restos del diablo, y también del cuerpo, no nos olvidemos del cuerpo, que es el lugar de todo placer y de todo sufrimiento.

Principio y fin, reunidos y conviviendo el uno con el otro en circuitos de sangre y kilo y medio de cerebro.

El inventario de casa de Donoso es pues el inventario del mundo. Tenemos dificultades de acceder a todos aquellos actos y palabras que suceden en las pocas horas que se cuentan entre un crepúsculo y una alborada. También diríamos que en la casa de los Cien Pájaros de la Noche (por muy desmesurada que sea esa arquitectura demencial como la del Gabinete del doctor Caligari), sería imposible una acumulación tal de seres que se cubren entre vida y muerte, de una variedad e inutilidad infinita. Animales gordos, chatos, blandos, cuadrados, sin formas; docenas y cientos de paquetes, cajas de cartón atadas, escondidas; ovillos de cordel o de lana, zapato impar, botellas, pantalla abollada, gorra de bañista de color frambuesa, toda aterciopelada como con flores que crecen bajo el polvo blancuzco, blando, frágil, suave, que un movimiento mínimo como parpadear o respirar podría difundir por el cuarto, ahogándonos y fregándonos, y entonces los animales que reposan bajo las formas momentáneamente mansas de ataditos de trapo, fajos de revistas viejas, baúles y quitasol; capas, tapas y más cajas, se moverían para atacarnos.

Sin embargo, esta acumulación no es posible sino desde la mirada implacablemente lógica de José Donoso. Debajo de las cajas y las viejas, en los mil desvanes de la Casa, en los áticos y en los sótanos, en los armarios, debajo de las montañas de trapos, y en todo lo que se oculte, hay un mundo que estaba sin inventariar y explicar, un mundo de seres podridos y de restos, y había que colocar todos los nombres, los atributos, narrar todas las existencias hasta el más allá del agotamiento, y como para eso no bastaría una y muchas vidas, porque cada una de ellas añadiría a su vez restos, sus restos, no tuvo José Donoso otro remedio que parar el tiempo, subvertir la duración, o parar simultáneamente Santiago y la Casa, con los justos horarios de todo el circuito del mundo, para finalmente llegar a decir que aquel lector no tenía razón, que de lo más a lo menos, todo el universo está presente, en el segundo en que pronunciamos la palabra.

Y ahora ha llegado el momento del vértigo absoluto, cuando lo que está encima es igual a lo que está abajo, cuando no hay más Norte, ni Sur, ni Este, ni Oeste; cuando los ojos miran por encima del parapeto y no contemplo más que la ausencia de mí mismo... La Última Vieja, la que no tendrá nombre, porque siempre ha tenido otro —la muerte— se puso al hombro el saco hecho de mil sacos, la arpillera recosida de mil arpilleras donde el Mudito fue encerrado con todos los restos de la casa, con todos los restos del mundo, y atravesó la ciudad en dirección al río. Junto al río, que es la imagen misma del tiempo que finalmente comienza a moverse, ella está sentada al lado de una hoguera que desfallece en una sola débil llama.

Papeles, desperdicios, su fuego reavivado durará poco. Entonces la vieja, que quizás sea la muerte, se pondrá de pie, agarrará el saco y abriendo círculos en el fuego, en las llamas, quemará cartones, medias, trapos, mugre, qué importa lo que sea, con tal de que la llama se avive un poco, para no sentir frío, qué importa el olor a chamusquina, a trapos quemándose, a papeles. El viento dispersa el humo y los olores, la vieja se acurruca sobre las piedras para dormir, el fuego arde un rato junto a la figura abandonada como otro paquete más de harapos, y luego comienza a apagarse el rescoldo atenuante y se agota cubriéndose de cenizas muy livianas que el viento dispersa. En unos cuantos minutos no queda nada debajo del puente, sólo la mancha negra que el fuego dejó en las piedras, y un saco. El viento lo vuelca, rueda por las piedras y cae al río. Cosido y atado por todos lados, el saco en que el Mudito fue encerrado es la metáfora del cierre del propio mundo. Cuando el tiempo se pone en movimiento y el saco es abierto y lo que en él se encuentra es lanzado afuera, es decir todo, aprendemos resignados que la vida no es sino una promesa de cenizas.

José Donoso no ha hecho más que parar el tiempo, ¿para qué? Sólo puedo ofrecerles una respuesta: que Donoso lo ha hecho simplemente para que pensáramos despacio, muy despacio, si somos en verdad humanos. ¿Lo hemos pensado? ¿O es que seguimos encerrados en el saco de nuestra propia absurdidad, esperando la hoguera y las cenizas como quien renunció ya a la vida?

Si el escritor es, como creo, quien nos persigue con preguntas, entonces José Donoso es de los más grandes. Por eso, y por ser quien es, le doy las gracias. □

**¿ARTISTA O PROFESIONAL?  
EL CASO DE JOSÉ DONOSO**

(APUNTES PARA UNA POÉTICA DONOSIANA)\*

**Carlos Franz**

Carlos Franz examina el caso de José Donoso como ejemplo del escritor sometido a una tensión de antigua estirpe en los creadores literarios: entre el artista y el profesional. De ese examen arranca no sólo una poética donosiana, sino también una tipología más general que permitiría entender a los escritores de ficción según su proximidad a cada uno de esos polos, y también en su doble faceta de artistas y profesionales. Apartando el cáliz del éxito, y luego bebiéndoselo de un trago. Imaginando un público, y aceptando el que les toque. Rechazando la actualidad, y deseando lo contemporáneo.

---

CARLOS FRANZ. Escritor. Autor de las novelas *Santiago Cero* (Ed. Seix Barral) y *El Lugar donde Estuvo el Paraíso* (Ed. Planeta, 1998).

\* Véanse asimismo los artículos de José Saramago (*supra*) y Arturo Fontaine Talavera (*infra*), reproducidos en esta edición con motivo de cumplirse 30 años de la publicación de la novela de José Donoso *El Obsceno Pájaro de la Noche*. (N. del E.)

C onocí a José Donoso hace exactamente 22 años. Él vivía en España y vino por pocos días a dar una conferencia en el Instituto Chileno Norteamericano de Cultura. Me acerqué a pedirle un autógrafo en mi aporillado ejemplar de *Coronación*. Aproveché de contarle que yo también quería ser escritor. Y que me encontraba ahogado en Chile, sofocado por la estrechez de la época y el país, le mencioné que quería irme a viajar para recoger experiencia que luego me sirviera como material literario... Me preguntó que edad tenía. Se la dije: 19 años. Me quedó mirando con sus ojitos celestes, incrustados al fondo de los gruesos lentes ópticos. Esos ojos de escritor iluminados por una perpetua curiosidad. Finalmente, se encogió de hombros y me dijo:

—Yo tenía casi tu edad cuando me fui de mi casa por primera vez. Me fui a Punta Arenas en busca de aventuras literarias. Trabajé en una estancia ganadera. Y me aburrí como ostra... Lo único que recuerdo de esa estada fue que leí en las tardes, muerto de frío, los primeros volúmenes de *En Busca del Tiempo Perdido*, de Marcel Proust. Leer es lo que le sirve a un escritor —terminó diciéndome—, mucho más que viajar...

Me quedé perplejo. Había buscado un consejo y me daban el paradójico garrotazo en la cabeza de los maestros zen. Donoso, que se había pasado media vida fuera de Chile, itinerando por el mundo, me decía que no me moviera de mi silla de lector. ¡Qué diablos quería decir!

Pero el tiempo ha transcurrido. Han pasado ya 22 años, él murió. Yo he viajado y he leído. Y de a poco he ido entendiendo que Donoso quería decirme algo más profundo y menos arbitrario de lo que aparentaba su consejo. Quería decirme que con o sin viajes y lecturas, yo debía decidir qué tipo de escritor quería ser. Por ejemplo: ¿un escritor artista o un escritor profesional? Si quería ser un profesional, quizá los viajes me ayudarían, quizá me serviría conocer distintos oficios, documentarme, tener experiencias y aventuras, relacionarme, como quien deliberadamente acumula material para contar.

Pero si yo quería ser un escritor artista, daba lo mismo que viajara o me quedara. No podía prever ni planear, no podía dirigir mi experiencia en busca de una biografía útil, pues el arte no se deja amaestrar y surge donde menos se lo piensa. Surge de la vida chata y la imaginación febril de las hermanas Brontë, por ejemplo; o del escritorio de abogado de Franz Kafka; o de la consulta de médico de Ferdinand Celine. El arte no se programa, ni se elige; lo único que se puede hacer es esperarlo con los ojos abiertos. Y si mientras tanto amenaza matarnos el tedio, leer mucho, leer, vivir leyendo.



Las reflexiones que siguen surgen de esa inquietud central que Donoso sembró en mí hace ya tantos años. ¿Escritor artista o escritor profesional? ¿O acaso, como es ahora mi tesis acerca del propio Donoso, dicha tensión no puede resolverse sino en una ecuación inestable —resistiendo y cediendo— entre la privacidad del artista y la publicidad del profesional?

### 1. Poetas desdichados y literatos felices

José Donoso fue antes que nada un obscuro pájaro. Quiero decir, ese incomprensible, arbitrario y contradictorio espécimen de bípedo implume —en su caso lleno de plumas— que a falta de definición más vaga llamamos: artista. Pero fue un artista tironeado, escindido por la tentación de ser un escritor profesional. O sea, emplear la belleza de sus plumas para un fin distinto a la mera exhibición de su diseño.

Empleo los términos “artista” y “profesional” de una manera idiosincrática, tentativa. Muy en el estilo dubitativo que el propio Donoso empleaba en nuestras largas jornadas de taller literario, a comienzos de la década de los 80. La distinción no pretende ser peyorativa —aunque a veces se la emplee de ese modo— para ninguno de los dos tópicos. Donoso era un intelectual demasiado fino y complejo como para aplicarle o extraer de él distinciones radicales. Más bien se trata de una cuestión de tendencias, de énfasis, de prioridades.

Por el momento, digamos sólo que el escritor artista tiende a hacer una vida creativa distinta a la del escritor profesional. Entre otras cosas, el artista pretende que su obra es un fin en sí misma. Decreta la autonomía de la ficción. Sueña con desentenderse del público, y para eso se inventa un lector ideal, *creado* por la propia obra. Se resiste a la tiranía de lo actual y opta por *encarnar* lo contemporáneo. Trabaja desde una duda, una inquietud irresoluble, una *fisura* como la llamaba Donoso.

En tanto que el escritor profesional tiene algo que contar y lo hace. Tiene certezas, se levanta por sobre la fisura propia y *formula* las de su época. El profesional produce su obra *dirigiéndola* hacia algo más: una causa, o una idea, por ejemplo, o la ambición de una carrera literaria. Le canta al mundo y éste le responde. Escribe la obra que un público concreto esperaba y éste lo premia con su atención.

Esta distinción es la herencia moderna de una antigua estirpe. El escritor artista y el escritor profesional tienen sus antepasados clásicos: el “poeta desdichado” y el “literato feliz”, respectivamente. El poeta marcado por el fuego divino, aspirando a la trascendencia de una obra que dure

siempre o, como dice Shakespeare, “mientras los hombres respiren y los ojos vean”. El literato, en tanto, trabajando para el presente, sabiendo que el porvenir, como dijo alguien, es una coartada; advirtiendo la intrascendencia del esfuerzo más excelso: “¡También muere lo bello!”, canta Schiller.

La riqueza de esta distinción se revela allí donde no es tajante. Ambos, Shakespeare y Schiller, fueron *poetas* para la eternidad; y *literatos*, en su época. Ambos tipos de escritor no son incompatibles *per se*, ni son necesariamente predadores naturales el uno del otro. De hecho, si existen como tipos separados es para envidiarse y emularse mutuamente. Y lo más probable es que ambos no sean sino momentos distintos de un mismo ser. La mariposa literaria es un bicho curioso de la entomología cultural. Un bicho en el que la metamorfosis a menudo se invierte, pasando de la belleza a la utilidad: primero nace la mariposa —el artista—, y luego ésta se transmuta en la oruga —el profesional.

Por supuesto, hay quienes no pueden elegir esta metamorfosis. Hay quienes nacen orugas —literatos felices— y así permanecerán: Pérez Galdós, Zolá, Sartre; más cerca nuestro, Benedetti. Y hay quienes pasarán toda su vida como mariposas —poetas desdichados: Jane Austen, Navokob, Kafka y, más inmediatos, Rulfo, Onetti.

Y por último hay quienes serán, dolorosamente, lo uno y lo otro, oscilando. Artistas y profesionales, alternándose, apartando el cáliz del éxito, y luego bebiéndoselo de un trago. Imaginando un público, y aceptando el que les toque. Rechazando la actualidad, y deseando lo contemporáneo. Híbridos, mestizos, travestidos. Gustave Flaubert, Thomas Mann, Henry James, Graham Greene, José Donoso, fueron de éstos.

Donoso encarnó esa tensión entre artista y profesional en su propia carrera creativa. La encarnó sin reflexionar sistemáticamente sobre ella. Si esbozó una poética —un conjunto de ideas y principios orientadores de su quehacer artístico—, lo hizo de modo fragmentario, parcial y para fines prácticos. Para ayudarse a resistir la fuerza gravitacional de lo *dado*: el mundo literario, editorial, las modas y costumbres del público. El resultado es una poética en diagonal, tentada y tensada por fuerzas divergentes.

Hay tres fuentes para acercarse a esa poética donosiana. Dejó su recuerdo y ejemplo en los talleres literarios que dirigió. Escribió artículos, prólogos, relatos memorialísticos como su *Historia Personal del Boom*, el texto que glosaré de preferencia a continuación. Y nos dejó guiños ocultos en sus obras de ficción, obras de su biblioteca subrayadas por su mano... Un puñado de signos que son como astillas caídas de su banco de carpinte-

ro literario, virutas raspadas puliendo la madera de su oficio. Pistas de una vocación que he rastreado en busca de una poética que, por discreción, nunca se formuló con ese nombre.

## 2. Apuntes para una poética donosiana

¿Autonomía de la ficción o contexto?

Dice Donoso en su prólogo a la novela *El Astillero*, de Juan Carlos Onetti, que los fantasmas de ese libro tan admirado: “[...] iluminan algo que no queda fuera del relato, sino dentro de él, que no señala verdades y significados situados exteriormente a la novela, sino en su transcurso, en la experiencia de leerla y dejarse envolver por esa otra realidad ficticia paralela a la *realidad* y que, por ser paralela, jamás la toca”<sup>1</sup>.

La idea de que la novela es una realidad paralela que jamás se toca con la otra tiene su antecedente inmediato en la gran pretensión del arte vanguardista de este siglo. Para los simbolistas, para la pintura abstracta, para la música dodecafónica, la obra de arte pretende esa ruptura radical que es la liberación faltante del sujeto moderno: la independencia de la realidad. Es el *Non serviam*, de Vicente Huidobro.

Este afán liberador tiene el mismo tono airado en otros escritores artistas del llamado *boom* latinoamericano. Carlos Fuentes, por ejemplo, afirma: “La novela no muestra ni demuestra al mundo, sino que añade algo al mundo”<sup>2</sup>.

Por su parte, Donoso enfatiza la libertad del artista para crear una literatura soberana: “el entusiasmo de escribir no para demostrar nada, sino para entender por qué uno escribe”<sup>3</sup>.

De allí, la exigencia de autonomía de la ficción. Puesto que su realidad es paralela a la otra, puesto que no se *refiere* al mundo mostrándolo, sino que le agrega algo, la ficción tiene perfecto derecho a bandera y soberanía. Tiene el mismo privilegio de los pueblos libres para autodeterminarse.

Incidentalmente, ya sería hora de ir pagando esa deuda pendiente con la generación del *boom*. A ellos —García Márquez, Cortázar, Fuentes, Vargas Llosa, Donoso— debemos reconocerles el haber declarado una segunda independencia literaria de América. Pues si nuestros “padres fun-

<sup>1</sup> José Donoso, Prólogo a *El Astillero*, de Juan Carlos Onetti (1971), p. 13.

<sup>2</sup> Carlos Fuentes, *Geografía de la Novela* (1993), p. 18.

<sup>3</sup> José Donoso, *Historia Personal del Boom* (1987), p. 166. Todas las citas siguientes se hacen por esta edición.

dadores” literarios, los grandes narradores costumbristas del continente, declararon una independencia territorial o paisajística, los escritores del *boom* *posibilitaron* el ejercicio de esa soberanía. La *posibilitaron*, promulgando con sus obras una verdadera carta de derechos fundamentales, una constitución libertaria para el ejercicio autonómico de la ficción en nuestra América imaginaria.

Este solipsismo narrativo le da algunas ventajas prácticas al escritor artista por sobre el profesional. No la menor será que, pase lo que pase allá “afuera” —en el tiempo y en el mundo—, en teoría el libro subsistiría inalterado. La obra sería capaz de decirle algo de sí misma a alguien mucho después y muy lejos. Nada más ajeno al Donoso artista, entonces, que la idea de contexto, las lecturas historicistas.

Por contraste, el escritor profesional utiliza la ficción como medio para tratar o retratar la realidad. Se *refiere* al mundo, lo interpela, y éste —a veces, en contadas ocasiones— le responde. En consecuencia, el profesional considera el *contexto* en el cual escribe. Su escritura *depende* del mundo, no es autónoma, observa normas preexistentes. El mundo decide cuánto durará lo que ha admitido en su seno. Esto hace que Donoso, desde su faceta profesional, pueda temer: “ante la fragilidad de las pasajeras certezas literarias, y preguntarse cuánto durará la certeza que hoy tenemos ante ciertas novelas del *boom*”<sup>4</sup>.

El gran intento de novela autónoma que hace el Donoso artista es, sin duda, *El Obsceno Pájaro de la Noche*. Y la gran novela dependiente de la realidad que produce el Donoso profesional es *Casa de Campo*.

¿Conocimiento de “lo otro” o reconocimiento?

Si la literatura es esa otra realidad ficticia paralela, la novela artística es el pasaje y la invitación a *lo otro*. Dice Donoso: “la novela, más que cualquier otra forma, moviliza a los seres a cumplir la fantasía, rara vez lograda, de ser lo que no son”<sup>5</sup>.

La motivación dominante que caracteriza al novelista artista es, entonces, conocer *lo otro* (lo que no somos, lo que seríamos) y proponerles esa aventura a los lectores. En las *Conjeturas sobre la Memoria de mi Tribu*, texto escrito poco antes de su muerte, Donoso confiesa que siempre

<sup>4</sup> *Historia Personal del Boom*, p. 18.

<sup>5</sup> José Donoso, *Conjeturas sobre la Memoria de mi Tribu* (1996), p. 20. Todas las citas siguientes se hacen por esta edición.

se sintió herido por “esa fragilidad de la cual nacía el impulso a ser otra cosa”<sup>6</sup>.

Este concepto de ajenidad sitúa los trabajos de Donoso en el pensamiento dialógico característico de la novela artística. Precisamente, leyendo *La Imaginación Dialógica*, de Mijail Bakhtin —uno de los teóricos favoritos de este escritor sin teoría propia, pero agudo lector de ellas—, Donoso subraya la siguiente idea: “La novela es la forma de arte literario más endeudada con la noción de otredad”<sup>7</sup>.

Y bien sabemos que la otredad es incómoda, produce insatisfacción. Puede movilizar en el lector la peligrosa idea de que la realidad no es única, de que hay otro mundo.

La actitud del escritor profesional es diferente. Éste propone, más bien, una aventura de *reconocimiento*. Apela a un mecanismo básico, por lo demás, del encantamiento novelesco, la identificación. Su gran ventaja es el placer narcisista. El lector retratado se reconoce, y en consecuencia se siente salvado del anonimato, dotado de una forma que lo recorta en la multitud, como protagonista. Y por ello el mundo premia al escritor profesional. Aunque haga llorar o indigne a sus lectores, pues éstas son formas de catarsis.

Aristóteles en su *Poética* le reconoce este papel útil —profesional— al trágico, pues precisamente mediante la catarsis, sus obras actúan como verdaderos reguladores del ánimo social.

En cambio, el escritor artista ofrece sus hechos estéticos desnudos, canta sin ofrecerle alivio a nadie. Por el contrario, solivianta la conformidad más radical de todas, aquella sumisión al imperio de la realidad. (La re. la re. la realidad, como la motejó Juan Luis Martínez). Por esos delitos, Platón ya había expulsado al poeta de la ciudad.

Entonces, la poética del escritor profesional es aristotélica; la del escritor artista, platónica. El Donoso artista, platónico, provocador, nos lleva al conocimiento de lo otro en, por ejemplo, *El Lugar sin Límites*. En tanto que el Donoso profesional, aristotélico, nos invitó al re-conocimiento de lo que somos —por lo menos algunos— en *El Jardín de al Lado*.

¿“Fisura” o integridad?

En su libro memorialístico *Conjeturas sobre la Memoria de mi Tribu*, Donoso expresa: “Desde el inicio me di cuenta que todo consistía en

<sup>6</sup> *Conjeturas sobre la Memoria de mi Tribu*, p. 17.

<sup>7</sup> M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination* (1987), p. 423.

la herencia de una fisura, una pifia que destruía la perfección superficial de toda visión...”<sup>8</sup>.

Para Donoso esa “fisura” era antes que nada una experiencia personal, expresada en una sensación de desajuste social y psicológico, que lo empujaba precisamente a dudar de la realidad dada y a escribir buscándole su revés. Pero en un sentido más general esta “fisura” corresponde a la desazón, a la incomodidad o sentimiento de desencuadre que caracteriza al sujeto moderno. (Aunque este desajuste se expresa particularmente en el arte contemporáneo, es también una noción de antigua prosapia. La fisura o fractura equivale a la idea romántica de herida o enfermedad, como fuente primigenia del impulso creador. Es la mano mutilada de Cervantes, el ojo faltante de Camoens, la cojera de Byron).

La fisura permite e implica el roce; el roce entre partes del yo no del todo ajustadas. De este roce surge la chispa poética que incendia la imaginación artística. Idea insultante para la tradición racionalista, la fisura resulta fundamental si queremos aproximarnos a la noción de autonomía de la obra artística. El artista no retrata la fisura, la asume, e invita al lector a pasar a través de ella y seguirlo, y perderse... Para el escritor artista, la fisura está allí no para mostrar la locura del mundo, sino simplemente porque es parte vital de la obra literaria. Kafka no es *alegórico* del absurdo, *es* absurdo.

La fisura también es ventana, grieta hacia esa irracionalidad del subconsciente, que es parte sustantiva del esfuerzo de irrealización. Esfuerzo por independizarse de la realidad y mantener la autonomía de la ficción. Donoso propone una aceptación de la irracionalidad que renuncia a explicarla o siquiera situarla, que no la critica sino que la asume. Dice: “inteligencia e irracionalidad no son palabras contradictorias”<sup>9</sup>. Como gran parte de la novela vanguardista de este siglo, como Joyce, como Kafka, Donoso ha intuido que la irracionalidad permite esa otra inteligencia, el *interlegere*, el leer entre las líneas de un texto, incluso entre las líneas, en las fisuras, de este nuevo hipertexto universal.

Fisura e irracionalidad demarcan aun más las diferencias y vasos comunicantes entre artista y profesional. A la *fisura* del escritor artista se opone la *integridad* del escritor profesional. La obra del profesional no es expresión directa de sus heridas, no tiene esa conexión personal dolorosa, sino que es preocupación o interés de literato. Por lo mismo también, es menos *ego-ista*. El profesional observa al mundo y sus fracturas desde una

<sup>8</sup> José Donoso, *Conjeturas sobre la Memoria de mi Tribu*, p. 17.

<sup>9</sup> *Historia Personal del Boom*, p. 71.

mirada ordenadora e integrada, desde una racionalidad que le permite ofrecer interpretaciones, diversiones, esperanzas o denuncias. El novelista profesional no opera *desde* una fisura, sino *sobre* ellas.

Donoso es profesional cuando deja de leer entre las líneas y propone una visión del mundo por sobre la fisura. Como en *La Desesperanza*, donde es crítico; o cuando opera desde una racionalidad convencional como ocurre en *Casa de Campo*, donde es alegórico. En cambio, es más artista cuando grita desde la herida personal de su fisura, como en *El Lugar sin Límites*.

¿Pensar en la página o antes de la página?

Autonomía de la ficción, conocimiento de lo otro, fisura e irracionalidad... Todos estos conceptos podrían indicar en forma equívoca hacia una configuración dionisiaca del escritor artista, como un ser puramente intuitivo. Y, sin embargo, éste intenta arquitecturas, tramas, argumentos de extrema precisión intelectual. ¿Cómo llamar irracionales, sin abuso, a *En busca del Tiempo Perdido*, a *El Sonido y la Furia*, a *Ulises* o a *El Obsceno Pájaro de la Noche*? Sí, no cabe duda que el narrador artista no sólo intuye, también elabora, piensa. Pero el suyo es un pensar que se da en la página.

Comentando el gran impacto que significó para él la lectura de *La región más transparente del aire*, Donoso afirma que Carlos Fuentes intenta allí una síntesis intelectual de México, pero “(...) síntesis hecha, no como hasta ahora, antes de que el escritor se pusiera a escribir, sino sobre la inmediatez de la página misma”<sup>10</sup>.

Es decir, el escritor artista no es un espontáneo ni un vitalista, no es sólo un intuitivo. La fisura e inteligencia irracional no se oponen al pensar. Lo que ocurre es que se trata de un pensar *en* la página.

Por contraste, el escritor profesional piensa *antes* de la página, en una decisión previa que se ilustra o prolonga en la ficción. El escritor profesional muestra y demuestra el mundo en lugar de agregarle algo. Y para ello enfatiza la importancia de los temas por sobre la preeminencia de las formas.

Donoso piensa en la página cuando escribe *Los Habitantes de una Ruina Inconclusa*; en cambio, piensa antes de la página cuando elabora *Taratuta*.

---

<sup>10</sup> *Historia Personal del Boom*, p. 42.

## ¿Formas o temas?

El escritor artista tiende a privilegiar las formas estéticas, en tanto que el profesional enfatiza los temas. Puesto que las formas son únicas y los temas comunes, ambos se envidian en lo que pierden. Ese “ambos” que en el gran escritor son uno, mirándose a través de la “fisura”.

Cito: “Experimentación. Problemas técnicos. Esteticismo, pese al naturalismo que ocupa el primer plano de la anécdota. Literatura de elite [...]”. En la narrativa latinoamericana todo eso era “tabú”<sup>11</sup>, se queja Donoso, cuando él y los de la generación del *boom* empiezan a novelar. Será precisamente enarbolando las banderas del esteticismo, que los escritores del *boom* harán su revolución. Curiosa revolución hecha con estándares aristocráticos y elitistas, que paradójicamente popularizará la novela latinoamericana como nunca antes. Pero el arte escribe derecho sobre los renglones torcidos de la historia.

Sin embargo el esteticismo va más lejos. Su tentación verdadera es suprimir la distinción forma/contenido. Y volverlas una sola cosa: pura forma. Donoso: “Inventar un idioma, una forma, con el fin de efectuar el acto de hechicería de hacer una literatura que no aclare nada, que no explique, sino que sea ella misma pregunta y respuesta, indagación y resultado, verdugo y víctima, disfraz y disfrazado”<sup>12</sup>.

Es decir, Donoso sueña inventar una forma que no cubre, ni muestra, sino que *es* lo que disfraza. O como dice en otra parte: “Materia y forma: que la greda y la mano que la modela lleguen a ser una y la misma cosa”<sup>13</sup>. Creo que cada escritor artista suscribiría el intento.

Preocupado de ganar espacio para la independencia de la ficción, el novelista artista pretende suprimir o acortar, al menos, la distancia forma-tema. En tanto que el profesional empieza a trabajar *a partir* de esa distancia. Privilegia el contenido con el prurito de evitar que la forma lo obstaculice, lo opaque, o lo manche de vanas preocupaciones estéticas, como en las versiones más pueriles de los realismos socialistas.

O bien, como pasa en las versiones muy contemporáneas de la mercadotecnia literaria, el novelista profesional afirma la distinción forma-tema como una estrategia de posicionamiento del producto. Se sirve de formas recibidas, a veces criticándolas o parodiándolas, para darle una apariencia fácilmente reconocible (formateada, como decimos ahora) a la

<sup>11</sup> *Historia Personal del Boom*, p. 68.

<sup>12</sup> *Historia Personal del Boom*, p. 40.

<sup>13</sup> Arturo Fontaine Talavera, “Donoso en su Taller” (1997). [Reproducido asimismo en esta edición de *Estudios Públicos* (N. del E.)]



anécdota de sus relatos. Así ocurre en el folletín sentimental contemporáneo, en la novela de serie negra o en la novela erótica, que están tan en boga. Para el escritor profesional de esta laya, no hay forma, sino formato; no hay siquiera tema, sino anécdota. Donoso también es un escritor profesional de este tipo, reelaborando un formato, cuando escribe *La Misteriosa Desaparición de la Marquesita de Loria*.

En cambio, Donoso es el artista creando nuevas formas cuando escribe algunas de sus novelas breves más notables, como *Gaspard de la Nuit*, o *El Tiempo Perdido*.

¿Encarnar lo contemporáneo o formularlo?

El proyecto de autonomía para la ficción, de Donoso, o su esteticismo, parecerían a primera vista incompatibles con el abordaje a lo contemporáneo, que usualmente se hace a través de sus temas y sus hechos.

Sin embargo, Donoso era un escritor interesado en el mundo y en el presente. Lo fascinaban esas brevísimas metáforas del presente que son los gustos, las modas. Es más, quería una obra que fuera ella misma *gusto*, tendencia.

¿Cómo resolver, entonces, esta relación dramática del escritor artista que pretende autonomía total, incluso de su época, y al mismo tiempo *desea* lo contemporáneo?

Cito a Donoso: “Ciertamente, una de las experiencias más emocionantes que puede proporcionar una obra de arte es que *encarne* lo contemporáneo, no que lo *formule*”<sup>14</sup>.

Donoso sugiere que el dilema puede resolverse mediante la idea de *encarnación* de lo contemporáneo. Lo actual debe encarnarse en una obra del mismo modo, agregó yo, que las modas encarnan, visten y travisten —no formulan— el espíritu de una época.

Nada tiene de extraño. El escritor artista es un ser en sociedad, procede de su experiencia, habita su época. La habita conmovido, desfascado, desde la fisura, pero la vive. Es, como se suele decir, un hijo de ella. Escribir desde la fisura es estar en el mundo, no fuera de él. Pero a diferencia del profesional que formula los temas o elabora los hechos, lo que el artista observa conmovido son las formas que toma lo contemporáneo, sus estéticas.

---

<sup>14</sup> *Historia Personal del Boom*, p. 89.

Encarnación de encarnaciones, la novela artística por excelencia no cuenta los hechos de una época, sino que recorre sus formas.

En cambio, indiferente o ciego a la *contemporaneidad*, el escritor profesional recorre la *actualidad* que es dato, hecho, noticia. Y su época lo premia por eso, pues, como lo dijera para siempre Shakespeare: “The present eye praises the present object”<sup>15</sup>.

El profesional elabora, interpreta, *formula*; el artista *forma*. Donoso, como profesional, formula la actualidad cuando escribe *El Lugar donde Van a Morir los Elefantes*. En cambio, el Donoso artista encarna lo contemporáneo y le da forma cuando escribe *El Jardín de al Lado*.

¿Lector ideal o lector concreto?

Aquellas encarnaciones de lo contemporáneo, en la novela artística, van dirigidas a un lector también muy contemporáneo, pero *ideal*.

En una entrevista que le hice en 1994, Donoso me decía: “Quiero ser visible, quiero ser accesible. Yo no escribo para los críticos, sigo queriendo que me lea el lector sensible e inteligente en un avión a China”<sup>16</sup>. Y en su *Historia Personal del Boom*, nos dice: “El lector común en Hispanoamérica era ahora más sofisticado”<sup>17</sup>.

Lo que aquí importa es que ese viajero en el avión es un lector indeterminado, anónimo, sin rostro, edad, sexo, ni clase social precisa. Y que cuando menciona al público latinoamericano, alude al “lector común”. Una categoría abstracta, ideal. Seguramente, el lector en el cual pensaba Donoso es aquel ser sin rostro pero al cual conocemos íntimamente; ese que somos nosotros mismos, los escritores, cuando leemos. Aquel de los versos de Baudelaire: “Tú, hipócrita lector, mi semejante, mi hermano”.

Ese lector ideal, en cualquier caso, es muy diferente del *lector concreto* al cual se dirigen los escritores profesionales. Los novelistas profesionales que formulan la actualidad para segmentos de mercado o grupos objetivos determinados: mujeres en la edad media, adolescentes, consumidores ABC1, minorías, etc.

Andre Gide hizo esta distinción fundamental: “Hay obras que crean a su público y hay obras que son creadas por su público”. El lector ideal, en definitiva, es el público inventado por la propia obra literaria, es decir, quienes descubren que necesitaban el libro sólo en el momento de leerlo.

<sup>15</sup> William Shakespeare, *Troilus and Cressida* (1991), p. 734.

<sup>16</sup> Carlos Franz, “José Donoso, Mortal” (1994).

<sup>17</sup> *Historia Personal del Boom*, p. 69.

En cambio, el lector concreto es parte de aquel público que *encarga* al escritor profesional la obra que ya quería leer.

Creo que Donoso respondía a ese “encargo”, era profesional, cuando redactó *La Desesperanza*, claramente una novela requerida en su época; en tanto que fue el Donoso artista quien, con su último suspiro, escribió *El Mochó*, su obra póstuma, que nadie esperaba. Obra cuyo último y secreto intento, intuyo, es la creación de un nuevo lector. Ese lector ideal que todo novelista artista sueña y desespera de encontrar a lo largo de su vida.

### 3. La obscenidad de la coronación

La voz que nombra lo que antes era silencio devuelve un eco al escritor artista, eco que lo transforma en su propio lector y le da aquellas características esenciales del profesional: sensación de contexto, es decir pérdida de esa autonomía del hecho literario que se da básicamente en el proceso creativo; reconocimiento; materialización del lector ideal convertido en un lector concreto; un pensar *después* de la página (que es un *antes* de la próxima); integridad en lugar de fisura, etc.

El acto literario completo, la publicación, la lectura por otros, es la *realización* del escritor en los dos sentidos. Realiza su destino y lo hace a él real, existente en la realidad de un mundo determinado. La salvaje orgía extática de la creación, magnífica en su soledad, por la potencia de autonomía que le otorga al yo, se resuelve en ese animal amaestrado, limitado, que es el libro. De allí que el escritor artista lo es verdaderamente sólo ante la página en blanco; una vez publicados somos todos profesionales.

Por eso, el momento más riesgoso para un artista debe ser precisamente el instante de realización, de “coronación”. Cuando la obra que se construyó en silencio y en la incerteza nos es devuelta coronada de laureles y, al mismo tiempo, preñada de todas las tentaciones. La tentación de poder, de aceptación pública, la tentación de asegurar en vida una trascendencia, de canjear la fama —quizá duradera— por el éxito —seguramente efímero. La tentación, por último, humanísima, de formular una certeza en lugar de encarnar una duda. Todo esto lo gana el profesional; y lo pierde un poco el artista. Camus: “Después de todo, en una sociedad entregada a la envidia y al ridículo, llega siempre un día en que, cubiertos de brocados, nuestro escritores pagan duramente estas pobres alegrías”<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Albert Camus, “Anverso y Reverso”, *Ensayos* (1981), p. 10.

### ESCRITOR ARTISTA Y ESCRITOR PROFESIONAL EN EL ESPEJO

Propongo una caracterización de ambos tipos de novelista basándome en esas astillas de reflexión, en esos descuidos de narrador reflexivo que Donoso nos ha dejado. Tal vez, si no tienen otro mérito, estas dos listas, estas mitades alegóricamente partidas por una fisura, puedan y deban leerse como espejos la una de la otra. Espejos enfrentados que se proyectan hasta un aparente infinito donde se igualan. Pues al fin y al cabo nacieron de las reflexiones —¿cómo son de sagradas las palabras!: reflexión que significa también reflejo —nacieron de las reflexiones, decía, de un solo hombre mirándose a sí mismo en el acto de escribir.

ARTISTA	PROFESIONAL
• autonomía de la ficción	• dependencia del contexto
• conocimiento (de <i>lo otro</i> )	• reconocimiento (de <i>lo propio</i> )
• “fisura”	• integridad
• pensar <i>en</i> la página	• pensar <i>antes</i> de la página
• predominio de las formas	• predominio de los temas
• <i>encarnar</i> lo contemporáneo	• <i>formular</i> lo contemporáneo
• lector ideal	• lector concreto.

Donoso encarnó —y resolvió— como pocos ese dilema arquetípico del artista: el silencio crea la obra, cuyo eco modificará aquel silencio creativo. Algunas de las principales obras donosianas señalan los jalones de esa vocación artística. Una que en el momento de su máxima realización experimenta también la atracción de su contrario. La tentación del obsceno pájaro por coronarse con sus propios éxitos, una tentativa de coronación.

El Donoso artista está presente a lo largo de toda su carrera como narrador. Pero prima en la primera fase, aquella que algunos críticos llaman de la irrealización, y que abarcaría desde, digamos, *Coronación a El Obsceno Pájaro...*

El Donoso profesional, en cambio, predomina en la segunda fase, la de realización y que iría desde *Casa de Campo* hasta... *Los Elefantes*. El escritor se ha puesto en contacto con el mundo y ha escuchado los ecos que éste le devuelve. Se entabla un diálogo, entonces, mediante libros en

DONOSO ARTISTA	DONOSO PROFESIONAL
<i>El Lugar sin Límites</i> (1966)	<i>La... Marquesita de Loria</i> (1980)
<i>Coronación</i> (1956)	<i>La Desesperanza</i> (1986)
<i>El Obsceno Pájaro de la Noche</i> (1970)	<i>Casa de Campo</i> (1978)
<i>Taratuta y Naturaleza Muerta...</i> (1990)	<i>... Los Elefantes</i> (1995)
<i>El Mocho</i> (1997)	

los cuales Donoso se refiere a la realidad. Y también un diálogo de estos libros entre sí, que es como si el artista y el profesional se interrogaran.

Mientras en *El Lugar sin Límites* se juega con la identidad sexual, en la *Marquesita* se juega a la novelita de formato erótico. Mientras en *Coronación* asistimos a los ritos privados de una monarquía doméstica, en *La Desesperanza* salimos a la calle, al desfile democrático y sus luchas. Mientras en *El Obsceno Pájaro* se nos arroja de cabeza a la fisura del escritor, caracterizado como un “mudito” que pugna y lucha por expresarse, y finalmente termina cosido dentro del saco de sus fantasías, convertido en imbunche, en *Casa de Campo* tenemos la gigantesca alegoría sociológica de la vida política latinoamericana y sus juegos de poder ancestrales.

Y así podríamos seguir pareando estas obras, y yendo de la una a la otra. Pero con cuidado, y respeto, porque no debemos olvidar al hacer estos ejercicios de equilibrio que, al fin y al cabo, estas novelas fueron —son— puentes tendidos sobre lo insondable de una fisura.

La tensión de Donoso entre el artista y el profesional fue también la de su generación en Latinoamérica. En la profundidad con la que vivieron esta tensión radica el impulso creativo que los animó. En su *Historia Personal del Boom*, que tantas veces glosé antes, Donoso asegura que ese movimiento consiguió “anular para siempre el clisé que contraponía lo vital, que debía ser lo nuestro, a lo intelectual, que debía ser lo extranjero, lo estetizante, lo tabú”. Tal afirmación hoy parece notablemente optimista. Hoy día los novelistas que abordan su oficio como artistas vuelven a enfrentar los mismos ataques y malentendidos. Tal como acusaron a Donoso y a su generación, se los tilda de “cosmopolitas, snobs, extranjerizantes, estetizantes”<sup>19</sup>, con el mismo fuego emocional que ayer los condenaba a la hoguera a ellos.

<sup>19</sup> *Historia Personal del Boom*, p. 22.

Sin embargo, hoy esa tensión como tantas otras amenaza disolverse en un relajo finisecular complacido. En Chile particularmente, nuestra tendencia nacional a la oscura practicidad del peso de la noche suplanta sin traumas lo artístico en aras de una profesionalización eufórica. Si no, obsérvese el descuido y facilismo de buena parte de nuestra literatura de ficción, y compárese con alguna de las definiciones de Donoso sobre sus propósitos. Esa tensión, esa discusión, era saludable, me parece. Lo grave es que hoy no se plantee siquiera.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bakhtin, Mijail. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press, 1987.
- Camus, Albert. “Anverso y Reverso”. En Albert Camus, *Ensayos*. Madrid: Ed. Aguilar, 1981.
- Donoso, José. “Prólogo”. En Juan Carlos Onetti, *El Astillero*. Barcelona: Ed. Salvat, 1971.
- Donoso, José. *Historia Personal del Boom*. Santiago: Ed. Andrés Bello, 1987.
- Donoso, José. *Conjeturas sobre la Memoria de mi Tribu*. Santiago: Ed. Alfaguara, 1996.
- Fontaine Talavera, Arturo. “Donoso en su Taller”. *Letra Internacional*, N° 52, septiembre, Madrid, 1997. [Reproducido en esta edición de *Estudios Públicos*.]
- Franz, Carlos. “José Donoso, Mortal”. *Nexos*, agosto de 1994, México.
- Fuentes, Carlos. *Geografía de la Novela*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Shakespeare, William. *Troilus and Cressida*. En William Shakespeare, *The Complete Works*. Oxford: Ed. Clarendon Press, 1991. □

## DONOSO EN SU TALLER\*

**Arturo Fontaine Talavera**

El autor entrega sus impresiones del taller de José Donoso y reúne, a continuación, setenta y dos notas tomadas durante las “tertulias literarias” en el altillo de la casa de Donoso, en los últimos años de los ochenta. Se trata de breves comentarios de Donoso, dichos al pasar, sobre el proceso de narración, sobre diversos autores y sus obras.

**E**stos fragmentos son del año 87, del año 88, del año 89. Los fui anotando sin intención precisa. Son cosas que Donoso dijo al pasar en su taller, en esos años, y deben leerse en ese espíritu. Los leí en la Feria del Libro estando él presente. También cuando vino José Saramago a ese homenaje que le organizaron para los setenta años.

En su altillo, junto al atril que sostenía el diccionario de uso del idioma de María Moliner y cerca de las teclas de su máquina de escribir, se leían, por supuesto, manuscritos. Pero también se leían y discutían muchas novelas y cuentos conocidos. A veces, oírlo hablar de personajes, escenas y

---

ARTURO FONTAINE T. Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. M.Phil. y M.A. en Filosofía, Columbia University. Profesor de la Universidad Católica de Chile.

\* Véanse asimismo los artículos de José Saramago y Carlos Franz (*supra*), incluidos en esta edición con motivo de cumplirse 30 años de la publicación de la novela de José Donoso *El Obsceno Pájaro de la Noche*. (N. del E.)

situaciones que le habían gustado era casi conmovedor. Era impresionable como un niño. Leer, imaginar lo leído, era una manera vigorosa e inteligente de comprender. En eso creía, en que una mirada, una lágrima, una sonrisa que emociona en la página, humanizan a las que se suceden en el mundo. Leer libros como *Lear*, *Emma* o *En Busca del Tiempo Perdido*, escribió Virginia Woolf, aguzan los sentidos, “uno ve”, dice, “más intensamente después; parece que al mundo se le hubiera quitado su cobertura y otorgado una luz más intensa”. Ésta era la experiencia que Donoso quería transmitir.

Su taller era un poco una tertulia literaria. De repente, si se prolongaba a través de las invitaciones de María Pilar, se volvía, entonces, un poco un salón literario. En ese caso podían resucitar en la conversación tardes barcelonesas con Vargas Llosa o García Márquez; tardes en el corredor del fundo; jóvenes con vestidos de organdí a la sombra de los tilos tejiendo a crochet; más historias de su padre y sus amigos y sus amigas y su madre y sus hermanos y su mama; una obra de música o de arquitectura oídas o vistas quizás cuándo, quizás dónde; anécdotas de una semana atrás o chismes de ayer; algo que Mrs. Balfour le recomendó y leyó cuando estudiaba en The Grange School; la música barroca que ponía Carlos Fuentes cuando escribía estando ellos en México; y noches de baile en El Cairo de María Pilar con altísimos príncipes rusos, cuyo encanto corría a la par con la nostalgia por la corona del zar irremediablemente perdida, y que la ironía de Pepe trataba infructuosamente de empequeñecer.

Ignorando localismos y nacionalismos estrechos leyó más autores ingleses que españoles, latinoamericanos o chilenos. Y, sin embargo, regresó con ellos a su mundo y a su idioma. Y encontró cómo escribir en un castellano dúctil, puro, ágil, noble e indesmentiblemente chileno. Escribió nuestras historias e hizo que nuestras modestas formas de vida cobren sentido para quien las lee en castellano o en turco, griego o japonés. Su visión se fue pegando a nuestras caras, a nuestras casas y patios, a nuestras perros y perras, a nuestros campos y calles y jardines.

Donoso no intentaba imponer una estética o buscar adeptos. Jamás lo oí, en su taller, hablar de su propia obra a menos que se le preguntara expresamente por ella. Jamás lo oí recomendar o insinuar siquiera su lectura. En cambio, fui testigo una y otra vez de la vehemencia con que le sugería a éste o a aquél la lectura de tal o cual libro en función de lo que ellos estaban escribiendo. Sus gustos eran amplísimos. Se identificaba con esa imagen de Henry James para quien la literatura era una casa con muchas, muchísimas ventanas desde cada una de las cuales se abre una vista única y surge “una impresión distinta de cualquier otra”.



El autor de relatos tan extraordinarios como *El Lugar sin Límites*, *Los Habitantes de una Ruina Inconclusa*, *El Tiempo Perdido* o *Taratuta* y de grandes novelas como *Coronación*, *El Obsceno Pájaro de la Noche*, *El Jardín de al Lado* o *Casa de Campo* era un hombre de alma generosa. Y quizás esa capacidad para presentir lo que era no ser él, haya sido lo que lo moviera a escribir. Porque para Donoso lo que hacía posible la revelación, la impresión de hallarse ante algo verdadero, era el artificio de la imaginación.

Ahora que la posibilidad de estas conversaciones se ha clausurado quisiera que estos fragmentos permitieran evocar, siquiera un instante, su manera de estar ahí hablando y sonriendo, comentando y oyendo, y dejando caer, en fin, de cuando en cuando, opiniones como las que siguen.

#### 72 FRAGMENTOS DE DONOSO EN SU TALLER

1. Me siento más ligado, como novelista que soy, a Stendhal que a Borges. Hay en Borges demasiada economía. Es un extracto. No hay esa cosa desparramada, que forma mundo.
2. *Contrapunto* de Huxley fue un descubrimiento, algo deslumbrante. Se la leyó mucho en los años '30. Yo me la leí como veinte veces. Creo que de ahí nació mi fascinación con la novela. Está construida como música, un "motivo" musical que se repite. Evoluciona desde la fuga hasta los cuartetos apretados y terribles. Es maravilloso sentir cómo entra un cuarteto de Beethoven a las páginas del libro. Y hay alusiones a la pintura, en fin... El tono irónico es constante. Pero, con los años, toda esa estructura inteligente, toda esa ironía lacerante se me desinfló como soufflé.
3. A veces, como en *Otra Vuelta de Tuerca*, el prólogo es clave. Es un truco viejo, pero bueno. *Otra Vuelta de Tuerca* tiene unas cinco lecturas posibles.
4. El tono de Hemingway, ese *staccato* de sus cuentos. Pela el relato.
5. Hay que preferir.
6. Pena en los escritores latinoamericanos la pregunta por la identidad latinoamericana. "¿Quiénes somos?" ¡Qué importa!
7. La frase de Proust viaje y viaja y termina llena.

8. El narrador de Proust es tan inteligente como sensible. Por eso es creíble que tenga acceso a toda esa información. ¿Sería posible la profundidad de Proust sin *ese* narrador en primera persona?
9. *En Busca del Tiempo Perdido* es una novela de aprendizaje que arrastra al lector.
10. La dificultad de construir un argumento y “a consistent point of view” se relacionan. El argumento se pulveriza con la pulverización del punto de vista.
11. A mí me parece un error no elegir algún personaje en el cual uno, el escritor, se pueda proyectar.
12. ¿Hesse? Está muy bien para los dieciséis.
13. Huxley esboza los conflictos; no se hunde en ellos como Proust. Ingres no dibuja el volumen; traza un línea que expresa el volumen.
14. *The Real Thing* de James: una obra de arte quizás perfecta.
15. *La Ciudad y los Perros*: ahí empezó el boom; ahí fue reconocida la voz de la novela latinoamericana.
16. El motor de una novela puede ser la urgencia, como en *Moby Dick*, por ejemplo. También puede ser otra cosa. El ascenso social, por ejemplo: *Martín Rivas*, *Los Tres Mosqueteros*, *Rojo y Negro*...
17. Hay novelas que inventan un público.
18. El mejor comienzo: *Contrapunto* de Huxley.
19. Particulariza, individualizar. Eso da materialidad, da gusto. Lo abstracto no tiene gusto.
20. Lo más importante: el primer párrafo. ¿Ejemplos? *Moby Dick*, *Orgullo y Prejuicio*, *En Busca del Tiempo Perdido*... Aunque hay gente que valora más la última palabra. Los títulos son también importantes. Finalmente, (riendo) el título es lo que más queda de las novelas...
21. En Chile, parece ser un logro, el no tener logro. Al héroe tiene que irle como el ajo. *El Socio* de Genaro Prieto da la pauta. Hay aquí un prestigio literario de fracaso. ¿Por qué no crear personajes inteligentes, que estén a la par del novelista? En la novela chilena hacen falta personajes complejos.
22. Soy un novelista del espacio.

23. En los realistas la superficie plana esconde un conflicto.
24. Una lectura juvenil que no olvidaré nunca: *Los Tres Mosqueteros*. Otra: *Dos Años de Vacaciones*. La releí mientras escribía *Casa de Campo*.
25. El desafío de una novela con base histórica es que los personajes no queden aplastados por su significado histórico.
26. En *La Cartuja de Parma* cada suceso altera la situación. Así se arma, como una cadena, el argumento de la novela.
27. No hay que tenerle miedo a la descripción. Aunque no esté de moda. La descripción de las alcantarillas de París que hace Víctor Hugo en *Los Miserables* sigue ahí, plenamente vigente. Updike hace novelas llenas de descripciones y observaciones penetrantes.
28. La tríada, tres adjetivos sucesivos: ¡Cuánto pueden hacer tres adjetivos sucesivos!
29. Nada más lejano a mí que el personaje que narra la historia de *Naturaleza Muerta con Cachimba*. Y, si embargo, mi “yo” literario está ahí.
30. Un personaje puede hacerse añicos en la novela. Pero esa caída ha de tener cierta grandeza.
31. El tono de la *Muerte de Iván Ilich* de Tolstoi... Es una novela de hoy, si hubiera alguien capaz de escribirla.
32. Hay que saber escoger un elenco de personajes secundarios y de situaciones que le hagan justicia al personaje principal.
33. Nunca me ha parecido convincente, en una novela, la convivencia de intelectuales y de balas.
34. Vargas Vila: Vale la pena leerlo. Un escritor colombiano que fue muy popular. De ahí sale mucho del lenguaje de García Márquez.
35. *Historia de la Princesa Muerta* de Kénizé Mourad: me la he leído en dos noches.
36. Hay que examinar las posibilidades del realismo. No confundir con el costumbrismo. Aunque en ambos estilos hay linealidad. Y eso es más difícil, más artístico, de lo que muchos críticos y profesores de literatura se imaginan.
37. ¿Por qué no intentar una novela de personas?

38. No hay que preocuparse tanto del simbolismo, de qué significan las cosas. Ha habido demasiado de eso.
39. El novelista trabaja con imágenes o metáforas; no con ideas. La metáfora no es algo transparente, sino translúcido.
40. ¿La sensación de que en el acto de escribir no se descubrió nada?... ¡No! La buena escritura no reproduce o ejecuta un plan.
41. Los personajes no se justifican por su pasado. Hay que potenciar el presente.
42. Cuidado con el deseo de permanecer sin culpa.
43. ¿Qué atrae de una novela? El devenir de los personajes.
44. En todo relato hay dos elementos: la situación (lo dado) y el suceso o acontecimiento. El acontecimiento modifica la situación.
45. Nos gusta ver los lugares, las caras de los personajes, sus cosas.
46. Cuidado con los personajes pelados, de acero. Piensa en Updike, por ejemplo, en su capacidad para colocar detalles vívidos y observaciones agudas en una frase ligera, sin perder velocidad. Hay que ver cómo viste sus personajes Tom Wolfe, por ejemplo, cómo describe ciertos detalles.
47. La esencia del creador es descubrir su propia limitación. La forma es no ser muchas cosas, es sacrificio. Sin sacrificio, no hay arte. De nuevo: para hacer un todo, para darle unidad es preciso *sacrificar*. Es un tema que se usa en pintura. Por debajo de cada obra de arte hay un acto de sacrificio. Se castiga, se poda. Si todo tiene el mismo valor el cuadro no permite fijar la vista; todo entonces es plano; el pintor no prefirió nada. Un cuadro, una novela, tienen ciertas maneras de entrar en él que se determinan a base de cortes.
48. Tolstoi no duda de que eso que narra *es* el mundo. En Tolstoi cuando hay un campo, hay un campo. En Kundera estaría destinado a probar algo. El abanico de Tolstoi es inmenso. Todo lo usa al mismo tiempo: la nariz, el ojo, el sexo, y también lo psicológico, lo político, lo sociológico. Pisa todos los pedales del órgano a la vez.
49. En James se dan estas cosas pero muy en papel de arroz. Voladuras, aguadas. En Velázquez, los personajes surgen de adentro del cuadro. Tiene algo envolvente. Entra a la pieza. Porque no usa tanto el pincel, sino aguadas.

50. En James hay un ver a través, un pasaje. Personajes vistos a través de velos. En Conrad, el narrador-personaje viene cargado. Su carga configura un punto de vista. Joyce es el contrario de Conrad. Elimina al narrador. Carne cruda tal cual. Lo narrado y el narrador están pegados. No hay modo de meter un cuchillo entre medio.
51. Cuando uno escribe la historia de un esquizofrénico, en el fondo, no quiere —aunque no lo sabe— escribir la historia de un esquizofrénico, sino otra cosa, que la escritura misma irá descubriendo.
52. Novelar es pensar con la pluma.
53. Un novelista siempre tiene que saber cómo están vestidos sus personajes; dónde compran la ropa.
54. Ojo: fijarse en los comienzos y finales de capítulos.
55. James opera por sustracción: les va sacando a los personajes, se van quedando como transparentes. La novela victoriana, en cambio, se construye por adición.
56. Dickens intentó un cuadro de la miseria de Londres. Había un proyecto salvífico. Pero lo que nos interesa no es esa intención suya, sino lo que propuso sin querer, lo que le salió solo.
57. Un escritor no debe mostrar más que la punta del iceberg. Es el peso de lo que está escondido lo que sostiene la novela.
58. El argumento es el hueso. Puede estar soterrado, pero uno tiene que sentirlo. Uno tiene que sentir: esto va de aquí para allá.
59. Ha de haber algo que te inste a seguir; hay que querer saber más. La cosa es que te la gane la página. El arte de contar un cuento está aún vivo. Una persona que abre un libro quiere agarrarse de algo.
60. Y sin embargo... también existe la novela gaseosa.
61. Un primer párrafo debe proyectar. No debe contar la novela. Debe enganchar.
62. Virginia Woolf usa de un modo muy propio el punto y coma. Es un truco para dar el monólogo interior. Logra poner en primer plano al idioma; la opacidad del lenguaje.
63. Todo texto tiene que plantearse la cuestión de la presencia del autor.
64. El desafío, tal vez, sea crear un personaje arquetípico, pero al mismo tiempo único, distinto de todos los demás.

65. No existen las enredaderas: existen las buganvillas, la pluma, las clemátidas. No existen arbustos: existe el pitos porum.
66. Proust era absolutamente ciego para ciertas cosas; contra lo que se cree, su fuerza está, en parte, en su limitación.
67. Los cuatro momentos de mi escritura:
- El magma: Escribo, escribo ciegamente. A veces, mal escrito, torpe. Tiende a ser más corto que el final.
  - Ampliación: Desarrollo algunas cosas a partir de ese magma. También quito algunas cosas.
  - Montaje: Corto; cambio de sitio; escribo cosas que faltan; le doy forma.
  - Refino imágenes, lenguaje.
68. Yo cada libro lo he escrito de una forma diferente. Cada libro me ha ido enseñando a escribirlo.
69. Yo no quiero que nada mío quede fuera de mi novela. A la vez: no se puede hacer todo en la misma novela.
70. En los cuentos de Maupassant el argumento es el hilo. Y hay un *twist*, un cambio, una sorpresa que arma el cuento. Por otro lado, hay novelas episódicas: *El Quijote*, *El Ulises*... En Jane Austen, en Tolstoi el argumento es complejo. En *Ana Karenina* hay varias líneas argumentales (Ana y Vronsky; Levin y Kitty; Karenin) y varios temas (el adulterio; la reforma de la agricultura rusa de la época; el contraste entre clases sociales de costumbres tradicionales y las modernas, expresado, por ejemplo, en la forma de preparar la mermelada...). Los argumentos tolstoianos crecen y se desarrollan como un árbol.
71. Escribir un buen párrafo es difícil. Hacer cualquier cosa bien es difícil. Hacer bien un monito de miga de pan es difícil.
72. Materia y forma: que la greda y la mano que la modela lleguen a ser una y la misma cosa.

Mario Valenzuela F.: *El Enigma de la Laguna del Desierto: Una Memoria Diplomática*  
(Santiago: LOM Ediciones, 1999, 255 pág.).

## LA CRISIS DE LAGUNA DEL DESIERTO

**Emilio Meneses Ciuffardi**

### **Víctimas de la miopía ideológica**

**L**a historia de la consolidación territorial e institucional de las repúblicas americanas ha corrido paralela a procesos de demarcación fronteriza. Ellos, en su línea más gruesa, se fundaron mayormente en las divisiones dejadas por el período colonial. Donde el administrador peninsular fue explícito y los hitos se apoyaban en la geografía, la fijación de límites no tuvo mayores problemas. Pero en aquellas regiones apartadas, poco pobladas, con geografía difícil, sin grandes barreras naturales en que apoyarse, los Estados entrarían en conflictos territoriales, como consecuencia de la natural tendencia a expandir su esfera de acción. No es coincidencia que las guerras territoriales del siglo XIX y XX ocurrieran en zonas remotas, la mayoría de las veces alejadas de las capitales y donde los límites estaban sujetos a interpretaciones diversas y contradictorias. No obstante, las grandes conflagraciones de esa era, como la Guerra de la Triple Alianza (1865-70), la Guerra del Pacífico (1879-83) y la más tardía Guerra del

---

EMILIO MENESES CIUFFARDI. Doctor en Relaciones Internacionales (Oxford University). Profesor titular de estudios de defensa en la P. Universidad Católica de Chile.

Chaco (1932-35), fueron más la excepción que la regla, ya que aun cuando los conflictos de intereses limítrofes estuvieron presentes en todo el continente, mayormente fueron resueltos sin recurrir a las armas. Es cierto que muchas veces no hubo recurso a la fuerza porque una o ambas partes no estaban en condiciones de emplearla, pero el uso de las armas fue, a menudo, el reflejo de cierta torpeza, ignorancia sobre la propia postura negociadora e incluso meros actos de desesperación. Ninguna guerra es inevitable, siempre existe la opción de transar o rendirse ante la presión o amenaza del adversario, pero hay ciertas razones o motivos por los cuales los líderes y sus pueblos prefieren recurrir a las armas, abriendo un curso de acontecimientos muy difícil de predecir y extremadamente peligroso. Esta realidad es la que dio origen desde la antigüedad remota a la diplomacia. Como notara hace ya tiempo un estudioso de la política internacional, no fueron sino las consecuencias de la guerra las que dieron origen al oficio diplomático<sup>1</sup>.

La política exterior chilena durante el siglo XX estuvo orientada de preferencia a maximizar las capacidades de la participación del país en el sistema internacional, en base a una estrategia de proyección de imagen, *statu quo* territorial, sujeción a las normas internacionales y proactivismo en materia de ayuda económica<sup>2</sup>. Esta tendencia adquiriría algunos rasgos adicionales después de la Segunda Guerra Mundial: se buscaría incentivar la transferencia de recursos desde las potencias industriales, nuestra diplomacia se focalizaría en los aspectos multilaterales y se mantendría una postura distante respecto del conflicto de la Guerra Fría. Esto último es una reflexión no menor de la realidad de los equilibrios internos de la política nacional. Así las cosas, la agenda tradicional de la política exterior decimonónica, sustentada en un régimen político estable, finanzas sanas y fuerzas militares poderosas, con énfasis en la política hacia los vecinos y las grandes potencias, sería paulatinamente abandonada y, como resultado, la política exterior y la de defensa seguirían cursos divergentes<sup>3</sup>. Se pondría mayor énfasis internacional en el carácter democrático del régimen político chileno, como un recurso para testimoniar y sacudir la conciencia del mundo desarrollado, al extremo de llegar a hacer de este argumento un arma arrojada en diferentes foros multilaterales por algunos primeros mandatarios y

---

<sup>1</sup> Véase Hans Morgenthau, *Politics Among Nations* (1967).

<sup>2</sup> Emilio Meneses, "Coping with Decline: Chilean Foreign Policy During the Twentieth Century, 1902-1972" (1988), tesis doctoral, Oxford.

<sup>3</sup> Emilio Meneses, "Ayuda Económica, Política Exterior y Política de Defensa, 1943-1973" (1989), pp. 39-70.



ministros de relaciones exteriores<sup>4</sup>. En cierta medida, la política exterior chilena asumió las características de una agenda ideológica, en una era por lo demás dominada por las ideologías. En este contexto, la crisis fronteriza chilena del siglo XX, que inició su largo ciclo en 1954 para terminar en 1984, tomó por sorpresa a muchos líderes políticos chilenos. Llegó en un mal momento y los encontró sin recursos conceptuales para enfrentarla y sin medios materiales para darle una salida pacífica pero decorosa. El libro de Mario Valenzuela es un testimonio de un aspecto no menor de esa larga crisis, de los vacíos y carencias de una política exterior por lo demás algo pretenciosa, y también un reflejo de los dilemas y contradicciones de que fueron presa los actores involucrados.

Un breve repaso a la escasa literatura que trata la política exterior de los períodos presidenciales de Jorge Alessandri Rodríguez (1958-1964) y Eduardo Frei Montalva (1964-1970) nos entrega, en general, una visión autocomplaciente o al menos moderadamente positiva de cómo los actores de aquella época juzgaban su desempeño y las circunstancias en que les tocó dirigir las relaciones internacionales de Chile<sup>5</sup>. Son innegables los logros de la política multilateral chilena de aquellos años, resultado no menor de la semilla sembrada durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta<sup>6</sup>, período que se juzga como pionero y heroico desde la perspectiva del desarrollo de políticas que redundarían, a inicios y mediados de la década de los años sesenta, en una notable proyección de Chile en las organizaciones internacionales y sus organismos dependientes. La relativa popularidad internacional de Chile se reflejaba en la creciente presencia de sus delegados en las testeras de diferentes organismos dependientes de la ONU y OEA. Al decir de un ministro de la época, la política exterior chilena había ganado en prestancia y había adquirido caracteres universalizantes<sup>7</sup>. Desde un alejado rincón del mundo, una elite político-diplomática con ambiciones de nueva clase, que pregonaba desde el elevado campo moral de los cambios sociales e internacionales, comenzaría a embriagarse con los aparentes éxitos de una política exterior de pequeña potencia que,

---

<sup>4</sup> Casos notorios fueron los presidentes Gabriel González Videla y Eduardo Frei Montalva, así como los ministros Carlos Martínez Sotomayor y Gabriel Valdés Subercaseaux.

<sup>5</sup> Por ejemplo, véanse aspectos de la política exterior de Jorge Alessandri en el artículo de Joaquín Fernando, "Chile y la 'Cuestión Cubana' 1959-1964" (1982). Sobre la visión del ex ministro Carlos Martínez Sotomayor, véase Meneses, "Coping with Decline..." (1988). Para la perspectiva de Gabriel Valdés, libre del filtro de la reivindicación histórica, véase su discurso al Senado del 6 de enero de 1965, *Memorias del Ministerio de Relaciones Exteriores* (1965), pp. 10-21.

<sup>6</sup> Meneses, "Coping with Decline..." (1988), pp. 253-320.

<sup>7</sup> Entrevista a Carlos Martínez Sotomayor, 1987.

por un breve lapso, pretendió ignorar los fundamentos de la política internacional nacida hace tres siglos en Westfalia.

En forma paralela a esta triunfalista visión de redención reformista e ilustrada, habían pervivido en el seno de las sociedades del Cono Sur otros dos discursos que, aunque ajenos y distantes entre sí, proclamaban conclusiones opuestas. En nuestro país, el primero de esos discursos, de carácter histórico y legalista, argumentaba que Chile había perdido territorios como resultado de negociaciones mal concebidas y de entreguismos inconfesables. Conforme a algunos testimonios, los representantes chilenos habían cedido una y otra vez a las presiones diplomáticas de los sucesivos gobiernos argentinos. Chile, en aras de la paz, según esta visión, entregó grandes extensiones territoriales que le habían pertenecido por “derecho histórico”. De acuerdo a las pruebas documentales que aportaban, la Patagonia Oriental y otras regiones menores habrían sido entregadas en sucesivas “cuotas”<sup>8</sup>. Otra vertiente de igual signo se desarrolló en Argentina, culpando a sus respectivos gobiernos de haber “perdido” las posesiones heredadas del antiguo Virreinato de la Plata. En opinión de un conocido cientista social argentino, la noción de pérdida territorial, profundamente acendrada en la psique trasandina, llevaría a la clase educada a sentir una sensación de permanente frustración<sup>9</sup>.

Otra corriente, argumentando con una lógica muy diferente, arribó a conclusiones similares tanto en Chile como en otros países del Cono Sur. Se trata de los cultores de la geopolítica. Empleando primero los métodos de la geografía y de la historia, y más tarde los de la ciencia política, llegarían a la conclusión genérica de que los países tienden a expandirse territorialmente hasta donde encuentran oposición; aquellos que lo logran con éxito es porque han tenido una población más vigorosa y gobiernos más decididos. Algunos cultores de esta disciplina, empleando algunas de las enseñanzas de la geopolítica, daban razones tanto en Chile como en Argentina para la expansión territorial a costa del vecino<sup>10</sup>. Sus escritos encenderían los ánimos y la voluntad de imponer visiones territoriales y políticas mutuamente excluyentes. Cierto es que el cuadro no resulta simple; muchos historiadores, juristas, geógrafos y cientistas políticos de ambos lados de los Andes no se dejaron llevar por el irredentismo ni el expansionismo, pero sus visiones no lograron dominar la discusión ni se ganaron las primeras

---

<sup>8</sup> Dos trabajos ya clásicos del irredentismo territorial son el de Óscar Espinoza Moraga, *Nuestra Verdad sobre los Límites en el Cono Sur* (s/fecha), y el de Exequiel González Madariaga, *Nuestras Relaciones con Argentina* (1970).

<sup>9</sup> Carlos Escudé, “Argentine Territorial Nationalism” (1988), Vol. 20, pp. 139-165.

<sup>10</sup> Una muy buena compilación del pensamiento geopolítico en el Cono Sur se encuentra en la tesis de Howard Pittman, *Geopolitics in the ABC Countries* (1981).

planas. Cuando las condiciones fueron propicias para una crisis, como la de 1965 en Laguna del Desierto, aparentemente sólo hubo espacio para los que se decían partidarios de la integración y que inicialmente pretendieron ignorar la seriedad de los hechos, y también para los que llamaban a las armas para defender el derecho del Estado propio a tener un espacio donde proyectarse. Entre esas dos trincheras imaginarias habría de caminar la política exterior de la “Revolución en Libertad” del gobierno de la Democracia Cristiana en la segunda mitad de los años sesenta.

La política exterior de Frei Montalva se estrenaría en términos muy auspiciosos. Los demócratacristianos llegaron al poder en las mejores condiciones históricas posibles, escogidos por la política de Estados Unidos y Europa Occidental como modelo de alternativa democrática viable al castriismo revolucionario<sup>11</sup>. En “política exterior” ambicionaban hacer lo mismo que, con apoyo parlamentario abrumador, harían en política interna, es decir, avanzar en todos los frentes en forma simultánea. Así, aspiraban a reformar la carta de la OEA, realizar la integración latinoamericana, establecer un constructivo diálogo Norte-Sur, liderar el trato igualitario con Estados Unidos, iniciar un definitivo proceso de desarme continental, incorporar de pleno a Chile al bloque de los No Alineados y restablecer sólidos lazos diplomáticos con el mundo socialista. Para estos fines contaban con un enorme capital de buena voluntad internacional. Además, el destino los había liberado milagrosamente de un molesto inconveniente: Alessandri había roto relaciones con Cuba en agosto de 1964 para facilitarle las cosas al candidato demócratacristiano Eduardo Frei, en el evento de que éste ganase las elecciones presidenciales en septiembre de ese mismo año. En un acto de generosidad que aparentemente nunca fue bien comprendido por el gobierno demócratacristiano que asumió en 1964, la administración saliente le había pavimentado el camino para hacer una política continental libre del debate ideológico que habría traído consigo la decisión de romper o mantener relaciones diplomáticas con Cuba<sup>12</sup>. No en vano el principal estudio académico hasta hoy sobre la política exterior de la Democracia Cristiana (1964-1970) consigna que el rompimiento anticipado con Cuba fue consubstancial para dar libertad de acción a la política exterior de esa época, de lo contrario habría habido un clima de constante debate nacional, del que tampoco habría salido airosa la aparente unidad ideológica demócratacristiana<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, Edward M. Korry, “Los Estados Unidos en Chile y Chile en los Estados Unidos (1963-1975)” (1998).

<sup>12</sup> Fermandois, “Chile y la ‘Cuestión Cubana’ 1959-1964” (1982).

<sup>13</sup> Manfred Wilhelmy, *Chilean Foreign Policy: The Frei Government, 1964-1970* (1973).

### Una cadena de antecedentes desafortunados

El estrecho valle donde se encuentra Laguna del Desierto corre en sentido Norte-Sur al oriente de la principal cadena de los Andes patagónicos, limitando al Norte con el Lago O'Higgins-San Martín y al Sur con el Monte Fitz-Roy. A la fecha del Fallo Arbitral de 1902 su existencia era desconocida en sus aspectos más relevantes, en particular por el hecho de que desagua tanto hacia el Atlántico por el Sur como al Pacífico por el Norte, vía el Lago O'Higgins. El mapa del Árbitro lo dividió en tres partes irregulares, mediante una traza que asignaba el extremo norte a Chile, la sección central a Argentina y la porción sur a Chile. Así las cosas, de haber seguido la demarcación fronteriza un desarrollo libre de incidentes o sin la publicación de mapas que alteraran la traza arbitral, el proceso habría terminado en seguros problemas de delimitación por no apoyarse en la realidad orográfica de la región.

Pero éste no era el único problema que aquejaba a la posición chilena y sus intereses. Desde mediados del siglo XIX se había hecho proverbial la ignorancia geográfica de los peritos chilenos, hecho que no pasó inadvertido por la contraparte argentina. De ahí la manida costumbre de ciertas autoridades geográficas argentinas de cambiar los nombres de algunos montes patagónicos, recurso mediante el cual los límites fueron desplazados en forma reiterada hacia el Oeste en detrimento de los intereses chilenos. En parte, esta relativa ignorancia chilena se debía a la dificultad de acceso desde la costa del Pacífico al centro de la región. El valle donde se ubica Laguna del Desierto es una prueba palmaria de esta dificultad, ya que su acceso por el Oeste está obstaculizado por una cadena de montes y ventisqueros. Los patrullajes de Carabineros de Chile en ese sector estaban supeditados al cruce del Lago O'Higgins y la actividad económica de los ganaderos, fuesen chilenos o argentinos, necesariamente se realizaba hacia el lado del Atlántico, factor no menor cuando llegó la hora de la verdad en 1994.

Otro problema que gravó siempre la posesión chilena en la división territorial de la Patagonia fue el acuerdo histórico de 1881 que consignaba que el límite correría por "las más altas cumbres que dividen las aguas". Este concepto aparentemente claro y elegante se estrelló con la realidad orográfica de la Patagonia Central, pues, como observaría el árbitro británico, las más altas cumbres no constituían un solo encadenamiento y no se daba origen a un nítido *divortio aquarum*. Así, las altas montañas tendían a estar más hacia el Oeste y la divisoria de las cuencas más hacia el Este. No es sorprendente que los argumentos argentinos enfatizaran las montañas y

los chilenos hicieran hincapié en la separación de las aguas; entre ambas líneas quedaban casi 90.000 km cuadrados que fueron asignados en 1903, bajo un criterio de equidad, por la Corona Británica. Completas cuencas que desaguan al Pacífico quedaron bajo control argentino, algunos altos montes quedaron dentro del territorio chileno. Podría decirse que hubo cierta asimetría en el fallo británico, que prefirió seguir la divisoria de las aguas cuando corría más o menos al centro o al Oeste de la zona en disputa, y optó por no seguirla cuando la divisoria corría muy al Este. De esta manera la división territorial dejó siempre una extensión más amplia hacia el lado Atlántico, hecho que no es sino una reflexión más de que la cordillera de los Andes seguiría siendo el referente más importante para el límite chileno-argentino hasta el Paralelo 52 grados Sur. La zona de Laguna del Desierto vierte mayormente sus aguas al Atlántico. En este sentido, virtualmente no existe cuenca que haya sido asignada a Chile en 1903 que desagüe al Atlántico en toda la Patagonia, hecho que se confirmaría en el fallo de 1994.

Posiblemente el problema que hizo más difícil la pretensión chilena fue un acto propio, que Mario Valenzuela destaca en su libro. Empleando fotografía aérea proporcionada por el gobierno de los Estados Unidos, el Instituto Geográfico Militar (IGM) chileno publicó en 1953 un mapa que dejaba prácticamente todo el valle glaciar de Laguna del Desierto en territorio argentino, salvo en su extremo norte (p. 37). La traza de este mapa se contradecía con la del Árbitro, como Mario Valenzuela y otros investigadores contribuirían a esclarecer cuando obtuvieron los documentos originales del archivo británico a fines de los años cincuenta. El error costaría caro: primero Argentina, en repetidas oportunidades, y luego los árbitros latinoamericanos consignaron que un documento oficial del gobierno de Chile había declarado ese territorio como argentino. Todas las correcciones realizadas posteriormente no pudieron borrar el hecho. Por supuesto, Argentina también cometió error similar: habría un mapa argentino empleado en las escuelas de ese país que consignaba la Laguna del Desierto como chilena, pero al parecer esa prueba no fue llevada al tribunal oportunamente<sup>14</sup>.

Al error previo se le sumaría otro con el tiempo. Las autoridades chilenas en diversas oportunidades insistieron en no apoyarse en el mapa del Árbitro británico, que aun cuando no dejaba la totalidad de la cuenca de la Laguna del Desierto en manos chilenas, sí le asignaba más de dos tercios de la misma. Esto queda en clara evidencia en el diametral cambio que se le hizo en 1964 al mapa del IGM de 1953, como se consigna en la obra de

---

<sup>14</sup> La existencia de dicho mapa me lo hizo notar Hernán Santis, profesor geógrafo de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Valenzuela (pp. 37-38). Es posible argumentar que hubo honesto error en lo realizado en 1953, lo sorprendente es que durara tanto y alcanzara tanta difusión. Es efectivo que si se hubiese seguido la línea arbitral habría habido dificultades para hacer una división territorial mutuamente satisfactoria: la orografía no habría sido respetada y la zona más austral asignada a Chile en dicho mapa habría quedado aislada del resto del país. Pero enfrentados a esa situación, una comisión de límites conformada por personas de sentido común sin duda habría encontrado una solución salomónica. Mas no ocurrió así: el arrebatación y miopía de algunas autoridades chilenas, que Valenzuela deja entrever en su obra, parecen haber tenido una buena cuota de responsabilidad en lo que sucedería finalmente.

Otro error que incidiría en la crisis de 1965 fue la total ausencia mental del gobierno demócratacristiano en relación a la seriedad del problema. Una revisión de los planteamientos del gobierno recién electo muestra la lejanía cognoscitiva de los ejecutores de la política exterior en lo que tenía que ver con los problemas territoriales chilenos<sup>15</sup>, al contrario de lo que habían sido las preocupaciones más recurrentes de Jorge Alessandri al final de su administración, para quien este problema con Argentina crecía en términos alarmantes<sup>16</sup>. Los sueños de grandeza de una nueva clase gobernante dominada por la urgente aplicación programática de sus postulados ideológicos probaron ser, al final, un filtro que se interponía entre lo que ellos tenían enfrente y lo que querían realmente ver. Conforme a las ideas de integración latinoamericana del nuevo gobierno demócratacristiano, los problemas fronterizos, aparte de ser decididamente artificiales, molestos e inoportunos, deberían quedar atrás tarde o temprano, porque el círculo virtuoso de la integración y el entendimiento de los pueblos los convertiría en una cosa del pasado. La historia, según esta visión, se encargaría de enterrar ese rasgo de egoísmo incivilizado que es el nacionalismo, que convertía a las FF. AA. en inoportunos e indeseados actores de la política latinoamericana<sup>17</sup>. Para el nuevo gobierno, entonces, se trataba de sortear los últimos problemas artificiales causados por ese nacionalismo estrecho.

Y un último problema: los demócratacristianos consideraban que el militarismo latinoamericano no sólo era enemigo de la democracia sino de su ideario socioeconómico en particular. Al “gorilismo” de Brasil y Argen-

---

<sup>15</sup> Gabriel Valdés, discurso al Senado del 6 de enero de 1965. *Memorias del Ministerio de Relaciones Exteriores* (1965).

<sup>16</sup> Entrevista con Julio Philippi, agosto de 1986.

<sup>17</sup> Para una dramática nota sobre la imagen que tenía la Democracia Cristiana sobre las FF. AA. chilenas, véase Andrea Ruiz-Esquide, “Las Fuerzas Armadas durante el Gobierno de Eduardo Frei y Salvador Allende” (1994).

tina, como llamaban al movimiento militarista conservador del Atlántico, lo veían como una amenaza para las instituciones democráticas, para la reforma social y para la paz internacional en América Latina. Paradójicamente, ese enemigo ideológico, en el país vecino, ahora amenazaba emplear precisamente el problema limítrofe para apoderarse del poder en Buenos Aires. Se presenta entonces un peculiar juego del tipo “gana o pierde”. Si el Chile de Frei y Valdés no aceptaba las condiciones propuestas por el gobierno argentino, el que a su vez actuaba forzado por las presiones de los militares, Illia estaba irremisiblemente perdido. Si los chilenos las aceptaban, Illia podría permanecer en pie, pero entonces el territorio en disputa quedaría en manos argentinas. Sumidos en el angustiante dilema, los hechos demostrarían que Frei-Valdés acabarían con las manos vacías: Laguna del Desierto terminaría íntegramente ocupada por Gendarmería después de la muerte del teniente Merino, y de todos modos el general Onganía derrocaría a Illia seis meses más tarde. Chile perdió desde un inicio el control del territorio en disputa y la Democracia Cristiana internacional perdería la hegemonía ideológica continental a manos del erguimiento de las “fronteras ideológicas”.

### **Drama en una Embajada**

El grueso del relato de Mario Valenzuela gira en torno a los hechos que sucedieron en la región de Laguna del Desierto entre abril de 1965 y diciembre de 1966 mientras él era Consejero de la Embajada de Chile en Buenos Aires. Esos hechos reflejan principalmente la correspondencia de esa legación con Santiago y las conversaciones y entrevistas con miembros del gobierno argentino y personeros chilenos de paso. Hay interesantes detalles preliminares referidos a su participación en la obtención de antecedentes en los archivos británicos a fines de la década de los años cincuenta, y también un tercer capítulo sobre el período que media entre su traslado a Quito y el fallo arbitral de 1994 (pp. 21-36 y 201-229, respectivamente). En consideración al mucho tiempo que medió entre esos hechos y la fecha de publicación del libro (1999), llama la atención la gran cantidad de material que guardó o que posteriormente consiguió el autor, a pesar de sus nulos esfuerzos, según manifiesta, para recabar información de la Cancillería chilena mientras fue embajador en Dinamarca entre 1990 y 1993.

La relación documental, más los antecedentes de los apuntes de Valenzuela de esos años y los comentarios y reflexiones posteriores que agrega al texto, reflejan una larga historia de constantes errores y equivocaciones.

ciones que se acumularían irremisiblemente hasta producirse el homicidio del teniente Merino, de Carabineros de Chile, a manos de Gendarmería argentina, para que luego, en los días siguientes, avanzaran las fuerzas trasandinas hasta ocupar todo el territorio en conflicto. La secuencia de entrevistas y memorandos va mostrando cómo se fueron concatenando los hechos de la crisis fronteriza en medio de los esfuerzos de ambos gobiernos democráticos por mantener a raya la presión de los militares en Argentina y a la oposición de derecha en Chile.

Mientras va entregando antecedentes sobre los intercambios de notas, Valenzuela intercala aquí y allá datos sobre las aparentes actividades realizadas por el gobierno de los Estados Unidos y sus agencias de inteligencia para evaluar la situación de seguridad en ambos países australes, y sobre ciertas operaciones psicológicas y periodísticas. Aparentemente se configura el cuadro de una confabulación de Washington con las fuerzas armadas argentinas, por un lado, y los elementos golpistas de la derecha chilena, por otro. Aun cuando no se los acusa abiertamente, Valenzuela parecería indicar que el incidente fronterizo se vio orquestado por maniobras tendientes a desestabilizar las democracias del Cono Sur. Pero los hechos consignados por Valenzuela pueden tener otras interpretaciones. Washington, al parecer, habría reaccionado a la petición de los militares argentinos de evaluar la situación de seguridad de esa nación en relación con una posible guerra de guerrillas alimentada desde el exterior, para lo cual envió a expertos a realizar una inspección ocular y redactar un informe. Como lo indica la guerra irregular y terrorista que plagaría al país vecino en los años setenta con su secuela de miles de muertes, las sospechas de los militares trasandinos no estaban tan alejadas.

Sin embargo, en Chile la situación no era tan compleja, nadie en sus cabales pretendía derrocar a Frei Montalva. La derecha reaccionó alarmada por la aparente pérdida territorial que se avecinaba a la luz de lo que el mismo gobierno indicó repetidas veces a lo largo de la crisis como zona bajo legítima jurisdicción chilena. La incapacidad mostrada por la administración Frei se le presentó a la derecha como una oportunidad para criticar a un gobierno que acababa de lanzar su proyecto de reforma agraria que se orientaba, precisamente, a desposeer a sus miembros más connotados y a sustraerles su base electoral más importante. Por lo demás, el nacionalismo conservador chileno sintió genuinamente que la torpeza de un gobierno inexperto y arrogante —que el mismo Valenzuela intenta demostrar— estaba a punto de hacer perder parte del patrimonio nacional, frente a lo cual argumentó con la necesidad de fortalecer las capacidades militares. Lenguaje que obviamente sacaría de sus casillas a los democratacristianos. La



protesta de la derecha llevó al gobierno de Frei a aplicar la Ley de Seguridad Interior del Estado a los dirigentes del Partido Nacional, los que terminaron en la cárcel.

En octubre de 1965, Frei e Illia, siguiendo el ejemplo y los buenos resultados del encuentro previo de Alessandri y Frondizi (1959), decidieron reunirse en Mendoza. La cita cumbre se dio en un marco de franca cordialidad que pretendía enviar mensajes de solidaridad democrática y entendimiento de dos gobiernos reformistas pero moderados<sup>18</sup>. Entre los varios temas por tratar, surgió el de la presencia de efectivos de Carabineros en el sector de Laguna del Desierto. En su momento fue considerado como un tema de carácter secundario al lado de las preocupaciones por la política continental y los aspectos económicos de las relaciones bilaterales. La solución acordada fue el retiro unilateral de Carabineros, para que luego avanzaran fuerzas de Gendarmería hasta lugares que, se subentendía, estas últimas habían ocupado previamente. Valenzuela consigna una orden de Gabriel Valdés en ese sentido después de terminado el encuentro presidencial. No queda claro, en atención al documento citado, si dicha orden contó con la aprobación presidencial o si simplemente el Canciller actuó por iniciativa propia (pp. 59-61).

En los próximos días se desarrollaría la tragedia y la consiguiente crisis fronteriza. En un contundente proceso narrativo, Valenzuela relata los hechos desde la perspectiva de los documentos manejados y emitidos por la Embajada en Buenos Aires y por las diversas entrevistas que el embajador Hernán Videla Lira, el propio Valenzuela y otros funcionarios sostuvieron con autoridades locales y chilenas. Mientras las autoridades en Santiago aseguraban a la Embajada que no había más de seis carabineros en la zona y que se habían retirado del sector sur de Laguna del Desierto, la evidencia que lograba recoger el agregado militar chileno en Buenos Aires, coronel Carlos Prats, indicaba exactamente lo contrario. De acuerdo a la evaluación de inteligencia de este oficial, faltarían nada más que días para un encuentro fatal en el que los carabineros estarían en abierta inferioridad de condiciones y en territorio que, si bien los chilenos consideraban en litigio, las autoridades argentinas lo estimaban como indiscutiblemente propio. Las advertencias escritas y verbales del embajador Videla, hombre de derecha y amigo personal de Eduardo Frei, pero que parecía no tener credibilidad ante el canciller Valdés, no dieron resultado, ni tampoco los argumentos de Valenzuela y de otros en el sentido de que los derechos chilenos eran

---

<sup>18</sup> Joaquín Fernandois, "Paralelismo de las Democracias: Encuentros y Desencuentros (1958-1966)" (1996), pp. 223-245.

frágiles en esa zona, y que por tanto se estaba viviendo una situación en extremo explosiva (pp. 65-77).

Gendarmería argentina respondió a las órdenes de avanzar en forma anticipada. Los antecedentes que aporta el autor nos muestran unos militares trasandinos decididos a crear una situación de hecho, sorprender a los chilenos “violando suelo patrio”, con el consentimiento del gobierno de Buenos Aires. Se desata una campaña de prensa en Argentina, orquestada por los sectores civiles militaristas, en la que habría destacado el embajador argentino en Santiago, Nicanor Costa Méndez, y por las FF. AA. mismas, que muestra a los chilenos cometiendo un acto de osadía inaudito. Frente a esto, el gobierno de Illia aparece acosado en dos frentes: la situación inadmisiblemente creada por los chilenos que parecen no atinar y la presión de los propios militares argentinos que desean derribarlo. Quedaba poco espacio para un compromiso a no mediar un rápido retiro de los chilenos, lo que desafortunadamente no ocurre. La muerte del oficial chileno (el teniente Merino) no produce un anticlímax. Por el contrario, luego de un aparente forcejeo al interior de las autoridades argentinas, comienza la ocupación de la cuenca de la Laguna del Desierto por las fuerzas de Gendarmería, en medio de un nutrido intercambio de mensajes entre los gobiernos. Valenzuela nos muestra una Embajada intentando mostrar lo difícil de la posición chilena mientras en Santiago se emiten instrucciones apresuradas e incluso atrabiliarias y, por momentos, que indican un cierto fastidio del canciller Valdés, quien parece estar con la mente en otro lugar.

Mientras la prensa argentina pone en alerta de los audaces pero torpes intentos chilenos de crear una situación de supuesta soberanía por la vía de la ocupación, el estado de ánimo en Chile es de efervescencia por la muerte del teniente Merino, de Carabineros de Chile, y por la aparente transigencia de la administración Frei en dejar que el territorio en litigio sea ocupado por Gendarmería. En medio de toda esta disputa, Valenzuela nos muestra un gobierno argentino deseoso de que se constituya la Comisión de Límites en el lugar, para trazar la frontera y evitar la prolongación del conflicto. Mientras tanto las autoridades chilenas aparecen posponiendo esa medida por razones que no parecen del todo claras, al menos para el lector del libro de Valenzuela. Los días se suceden, con intensas negociaciones en las que aparece en forma recurrente la advertencia del canciller Zavala de que el gobierno argentino no puede ceder a la petición chilena de que Gendarmería no avance, porque de hacerlo Illia caería irremisiblemente. A lo cual, al parecer, Frei y Valdés terminan claudicando sin reconocerlo.

Como salida, se acuerda celebrar una reunión de Ministros de Defensa en la localidad de Balmaceda, Coihaique, durante los días 8 y 9 de

diciembre, para inaugurar la constitución de la XXIV Comisión Mixta de Límites. El motivo de que se realizara una reunión de los encargados de la defensa en vez de una reunión de cancilleres no se ve con claridad en el texto de Valenzuela. Aparentemente, es el resultado de la necesidad de que los militares argentinos “sientan” cercanía con lo que allí se acordará, pero también puede ser que se trate de una falta de interés de parte de los cancilleres Valdés y Zavala por negociar los aspectos más cruciales del compromiso. Ante la historia, si había un fracaso, la responsabilidad se compartiría con los uniformados. Gendarmería era una dependencia del Ministerio de Defensa argentino, Carabineros dependía entonces del Ministerio del Interior chileno. De hecho, de acuerdo con los antecedentes que proporciona el autor, las autoridades chilenas no mostraron ningún interés en cooperar para que funcionara la reunión de la Comisión. El encuentro tuvo lugar ya tardíamente, a mediados de 1966, cuando Argentina amenazó con ocupar el resto del valle con Gendarmería. Lo concreto es que la Comisión no lograría definir nada, no hubo espacio para un acuerdo y el asunto dormiría hasta ser retomado por Aylwin y Menem en 1990.

Para el gobierno de Illia sus días estaban contados de todos modos. En opinión de Valenzuela, las concesiones tácitas de los chilenos sirvieron sólo para darle un respiro adicional. Su suerte estaba echada, era asunto de tiempo. Lo que parece extraño en la situación de pugna entre el Ejecutivo y los militares del país vecino es el silencio del Congreso y de la opinión pública; dicho de otro modo, resalta la fragilidad de las bases de la democracia trasandina. La población civil, aparentemente convencida de la debilidad de su gobierno, prefirió darle la espalda. El incidente de Laguna del Desierto pudo haber contribuido a esta falta de apoyo. La caída de Illia el 28 de junio constituyó un duro golpe para la democracia en el Cono Sur y para los planes de integración que lideraba la Democracia Cristiana chilena. Con la ascunción del general Onganía vendría el entendimiento de los gobiernos militares de Brasil y Argentina. Juntos propondrían la construcción de las “fronteras ideológicas” para poner fin al avance de la revolución marxista y de sus aliados, medida frente a la cual Chile quedaría aislado y a la defensiva. Se iniciarían los años de la batalla ideológica de los gobiernos militares de derecha contra los gobiernos reformistas de América Latina, la que sólo llegaría a una tregua indecisa con el Consenso de Viña de 1969.

### **Los riesgos de las visiones unidimensionales**

El gran mérito de la obra de Mario Valenzuela es el de dejar al descubierto las enormes fisuras que presentó el caso chileno de Laguna del Desierto, desmintiendo una tradicional visión de que el manejo de las mate-

rias fronterizas por parte de nuestros políticos, diplomáticos y militares ha sido siempre profesional e impecable. Fue una larga cadena de errores desde la aparición del mapa del Instituto Geográfico Militar (IGM) de 1953, pasando por la renuencia inicial en los años cincuenta y sesenta para llegar a una transacción basada en el mapa del Árbitro, continuando por el incidente de Carabineros y Gendarmería, que terminaría con la ocupación por estos últimos de la zona en disputa, para finalizar en 1994 con un arbitraje que se planteó en términos tales que Chile no podía sino obtener un fallo adverso. Emergen rasgos de la idiosincrasia nacional que, sabidos o sospechados, la mayoría de los chilenos preferimos ignorar o pasar por alto. El problema pasó a ser real desde el momento en que el IGM publicó una carta que asignó todo el territorio litigioso a la República Argentina. De allí en adelante se pretendió echar tierra al asunto, negándolo, indicando que habría un supuesto error o que este mapa simplemente tenía el carácter de “preliminar”. El único camino después de 1953 era salir al público e indicar que existía dicho error, explicando las causas de su origen, manifestando de paso que lo único válido para el gobierno chileno era el mapa del Árbitro y que la zona presentaba características geográficas tales que se requería un particular esfuerzo de ambos países para llegar a una solución equitativa.

La obsesión por el secreto dentro de ciertos círculos de la diplomacia y la administración del Estado chilenos se volvió en contra de los intereses territoriales del país. El mismo secreto de Estado que cumple la importante función social de proteger a los ciudadanos inocentes se transformó en la barrera informativa que dejó fuera del escrutinio público a los que cometieron errores inexcusables. Quedó en evidencia una práctica invertebrada de la clase política y administrativa chilena: escudarse en el secreto para proteger su propia ineficiencia. La cadena de errores y omisiones que deja el rastro del proceso de Laguna del Desierto señala una larga lista de personalidades que deben una explicación al país por lo ocurrido. El mérito de Mario Valenzuela es señalarlos con el dedo. La improvisación, la negligencia, el oportunismo versallesco, la carencia de profesionalismo, la frivolidad, la festinación de los argumentos, emergen por doquier en la narración de Valenzuela, pero, es necesario decirlo, a veces el autor fuerza los argumentos y ve conspiraciones y complots donde no los hay.

La lucha por dar a conocer su visión desde un puesto de menor rango en la Embajada chilena en Buenos Aires parece ciclópea y con todas las probabilidades en su contra. No es de extrañarse: intentar que el país enmendara errores, que por lo demás no todos los aceptaban, desde un puesto importante pero alejado de los centros de decisión, resultó una tarea imposible. Pero no sólo fue la dificultad para llamar la atención sobre la

precariedad de la situación lo que se conjuró contra la visión de Valenzuela. También las características de sus argumentos y su propia perspectiva ideológica jugaron decisivamente contra la aparente certeza de sus juicios. Su visión inclinada a las ideas socialistas, su indesmentible hostilidad hacia los Estados Unidos, a los militares golpistas y a la derecha chilena le significarían ser mirado con sospecha por muchos, en especial por sus camaradas del Servicio Exterior, por definición escépticos, conservadores y conciliadores por necesidad profesional.

El denodado esfuerzo por cumplir con su deber más allá de lo esperado y deseado, en aquellos días del episodio de Laguna del Desierto, llevó a Mario Valenzuela a crear una dinámica de relaciones conflictivas con el estrecho círculo de la Embajada chilena en Buenos Aires y con aquellos que observaban lo ocurrido desde Santiago, en donde sin duda su desempeño comenzó a ser juzgado como “inapropiado, excesivo, muy intenso” o cualquier otro apelativo que en el enrarecido mundo de los pasillos de la diplomacia chilena significan la antesala del ostracismo profesional y la condena social. No es necesario ser testigo para deducir que desde Santiago se había identificado rápidamente el origen del tono y demandas contenidas en muchos de los oficios que provenían de la Embajada en Argentina. Cuando pasó el temporal no demoraron en llegar las sanciones contra quienes, a pesar de haber cumplido sus deberes más allá de lo esperado, habían cometido el error de insinuar la ineptitud de las autoridades y de sus colegas. La falta de respuesta a muchos memorandos y oficios habla por sí sola. Su posterior traslado a Quito y su calificación profesional anual insatisfactoria lo dijeron todo.

Las memorias de Valenzuela no son necesariamente la historia de una oscura constelación de fuerzas del mal operando en contra de un esforzado profesional y su causa justa. También es la reflexión de que los actores que se apartan e intentan ir abiertamente en contra de los cánones de operación de la institución a la que pertenecen —por muy deformadas que sean sus reglas efectivas—, no sólo resultan perdedores, sino que también fracasan en el objetivo último de enmendar los errores que el país estaría cometiendo. El autor hace, en último término, un juicio postrero contra los vicios de la política y diplomacia chilenas representados en este caso en el lamentable episodio de Laguna del Desierto. Pero del cual el lector no puede extraer las lecciones que le permitirían vislumbrar una posible solución a los males que aquejan a un aspecto tan importante de nuestra política exterior. Valenzuela parece dejarse llevar por la idea de que, en lo referente al destino final de lo que ocurriría con esa región en disputa, todo dependía de lo que se hiciera o dejara de hacer en la Embajada de Chile en Buenos

Aires. Más aún, sus juicios sobre la naturaleza de ciertas decisiones, sobre las instrucciones recibidas, sobre las palabras de diversos personeros, etc., resultan algo oscuros para el lector.

Cada cierto trecho Valenzuela deja caer expresiones que desorientan y obligan a volver atrás para verificar si se perdió algún elemento importante, para descubrir entonces que una lectura más cuidadosa no ayuda. Hay construcciones del argumento que, al parecer, simplemente Mario Valenzuela no desea compartir con el lector o que implicarían posiblemente un grado de iniciación muy especial y oculta al entendimiento del lego. Veamos algunos ejemplos: “Zavala manejó hábilmente la reunión” (p. 57), “Las órdenes de cumplir lo acordado [...] no fue transmitida [...] por razones fútiles” (p. 77), “El Embajador [...] trae una versión del Jefe de la Patrulla [...] que causó estupor [...]” (p. 83), “Videla anuncia que por valija remite copia del croquis. Una burla —nos parece a Elgueta y a mí” (p. 100), “Es una situación que no vacilo en calificar de dramática” (p. 113), “[...] justo después que Zavala trataba de vender la mercadería del avance de la Gendarmería” (p. 121), “Este texto me parece más bien una burla [...]” (p. 140), “Cuando yo veía con estupor el Mapa del Árbitro [...]” (p. 149). Si aventuramos que en la conversación de trabajo con sus pares o superiores empleaba afirmaciones similares a las de arriba, no sería sorprendente que sus apreciaciones fueran desatendidas o de plano rechazadas, como él mismo reconoce en más de una oportunidad. Una mente rápida que no explicita todo lo relevante a la hipótesis que transcurre por su interior puede hacer fracasar el mejor razonamiento y derrotar la más noble causa.

Finalmente hay un último elemento que permea la obra y que sin duda debe ser una razón no menor de las dificultades que tuvo este diplomático para persuadir a sus contemporáneos de la fuerza de sus argumentos. Es cierto, este trabajo es una memoria y necesariamente está enfocado desde la perspectiva del individuo que la escribe. Pero su lectura muestra el énfasis del autor por afirmar la certeza de su visión. Argumenta sin analizar suficientemente las motivaciones y razones que pudieron tener sus contradictores. Valenzuela no otorga el beneficio de la duda a sus interlocutores, ellos caen simplemente en tres grandes categorías. La primera es la de los acertados, inteligentes y abnegados, entre los que sobresalen Elgueta, Prats y José M. Barros. La segunda es la de los torpes, siniestros o arrogantes: Valdés, Otero, Gumucio, Illanes, Vargas, Silva Cimma, Costa Méndez. La tercera es la de los tibios y acomodaticios: Videla, el Ministro argentino Sanz, el general Huerta, etc. Puede tener alguna razón, pues hasta en la máxima exageración hay un grano de verdad. Pero su juicio también falla por otro lado. No deja lugar para apreciar la intervención de otras fuerzas o

factores que pudieran haber influido legítimamente en la toma de decisiones de los actores políticos de la época. El peso de las ideologías en boga, las prioridades políticas de los gobiernos de Frei e Illia, las percepciones corporativas de las distintas instituciones estatales de Chile y Argentina, los intereses y las preocupaciones legítimas de otras potencias, el peso de otros factores en la agenda internacional de la época, nada de eso parece tener mucha influencia a los ojos de Valenzuela. La centralidad de lo que ocurría o dejaba de ocurrir en la Embajada y el dramatismo protagónico que envuelve su gestión personal dominan la obra que, sin faltar a la verdad, afecta a la proporción y trascendencia de los hechos.

Las memorias siempre tienen algo de reivindicativo, en especial cuando las escriben los que se opusieron o se negaron a formar parte de grandes errores colectivos. La obra de Mario Valenzuela, si bien aporta una gran cantidad de antecedentes desconocidos y refresca la memoria adormecida de muchos hechos poco edificantes, tiene algo de eso. No obstante las limitaciones de este trabajo, algunas de las cuales el mismo autor se adelanta en reconocer, porque no dispuso de todos los antecedentes, ellas no constituyen obstáculo para reconocer que este libro es un toque de advertencia. Es una lección importante para no dejarse sumir en la autocomplacencia de una diplomacia falsamente cosmopolita o en la frivolidad de desconocer y reinterpretar los reveses de la política limítrofe chilena, que por fortuna en el siglo XX fueron pocos, en relación con los escasos medios de que dispuso Chile para defender y promover dignamente sus intereses. La gran enseñanza que nos debería dejar esta obra es la misma que admonitoriamente indicaba el ministro Joaquín Fernández en la década de los cuarenta, en el sentido de que no hay postura ideológica que pueda reemplazar al profundo conocimiento de los hechos y al sentido de las proporciones, requisitos que deben guiar a los encargados de la política exterior de los países pequeños.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Escudé, Carlos. "Argentine Territorial Nationalism". *Journal of Latin American Studies*. Vol. 20 (1988), pp. 139-165.
- Espinoza Moraga, Óscar. *Nuestra Verdad sobre los Límites en el Cono Sur*. Santiago: s/f.
- Fernandois, Joaquín. "Chile y la 'Cuestión Cubana' 1959-1964". *Estudios Históricos*, N° 5 (1982), P. Universidad Católica de Chile.
- Fernandois, Joaquín. "Paralelismo de las Democracias: Encuentros y Desencuentros (1958-1966)". En Fernandois y otros, *Nueva Mirada a la Historia*. Santiago: Editorial Ver, 1996.

- González Madariaga, Exequiel. *Nuestras Relaciones con Argentina*. 4 Vols. Santiago: Andrés Bello, 1970.
- Korry, Edward M. "Los Estados Unidos en Chile y Chile en los Estados Unidos (1963-1975)". *Estudios Públicos*, 72 (primavera 1998).
- Meneses, Emilio. "Coping with Decline: Chilean Foreign Policy During the Twentieth Century, 1902-1972". D. Phi. Thesis, Oxford, 1988.
- Meneses, Emilio. "Ayuda Económica, Política Exterior y Política de Defensa, 1943-1973". *Estudios Públicos*, N° 35 (1989).
- Morgenthau, Hans. *Politics Among Nations*. Nueva York: Knopf, 1967.
- Pittman, Howard. *Geopolitics in the ABC Countries*. 5 Vols., tesis doctoral, American University. Washington DC.; Ann Arbor: UMI, 1981.
- Ruiz-Esquide, Andrea. "Las Fuerzas Armadas durante el Gobierno de Eduardo Frei y Salvador Allende". Monografía, Centro de Estudios del Desarrollo, Santiago, 1994.
- Valdés, Gabriel. Discurso al Senado del 6 de enero de 1965. En *Memorias del Ministerio de Relaciones Exteriores*. Santiago, 1965.
- Wilhelmy, Manfred. *Chilean Foreign Policy: the Frei Government, 1964-1970*. Ph. D. Thesis, Princeton University. Ann Arbor: UMI, 1973. □



---

## LIBRO

---

Bernardo Subercaseaux: *Chile o una Loca Historia*  
(Santiago: LOM Ediciones, Libros del Ciudadano, 1999).

### LAS RAZONES DE LA LOCURA

**Manuel Vicuña**

No debe ser mera casualidad que *Chile o una Loca Historia*, de Bernardo Subercaseaux, haya sido publicado en la muy accesible colección de LOM, “Libros del Ciudadano”. Pues en este texto el autor se refiere a temas que a todos nos incumben. Trata de variaciones de la cosa pública, desde una perspectiva histórica que aquilata el pasado, con el objeto de saber a qué atenerse en el presente. Indagación histórica que faculta para hablar con autoridad de lo contemporáneo más que de lo actual, y vislumbrar el futuro desde una posición ventajosa. Imaginar otro Chile, como se lo propone el autor, no supone un acto de amnesia colectiva con miras a la refundación de la nación, sino antes bien un esfuerzo por cobrar plena conciencia del substrato valórico de su sociedad. El impulso que da vida a la reflexión y a la acción reside en el examen crítico de la propia historia, debidamente expurgada de sonos marciales y versiones triunfalistas o auto-complacientes. La revalorización de la dimensión ética de la política como respuesta a los trastornos derivados del divorcio entre fines y medios, se inscribe en el umbral de los ensayos reunidos en este libro de temple huma-

---

MANUEL VICUÑA. Doctor en historia, Universidad de Cambridge. Investigador del Centro de Investigaciones Barros Arana. Autor de dos ensayos historiográficos: *La Imagen del Desierto de Atacama (XVI-XIX): Del Espacio de la Disuasión al Territorio de los Desafíos* (1995), y *El París Americano: La Oligarquía Chilena como Actor Urbano en el Siglo XIX* (1996).

*Estudios Públicos*, 80 (primavera 2000).

nista. La opción por la diversidad adoptada por el autor, sirve de tributo y reivindica a Benjamín Subercaseaux, quien padeció la intolerancia congénita del medio local, así como el título del libro aquí reseñado parafrasea el de su obra más célebre, *Chile o una Loca Geografía*. No son estos ensayos otros tantos ejemplos del hoy clásico “malestar de los intelectuales”, ya que el examen crítico sólo abona el terreno para la fase propositiva que cierra cada reflexión. Al estilo de la Escuela de Frankfurt, éstas ofrecen condenas a la razón instrumental y, a un tiempo, argumentos que favorecen la comprensión del legado de la Ilustración como un proyecto inconcluso, aún vigente porque, como Jürgen Habermas insiste en señalar, parte de su potencial igualitario permanece inexplorado.

Chile forma parte del reparto de esta obra, pero no siempre ocupa el centro del escenario. La atención prestada al panorama internacional y el correspondiente énfasis en la universalidad de fenómenos de variada índole, no ofrece tanto un contexto como un contrapunto que permite apreciar mejor la singularidad del caso chileno, sin perder de vista cuánto lo hace parte de un mundo más vasto y heterogéneo. Destacan las proposiciones a favor de una nueva “macromoral” que encauce las actuaciones del poder, atendiendo a la necesidad de promover el desarrollo de una sociedad más plural, en la cual los fines loables no sucumban ya bajo el peso de medios aberrantes. Cosas tales como implantar una dictadura en defensa de la libertad o librar guerras arbitrarias para preservar la paz. Refiriéndose a la justicia, en *Los Sueños* Quevedo escribió que le “usurpaban su nombre para honrar tiranías”, ejemplo temprano de la “macromoral” tradicional que durante el siglo XX, como señala Subercaseaux, ha prevalecido en todos los continentes, imponiendo sus criterios proclives a la efectividad sin reservas morales, en las sociedades capitalistas lo mismo que en las socialistas, en Oriente no menos que en Occidente. La brecha entre discurso y realidad, con todo, ya nos ha acostumbrado a mirar con cierto recelo, cuando no con franca desconfianza, las causas en apariencia altruistas o progresistas, pese a compartir sus buenas intenciones y desearles la mejor suerte posible. Lo que más temprano que tarde puede convertirnos, por efecto del escepticismo adquirido a base de desilusiones o desencantos, en una especie crepuscular de conservadores anómalos, descontentos con el estado actual de las cosas y, sin embargo, incapaces de asumir genuinos compromisos con propuestas de cambio significativas. Cabe preguntarse entonces si Subercaseaux, quien por cierto reconoce el carácter utópico de su empresa, no escribe acaso para un lector en peligro de extinción o bien en estado de hibernación o, sencillamente, sumido en un inquietante compás de espera. Tampoco se evidencia cómo es que su propuesta, en rigor otro ejemplo de

las causas nobles hasta ahora tantas veces traicionadas por sus presuntos defensores, escapará al destino fatal de sus antecesoras. ¿Por qué creer que la propuesta de Subercaseaux no será también desnaturalizada mediante el recurso —en aras a su consumación— de métodos espurios que perpetúen, contraviniendo su razón de ser e intención original, el *modus operandi* de la vieja “macromoral” que pretende reemplazar? El concepto de “macromoral”, es igualmente necesario consignar, refleja una voluntad de instaurar criterios éticos de aplicación universal, lo que resulta en extremo problemático, si se tiene presente que nuestra época —gústenos o no— se caracteriza, en palabras de Gianni Vattimo, por la “disolución de la universalidad”<sup>1</sup>, tanto en lo concerniente a un orden moral global como respecto a la posibilidad de concebir la historia como un proceso mundial unitario regido por una lógica soberana, como lo fuera en su momento la idea del progreso.

Sin duda *Chile o una Loca Historia*, amparándose en el flexible formato del ensayo, no resuelve todas las interrogantes suscitadas por su lectura, e incluso evade de vez en cuando los escollos que le salen al paso, aunque lo haga con el propósito de continuar sondeando zonas aún, en cierto grado, incógnitas. Pero no es menos cierto que en estos ensayos se advierte, a pesar de los reparos anteriores, un esfuerzo por superar la sensación de agonía cívica derivada de la crisis de los metarrelatos emancipadores de la Modernidad y la consecuente tendencia a la fragmentación de las perspectivas históricas antaño abiertas a horizontes colectivos. Por de pronto, subyace a la empresa intelectual de Subercaseaux el intento de pensar —o por lo menos vislumbrar— nuevas formas de ciudadanía, no sólo tributarias del derecho a la igualdad sino también favorables al derecho a la diferencia. A su modo, me atrevo a sugerir, este libro cumple funciones terapéuticas. Si es verdad que la identidad colectiva, a semejanza de la individual, depende de la memoria, de la relación inestable entre recuerdo y olvido, estos ensayos nos confrontan con otra imagen de nosotros en tanto sociedad e individuos, producto de un deliberado desvelamiento de lo oculto, análogo al efectuado por el psicoanálisis.

En efecto, al considerar la historia de ideas-fuerza como los conceptos de raza y clase, en el pasado capaces de condicionar diversos campos del saber, al igual que costumbres y valores, el autor propone y lleva a cabo un ejercicio intelectual que contrarresta la fijación dogmática del neoliberalismo, ideología hoy en día hegemónica: poniendo al descubierto su inevitable historicidad, esboza la crónica anunciada de su caducidad como sistema. Subercaseaux también se ocupa de escrutar fenómenos que han

---

<sup>1</sup> Citado en Teresa Oñate, “Introducción” a Gianni Vattimo, *La Sociedad Transparente* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1994), p. 35.

dificultado el desarrollo de una cultura tolerante en Chile, como la construcción de una forma de identidad nacional basada en la idea de homogeneidad racial, refractaria en la práctica al nutritivo intercambio entre “huincas” y mapuches, entre chilenos e inmigrantes avecindados en el país, y, consecuentemente, extraña al reconocimiento de la diversidad étnica (o de cualquier tipo) como principio constitutivo de la idea de nación forjada originalmente en el siglo XIX, al amparo del Estado y con el concurso de la elite ilustrada. La discusión teórica y empírica sobre las identidades culturales, en boga a raíz del debilitamiento del Estado-nación en tanto matriz de formas de pertenencia e integración social, sirve a su vez para desarrollar la noción según la cual Chile experimenta, al menos en términos comparativos, un “déficit de espesor cultural”. El autor sostiene que las formas de identidad nacional tradicionales, al negarles cauces de participación y formas de representación significativas a las etnias y a los grupos de inmigrantes, le habrían restado substancia a la cultura nacional en cuanto expresión polifónica de una entidad colectiva. En Chile la diversidad cultural subsiste en condiciones adversas, muy desfavorables; sobrevive al margen de lo nacional como concepto y vivencia. En tiempos de globalización, cuando proliferan formas identitarias desterritorializadas, sin la proyección social y temporal de las homogeneizantes pero también masivamente aglutinadoras identidades nacionales del pasado, los factores de cohesión social a nivel macro, advierte Subercaseaux, acaso corran mayor riesgo de debilitarse donde no se ha dado una mentalidad habituada de antemano a la conjugación de diferentes vertientes culturales. En síntesis, una nación extraña — por no decir hostil, como Chile lo es— a la propia diversidad cultural, no estaría facultada, concluye el autor, para encarar adecuadamente el “nuevo escenario de la globalización”.

Hay que esperar hasta el final del libro para que la historia de Chile comience a dar señales flagrantes de locura. Gracias al esfuerzo clarificador de Subercaseaux, ésta hace sentido. Resulta de tal suerte razonable, inteligible, no obstante sus excentricidades. Sólo en el último capítulo se hace evidente la falta de cordura, cuando el autor imagina las repercusiones de una cabal escenificación de la memoria a través de la televisión por cable. Los testimonios y las imágenes almacenadas bajo llave o antes exhibidas sólo clandestinamente, ahora se agolpan en el cuello de botella de la pantalla, ante la notoria ansiedad de los televidentes, atónitos frente a los televisores. Adultos en trance de revivir sus biografías a la vez íntimas y públicas, jóvenes decididos a ponderar por sí mismos el valor relativo de las diferentes versiones. La detención de Pinochet en Londres detona este proceso. Existe tal avidez por conocer testimonios referentes a la Unidad

Popular y a la dictadura, sin importar cuán desgarradores sean, que incluso los *malls* y las grandes multitiendas se ven en la necesidad de atraer clientes mediante el emplazamiento estratégico de televisores que transmiten programas sobre la materia. La voz de víctimas y victimarios alcanza a audiencias masivas. Más que de una supuesta vuelta al pasado, se trata de una rectificación del curso extraviado de nuestra historia obrado por un golpe de timón de la memoria, simultáneamente lejana e inmediata, a semejanza de la realidad virtual de los medios de comunicación masiva. El cambio lo desencadena la televisión, en armonía con estos tiempos *mass-mediatizados*, aunque sólo sea gracias a los subterfugios de la palabra impresa. El pasado toma a chilenos y chilenas por sorpresa, como si se tratara de una realidad ajena, insólita, que los pilló del todo desprevenidos, al punto de desbaratar rutinas personales y colectivas. Se consume así el inapelable “desprestigio simbólico de la dictadura”. El reinado de la memoria cobra las proporciones de una utopía librada de excesos por la acción vigilante de la ironía. ¿Cómo desacreditar este relato por no ajustarse a la trama de los hechos, siendo éste un país donde la realidad resulta, con inusitada frecuencia, más inverosímil que la fantasía? Este ejercicio de ficcionalización de nuestro pasado reciente y del Chile actual, a despecho aun de su carácter a ratos delirante, arroja sobre nuestro mundo cotidiano una luz que, transformándolo en un paisaje moral enrarecido, nos interpela intelectual y emocionalmente, dando curso de este modo a una saludable sensación de *extrañamiento* ante la realidad que a diario nos circunda, que por momentos nos acecha y, a la postre, nos constituye como sujetos, ineludiblemente. El sueño de la razón, según el Goya más sombrío, produce monstruos, al igual que su vigilia, agrega Subercaseaux, quien, a sabiendas de que su libro tal vez concluya con nada menos que un “delirio”, corrobora las palabras pronunciadas por Polonio en presencia de Hamlet: “Es una suerte que la locura a menudo acierta, y que la razón y la cordura no podrían dar a luz con tal prosperidad”. □

**ISAIAH BERLIN,  
LA LIBERTAD COMPLEJA**

**Joaquín Ferrandois**

**INTRODUCCIÓN**

**E**l hombre puede percibir la realidad social, específicamente la del poder y las jerarquías no “naturales”, como limitación, como amenaza, como finitud. Sin embargo, la conciencia de su fragilidad ante la naturaleza y ante otros hombres le ha sido tan evidente, que no pocas veces, incluso en las altas culturas, la idea del poder como limitación ni siquiera se verbaliza. Es en sí pura evidencia. El pensamiento político clásico estuvo dominado por la idea de lo que podría llamarse las condiciones del buen gobierno. No en balde nace cuando la polis entra en crisis tras la Guerra del Peloponeso: ¿qué es un buen gobierno?, ¿cómo se establece?, ¿cuáles son las condiciones de su conservación?, ¿quiénes deben gobernar? También, más fundamentalmente, para qué debe existir un orden político. La libertad, a su vez, estaba referida a una defensa religiosa o legal del individuo o al eterno problema de la libertad vs. libre albedrío.

En cambio, desde la Ilustración existe una idea que ha tenido un protagonismo inextinguido hasta hoy día, *la libertad*. No es que el problema de la libertad haya estado ausente de la historia del pensamiento y de la historia espiritual. De hecho, no es por casualidad que su origen esté en el

---

JOAQUÍN FERRANDOIS. Doctor en Historia. Profesor de Historia Contemporánea, Pontificia Universidad Católica de Chile.

ciudadano de la polis, y en la responsabilidad a la que llama Cristo, como apelación a la parte de libre albedrío del ser humano. Pero el pensamiento político lo expresa de manera relativamente escasa. Sólo en el origen del pensamiento político moderno (término, de acuerdo, demasiado vago), la “libertad” empieza paulatinamente a ser mirada como un objeto preferente de atención y meditación. Esto es paralelo a uno de los rasgos más perdurables del mundo occidental, la distinción entre Estado y sociedad y el puesto que ocupa el hombre individual (o “personal”) en ese mundo. El cambio material que originó la Revolución Industrial dio más urgencia a este debate. Las rebeliones en pro de la libertad, revolucionarias o contrarrevolucionarias, llenan la historia política de estos dos últimos siglos. Hasta nuestros días, la libertad ocupa un lugar de reflexión insoslayable en el pensamiento político. Ésta puede ser vista de múltiples maneras: como libertad individual, como la manifestación de un proceso histórico racional que descubre una interioridad “libre” en el hombre. También como el motor de la auto-creación del hombre; o como la rebelión personal ante fuerzas colectivas. A lo largo del siglo veinte, por otro lado, se ha hablado repetidamente que se presencia el “fin de la civilización liberal”, la “agonía del liberalismo”. Y, a la inversa, se ha hablado del “triumfo de la libertad”. La libertad puede ser considerada como inseparable de la libertad económica o, todo lo contrario, como su antagonista irreductible. También se puede discutir si la libertad es el sustrato último del liberalismo. En estas últimas tres décadas, además, no ha sido raro escuchar acerca de la “civilización postliberal”, o que el fin de la Guerra Fría fue el “triumfo de la perspectiva liberal”. Y como polémica desvaída, en los noventa escuchamos constantemente que se está ante el fin del “neoliberalismo”.

La libertad como idea política parece algo tan obvio que su conceptualización en una teoría política provoca no pocas dificultades. Generalmente, porque se la supone el fin supremo que jerarquiza todo otro valor; o porque se la supone subordinable a otro fin considerado superior: una verdad religiosa, el orden, la seguridad, la igualdad; o un equilibrio más o menos matemático entre estos valores, que se logra por un robusto programa político. Quienes postulan la supremacía de la igualdad se han encontrado muchas veces en la tradición socialista. Sin embargo, no es extraño verlos en el liberalismo, y cierta justicia histórica no les es ajena. El término “liberal”, en inglés, muestra cómo en la cultura política anglosajona, sobre todo en su vertiente norteamericana, sin renegar de una libertad política básica, el acento del “qué hacer” social se coloca en la igualdad. Ello iría creando, desde esta perspectiva, una homologación esencial entre libertad e igualdad, pero partiendo de la primera. En el socialismo, por razones algo diferentes, aunque en unos casos convergentes, se puede decir lo mismo.

En este panorama, la originalidad de Isaiah Berlin (1909-1997) radica no sólo en que restaura la tradición liberal que pone el acento supremo en la libertad. A la vez, no la considera como un valor supremo bajo el cual se puedan jerarquizar “hacia abajo” otros valores políticos. Sencillamente esos otros valores pueden ser tan supremos como la libertad, sólo que no son del todo compatibles; incluso pueden ser contradictorios, “incommensurables”. Esto merece una explicación más detallada que nos lleve al entorno de las ideas y trabajos de Berlin.

### **El origen: Un inmigrante como la esencia de lo inglés**

El mismo Berlin repetía constantemente a sus innumerables amigos que en un siglo de tragedias inenarrables a él le estuvo reservado llevar una vida feliz y llena de logros, a pesar de haber transitado por el ojo del huracán. Hijo único de acomodados padres judío-rusos, nació en Riga, Letonia, en 1909, entonces parte del imperio ruso. El alemán y el ruso fueron los idiomas en los que fue acunado en el antiguo imperio zarista. Presenció la revolución de 1917 y vio escenas de horror que dejaron en él una huella indeleble de revulsión por el sistema soviético, lo que se ve en su primera composición escrita en idioma inglés, “Uritzki”, el retrato de un comisario bolchevique cuya gozosa ocupación es ejecutar indefinidamente a los “enemigos de clase”.

Lo escribió en inglés porque la familia emigró a Londres en 1921. No fue una “huida”. Por unos años el padre pudo seguir con su negocio de la madera bajo el régimen soviético. En otras circunstancias hubiera sido llamado “colaborador”. Hizo lo posible para sobrevivir y después sencillamente emigró. En Inglaterra la familia había tenido desde hace tiempo vinculaciones comerciales, lo que lo ayudaría a establecerse prósperamente, sin seguir la sufrida ruta de casi todo inmigrante. Educado en un colegio cristiano, la discriminación antisemita en Inglaterra, sin estar del todo ausente, era sin dudas menor que en el continente. Luego ingresó a Oxford, en 1928. Con todo, el anhelo de pertenencia, a su comunidad judía y a la *englishness* de Inglaterra, lo acompañó toda su vida; ser el prototipo de lo inglés en Oxford era parte de la “construcción” de una personalidad que lo hace mostrar los rasgos de un “nativo” de manera más llamativa que en aquel para quien la vida ha sido un transcurso rutinario, evidente en sí mismo<sup>1</sup>. Es casi la condición de tanto inmigrante, sobre todo de un exiliado,

---

<sup>1</sup> Es una tesis central de la excelente biografía de Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. A Life* (1998).



experiencia que muchas veces es sinónimo de ser desclasado y que en Berlín fue la de promoción, pero con un toque supremo y exquisito del *détaché*.

Pero esto no lo hizo perder su tradición rusa, que sobrevive en el idioma y en su conocimiento asombrosamente profundo y sensible de la literatura rusa. Como sucede muchas veces en adolescentes inquietos, para Isaiah fue decisivo el encuentro con un sabio judío-ruso, Schmuél Rachmielievitch, un menchevique exiliado que por muchos años, ganándose precariamente la vida, trataría de poner por escrito sus teorías estético-políticas. Murió sin alumbrar su hijo anhelado. Sin embargo encontró el triunfo en la orientación rusófila que logró imprimir en el joven quinceañero Isaiah, que se refleja especialmente en el ensayo “El Erizo y el Zorro” (1951). Las ideas políticas de Berlín se irían tejiendo en buena medida al hilo de sus comentarios sobre los escritores rusos del diecinueve.

La siguiente experiencia, que se prolongaría por el resto de su vida, fue su ingreso a Oxford en 1928. Hasta 1932 sería el alumno que se integró al ambiente política e intelectualmente inquieto, creativo y rebelde del mundo espiritual desengañado de los años de entreguerras. Haría amistades que perduraron hasta la muerte. Oxford, por añadidura, aunque no duraría para siempre, era entonces uno de los centros de formulación de las ideas que estarían entre las más señeras del siglo. Allí, y en All Souls a partir de 1932, conocerá, intimará y polemizará con quienes llevarían una distinguida vida intelectual como Bernard Spencer, Stephen Spender, gran poeta y ensayista, y Maurice Bowra, clasicista y crítico literario que con agudeza peligrosa daba vida a un entorno que podría estar en la penumbra. Bowra gustaba decir que él era el líder del “frente de la inmoralidad”: comunistas, homosexuales e inconformistas<sup>2</sup>. No hay que tomar demasiado en serio estas declaraciones; sólo que eran el *dernier cri*. También habría que agregar a la novelista Elizabeth Bowen, a la gran Virginia Woolf (aunque a Isaiah no se le escapaba el tono ligeramente antisemita en esta última), a Shiela Grant Duffy, Stuart Hampshire, John Austin y a A. J. Ayer.

Su ingreso a All Souls, al ofrecérsele concursar por una plaza vacante (*fellowship*, en realidad), constituyó una suerte de primera consagración. El “primer judío”, como alguien alcanzó a anotar. También lo anotó el Barón de Rothschild, que lo invita a pasar un fin de semana a su casa (mansión) de campo, por el honor que significaba entonces la designación

---

<sup>2</sup> Hay una anécdota exquisita acerca del estilo suavemente irónico de ese Oxford, y que sólo puede ser repetida en inglés. Cuando Bowra presentó a Cynl Connolly ante un amigo, le dice: “This is Connolly. Coming man. (Pausa). Hasn’t come yet?”.

para un judío. Era uno de los muchos estrenos en sociedad que viviría Isaiah. En realidad, desde joven se le notaron dos cualidades que lo hacían sobresalir. Por una parte, vivacidad intelectual, cultura amplísima, rápida intuición de lo esencial de un escrito, percepción del arte, la historia y la filosofía en una combinación instantánea, que después le darán una marca a la riqueza de sus ensayos.

Por otra parte, el joven Isaiah demostró desde su primera juventud una capacidad para desarrollar el arte de la conversación (bien apaleado en el siglo XX), que lo hacía una celebridad en lugares como All Souls. Incluso, a lo largo de su vida no faltaron las voces malévolas que decían que no era más que un “conversador” (*conversationalist*)<sup>3</sup>. “Caía bien” inmediatamente al ser presentado a quien fuese. Cultura y modos agradables, acogedores, serían características suyas hasta el final. Al iniciar la conversación no la detenía, salvo para breves intersecciones de sus contertulios; estos, sin embargo, no sentían estar ante alguien que no los escuchaba, ya que percibían al unísono que había introducido en sus mentes la objeción o la pregunta que le hubieran hecho. Así con “los grandes y con los humildes”. Los estudiantes que le pasaban aterrorizados sus escritos para que se los comentara, veían pocos días después que se los analizaba larga y acuciosamente.

Este *conversationalist* deja sus huellas en escritos que a pesar de las larguísimas frases, de los escasos puntos aparte —se educó en la escritura antes de la era de la televisión—, entregan la impresión de una vivaz conversación con el lector. A éste no le molestan ni sus largas frases sin punto seguido, ni sus páginas sin punto aparte. Demandan concentración, no para encarar un silogismo árido, sino una idea que se entrega con la facilidad de lo familiar y lo natural.

En 1932 esta forma de expresión escrita todavía era el futuro. Es importante anotar que Berlin no fue conocido primeramente por sus escritos. Como se decía, Oxford, sobre todo en lugares como el célebre All Souls, poseía una centralidad como fuente de la vida intelectual que después de 1945 se iría perdiendo progresivamente. Como en el salón del siglo XVIII, la fama de un *homme de lettres* no se esparcía necesariamente por los escritos, sino por medio de su intervención en el debate intelectual, en un lugar donde confluían los grandes del mundo. De hecho, su primera obra, entonces no muy leída, fue el *Karl Marx* de 1939. Ya entonces Berlin

---

<sup>3</sup> Existen muchos testimonios de estos rasgos. Son interesantes, en nuestro medio, los recuerdos personales de Lucía Santa Cruz, “Isaiah Berlin” (1997). Patricia Douglas, una célebre *femme fatale*, en cuya estela Isaiah estuvo atrapado un tiempo (y más adelante fue ella la que no logró ponerle el lazo), lo felicita venenosamente al ser nombrado “Sir” en 1957, escribiéndole que era “por sus servicios a la conversación”.

era tenido como un hombre de la “clase pensante”, y por eso los editores le pidieron un libro basado en conocimientos de buena fuente de los escritores rusos del diecinueve, para aquilatar la transformación del marxismo en la Rusia prerrevolucionaria. El encargo demostraba otro logro del joven Isaiah: al aproximarse a años maduros, este inmigrante pasaría a ser considerado como la esencia de lo inglés.

El joven Isaiah, además de viajar al “continente” (a los recién inaugurados festivales de Salzburgo), va a Palestina. Ya tiene claras simpatías, no carentes de ambigüedades, por la idea de una patria judía. Más importante para los propósitos de estas líneas, Isaiah se había distanciado tempranamente de dos poderosas corrientes de la época; esto incidiría fuertemente en el desarrollo de sus ideas.

Fue incapaz de entregarse a la tentación del marxismo, que arrasaba en el mundo intelectual europeo, particularmente en las universidades inglesas. Su temprana experiencia con la Revolución Rusa jugó aquí su papel. También su estilo de introducirse en las ideas. En este sentido la preparación del *Karl Marx* fue importante. Como dice en sus páginas finales, reproducidas en la Selección, la persona que desarrolló la tesis de que las ideas provienen de la realidad material probó con su propia teoría cómo las ideas mismas son las que transforman más decisivamente el mundo. Para Berlin, el marxismo, y más concretamente el comunismo, pasaría a representar lo fundamental del avasallamiento de la libertad en nombre de abstracciones, concreción del totalitarismo y de los grandes genocidios del siglo XX. No le dedicó tantos análisis al Holocausto, en comparación con otros intelectuales judíos de su generación o posteriores. Es posible que aquí haya operado un pudor ante lo que tocaba tan a fondo su identidad.

La otra corriente de esa época, de la que no sólo se distancia, sino que incluso acicatea el origen de sus ideas, es la filosofía del positivismo lógico inspirada por conocidos suyos como el ya nombrado Alfred J. Ayer. La idea de que una proposición sólo es verdadera si es “verificable”, subleva al joven Isaiah. Para él, una idea puede ser interesante e inteligible, y sugerir todo un mundo, aunque no se la pueda verificar. El “verificacionismo” puede conducirnos a un mundo solipsista, en donde finalmente nada se podría afirmar. Por otro lado, no puede simpatizar con la posición de Wittgenstein, otra estrella del momento.

En este sentido, es su estudio sobre Marx lo que lo rescata de lo que veía como tautologías del mundo de ideas que predominaba en Oxford. Berlin siente que las ideas se relacionan con un mundo histórico del que son tanto motor como resultado. De aquí nacen dos guías de su pensamiento: que la historia de las ideas debe ser el objeto de su estudio; y que existen

valores verdaderos en sí, pero que pueden ser incompatibles unos con otros. Entonces, a fines de los años treinta, su carrera intelectual ya está delineada. Pero las circunstancias simultáneamente lo van a distraer y lo catapultarán a un estrellato que no imaginaba la familia de inmigrantes en 1921.

### **Los años de la guerra y de la cercanía al poder**

Por casualidad, la primera fase de la guerra lo sorprende en Estados Unidos. Siente que debe actuar, además tiene un peso en su conciencia, pues teme por lo que podría sucederles a sus padres si los nazis lograsen invadir Inglaterra. El Ministerio de Información inglés lo contrata para que desde una oficina del Rockefeller Center en Nueva York analice el pulso del estado de ánimo norteamericano ante la guerra. La misión de la oficina era hacer que Estados Unidos entrara en guerra. Después de Pearl Harbor (1941), que en la oficina de Nueva York se celebra como victoria, lo contrata la embajada inglesa en Washington, en cabecera por lord Halifax. Sus informes semanales tienen una gracia peculiar, a la vez que muestran una penetración sensible y profunda en el mundo político norteamericano. Su perspicacia llama inmediatamente la atención. Un día Winston Churchill pregunta: “¿Quién es el que redacta los informes que firma Halifax?” Desde entonces los poderosos del mundo, al menos los que además poseen algún don intelectual, leerán cuidadosamente no sólo los informes sino también los escritos de Berlin.

Estos años de Washington están marcados por una impronta social de consecuencias perdurables. All Souls le había dado acceso a la elite social y política inglesa. En Washington realizará la combinación anglonorteamericana. De Oxford ya tenía el conocimiento de Felix Frankfurter. En Nueva York y Washington tuvo entrada al gran mundo social y político de esa época. Esto le serviría para toda la vida. Llega a conocer a Roosevelt, por quien siempre mantendrá admiración, aunque el gran estadista no se haya fijado mayormente en él. Le invitaban a cenar a la embajada soviética, a pesar de su aversión al régimen moscovita. Se escribía con Harold Nicholson, del Foreign Office, a la vez que llegó a alternar con dos famosos traidores, Guy Burgess y Fitzroy Maclean, que con los años resultarían ser espías al servicio de la URSS. También alternaba con el poeta Wystan Auden, con Ben Cohen (del círculo de Roosevelt) y con Charles Bohlen, quien junto con George Kennan era uno de los grandes especialistas en temas soviéticos del Departamento de Estado. Los conocimientos sobre la cultura y mentalidad rusas de Berlin eran apreciados en ese ambiente. Almorzaba regularmente con Drew Parson, Walter Lippmann, Marquis Childs

—célebres editorialistas y columnistas por varias décadas. Por sobre todo, los años de Washington le dieron sustento a su creencia de que los hombres pueden configurar una parte de la historia.

Junto con el pluralismo de valores, estos años ven nacer otro *leitmotiv* de su obra, la libertad, sobre la que se hablará más adelante y estará muy representada en la Selección. Isaiah no sería conocido primeramente por sus ensayos, sino por su conversación vertiginosa y seductora, por la riqueza, agudeza y vivacidad de sus despachos, que sólo hace muy poco (1998) se ha pensado en publicar. Toda su fama se concentraba en la irradiación intelectual de Oxford y en el interés que provocaban sus comentarios dentro del mundo de los que decidían durante la guerra. Entremedio, las conversaciones apasionantes sobre política, literatura, arte, música —arte, este último, sobre el que escribió varios ensayos. La figura de Toscanini concentró su curiosidad y pasión.

En Washington estuvo en medio de la tensión de dos de sus grandes hermanos de la tradición judía, Chaim Weizmann y David Ben Gurion. Ambos defendían la idea sionista. Pero Weizmann quería un acuerdo con los anglonorteamericanos para el establecimiento del Estado judío en Palestina; Ben Gurion no rehuía ni rehuyó el combate armado, y quería ganarse a Berlín. Pero éste se sentía atraído por la figura más intelectual de Weizmann, que finalmente perdió la batalla dentro del sionismo. Berlín se vio arrojado a un conflicto de lealtades. Como funcionario del Foreign Office debía oponerse a los esfuerzos de inmigración y de establecer un poder judío en Palestina. Como judío, quería el Estado judío. Se las ingenió para obedecer a dos señores, aunque en una ocasión sacrificó la lealtad a Inglaterra, lo que entonces no se supo, dañando lo que el Foreign Office creía debía ser la política inglesa<sup>4</sup>. Por otra parte, condenaba la acción del grupo que rodeaba a Menachen Begin, y durante mucho tiempo después se rehusó a darle la mano. En 1948 rechazará la oferta de Ben Gurion de asumir una alta función en el gobierno israelí. Ya había preferido su identificación como inglés, aunque sin negar su pertenencia cultural judía. Desde fines de 1942 reciben noticias acerca del Holocausto, tanto por informaciones de grupos judíos como del gobierno polaco en el exilio. Esto fue después un asunto muy debatido. La verdad es que mientras los aliados estaban más preocupados de ganar la guerra que de las persecuciones que hicieran los nazis, los líderes judíos tenían su mente fija en Palestina, interesándose sólo lateralmente en los sucesos de Europa.

A fines de 1945, una vez terminada la guerra y su misión en Washington, realiza un extraordinario viaje a la Unión Soviética. Visita a lo que

---

<sup>4</sup> Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (1998), p. 118.

queda de su familia; gran parte de ella había sido engullida por el Holocausto. Se entrevista “oficialmente” con la *crème* de los artistas soviéticos; en una velada con Eisenstein, observa como el gran director de cine no es más que una figura aterrorizada por el régimen. Conoce a Boris Pasternak, por el que se siente atraído, pero desconfía de su oscuro misticismo; el gran ruso estaba atormentado por un sentido de culpa: se le había permitido sobrevivir. Años después, Berlin será quien lleve a Occidente el manuscrito de su novela *Doctor Zhivago*. En la entonces Leningrado sostiene, durante una noche entera, una vibrante entrevista con Anna Akhmatova, la poetisa rusa más significativa del siglo XX. Estaba bajo una suerte de arresto domiciliario. Su marido, un escritor, había sido fusilado en 1921, en tiempos de Lenin; su hijo, que había estado en un campo de concentración y después fue liberado para servir en la guerra, asistió por un momento a la conversación; sorprende a Berlin el que a pesar de haber vivido en condiciones inhumanas, conozca en sus idiomas a la literatura europea. Poco después, el hijo de Anna Akhmatova será enviado nuevamente a Gulag; Anna se humilla y escribe ditirambos en honor a Stalin. No consigue su liberación y, para remate, se le mantiene la prohibición de publicar. Haber hecho esta concesión —imperativo de madre— la amargarán hasta su muerte en los años sesenta.

La conversación de esa noche versó sobre la dos literaturas rusas, la de Rusia misma y la del exilio. Dejaría una impronta perpetua en Berlin; la consideró la más importante de su vida. En ella se encuentran las raíces de los ensayos reunidos como *Pensadores Rusos*. El hecho de que por haberse entrevistado con toda esta gente, incluyendo a los pocos parientes sobrevivientes, éstos hubiesen sufrido después prisión y tortura, lo reafirmará en su resistencia a la “tentación totalitaria”. Ésta será otra columna de la arquitectura de sus ideas como reformulador de la importancia de la idea de libertad en la segunda mitad del siglo.

### **El observador como historiador de las ideas**

De vuelta en Inglaterra rechaza varias ofertas de sus amigos sionistas y del Foreign Office. Prefiere volver al mundo de Oxford y de la historia de las ideas. Conservaría la relación con la alta sociedad y con los grandes de la política; pero no pierde de vista su punto de fuga, la vocación intelectual. Aunque sólo sea por esta decisión, no podría ser clasificado primariamente como un mero *conversationalist*. Su apuesta fueron las ideas; por aquí es por donde debe comenzar todo juicio acerca de él.

Al leer a Berlin extrañará que no muestre un vínculo fundamental con las corrientes intelectuales de su época, ni con las de los treinta, ni con el pensamiento francés de la postguerra, de tanta irradiación (¡tan “fashionable”!) incluso hasta nuestros días. Tuvo una relación superficial con Raymond Aron, quien en varios sentidos podría ser considerado como su alma hermana en Francia; se conocieron personalmente, pero no se creó una real comunicación entre ellos. Del pensamiento alemán moderno, es escaso lo que citaría; a Heidegger lo hacía a un lado por su “disquisición nebulosa”. Su mundo fue el de la cultura anglosajona; mas, como historiador de las ideas, su dominio de la historia del pensamiento occidental —incluyendo al círculo grecolatino— era sencillamente magistral.

Ubicado en el centro de una encrucijada intelectual, social y política, Berlin no rehuyó el gran debate de ideas de la temprana Guerra Fría. Su perfil político era el del liberalismo de izquierda; sus amigos, del mundo conservador; el medio, los formuladores de la política occidental de fines de los cuarenta y comienzos de los cincuenta. No se olvide que en la postguerra, descontando al macartismo, los formuladores de ideas anticomunistas más conspicuos venían de un liberalismo con raíces en la izquierda. Van apareciendo en estos años los escritos esenciales de Berlin, “El Erizo y el Zorro” y “Las Ideas Políticas en el Siglo XX”. Este último es como un manifiesto de crítica al comunismo que ayudaba a formular las ideas de resistencia al marxismo. El pensamiento (o, mejor dicho, perspectiva) marxista del siglo XX tenía gran entrada en los medios intelectuales europeos de postguerra, y más adelante tendría alguna significación al otro lado del Atlántico.

También le trajo críticas, porque le piden una afirmación más positiva, “equivalente”, de la democracia occidental. Berlin responde con una afirmación que demuestra la fortaleza y debilidad de la democracia liberal en la era de la “crisis ideológica mundial”:

Ciertamente no pienso que la respuesta al comunismo sea una contra-fe, igualmente ferviente, militante [...], porque entonces uno combate al demonio con las armas del demonio. Para comenzar, nada es menos propicio para crear una “fe” que la reiteración perpetua del hecho de que estamos buscando alguna, de que tenemos que buscar alguna [fe], de que estamos perdidos sin ella [...] <sup>5</sup>.

Quizás el mismo Berlin, en esta carta, un pequeño escrito dentro de la vastedad de su obra, no sospechaba lo importante y profundo de esta

<sup>5</sup> En carta de Isaiah Berlin a Herbert Elliston, 30 de diciembre de 1930. En Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (1998), p. 199.

afirmación. Tiene que ver con su idea de la libertad y del pluralismo de valores, que constituye el centro de sus ideas. El romanticismo alemán —que nuestro autor estudió tan profundamente—, cada vez que quiere traducirse políticamente, termina inspirando una pura voluntad de poder que pronto se desviste de sus adornos de “idealismo” o de “orientación a valores”. Por otro lado, no se podía imitar al marxismo en un “contra-marxismo”: inevitablemente, sería una copia deslucida de la imagen a combatir.

Sólo la vitalidad de una sociedad plural podía hacer inocua la ofensiva de una religión política que ofrecía aplanar el mundo para construir la perfección sobre el planeta. Sin embargo, no pocas veces esa vitalidad se resolvía en una autocrítica destructiva, en un nihilismo que tras los aires de búsqueda de autenticidad se resolvía en una atracción por el totalitarismo. Aunque el final fue feliz (ciertamente, como no podía ser de otra manera, fue para ingresar en un nuevo túnel), no es raro que la tentación de una “contra-fe” (secular o religiosa con connotaciones políticas) estuviera entre las respuestas inescapablemente no democráticas de la crítica al marxismo en los años de la Guerra Fría y, más ampliamente, en los tiempos de la era de los enfrentamientos ideológicos. También al antimarxismo lo perseguía, como una sombra maldita, otra “tentación totalitaria”: la del fascismo en cuanto movimiento genérico en la Europa de entreguerras. La vitalidad de la sociedad abierta triunfó al final, porque las sociedades creadoras de lo moderno reunían al mismo tiempo la mayor parte de los recursos de poder, amén de que en ellas residía la verdadera capacidad crítica.

Con este telón de fondo podemos entender el pensamiento de Berlin, que no puede ofrecer una visión total de los fines a perseguir legítimamente. Para Berlin, es ilusión o idea falsa el que pudiera existir una “visión total”. No puede haber un principio genérico que ofrezca la totalidad de las respuestas, debidamente jerarquizadas; que el pensamiento por sí mismo deba encontrar esta idea, que una voluntad política la pueda producir, ésta es la falacia. Los fuegos de Berlin se dirigen entonces contra la idea del “racionalismo monista”.

Como siempre, las ideas de nuestro autor se deslizan desde el interior de un torrente translúcido de palabras, en las que, como método de conocimiento, se combinan reflexiones sobre literatura, política e historia. El comentario sobre un escritor, sobre los personajes y sobre la interpretación de la historia en la que están situados, se convierte en su forma de entregar sus ideas políticas. No es necesariamente falta de sistematicidad, si se le compara, por ejemplo, con un *opus magnum* como *On Liberty*, de John Stuart Mill. Se trataría de un método si no fuera porque la idea de “método” nos lleva, en el lenguaje corriente de la “profesionalización de la ciencia”, a



exigir un esquema rígido. Dicho un poco a la antigua, esta forma de encarar la exposición de las ideas es un *arte* de decir las cosas que sólo emerge de las manos de un talento personal, como en nuestra lengua lo fue José Ortega y Gasset. Esto se ve en uno de sus primeros grandes ensayos, el ya nombrado “El Erizo y el Zorro” (de 1951, aunque recién en 1953 apareció con este título), un estudio sobre Tolstoi que se desarrolla como una amplia filosofía de la historia<sup>6</sup>. El pensamiento inquisitivo de Berlin queda de manifiesto en la forma en que va abriendo las diversas y, aparentemente, contradictorias capas de las ideas de Tolstoi, por ejemplo, su lejanía y cercanía a Joseph de Maistre. En sus estudios sobre literatura rusa muestra las raíces rusas del comunismo y la transformación del marxismo al entrar en el siglo XX<sup>7</sup>.

El ensayo en cuestión se inspira en un fragmento del poeta griego Arquíloco: “El zorro conoce muchas cosas; el erizo conoce una sola gran cosa”. Este binomio acompañará a Berlín como una polaridad metodológica para describir el pluralismo (zorro) y el monismo (erizo), en los que clasifica a autores y a políticos, a escuelas y a culturas. Pero más allá, apenas va desarrollando el análisis de un texto, muestra cómo en un mismo autor, en momentos, en ámbitos diferentes de su obra y de sus ideas, conviven el zorro y el erizo. El mismo Berlin, un zorro por excelencia, estuvo buscando una gran verdad toda su vida, como finamente lo ha señalado su biógrafo, Michael Ignatieff<sup>8</sup>. En fin, esta metáfora ha tenido gran resonancia, además de decir mucho acerca de Berlin<sup>9</sup>.

En la historia de las ideas, que para Berlin estaba inextricablemente vinculada con el pensamiento político, Berlin escogería el análisis de pensadores específicos como vehículo para expresar su idea de la libertad (de escoger) y del pluralismo (de valores). Ya vimos el paralelismo que hace entre De Maistre y Tolstoi. Sobre De Maistre tiene un ensayo genial, publicado recién en 1990, pero escrito en 1960, “Joseph de Maistre y los Orígenes del Fascismo”. En este francés, celebrado por el pensamiento conserva-

<sup>6</sup> Miguel Orellana ha señalado, seguramente con razón, que la traducción correcta debería ser “puercospín”, y no “erizo”. De hecho, en muchos diccionarios que hemos consultado aparece así. Orellana, “El Cosmopolita en la Azotea. Isaiah Berlin y el Siglo Terrible”, (1997), p. 345. Sin embargo, porque ha sido traducido generalmente como “erizo”, se mantendrá esta denominación en esta Selección.

<sup>7</sup> Es la observación de John Bayley, al comentar el libro de Aileen M. Kelly, *Toward Another Shore: Russian Thinkers Between Necessity and Chance* (1998).

<sup>8</sup> Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (1998), p. 201.

<sup>9</sup> En referencia explícita, Claudio Véliz la ha tomado para titular su libro, y de guía para introducirnos en un problema complejo, en *The New World of the Gothic Fox. Culture and Economy in English and Spanish America* (1994).

dor del integrismo católico, Berlin ve algo más: ve una parte de la rebelión contra la Ilustración y el racionalismo, ve un catolicismo político en el cual la religión cede su lugar de primacía al poder. Aunque no es original en esta visión de De Maistre, Berlin aporta una elegante presentación de las ideas del pensador francés y de su impacto en el entorno político-espiritual del mundo moderno. No un reaccionario, sino un profeta del siglo XX, es lo que ve en el saboyano celebrado por muchos conservadores. La originalidad de nuestro autor está en verlo como un antimoderno que también puede convertirse en la apoteosis de la voluntad de poder moderna, aun reconociéndole toda su sutileza y genialidad.

Pero en el campo de la historia de las ideas Berlin es más conocido por sus ensayos (y docencia universitaria) acerca de una serie de pensadores, sobre todo del ciclo del romanticismo alemán. Nuestro autor se detendrá en diversas oportunidades en las ideas políticas de Maquiavelo, en la filosofía de la historia de Vico, en los románticos alemanes Herder y Hamann. Para él, estos autores representan la negación del ideal ilustrado de que existe una respuesta única a los problemas humanos, “de que todas las preguntas fundamentales deben tener una respuesta” unívoca. La tradición intelectual de estos autores apunta a otra posibilidad, la del “pluralismo” de valores, que no necesariamente es relativismo.

Estos ensayos tuvieron su origen en la década de 1950; después fueron pulidos, refundidos, revisados. Pero esencialmente es desde la docencia universitaria y de las entonces muy populares charlas radiales en la BBC, a mediados de los 50, cuando madura lo esencial del pensamiento de Berlin. En 1958 da a conocer en una clase magistral lo que sería uno de los textos más importantes para las ideas políticas de la segunda mitad del siglo, “Dos Conceptos de Libertad”, con su idea de “libertad negativa” y “libertad positiva”, que serán otra de sus polaridades que han hecho escuela, como el “zorro” y el “erizo”. Todos ellos aparecieron en publicaciones dispersas, en *separatas* de ocasión. Sólo años después, desde fines de los sesenta hasta estos momentos, uno de sus discípulos, Harry Hardy, comenzó a juntarlos, a reconstruir las muy escuchadas charlas radiales, a buscar como ratón de biblioteca algunos escritos dispersos en revistas especializadas, ya olvidados algunos de ellos por su autor.

Aparte de la ya señalada colección de ensayos *Pensadores Rusos* (1978), nacen así otras colecciones: *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (1969), *Contra la Corriente: Ensayos sobre Historia de las Ideas* (1979), *Impresiones Personales* (1980; retratos psicológicos e intelectuales de políticos y escritores con los que se encontró), *El Fuste Torcido de la Humanidad: Capítulos en la Historia de las Ideas* (1990), *Vico y Herder* (1976),

*Conceptos y Categorías: Ensayos Filosóficos* (1978); *El Mago del Norte: J. G. Hamann y los Orígenes del Irracionalismo Moderno* (1993), *El Sentido de la Realidad: Estudios en las Ideas y su Historia* (1996). Todavía seguirán apareciendo más colecciones de sus ensayos. Lo interesante es que aun cuando estas colecciones lo han dado a conocer en el mundo entero, Berlin ya era conocido y respetado (también criticado, envidiado y odiado, como rara vez se deja de serlo) como una figura de referencia en el pensamiento político moderno. Quizás porque era el último producto de una fenecida cultura de la conversación y de una fusión social e intelectual que ya va siendo cada día más rara. Antes de delinear más el sentido de la Selección en torno a sus ideas, hay que volver a algunas circunstancias de su vida como hombre protagonista.

### **La fama, la distancia, el foco**

Berlin mismo ironizaba, o aparentaba sorprenderse, por lo exitosa que había sido su vida. También en lo privado. Un judío de Europa Oriental es tocado por el hada de la suerte; su padre muere cuando Isaiah ya es hombre maduro; su madre lo acompañará todavía por largos años. Y siendo mirado como un típico solterón de Oxford, le toca vivir un modesto pero tonificador *affaire*; luego uno en grande con Aline de Gunzburg, perteneciente a una familia “bien” de judíos franceses. Viuda con un hijo, se casa con un científico de origen austríaco que trabajaba para el programa nuclear francés, con el que tiene otros dos hijos. Mientras su marido trabaja en Oxford, Aline conoce a Isaiah y se inicia un *affaire* en grande, que culmina en matrimonio años después. Todo esto sucedía a mediados de los cincuenta; desde entonces gozó de la compañía y el afecto inalterable de su mujer.

En estos años ya se había establecido como un profesor “biatlántico”, dando clases en Harvard y otros centros del Este de los Estados Unidos, y reanudando sus contactos con la elite política e intelectual de ese país. John Kennedy lo encuentra lo suficientemente importante como para no postergar una comida con él y con otros, el 15 de octubre de 1962, ¡la misma noche del día en que se le informó sobre la instalación de misiles en Cuba! JFK no trasluce ansiedad; *cool* como pocas veces se podría emplear mejor esta expresión de moda, con todo, le pregunta cómo es el carácter ruso cuando es puesto bajo presión. JFK se preparaba para el enfrentamiento

to, sin perder de vista una transacción razonable, en lo que sería “su momento más espléndido”<sup>10</sup>.

En 1957, la Reina le ofrece el título de “Sir”. En realidad, como siempre sucede, la idea partió de Harold Macmillan. Esto lo comprometía políticamente, sus amigos no lo comprenderían fácilmente. Lo aceptó y pasó a ser “Sir Isaiah”, al igual que su amigo y pariente (no del todo) en las ideas, “Sir” Karl Popper. Un inmigrante de orígenes tan peligrosos como los de Berlin, no podía resistir la tentación de una confirmación de arraigo en una sociedad a la vez moderna y estratificada “a la antigua” en lo social.

Mantendrá su posición docente hasta 1965, cuando emprende una suerte de aventura “práctica”. Al serle ofrecida la dirección de Iffly College en Oxford, da con la idea de fundar un centro de encuentro de un grupo de selectos académicos, como una manera de equilibrar la marea succionadora del sistema académico norteamericano. Con el apoyo simultáneo de la Fundación Ford —por decisión de un conocido, su presidente, el colaborador de JFK, McGeorge Bundy— y de la Fundación Wolfson —de una rica familia anglojudía—, Iffly pasa a llamarse Wolfson College, que Berlin dirigirá hasta su retiro en 1975.

Entretanto, Isaiah Berlin tuvo que pasar la prueba de fuego de todo intelectual liberal: los rebeldes sesenta. El reconocimiento universal de estos años no podía pasar por alto el que una parte quizás mayoritaria del mundo intelectual noratlántico se distanció no sólo del anticomunismo militante de los años cincuenta, sino que tendió a establecer una “prohibición de preguntar” ante toda crítica a los sistemas totalitarios y a las ideas que directa o indirectamente se podían plantear. El mismo empleo del término “totalitarismo” quedaría bajo sospecha<sup>11</sup>. En esta atmósfera, lo que se presentaba como un individualismo de Berlin fue sometido a implacable crítica; sus ideas amenazaban con quedar absolutamente *démodé*. Nuestro autor no se amilanó. Se rebeló contra la germanonorteamericana Hannah Arendt cuando ésta, en *La Condición Humana* (1958), afirmó que la participación política, la idea del “ciudadano”, era el verdadero horizonte de lo humano. Para Berlin esto contradecía la “libertad negativa” y ponía sobre el individuo una carga que sólo lo haría entregarse a un poder superior, a la “libertad positiva” de otros. Mayor aun fue su malestar con *Eichmann en Jerusalén* (1962), también de Hannah Arendt, sobre todo por la idea de ésta, expresada allí, de que el judaísmo europeo habría colaborado con el Holocausto. De esta manera, dos espíritus básicamente convergentes se vieron distanciados por motivos de polémicas intensas de los sesenta.

<sup>10</sup> Arthur Schlesinger, Jr., “On JFK: An Interview with Isaiah Berlin” (1998).

<sup>11</sup> Joaquín Fernandois, *La Noción de Totalitarismo* (1979).

Cuando conoce personalmente a Herbert Marcuse, piensa que es un simpático intelectual alemán de café. Pero cuando aquél escribe que los campos de concentración nazis no eran una aberración sino la quintaesencia de la sociedad (capitalista), Berlin tiene un arrebato de indignación. Para él, sencillamente, no era posible confiar en un hombre como ése, el profeta del 68. También mantuvo una hostilidad constante frente a Arnold Toynbee, con alusiones peyorativas a su obra (“teología de la historia”), lo que sólo se puede explicar por una animosidad personal.

Más complicada fue su relación con otro fenómeno central de los sesenta, la guerra de Vietnam. No la condenó (se entiende, la participación norteamericana) como casi todos sus amigos. Aunque creía que Washington cometió un error al intervenir, no fue de los que idealizaron a Vietnam del Norte y al Vietcong (¿dónde están esas voces hoy día?), y por momentos creía que una vez comprometido, Estados Unidos debía mantener su posición en el sudeste asiático. Esto era incomprendible para un amigo como Robert Silvers, el fundador del *The New York Review of Books*, muy próximo a Berlin por tantos motivos. Hoy día, cuando el error de Washington es juicio unánime, el observador puede preguntarse, ¿quién puede arrojar la piedra y asegurar que fue *únicamente* un yerro moral el tratar de impedir la extensión de una sociedad totalitaria?

Lo importante en esos años sesenta fue que Berlin resistió la “tentación totalitaria” —incluso en su forma más sibilina del “compromiso”—, que entregaba al intelectual, en lenguaje cifrado pero a la vez acríptico, a una pasión sobre la cual no se pensaba verdaderamente. Otro elemento interesante en su biografía intelectual es que mantenía una cierta distancia frente a las ideas de John Rawls, que tanto han influido en las políticas contemporáneas y en el liberalismo anglosajón. Es un caso parecido al de Hannah Arendt, que podía haber sido su “otro dialogante”; pero Berlin no aceptaba que la libertad estuviera *necesariamente* en el lugar del valor superior. Creía que era inevitable una transacción entre la libertad y otros valores. Ahí nos acercamos a su idea del pluralismo de valores.

Frente al modelo del intelectual batallador, el único que sería valeroso, con un barniz de halo heroico, Berlin rescata otra posibilidad. Para él, los hombres no deben ser juzgados de acuerdo a si están dispuestos a arriesgar sus vidas, sino por la lucidez y la capacidad de no perder la cabeza en términos políticos y morales en los grandes momentos en que los ardores llaman a la acción imeditada<sup>12</sup>. Esto lleva, por otra parte, al pro-

---

<sup>12</sup> Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (1998), pp. 256-258. Por otro lado, hay un episodio, en relación con Adam von Trott, en el que el juicio de Berlin fue tremendamente injusto, Von Trott fue un alemán de círculos nobles, nacionalista y conservador, pero antinazi, a

blema del liberalismo en su encuentro con los momentos de crisis y de quiebre, en los cuales sólo algún elemento no liberal (v. gr., el haz heroico en la fantasía humana) es capaz de darle un nuevo entorno. ¿Cuánto se puede sacrificar? La Segunda Guerra Mundial y su entorno inmediato dan ricos ejemplos de estos dilemas.

En los años ochenta y noventa Berlin se convertiría en una figura focal. En la medida en que se disolvía el aura en torno a la versión más extrema de la “libertad positiva” (o la capacidad de imponer la voluntad), en el mundo de las ideas se apreciaba más el aporte del pensador inglés. Prácticamente todo el espectro político e intelectual llega a compartir sus juicios acerca del totalitarismo y el valor de la libertad. Existe un espíritu liberal de la sociedad moderna —no necesariamente idéntico a lo que en cada circunstancia concreta se entiende por ideología liberal— que ha llegado a ser mirado casi unánimemente como un bien precioso. Esta convergencia llega hasta el punto casi impúdico en que se pone de moda tener una buena referencia hacia Isaiah Berlin. En todo caso, el artículo de G. A. Cohen, en este número de *Estudios Públicos*, da testimonio de lo que permanece como una crítica decidida al pensador inglés.

Poco se sabe que en los noventa Berlin, como Popper en otro sentido, concede que su pensamiento no ha sido lo suficientemente bien interpretado, y que no han sido bien percibidas las acentuaciones que él mismo entregara. Es la afirmación de que la “libertad positiva”, una vez fenecida el tipo de “tentación totalitaria” que desafió a la modernidad (en su mismo nombre), tiene también un cariz necesario y libertario. “Debería haber sido más claro con respecto a que la libertad positiva es un ideal tan noble y fundamental como la libertad negativa”<sup>13</sup>. Con esto se afirma que el espacio público, la política en un sentido amplio, es un lugar inherente a la libertad, es un complemento necesario a la libertad que también puede proteger a la persona individual en su “libertad negativa”.

---

quien Berlin conoció bien en los años treinta, pero al final desconfió de él por no tener el valor de ser un antinazi “de verdad” y por conservar lo que Berlin veía como un estrecho nacionalismo. Nuestro autor habría mantenido este juicio, sólo ligeramente amortiguado, incluso después de que Von Trott, acusado de ser uno de los organizadores del intento de golpe de Estado contra Hitler en 1944, fue torturado y ejecutado. Con todo, a raíz de la biografía de Ignatieff, que repite esta idea antigua, han aparecido otros testimonios que demostrarían un real cambio de opinión de Berlin, o quizás un juicio mucho más favorable hacia Von Trott. Carta de Diana Hopkinson y David Astor al editor de *The New York Review of Books*, XLVI, N° 2, 4 de febrero de 1999. Sería importante aclarar este punto, ya que el 20 de julio de 1944 corresponde quizás al acto político más puro del siglo XX, y el juicio atribuido originalmente a Isaiah Berlin sería tan terriblemente injusto como el que él mismo atribuía a Hannah Arendt.

<sup>13</sup> Citado en Giancarlo Bosetti, *Karl Popper. La Lección de este Siglo* (1998 [original inglés, 1997], p. 23.

Las ideas de Berlin no tienen por qué ser miradas como el patrimonio de quienes han logrado pasar la frontera de las oportunidades básicas ofrecidas por la “sociedad opulenta”. La dinámica entre “libertad negativa”, la más fundamental humanamente hablando, y la “libertad positiva”, la que permite la acción social, aunque también puede conducir a un despotismo irracional, es el espacio de una sociedad que incrementa la “libertad de elegir”, un fundamento básico del pensamiento de Berlin. No olvidemos que para Berlin uno de los modelos políticos más dignos era el New Deal de Franklin D. Roosevelt; fue el tipo de liberalismo práctico con el que más se sintió identificado. Bajo esta luz hay que entender también la declaración antes citada. Con todo, el verdadero criterio que establece si existe libertad es la libertad negativa: el hombre puede pensar, puede actuar frente a coacciones externas, disfrazadas como el conocimiento de la “verdadera” libertad que se le impone a la persona.

Habiendo conservado su vigor y lucidez hasta prácticamente el final, Isaiah Berlin murió el 5 de noviembre de 1997. Dos días después fue sepultado con los ritos judíos tradicionales en la sección correspondiente del cementerio de Oxford. Esto merece una pequeña observación. Aunque su agnosticismo —quizás, ateísmo—, tuvo no pocas expresiones provocadoras, sus amigos se extrañaban de que no se hubiera pronunciado por las interpretaciones más reformistas del judaísmo. No; si había una religión, era la interpretación más tradicional, quizá la ortodoxa, la que mejor la representaba. Nacer y morir en sus ritos, algún sentido tendría.

### **Propósito de la Selección: ¿Coherencia entre el pluralismo y la libertad?**

La idea básica de Berlin es la *libertad*. En un siglo en el que no pocas veces la libertad es la inmersión del hombre en una fuerza que lo supera, Berlin se pronuncia por su sentido más simple, de que el fin de la vida es la vida misma. Podemos decir que esto roba a la vida de la esperanza, y no explica el absurdo. Sólo que la esperanza se disfrazó y se disfraza de fuerzas impersonales, y algunos tenían que pronunciar: “el rey está desnudo”. Con la salvaguardia anotada poco antes —lo “positivo” que también puede tener la “libertad positiva”—, Berlin se pone de lado de la persona individual (no del mero “individuo”). En sus ideas, más que entregar una definición absoluta de libertad, el escritor inglés quería denunciar las ideas monistas acerca de la realidad, la creencia de que puede existir una sola explicación que deleve todas las leyes y una jerarquía infalible de princi-

pios. La “libertad negativa”, además, no puede ser la “ciudadela interior”, según una expresión de su ensayo “Dos Conceptos Acerca de la Libertad”.

Para explicar el desarrollo de la libertad, Berlin se adentra en la “historia de las ideas”. Las ideas tienen su historia, son parte de un diálogo con el tiempo histórico, al mismo tiempo que afincan en constantes humanas. Por eso, al leer los textos acerca de la libertad (primera parte de la Selección), por donde debe empezar toda comprensión de sus ideas políticas, se debe tener presente cuál es el verdadero *sistema* del autor. Mejor dicho, no es un sistema en el sentido clásico —al que se adapta poco el espíritu moderno, aunque pueda aprender de él—, sino que es una exploración que quiere mostrar los límites de las afirmaciones rotundas.

¿Y qué es libertad? La “libertad de escoger”, el corazón de lo humano. El hombre se desarrolla a sí mismo, se autoconstruye. El espacio de esa autorrealización es la “libertad de escoger”. Es algo que Berlin toma del romanticismo alemán y de algunos liberales que conectan ambas tradiciones: Humboldt y John Stuart Mill<sup>14</sup>. La libertad es el desarrollo de un ser interior, aunque no esencial. Así, el perfeccionamiento no se dirigiría a un modelo ideal, sino que estaría siempre abierto. Esto emparenta, en las apariencias, a Berlin con las tendencias constructivistas de la modernidad y, al mismo tiempo, con el mayor de los relativismos. Las circunstancias irían indicando, en cada caso, cuál es la escala de valores y el juicio acerca del “¿qué hacer?” No hay tal, a pesar de que la filiación de Berlin no viene de un sistema inmutable. Desde luego, porque ante cada elección el hombre escoge muchas veces de manera dolorosa. Las alternativas que se le ofrecen lo obligan a dar la espalda (o, al menos, a dejar para otra ocasión) a valores encomiables y hasta indispensables. ¿Por qué?

El hilo que devela nos lleva a otro tema esencial, el pluralismo, que para Berlin es el espacio genuino donde se mueve la libertad (segunda parte de la Selección). Dos pequeños textos que no están en esta Selección nos pueden ayudar a comprender el problema:

Uno de los corolarios más interesantes de la aplicación del método de Vico para reconstruir el pasado es aquello que yo he llamado pluralismo cultural: un panorama de la variedad de culturas, la búsqueda de formas de vida diferentes, de ideales y de patrones de valor a veces incompatibles. Esto, a su vez, incluye que la idea perenne de una sociedad perfecta, en la que vayan a converger las formas más perfectas de verdad, justicia, libertad, felicidad, no es sólo utópica (lo que pocos niegan) sino intrínsecamente incoheren-

---

<sup>14</sup> Este punto está tratado en John Gray, *Isaiah Berlin* (1996), p. 32.



te; puesto que si algunos de sus valores resultan incompatibles no pueden conceptualmente converger”<sup>15</sup>.

Y otro párrafo:

Repito, el pluralismo —la inconmensurabilidad y, a veces, la incompatibilidad de finalidades objetivas— *no* es relativismo; ni, *a fortiori*, subjetivismo, ni una de esas diferencias supuestamente infranqueables de actitudes emocionales en las que se apoyan algunos positivistas, emotivistas, existencialistas, nacionalistas y, en realidad, sociólogos y antropólogos relativistas. Éste es el relativismo del cual sostengo han estado libres Montesquieu, Vico y Herder”<sup>16</sup>.

El pluralismo que defiende Berlin no dice que sea la misma cosa el decidir por uno u otro de los valores, en el caso en que nuestras decisiones (“libertad negativa”) lleven consigo de manera inevitable ese dilema. Esto podría ser un sino trágico. Existe una pluralidad de valores, y cada civilización desarrolla de manera destacada algunos más que otros. En esta perspectiva, al liberalismo podría considerársele como el espíritu político que mejor se aviene a esta realidad que tendría *status* antropológico, es decir que pertenece a la esencia de lo humano<sup>17</sup>. Pero no nos libera del hecho fundamental de que elegimos entre una pluralidad de valores, y que con cada elección sacrificamos uno de ellos, o efectuamos un *trade off*: Aquí hay una divisora de aguas con John Stuart Mill y John Rawls, es decir, con gran parte del liberalismo moderno. Se da, por otro lado, un parentesco íntimo con Octavio Paz, aunque tal vez más por analogía que por influencia directa, en cuanto a que la historia de las ideas es también un espacio para pensar el lugar de la tradición liberal<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Isaiah Berlin, “Giambattista Vico and Cultural History” (1990), p. 65 (mi traducción).

<sup>16</sup> Isaiah Berlin, “Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought”, (1990), p. 87.

<sup>17</sup> En nuestra lengua podemos encontrar un paralelismo, o un adelanto de estas ideas, en otro ensayista de genio universal, José Ortega y Gasset, al destacar que la libertad supone la conciencia de un “otro” diferente: “Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia. Se es incivil y bárbaro en la medida en que no se cuenta con los demás. La barbarie es tendencia a la disociación [...]. La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal [...]. El liberalismo [...] es la suprema generosidad [...]. Proclama la decisión de convivir con el enemigo; más aún, con el enemigo débil”. “La Rebelión de las Masas” (1964), p. 140.

<sup>18</sup> “La libertad, que comienza por ser la afirmación de mi singularidad, se resuelve en el reconocimiento del otro y de los otros: su libertad es la condición de la mía [...]. La libertad del solitario es semejante a la soledad del déspota, poblada de espectros. Para realizarse, la libertad debe encarnar y enfrentarse a otra conciencia y a otra voluntad: el otro es, simultá-

En Berlín las preguntas fundamentales no tienen una sola respuesta. Es difícil separar este juicio de la idea que nos hacemos del relativismo. La diferencia es que Berlín sostiene que los valores no son meras ocurrencias o construcciones mentales para enfrentar tal o cual dilema, sino *hechos objetivos*. De ahí que escoger entre ellos puede significar un sino trágico del hombre en la historia. Más todavía, cada uno de estos valores se va configurando en un código diferente, lo que da a luz una realidad pluralista a lo largo del desarrollo histórico. La historia de las ideas en buena medida es la meditación y la búsqueda para desentrañar este hecho fundamental de la vida humana. Pero no hay una moral política coherente que pueda formularse en un principio único o en un sistema ordenado de principios<sup>19</sup>. Lo central en Berlín, lo que funda su liberalismo, con una limitación que veremos, es el “pluralismo de valores” que impone la “libertad de escoger”, el bien máspreciado y terrible del hombre.

Es esta concepción del desarrollo y autorrealización del hombre lo que dirige la mirada política de Berlín a la *historia*, que es el tercer aspecto que se ofrece en esta Selección. Ya se ha hablado acerca de este rasgo de Berlín. Sólo se debe poner énfasis en que, con lo ya dicho, el lector podrá tener claridad acerca del parentesco y la diferencia del autor con las corrientes intelectuales que ponen el acento en la “denuncia” o “desenmascaramiento” de la realidad como “falsa conciencia”<sup>20</sup>. Por una parte Berlín nos indica el mundo de realidades objetivas a las cuales se enfrenta el hombre en la historia. Ante ellas, eso sí, no tenemos una guía infalible de cómo escoger, y jamás, por más buen equilibrio o jerarquía que podamos establecer, evitaremos un elemento trágico: el elegir unos valores en vez de otros<sup>21</sup>. Esto nos afirma en el sustrato de la *realidad*, aunque ésta nunca se nos presente en todas sus fases, ni menos se nos pueda hacer del todo inteligible. El movernos en el plano de la realidad nos puede librar de la arrogancia de los afirmadores autoconscientes del nihilismo, que al final de los finales no hacen más que esgrimir instrumentos de poder.

---

neamente, el límite y la fuente de mi libertad. En uno de sus extremos, la libertad es singularidad y excepción; en el otro, es pluralidad y convivencia. Por todo esto, aunque libertad y democracia no son términos equivalentes, son complementarios: sin libertad la democracia es despotismo, sin democracia, la libertad es una quimera”. Octavio Paz, “La Tradición Liberal”, (1984), p. 14.

<sup>19</sup> John Gray, *Isaiah Berlin* (1996), pp. 55-62.

<sup>20</sup> Una relación más bien positiva entre estas sensibilidades está en Abel González, “Isaiah Berlin: Testigo Privilegiado” (1997).

<sup>21</sup> Desde una sensibilidad diferente, es lo que afirma Czeslaw Milosz al finalizar su estremecedor testimonio, *La Otra Europa* (1961, original): “Obligados a elegir, hemos abandonado unos valores por otros, lo que es la esencia de la tragedia”.

Por otro lado, este pensamiento no nos oculta la debilidad de esconderse en un sistema de ideas construido que sustituye a la realidad. Las palabras pueden ser una máscara, pero la máscara no pocas veces es un elemento humano para simbolizar nuestras vidas y abrir un espacio interior, esencial a la libertad. En este sentido, la marcha por la historia es una marcha por la incertidumbre, que es casi lo mismo que la libertad<sup>22</sup>. Más que un disfraz o mascarata, es a lo que apunta el vuelo de sir Isaiah por la historia de las ideas. Es un pensamiento que nos conduce a la esencia de la modernidad y que atraviesa con frescor y sencillez sus diversas simas (como aquella que se ha llamado con cursilería, “de la modernidad a la postmodernidad”).

En una cuarta parte, la Selección ofrece una pequeña gama de consideraciones de Berlin que nos pasean por diversos temas referidos al fenómeno político y al conocimiento histórico, que el pensador inglés ve como esencialmente unidos. Al final hay una fina observación acerca de un tema perenne al estudiar el poder político: ¿qué es el “criterio político” (*political judgement*)? En la quinta parte de la Selección se incluye, a propósito de John F. Kennedy, una vivísima pintura acerca del “hombre político”<sup>23</sup>.

### Preguntas a Isaiah Berlin

No es raro que Berlin nos deje algunas preguntas, no sin contestar, pero sí sin satisfacernos. La primera es el poco crédito que le concede a Max Weber en el planteamiento de la “incomensurabilidad de los valores”, aun cuando, en plena segunda década del siglo XX, el alemán usa la misma expresión. Ciertamente, Weber no tuvo tiempo de profundizar el concepto, como sí lo hizo Berlin. Pero el primero que lo plantea, en cierta manera lo hace todo. La prosa de Berlin tiene un aire de elegante liviandad; la del alemán sobrelleva oscuridad y dificultad. Pero en Weber se nos comunica un sentido de tragedia que en Berlin aparece como una constatación algo cínica, eso sí con la majestuosidad de lo cínico. Es un cinismo (no hipocresía) en alas ligeras, elegantes, diestras. En Weber el lector siente que escritor y palabra son una sola cosa. En Berlin hay un aire de “yo viví la realidad más feliz posible, usted hágase cargo de esto”. Con todo, si Weber es nuestro dialogante que llega a la sensibilidad, Berlin no lo es

<sup>22</sup> Es el punto que trata Carlos Peña González, “El Pluralismo de Isaiah Berlin” (1997), p. 376.

<sup>23</sup> Véase Índice de la Selección en pp. 430-431.

menos al hablarnos con distinción y una sencillez desprovista de todo afán de grandeza.

En segundo lugar, la relación entre el pluralismo y la libertad no tiene claridad suficiente. El pluralismo puede llevar consigo la aceptación de que hay posturas antilibertarias que tienen la misma legitimidad que aquella que afirma la libertad. Tampoco posee una lógica cristalina su noción de que la libertad y el liberalismo tienen una relación mutuamente necesaria. De hecho, el concepto de “libertad negativa” se puede ejercer en las condiciones más despóticas imaginables. En la Selección no se dio cabida a la consideración positiva que en Berlin recibe la especificidad de cada cultura, lo que incluso lo lleva —en aparente pero no real contradicción— a apreciar favorablemente ciertos tipos de nacionalismo como parte de la expresión de pluralismo. Pero una vez más esto no lleva necesariamente a colocar el pluralismo y la libertad como dos caras de una misma realidad. Hace falta, sobre todo en los debates de nuestros días, llevar más allá el pensamiento del autor<sup>24</sup>. Es el eterno quehacer de la filosofía: liberar a la palabra del hechizo, y transformarla en auxilio de la vida de los hombres con los hombres<sup>25</sup>.

En tercer lugar, lo mismo se puede decir acerca de si su idea de la libertad lleva necesariamente a identificar a la democracia como el único espacio en que ella se puede desplegar. Específicamente, en “Dos Conceptos Acerca de la Libertad” afirma que “no hay una conexión necesaria entre la libertad individual y el gobierno democrático”. Sería la diferencia entre la “libertad negativa” y la “libertad positiva”. Sin embargo, el tono burlón, quizás sorprendente y burdamente burlón, con que se refiere a toda noción de libertad interior, no nos deja más que preguntarnos cuál es el sistema de poder que mejor garantiza el ejercicio de la “libertad negativa”. En el espíritu de las ideas de Berlin, no sería otro que el de la democracia moderna, sobre todo aquella que se identifica con el desarrollo anglosajón. Sin negar que en muchos sistemas políticos, antes de la democracia, había usos, valores e instituciones que podemos identificar como un tipo de libertad política, podría agregarse que ellos dependen del desarrollo espontáneo de la historia. En la modernidad, en cambio, todo otro modelo de política tiene que comenzar preguntando “¿libertad para qué?”, en sí una pregunta de salud personal y cívica, pero que en la lógica de la vida política conduce a una merma de la libertad pública y privada. Una vez que existe la vinculación entre democracia y libertad, no se las puede separar.

<sup>24</sup> Este punto está desarrollado exhaustiva pero incompletamente (como no puede ser de otra manera) por John Gray, *Isaiah Berlin* (1996), pp. 151-156.

<sup>25</sup> Citado del mismo Berlin por Agustín Squella, “¿Para qué Filosofía?” (1997), p. 339.

Lo que sí se le puede reprochar a Berlin es su desatención de la “libertad interior”, esa fuerza que se encuentra siempre en toda verdadera respuesta libertaria (la respuesta de Antígona) en la polémica y pugna políticas de la historia. El lector quisiera creer que la ligera burla de Berlin se debe finalmente a una fineza de pudor. Tanto se invoca la libertad interior, que el valor sublime que hay en ella se desvanece como virtud pisoteada por el mero uso industrial de las palabras; es decir, por la constante transformación y desguazamiento semántico de las palabras que de otro modo nos pudieran redimir. También es esa “libertad interior” la que puede salvarnos cuando, ante el poder de lo político, sólo sirve el salto transpolítico a una interioridad que es un refugio seguro en el que viajamos a la muerte. La admiración de Berlin por el pensamiento romántico puede indicarnos que la “libertad interior”, en el fondo de los fondos, no estaba fuera de su horizonte.

Con todo, las contradicciones a que conducen estos razonamientos pueden llevarnos a una suerte de solución inestable pero altamente decidora para nuestra conciencia histórica. La tensión inevitable entre pluralismo y libertad, en vez del conflicto de “todos contra todos”, nos puede llevar, mientras se afirman con absoluta convicción valores incommovibles, a una precaria coexistencia de valores. Esto podría no contradecir la creencia en *su realidad* y, de algún modo, en su rango absoluto. Al hombre le asiste la confianza de que los valores afinan en un absoluto, esa *realidad* que nos define pero que no nos entrega el mapa acabado de lo humano. Porque sabemos que se originan en ese absoluto, y somos, desde diversas tradiciones, conscientes—aunque no siempre— de la falibilidad, estamos dispuestos a que la forma en que nominamos los valores y su objetivación puede ser un contorno impreciso, susceptible de ser adecuado a otro valor.

El puesto del hombre en la historia sería siempre una nueva lectura que no relativice los valores, sino que encuentre el hilo del lenguaje de la época hacia ese sustrato desde donde dimana toda posibilidad de mirar a lo real como tal cosa, aunque nunca estemos seguros de que sus formas nos dirijan a la conquista definitiva de la verdad como poder. Éste es el valor de la reflexión de Berlin en el contexto del desarrollo de las ideas del siglo XX.

Incluso, este pensamiento acerca del pluralismo de valores y el lugar y posibilidad de libertad puede mostrar su utilidad dentro del contexto de la idea de qué es una civilización. Hay una división muy usada, con su utilidad, entre “cultura” y “civilización”. La primera procede de un ímpetu primordial, espiritual y estético, un paisaje originante, una experiencia humana que proviene de lo absoluto, como se expresa en mitos, en libros

revelados, en algunas obras de arte que adquieren el carácter de paradigma. La segunda, la civilización, es la forma de organización de sus instituciones, su técnica, el funcionamiento material, los debates acerca del “mejoramiento”. La conocida versión spengleriana de esta dicotomía destaca el carácter antinómico de ella; además, la civilización es la fase final o terminal de una cultura.

Si en cambio miramos la cultura y la civilización como dos formas coetáneas, mutuamente necesarias dentro del mundo de las sociedades complejas, la segunda se nos aparece como ese espacio en donde los valores conviven en un equilibrio frágil, voluble, pero fecundo en expresividad. Su existencia depende en fuerte medida del “arte de la política” en su más amplio sentido. La civilización es más fuerte donde la densidad de los valores que allí se expresan es más compleja, abriendo el alma y la creatividad a nuevas cajas de Pandora que son el tránsito del hombre por el mundo. Cuando hablamos de un ser humano como “civilizado”, o de una situación en cierto país como “civilizada”, aludimos a esta complejidad, y a la comprensión de sus habitantes o de tal o cual hombre hacia este tesoro intangible pero del que emanan renovadas respuestas ante lo imprevisto que es la historia. Es aquello a lo que aludimos también cuando calificamos una actitud de “decente”: no se trata de que su portador leyó la respuesta correcta, sino que juzgó según un haz contradictorio de informaciones, sacando la mejor respuesta posible. Es posible que el pensamiento de Isaiah Berlin pueda hacérsenos más coherente si lo miramos bajo esta luz.

Finalmente, se debe advertir al lector que al leer a Berlin no encontrará a un autor que “habla en difícil”. Se deslizará como nadando por un mar templado. Pero mientras nade, advertirá que algunos parlamentos parecen no terminar nunca. Hay pocos puntos seguidos y muchos menos puntos aparte de los que suele considerarse necesario para seducir a un lector en nuestro tiempo. El problema al que aludimos no radica aquí. Es que con la longitud de las frases y de los párrafos, Berlin parafrasea y trata de escudriñar al mismo tiempo, a veces críticamente, a uno u otro autor, construyendo a partir de allí sus propias ideas, generalmente en forma de preguntas, de alusiones. Esto podría llevar a confusiones, a atribuir a Berlin opiniones que él quiere mostrar en tal o cual autor. Pero *también* Berlin apela a nuestra sensibilidad para demostrar el grado de profundidad y de aceptabilidad, en determinadas condiciones, de un pensamiento que él no comparte en algunas o muchas de sus derivaciones, pero al que no le niega un cierto grado de comprensión de esa elusiva realidad que todos queremos mirar.

## SELECCIÓN DE ESCRITOS

### 1. LIBERTAD

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 191-205.

Coaccionar a un hombre es privarle de la libertad: libertad, ¿de qué? Casi todos los moralistas que ha habido en la historia de la humanidad han ensalzado la libertad. Igual que la felicidad y la bondad, y que la naturaleza y la realidad, el significado de este término se presta a tantas posibilidades que parece que haya pocas interpretaciones que no le convengan. No pretendo comentar la historia ni los muchísimos sentidos que de esta palabra han sido consignados por los historiadores de las ideas. Propongo examinar nada más que dos de los sentidos que tiene esta palabra, sentidos que son, sin embargo, fundamentales; que tienen a sus espaldas una gran parte de la historia de la humanidad y, me atrevería a decir, que la van a seguir teniendo. El primero de estos sentidos que tienen en política las palabras *freedom* o *liberty* (libertad) —que emplearé con el mismo significado— y que, siguiendo muchos precedentes, llamaré su sentido “negativo”, es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta “cuál es el ámbito en que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas”. El segundo sentido, que llamaré positivo, es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta de “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra”. Estas dos cuestiones son claramente diferentes, incluso aunque las soluciones que se den a ellas puedan mezclarse mutuamente.

#### *La idea de libertad “negativa”*

Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. 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 coaccionado o, quizá, oprimido. Sin embargo, el término coacción no se aplica a toda forma de incapacidad. Si yo digo que no puedo saltar más de diez metros, o que no puedo leer porque estoy ciego, o que no puedo entender las páginas más oscuras de Hegel, sería una excentricidad decir que, en estos sentidos, estoy oprimido o coaccionado. La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran. Sólo se carece de libertad política si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir un fin. La mera incapacidad de conseguir un fin no es falta de libertad política. Esto se ha hecho ver por el uso de expresiones modernas, tales como “libertad económica” y su contrapartida “opresión económica”. Se dice, muy plausiblemente, que si un hombre es tan pobre que no puede permitirse algo, respecto a lo cual no hay ningún impedimento legal —una barra de pan, un viaje alrededor del mundo, o el recurso a los tribunales—, él tiene tan poca libertad para obtenerlo como si la ley se lo impidiera. Si mi pobreza fuera un tipo de enfermedad que me impidiese comprar pan, pagar el viaje alrededor del mundo o recurrir a los tribunales, de la misma manera que la cojera me impide correr, naturalmente no se diría que esta incapacidad es falta de libertad, y mucho menos falta de libertad política. Sólo porque creo que mi incapacidad de conseguir una determinada cosa se debe al hecho de que otros seres humanos han actuado de tal manera que a mí, a diferencia de lo que pasa con otros, se me impide tener suficiente dinero para poder pagarla, es por lo que me considero víctima de coacción u opresión. En otras palabras, este uso del término depende de una especial teoría social y económica acerca de las causas de mi pobreza o debilidad. Si mi falta de medios materiales se debe a mi falta de capacidad mental o física, diré que me han quitado la libertad (y no hablaré meramente de pobreza) sólo en el caso de que acepte esta teoría. Si además creo que no me satisfacen mis necesidades como consecuencia de determinadas situaciones que yo considero injustas e ilegítimas, hablaré de opresión o represión económica. Rousseau dijo: “La naturaleza de las cosas no nos enoja; lo que nos enoja es la mala voluntad.” El criterio de opresión es el papel que yo creo que representan otros hombres en la frustración de mis deseos, lo hagan directa o indirectamente, y con intención de hacerlo o sin ella. Ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad.

Esto es lo que querían decir los filósofos políticos ingleses clásicos cuando usaban esta palabra. No estaban de acuerdo sobre cuál podía o



debía ser la extensión del ámbito de esa libertad. Suponían que, tal como eran las cosas, no podía ser ilimitada porque si lo fuera, ello llevaría consigo una situación en la que todos los hombres podrían interferirse mutuamente de manera ilimitada, y una clase tal de libertad “natural” conduciría al caos social en el que las mínimas necesidades de los hombres no estarían satisfechas, o si no, las libertades de los débiles serían suprimidas por los fuertes. Como veían que los fines y actividades de los hombres no se armonizan mutuamente de manera automática, y como (cualesquiera que fuesen sus doctrinas oficiales) valoraban mucho otros fines como la justicia, la felicidad, la cultura, la seguridad o la igualdad en diferentes grados, estaban dispuestos a reducir la libertad en aras de otros valores y, por supuesto, en aras de la libertad misma. Pues sin esto era imposible crear el tipo de asociación que ellos creían que era deseable. Por consiguiente, estos pensadores presuponían que el ámbito de las acciones libres de los hombres debe ser limitado por la ley. Pero igualmente presuponían, especialmente libertarios tales como Locke y Mill, en Inglaterra, y Constant y Tocqueville, en Francia, que debía existir un cierto ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violado bajo ningún concepto, pues si tal ámbito se traspasaba, el individuo mismo se encontraría en una situación demasiado restringida, incluso para ese mínimo desarrollo de sus facultades naturales, que es lo único que hace posible perseguir, e incluso concebir, los diversos fines que los hombres consideran buenos, justos o sagrados. De aquí se sigue que hay que trazar una frontera entre el ámbito de la vida privada y el de la autoridad pública. Dónde haya que trazarla es una cuestión a discutir y, desde luego, a regatear. Los hombres dependen en gran medida los unos de los otros, y ninguna actividad humana es tan completamente privada como para no obstaculizar nunca en ningún sentido la vida de los demás. “La libertad del pez grande es la muerte del pez chico”; la libertad de algunos tiene que depender de las restricciones de otros. Y se sabe que otros han añadido: “La libertad de un profesor de Oxford es una cosa muy diferente de la libertad de un campesino egipcio.”

Esta proposición cobra su fuerza en algo que es al mismo tiempo verdadero e importante, pero la frase misma sigue siendo una engañifa política. Es verdad que ofrecer derechos políticos y salvaguardias contra la intervención del Estado a hombres que están medio desnudos, mal alimentados, enfermos y que son analfabetos, es reírse de su condición; necesitan ayuda médica y educación antes de que puedan entender qué significa un aumento de su libertad o que puedan hacer uso de ella. ¿Qué es la libertad para aquellos que no pueden usarla? Sin las condiciones adecuadas para el uso de la libertad, ¿cuál es el valor de ésta? Lo primero es lo primero.

Como dijo un escritor radical ruso del siglo XIX, hay situaciones en las que las botas son superiores a las obras de Shakespeare; la libertad individual no es la primera necesidad de todo el mundo. Pues la libertad no es la mera ausencia de frustración de cualquier clase; esto hincharía la significación de esta palabra hasta querer decir demasiado o querer decir muy poco. El campesino egipcio necesita ropa y medicinas antes que libertad personal, y más que libertad personal, pero la mínima libertad que él necesita hoy y la mayor cantidad de la misma que puede que necesite mañana no es ninguna clase de libertad que le sea peculiar a él, sino que es idéntica a la de los profesores, artistas y millonarios.

A mí me parece que lo que preocupa a la conciencia de los liberales occidentales no es que crean que la libertad que buscan los hombres sea diferente en función de las condiciones sociales y económicas que éstos tengan, sino que la minoría que la tiene la haya conseguido explotando a la gran mayoría que no la tiene o, por lo menos, despreocupándose de ella. Creen, con razón, que si la libertad individual es un último fin del ser humano, nadie puede privar a nadie de ella, y mucho menos aún deben disfrutarla a expensas de otros. Igualdad de libertad, no tratar a los demás como yo no quisiera que ellos me trataran a mí, resarcimiento de mi deuda a los únicos que han hecho posible mi libertad, mi prosperidad y mi cultura; justicia en su sentido más simple y más universal: estos son los fundamentos de la moral liberal. La libertad no es el único fin del hombre. Igual que el crítico ruso Belinsky, yo puedo decir que si otros han de estar privados de ella —si mis hermanos han de seguir en la pobreza, en la miseria y en la esclavitud—, entonces no la quiero para mí, la rechazo con las dos manos, y prefiero infinitamente compartir su destino. Pero con una confusión de términos no se gana nada. Yo estoy dispuesto a sacrificar parte de mi libertad, o toda ella, para evitar que brille la desigualdad o que se extienda la miseria. Yo puedo hacer esto de buena gana y libremente, pero téngase en cuenta que al hacerlo es libertad lo que estoy cediendo, en aras de la justicia, la igualdad o el amor a mis semejantes. Debo sentirme culpable, y con razón, si en determinadas circunstancias no estoy dispuesto a hacer este sacrificio. Pero un sacrificio no es ningún aumento de aquello que se sacrifica (es decir, la libertad), por muy grande que sea su necesidad moral o su compensación. Cada cosa es lo que es: la libertad es libertad, y no igualdad, honradez, justicia, cultura, felicidad humana o conciencia tranquila. 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 indivi-

dual de otros, se produce de manera absoluta una pérdida de libertad. Puede que ésta se compense con que se gane justicia, felicidad o paz, pero esa pérdida queda, y es una confusión de valores decir que, aunque vaya por la borda mi libertad individual “liberal”, aumenta otra clase de libertad: la libertad “social” o “económica”. Sin embargo, sigue siendo verdad que a veces hay que reducir la libertad de algunos para asegurar la libertad de otros. ¿En base a qué principio debe hacerse esto? Si la libertad es un valor sagrado e intocable, no puede haber tal principio. Una u otra de estas normas —o principios— conflictivas entre sí tiene que ceder, por lo menos en la práctica; no siempre por razones que puedan manifestarse claramente o generalizarse en normas o máximas universales. Sin embargo, hay que encontrar un compromiso práctico.

Los filósofos que tenían una idea optimista de la naturaleza humana y que creían en la posibilidad de armonizar los intereses humanos, filósofos tales como Locke o Adam Smith y, en algunos aspectos, Mill, creían que la armonía social y el progreso eran compatibles con la reserva de un ámbito amplio de vida privada, al que no había que permitir que lo violase ni el Estado ni ninguna otra autoridad. Hobbes y los que comulgaban con él, especialmente los pensadores conservadores y reaccionarios, defendían que si había que evitar que los hombres se destruyesen los unos a los otros e hicieran de la vida social una jungla o una selva, había que instituir mayores salvaguardias para mantenerlos en su sitio y, por tanto, deseaban aumentar el ámbito del poder central y disminuir el del poder del individuo. Pero ambos grupos estaban de acuerdo en que una cierta parte de la vida humana debía quedar independiente de la esfera del control social. Invasión de este vedado, por muy pequeño que fuese, sería despotismo. Benjamín Constant, el más elocuente de todos los defensores de la libertad y la intimidad, que no había olvidado la dictadura jacobina, declaraba que por lo menos la libertad de religión, de opinión, de expresión y de propiedad debían estar garantizadas frente a cualquier ataque arbitrario. [...]

[...] La defensa de la libertad consiste en el fin “negativo” de prevenir la interferencia de los demás. Amenazar a un hombre con perseguirle, a menos que se someta a una vida en la que él no elige sus fines, y cerrarle todas las puertas menos una —y no importa lo noble que sea el futuro que ésta va a hacer posible, ni lo buenos que sean los motivos que rigen a los que dirigen esto—, es pecar contra la verdad de que él es un hombre y un ser que tiene una vida que ha de vivir por su cuenta. Ésta es la libertad tal como ha sido concebida por los liberales del mundo moderno, desde la época de Erasmo (algunos dirían desde la época de Occam) hasta la nuestra. Toda defensa de las libertades civiles y de los derechos individuales, y

toda protesta contra la explotación y la humillación, contra el abuso de la autoridad pública, la hipnotización masiva de las costumbres, o la propaganda organizada, surge de esta concepción individualizada del hombre, que es muy discutida.

Sobre esta posición pueden destacarse tres hechos. En primer lugar, Mill confunde dos ideas distintas. Una es que toda coacción, en tanto que frustra los deseos humanos, es mala en cuanto tal, aunque puede que tenga que ser aplicada para prevenir otros males mayores; mientras que la no-interferencia, que es lo opuesto a la coacción, es buena en cuanto tal, aunque no es lo único que es bueno. Ésta es la concepción “negativa” de la libertad en su forma clásica. La otra idea es que los hombres deben intentar descubrir la verdad y desarrollar un cierto tipo de carácter que Mill aprobaba —crítico, original, imaginativo, independiente, no conformista hasta el extremo de la excentricidad, etc.—, que la verdad puede encontrarse, y que este carácter sólo puede desarrollarse en condiciones de libertad. Estas dos ideas son ideas liberales, pero no son idénticas, y la conexión que existe entre ellas es, en el mejor de los casos, empírica. Nadie defendería que la verdad, la libertad y la expresión puedan florecer donde el dogma aplaste todo el pensamiento. Pero las pruebas que proporciona la historia tienden a mostrar (como, en efecto, sostuvo James Stephen en el formidable ataque que hizo a Mill en su libro *Libertad, Igualdad, Fraternidad*) que la integridad, el amor a la verdad y el ardiente individualismo se desarrollan por lo menos con la misma frecuencia en comunidades que están regidas por una severa disciplina, como, por ejemplo, los calvinistas puritanos de Escocia o de Nueva Inglaterra, o que están bajo la disciplina militar, que en sociedades que son más tolerantes o indiferentes; y si esto es así, el argumento de Mill en favor de la libertad como condición necesaria para el desarrollo del genio humano cae por su base. Si sus dos metas resultasen ser incompatibles, Mill se encontraría frente a un cruel dilema, además de las otras dificultades originadas por la inconsecuencia que guardan sus doctrinas con el utilitarismo estricto, incluso en la propia versión humanista que tiene de él.

En segundo lugar, la doctrina de Mill es relativamente moderna. Parece que en el mundo antiguo casi no hay ninguna discusión sobre la libertad como ideal político consciente (a diferencia del mundo actual en que sí la hay). Ya había hecho notar Condorcet que la idea de los derechos individuales estaba ausente de las ideas jurídicas de los griegos y romanos, y esto parece ser igualmente válido para los judíos, los chinos y otras civilizaciones antiguas que han salido a la luz desde entonces. La dominación de este ideal ha sido más bien la excepción que la regla, incluso en la

reciente historia de Occidente. Tampoco la libertad considerada en este sentido ha constituido con frecuencia el gran grito de las manifestaciones de las grandes masas de la humanidad. El deseo de que no se metan con uno y le dejen en paz ha sido el distintivo de una elevada civilización, tanto por parte de los individuos como por parte de las comunidades. El sentido de la intimidad misma, del ámbito de las relaciones personales como algo sagrado por derecho propio, se deriva de una concepción de la libertad que, a pesar de sus orígenes religiosos, en su estado desarrollado apenas es más antigua que el Renacimiento o la Reforma. Sin embargo, su decadencia marcaría la muerte de una civilización y de toda una concepción moral.

La tercera característica de esta idea de libertad tiene mayor importancia. Consiste en que la libertad, considerada en este sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en todo caso, con que la gente no se gobierne a sí misma. La libertad, tomada en este sentido, se refiere al ámbito que haya de tener el control, y no a su origen. De la misma manera que una democracia puede, de hecho, privar al ciudadano individual de muchas libertades que pudiera tener en otro tipo de sociedad, igualmente se puede concebir perfectamente que un déspota liberal permita a sus súbditos una gran medida de libertad personal. El déspota que deja a sus súbditos un amplio margen de libertad puede ser injusto, dar pábulo a las desigualdades más salvajes o interesarse muy poco por el orden, la virtud o el conocimiento; pero, supuesto que no disminuya la libertad de dichos súbditos o que, por lo menos, la disminuya menos que otros muchos regímenes, concuerda con la idea de libertad que ha especificado Mill. La libertad, considerada en este sentido, no tiene conexión, por lo menos lógicamente, con la democracia o el autogobierno. Éste, en general, puede dar una mayor garantía de la conservación de las libertades civiles de la que dan otros regímenes, y como tal ha sido defendido por quienes creen en el libre albedrío. Pero no hay una necesaria conexión entre la libertad individual y el gobierno democrático. La respuesta a la pregunta “quién me gobierna” es lógicamente diferente de la pregunta “en qué medida interviene en mí el Gobierno”. En esta diferencia es en lo que consiste en último término el gran contraste que hay entre los dos conceptos de libertad negativa y libertad positiva. El sentido “positivo” de la libertad sale a relucir, no si intentamos responder a la pregunta “qué soy libre de hacer o de ser”, sino si intentamos responder a “por quién estoy gobernado” o “quién tiene que decir lo que yo tengo y lo que no tengo que ser o hacer”. La conexión que hay entre la democracia y la libertad individual es mucho más débil que lo que les parece a muchos defensores de ambas. El deseo de ser gobernado por mí mismo o, en todo caso, de participar en el proceso por el que ha de ser controlada mi vida,

puede ser tan profundo como el deseo de un ámbito libre de acción y, quizá, históricamente, más antiguo. Pero no es el deseo de la misma cosa. En efecto, es tan diferente que ha llevado en último término al gran conflicto ideológico que domina nuestro mundo. Pues esta concepción “positiva” de la libertad —no el estar libre de algo, sino el ser libre para algo, para llevar una determinada forma prescrita de vida—, es la que los defensores de la idea de libertad “negativa” consideran como algo que, a veces, no es mejor que el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía.

### *La idea de libertad “positiva”*

El sentido “positivo” de la palabra “libertad” se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres. Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir, concebir fines y medios propios y realizarlos. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando digo que soy racional y que mi razón es lo que me distingue como ser humano del resto del mundo. Sobre todo, quiero ser consciente de mí mismo como ser activo que piensa y que quiere, que tiene responsabilidad de sus propias decisiones y que es capaz de explicarlas en función de sus propias ideas y propósitos. Yo me siento libre en la medida en que creo que esto es verdad y me siento esclavizado en la medida en que me hacen darme cuenta de que no lo es.

La libertad que consiste en ser dueño de sí mismo y la libertad que consiste en que otros hombres no me impidan decidir como quiera, pueden parecer a primera vista conceptos que lógicamente no distan mucho uno del otro y que no son más que las formas negativa y positiva de decir la misma cosa. Sin embargo, las ideas “positiva” y “negativa” de libertad se desarrollaron históricamente en direcciones divergentes, no siempre por pasos lógicamente aceptables, hasta que al final entraron en conflicto directo la una con la otra.

Una manera de aclarar esto es hacer referencia al carácter de independencia que adquirió la metáfora del ser dueño de uno mismo, que en sus

comienzos fue, quizá, inofensiva. “Yo soy mi propio dueño”; “no soy esclavo de ningún hombre”; pero ¿no pudiera ser (como tienden a decir los platónicos o los hegelianos) que fuese esclavo de la naturaleza, o de mis propias “desenfrenadas” pasiones? ¿No son éstas especies del mismo género “esclavo”, unas políticas o legales y otras morales o espirituales? ¿No han tenido los hombres la experiencia de liberarse de la esclavitud del espíritu o de la naturaleza y no se dan cuenta en el transcurso de esta liberación de un yo que domina, por una parte, y por otra, de algo de ellos que es sometido? Este yo dominador se identifica entonces de diversas maneras con la razón, con mi “naturaleza superior”, con el yo que calcula y se dirige a lo que satisfará a largo plazo, con mi yo “verdadero”, “ideal” o “autónomo”, o con mi yo “mejor”, que se contrapone por tanto al impulso racional, a los deseos no controlados, a mi naturaleza “inferior”, a la consecución de los placeres inmediatos, a mi yo “empírico” o “heterónimo”, arrastrado por todos los arrebatos de los deseos y las pasiones, que tiene que ser castigado rígidamente si alguna vez surge en toda su “verdadera” naturaleza. Posteriormente estos dos yos pueden estar representados como separados por una distancia aún mayor: puede concebirse al verdadero yo como algo que es más que el individuo (tal como se entiende este término normalmente), como un “todo” social del que el individuo es un elemento o aspecto: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado, o la gran sociedad de los vivos, de los muertos y de los que todavía no han nacido. Esta entidad se identifica entonces como el “verdadero” yo, que imponiendo su única voluntad colectiva u “orgánica” a sus recalcitrantes “miembros”, logra la suya propia y, por tanto, una libertad “superior” para estos miembros. Frecuentemente se han señalado los peligros que lleva consigo usar metáforas orgánicas para justificar la coacción ejercida por algunos hombres sobre otros con el fin de elevarlos a un nivel “superior” de libertad. Pero lo que le da la plausibilidad que tiene a este tipo de lenguaje, es que reconocamos que es posible, y a veces justificable, coaccionar a los hombres en nombre de algún fin (digamos p. e. la justicia o la salud pública) que ellos mismos perseguirían, si fueran más cultos, pero que no persiguen porque son ciegos, ignorantes o están corrompidos. Esto facilita que yo conciba coaccionar a otros por su propio bien, por su propio interés, y no por el mío. Entonces pretendo que yo sé lo que ellos verdaderamente necesitan mejor que ellos mismos. Lo que esto lleva consigo es que ellos no se me opondrían si fueran racionales, tan sabios como yo, y comprendiesen sus propios intereses como yo los comprendo. Pero puedo pretender aun mucho más que esto. Puedo decir que en realidad tienden a lo que conscientemente se oponen en su estado de ignorancia porque existe en ellos una entidad oculta

—su voluntad racional latente, o su fin “verdadero”—, que esta entidad, aunque falsamente representada por lo que manifiestamente sienten, hacen y dicen, es su “verdadero” yo, del que el pobre yo empírico que está en el espacio y en el tiempo puede que no sepa nada o que sepa muy poco, y que este espíritu interior es el único yo que merece que se tengan en cuenta sus deseos. En el momento en que adopto esta manera de pensar, ya puedo ignorar los deseos reales de los hombres y de las sociedades, intimidarlos, oprimirlos y torturarlos en nombre y en virtud de sus “verdaderos” yos, con la conciencia cierta de que cualquiera que sea el verdadero fin del hombre (la felicidad, el ejercicio del deber, la sabiduría, una sociedad justa, la autorrealización) dicho fin tiene que identificarse con su libertad, la libre decisión de su “verdadero” yo, aunque frecuentemente esté oculto y desarticulado.

Esta paradoja se ha desenmascarado frecuentemente. Una cosa es decir que yo sé lo que es bueno para X, mientras que él mismo no lo sabe, e incluso ignorar sus deseos por el bien mismo y por su bien y otra cosa muy diferente es decir que *eo ipso* lo ha elegido, por supuesto no conscientemente, no como parece en la vida ordinaria, sino en su papel de yo racional que puede que no conozca su yo empírico, el “verdadero” yo, que discierne lo bueno y no puede por menos de elegirlo una vez que se ha revelado. Esta monstruosa personificación que consiste en equiparar lo que X decidiría si fuese algo que no es, o por lo menos no es aún, con lo que realmente quiere y decide, está en el centro mismo de todas las teorías políticas de la autorrealización. Una cosa es decir que yo pueda ser coaccionado por mi propio bien, que estoy demasiado ciego para verlo; en algunas ocasiones puede que esto sea para mi propio beneficio y desde luego puede que aumente el ámbito de mi libertad. Pero otra cosa es decir que si es mi bien, yo no soy coaccionado, porque lo he querido, lo sepa o no, y soy libre (o “verdaderamente” libre) incluso cuando mi pobre cuerpo terrenal y mi pobre estúpida inteligencia lo rechazan encarnizadamente y luchan con la máxima desesperación contra aquellos que, por muy benévolamente que sea, tratan de imponerlo.

Esta transformación mágica o juego de manos (por el que con tanta razón se rió William James de los hegelianos) sin duda alguna puede también perpetrarse tan fácilmente con el concepto “negativo” de libertad en el que el yo, que no debiera ser violentado, ya no es el individuo con sus deseos y necesidades reales tal como se conciben normalmente, sino el “verdadero” hombre por dentro, identificado con la persecución de algún fin ideal, no soñado por su yo empírico. Al igual que en el caso del yo “positivamente” libre, esta entidad puede ser hinchada hasta convertirla en



alguna entidad superpersonal —un Estado, una clase, una nación o la marcha misma de la historia—, considerada como sujeto de atributos más “verdaderos” que el yo empírico. Pero la concepción “positiva” de la libertad como autodominio, con la sugerencia que lleva consigo de un hombre dividido que lucha contra sí mismo, se ha prestado de hecho, en la historia, en la teoría y en la práctica, a esta división de la personalidad en dos: el que tiene el control, dominante y trascendente, y el manejo empírico de deseos y pasiones que han de ser castigados y reducidos. Este hecho histórico es el que ha tenido influencia. Esto demuestra (si es que se necesita demostración para una verdad tan evidente) que las concepciones que se tengan de la libertad se derivan directamente de las ideas que se tengan sobre lo que constituye el yo, la persona, el hombre. Se pueden hacer suficientes manipulaciones con las definiciones de hombre y de libertad para que signifiquen todo lo que quiera el manipulador. La historia reciente ha puesto muy en claro que esta cuestión no es meramente académica.

Las consecuencias que lleva consigo distinguir dos yos se harán incluso más claras si se consideran las dos formas más importantes que históricamente ha tomado el deseo de autodirigirse —dirigirse por el “verdadero” yo de uno mismo—: la primera, la de la autoabnegación con el fin de conseguir la independencia; la segunda, la de la autorrealización o total autoidentificación con un principio o ideal específico, con el fin de conseguir el propio fin.

### 1.1. Formas de “libertad negativa”

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 210-211; 219-220; 222-225).

La autonegación ascética puede ser una fuente de integridad, serenidad o fuerza espiritual, pero es difícil ver cómo se la puede llamar aumento de libertad. Si me libero de mi adversario retirándome puertas adentro y cerrando todas las entradas y salidas, puede que sea más libre que si hubiese sido capturado por él, pero ¿soy más libre que si yo le hubiese vencido o capturado a él? Si voy en esto demasiado lejos y me retraigo a un ámbito demasiado pequeño, me ahogaré y moriré. La culminación lógica del proceso de destrucción de todo aquello que puede hacerme daño es el suicidio. En tanto exista en el mundo natural, nunca puedo estar seguro por completo. En este sentido, la liberación total (como muy bien se dio cuenta Schopenhauer) sólo puede conferirle la muerte.

Estoy en un mundo en el que me encuentro con obstáculos a mi voluntad. A los que están vinculados al concepto “negativo” de libertad quizá se le puede perdonar si creen que la autoabnegación no es el único método para superar obstáculos y que también es posible quitarlos: en el caso de objetos no humanos, por la fuerza; y en el caso de resistencia humana, mediante la fuerza y la persuasión, como cuando yo induzco a alguien a que me haga sitio para mi coche o conquisto un país que amenaza los intereses del mío. Puede que tales actos sean injustos e impliquen violencia, crueldad y esclavitud de otros, pero difícilmente se puede negar que, con ellos, el que los ejecuta tiene la posibilidad, en el sentido más literal de la palabra, de aumentar su propia libertad. Es una ironía de la historia que esta verdad sea repudiada por algunos de los que la practican con más intensidad, hombres que, incluso cuando conquistan poder y libertad de acción, rechazan el concepto “negativo” de ésta en favor de su contraparte “positiva”. Sus ideas gobiernan la mitad de nuestro mundo [...].

Si estos presupuestos fundamentales hubiesen sido correctos, si el método de resolver los problemas sociales se pareciera a la manera como están fundamentadas las soluciones a los problemas de las ciencias de la naturaleza, y si la razón fuese lo que los racionalistas dijeron que era, quizá se seguiría todo esto que se acaba de decir. En el caso ideal, la libertad coincide con la ley: la autonomía con la autoridad. Una ley que me prohíbe hacer lo que yo, como ser sensato, no puedo querer hacer, no es una restricción de mi libertad. En la sociedad ideal, compuesta por seres totalmente responsables, las leyes irían desapareciendo poco a poco porque yo apenas sería consciente de ellas. Tan sólo un movimiento social fue lo suficientemente audaz para hacer explícita esta suposición y aceptar sus consecuencias: el movimiento de los anarquistas. Pero todas las formas del liberalismo fundamentadas en una metafísica racionalista son versiones más o menos difuminadas de este credo.

Los pensadores que pusieron sus energías en resolver el problema de esta manera, llegaron a enfrentarse a su debido tiempo con la cuestión de cómo había que hacer racionales a los hombres en este sentido. Por supuesto, tienen que ser educados, pues los que no lo están son irracionales, heterónomos y necesitan ser coaccionados, al menos para hacer tolerable la vida a los racionales, si han de vivir en la misma sociedad y no van a ser obligados a retirarse a un desierto o a algún monte olímpico. Pero no se puede esperar que el que no está educado entienda los propósitos de sus educadores o coopere con ellos. La educación —dice Fichte— debe actuar

inevitablemente de tal manera que “reconozcas después las razones de lo que estoy haciendo ahora”. No se puede esperar que los niños entiendan por qué se les obliga a ir a la escuela, ni que los ignorantes —es decir, por el momento, la mayoría de la humanidad— comprendan por qué se les hace obedecer las leyes que después les harán racionales. “El obligar es también un tipo de educación.” Se aprende la gran virtud de la obediencia a las personas superiores. Si no puedes entender tus propios intereses como ser racional, no se puede esperar de mí que te consulte o me atenga a tus deseos en el proceso de hacerte racional. En último término, tengo que forzarte a que te protejas de las viruelas, incluso aunque no quieras. Incluso Mill está dispuesto a decir que yo puedo, por la fuerza, impedir a un hombre que cruce un puente, si no hay tiempo para avisarle de que éste está a punto de caerse, ya que yo sé, o estoy justificado a suponer, que él no puede querer caerse al agua. Fichte sabe lo que quieren ser o hacer los alemanes de su época que no están educados, mejor que lo pueden saber ellos mismos. El sabio te conoce mejor de lo que te conoces a ti mismo, pues tú eres la víctima de tus pasiones, un esclavo que vive una vida heterónoma, un miope, incapaz de entender tus verdaderos fines. Quieres ser un ser humano. El propósito del Estado es satisfacer tu deseo. “El obligar está justificado por la educación para la futura comprensión. La razón que hay en mí, si ha de triunfar, tiene que eliminar y suprimir mis “bajos” instintos, mis pasiones y deseos, que me hacen esclavo; de igual manera (este paso fatal de los conceptos que se refieren al individuo a los que se refieren a la sociedad es casi imperceptible) los elementos superiores de la sociedad —los que están educados mejor, los que son más racionales, los que poseen la más elevada comprensión de su época y de su gente— pueden ejercer la coacción para racionalizar a la parte irracional de la sociedad. Pues —así nos lo han asegurado frecuentemente Hegel, Bradley y Bosanquet— al obedecer al hombre racional nos obedecemos a nosotros mismos, desde luego no tal como somos, sumidos en la ignorancia y las pasiones, débiles criaturas afligidas por enfermedades que necesitan alguien que las cure, pupilos que requieren un tutor, sino como podríamos ser si fuésemos racionales; como podríamos ser incluso ahora, si al menos oyésemos el elemento racional que *ex hyphotesi* está en todo ser humano que merece tal nombre.

[...]

[...] Comte expresó de manera directa lo que había estado implícito en la teoría política racionalista desde sus antiguos orígenes griegos. En principio, sólo puede haber una sola manera correcta de vivir; los sabios la llevan espontáneamente; por eso se les llama sabios. Los que no lo son

tienen que ser empujados hacia ella por todos los medios sociales que están en poder de los que son sabios; pues ¿por qué ha de soportarse que sobreviva y crezca el error que puede ser demostrado como tal? A los inmaduros y faltos de tutela hay que hacerles decirse a sí mismos: “Sólo la verdad libera, y la única manera de que yo pueda aprender la verdad es haciendo hoy ciegamente lo que tú, que la conoces, me mandes hacer o me coacciones a que haga, con la certeza de que solamente así llegaré a tu clara visión y seré libre como tú.”

Nos hemos apartado, por supuesto, de nuestros comienzos liberales. Este argumento, empleado por Fichte en su última fase, y después de él por otros defensores de la autoridad, desde los maestros de escuela de la época victoriana y los administradores de las colonias hasta los últimos dictadores nacionalistas o comunistas, es precisamente aquello contra lo cual más amargamente protesta la moralidad kantiana y estoica en nombre de la razón del individuo libre que sigue su propia luz interior. De este modo, el argumento racionalista, con su supuesto de la única solución verdadera, ha ido a parar (por pasos que, si no son válidos lógicamente, son inteligibles histórica y psicológicamente) desde una doctrina ética de la responsabilidad y autoperfección individual a un estado autoritario, obediente a las directrices de una *élite* de guardianes platónicos.

¿Qué puede haber llevado a tan extraña inversión: a la transformación del severo individualismo de Kant en algo cercano a una pura doctrina totalitaria, defendida por pensadores, algunos de los cuales pretendían ser sus discípulos? Esta cuestión no es sólo de interés histórico, ya que no pocos liberales contemporáneos han pasado por esta misma peculiar evolución. Es verdad que Kant, siguiendo a Rousseau, insistió en que la capacidad para dirigirse a sí mismos pertenecía a todos los hombres, que no podía haber expertos en cuestiones morales, ya que la moralidad no era cuestión de ningún conocimiento especializado (como habían sostenido los utilitaristas y *philosophes*), sino del uso correcto de una facultad humana universal, y que, por tanto, lo que hacía libres a los hombres no era obrar de cierta manera que les mejorase, a lo cual podían estar coaccionados, sino saber por qué debían obrar así, lo cual nadie podía hacer por nadie ni en nombre de nadie. Pero incluso Kant, cuando llegó a tratar de temas políticos, concedió que ninguna ley (suponiendo que ésta fuese una ley tal que yo aprobase como ser racional, si me lo consultaran) podía privarme de ninguna parte de mi libertad racional. Con esto quedaba la puerta abierta de par en par para el papel de los expertos. Yo no puedo consultar en todo momento a todos los hombres sobre todas las leyes. El Gobierno no puede ser un continuo plebiscito. Más aún, algunos hombres no tienen el oído tan fino

como otros para la voz de su propia razón; algunos parecen especialmente sordos. Si soy legislador o gobernante, tengo que suponer que si la ley que impongo es racional (y sólo puedo consultar a mi propia razón), será automáticamente aprobada por todos los miembros de mi sociedad en tanto que son seres racionales; ya que si no la aprueban, tienen que ser *pro tanto* irracionales, entonces necesitarán ser reprimidos por la razón, no puede importar si por la suya o por la mía, pues los pronunciamientos de la razón tienen que ser los mismos en todas las mentes. Yo doy mis órdenes, y si te resistes a ellas, me encargo de reprimir el elemento irracional que hay en ti, que se opone a la razón. Mi tarea sería más fácil si tú lo reprimieras en ti mismo; intento educarte para que lo hagas; pero soy responsable del bienestar público y no puedo esperar hasta que todos los hombres sean completamente racionales. Kant puede que proteste de esto diciendo que la esencia de la libertad del sujeto consiste en que éste, y sólo éste, es el que se ha dado a sí mismo la orden de obedecer. Pero esto es un consejo de perfección. Si dejas de disciplinarte a ti mismo, yo tengo que hacerlo por ti, y no puedes quejarte de falta de libertad, pues el hecho de que el juez racional que proponía Kant te haya llevado a la cárcel es prueba de que no has escuchado a tu propia razón interior y de que, al igual que un niño, un salvaje o un idiota, no estás maduro para dirigirte a ti mismo, o de que eres permanentemente incapaz de ello.

Si esto lleva al despotismo, aunque sea por el mejor de los más sabios —al templo de Sarastro de la *Flauta Mágica*—, pero a fin de cuentas, despotismo que resulta ser idéntico a la libertad, ¿no puede ser que haya algo erróneo en las premisas de este argumento, que los propios supuestos básicos sean defectuosos en alguna parte? Permítaseme enunciarlos una vez más: primero, que todos los hombres tienen un fin verdadero, y sólo uno: el de dirigirse a sí mismos racionalmente; segundo, que los fines de todos los seres racionales tienen que encajar por necesidad en una sola ley universal armónica, que algunos hombres pueden ser capaces de discernir más claramente que otros; tercero, que todos los conflictos y, por tanto, todas las tragedias, se deben solamente al choque de la razón con lo irracional o lo insuficientemente racional —los elementos de la vida que son inmaduros o que no están desarrollados—, sean éstos individuales o comunales, y que tales choques son, en principio, evitables, e imposibles para los seres totalmente racionales, y finalmente, que cuando se haya hecho a todos los hombres racionales, éstos obedecerán las leyes racionales de su propia naturaleza, que es una sola y la misma en todos ellos, y serán así sujetos de la ley por completo, y al mismo tiempo, totalmente libres. ¿No será que Sócrates, y los creadores de lo fundamental de la tradición occidental en

Ética y Política que le siguieron, hayan estado equivocados durante más de dos milenios, y que la virtud no sea conocimiento, ni la libertad idéntica a la una ni al otro? ¿No será que, a pesar del hecho de que actualmente dirijan las vidas de más hombres que en cualquier otro momento de su larga historia, no sea demostrable, ni, quizá siquiera verdadero, ninguno de los supuestos básicos de esta famosa doctrina?

## 1.2. Entre la libertad y el totalitarismo

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 229-232.

Sin embargo, no es con la libertad individual, tanto en el sentido “negativo” de esta palabra como en el “positivo”, con la que puede identificarse fácilmente este deseo de *status* y reconocimiento. Es con algo que los seres humanos necesitan no menos profundamente y por lo que luchan de manera apasionada, algo emparentado con la libertad, pero no la libertad misma; aunque lleva consigo la libertad negativa de todo el grupo, está relacionado más estrechamente con la solidaridad, la fraternidad, el mutuo entendimiento, la necesidad de asociación en igualdad de condiciones, todo lo que se llama a veces —pero de manera engañosa— libertad social. Los términos sociales y políticos son necesariamente vagos. El intento de hacer demasiado preciso el vocabulario político puede hacerlo inútil. Pero no es ningún tributo a la verdad debilitar el uso de las palabras más de lo necesario. La esencia de la idea de libertad, tanto en su sentido “positivo” como “negativo”, es el frenar algo o a alguien, a otros que se meten en mi terreno o afirman su autoridad sobre mí, frenar obsesiones, miedos, neurosis o fuerzas irracionales: intrusos y déspotas de un tipo u otro. El deseo de ser reconocido es un deseo de diferente: de unión, de entendimiento más íntimo, de integración de intereses, una vida de dependencia y sacrificio comunes. Y es sólo el confundir el deseo de libertad con este profundo y universal anhelo de *status* y comprensión (confundido aún más cuando se identifica con la idea de autodirección social, en la que el yo que ha de ser liberado ya no es el individuo, sino el “todo social”) lo que hace posible que los hombres digan que en cierto sentido esto les libera, aunque se sometan a la autoridad de oligarcas o de dictadores.

Mucho se ha escrito sobre la falacia de considerar a los grupos sociales como personas o yos —en el sentido literal de la palabra—, el

control y disciplina de cuyos miembros no es más que autodisciplina y autocontrol voluntario que deja libre al agente individual. Pero incluso en la concepción “orgánica” de la sociedad ¿sería natural o deseable llamar a la exigencia de reconocimiento y de *status* exigencia de libertad en un tercer sentido? Es verdad que el grupo por el que el individuo pide ser reconocido tiene que tener un grado suficiente de libertad “negativa” —estar libre del control de cualquier autoridad exterior—, ya que, si no, el reconocimiento por parte del grupo no dará al que lo pretende el *status* que éste pide. Pero ¿puede llamarse lucha por la libertad a la lucha por un *status* más elevado y el deseo de salir de una posición inferior? ¿Es mera pedantería limitar el sentido de la palabra libertad a los principales sentidos que se han estudiado anteriormente, o, como sospecho, estamos en peligro de llamar aumento de libertad a cualquier mejora de la situación social que quiere un ser humano, lo cual hace a este término tan vago y extenso que le convierte virtualmente en un término inútil? Y sin embargo, no podemos simplemente dar de lado a esta cuestión como si fuera una mera confusión de la idea de libertad con la idea de *status*, solidaridad, fraternidad, igualdad o alguna combinación de éstas. Pues el anhelo de *status* está muy cerca, en ciertos aspectos, del deseo de ser alguien que obra independientemente.

Podemos negarle a esta meta el título de libertad, pero esto sería una idea superficial que supondría que las analogías entre los individuos y los grupos, las metáforas orgánicas, o los diversos sentidos de la palabra libertad, son meras falacias, que se deben, o bien a una confusión semántica, o bien a que se dice que son iguales unas entidades en aspectos en que no lo son. Lo que quieren aquellos que están dispuestos a cambiar su propia libertad de acción individual, y la de otros, por el *status* de su grupo y su propio *status* dentro de ese grupo, no es simplemente una entrega de su libertad en aras de la seguridad y de un puesto asegurado en una jerarquía armónica en la que todos los hombres y todas las clases saben el puesto que les corresponde; tales personas están dispuestas a cambiar el penoso privilegio de decidir —“el peso de la libertad”— por la paz, la comodidad y la relativa innecesariedad de tener que pensar que lleva consigo una estructura autoritaria o totalitaria. Sin duda alguna, tales entregas de la libertad individual pueden ocurrir, y, por supuesto, han ocurrido frecuentemente. Pero es entender profundamente mal el temperamento de nuestro tiempo suponer que esto es lo que hace que sean atractivos el nacionalismo o el marxismo para naciones que han sido gobernadas por dirigentes extranjeros, o para clases sociales, cuyas vidas fueron dirigidas por otras clases en un régimen feudal o en algún otro régimen organizado jerárquicamente. Lo que quieren estas naciones y clases es más afín a lo que Mill llamó “la autoafirmación

pagana”, pero de una forma colectiva y socializada. En efecto, mucho de lo que él dice sobre sus propias razones para desear la libertad —el valor que atribuye a la audacia y al no conformismo, a la afirmación de los propios valores del individuo frente a la opinión que prevalece, y a las fuertes personalidades que dependen de sí mismas y están libres de las directrices de los legisladores oficiales y de los instructores de la sociedad— tiene bastante poco que ver con su concepción de la libertad como no-interferencia, y mucho que ver con el deseo que tienen los hombres de que no pongan su personalidad a un nivel demasiado bajo y de que no se les suponga capaces de una conducta autónoma, original y “auténtica”, aunque tal conducta haya de enfrentarse con el oprobio, con las restricciones que imponga la sociedad, o con una legislación que les inhiba. Este deseo de afirmar la “personalidad” de mi clase, de mi grupo, o de mi nación, tiene relación tanto con la contestación que responde a la pregunta sobre cuál ha de ser el ámbito de la autoridad (pues el grupo no debe ser mediatizado por dirigentes de fuera) cuanto —e incluso más estrechamente— con la que responde a la de quién ha de gobernarnos; gobernarnos bien o mal, con liberalidad o con opresión, pero, sobre todo “¿quién?”. Respuestas tales como representantes elegidos por mí y por otros, elegidos sin ninguna traba”, “todos nosotros reunidos en asambleas regulares”, “los mejores”, “los más sabios”, “la nación en cuanto que está encarnada en estas o en aquellas personas o instituciones”, o “el líder divino”, son respuestas que son independientes lógicamente, y a veces también política y socialmente, del grado de libertad “negativa” que yo pida para mis propias actividades o para las de mi grupo. En el caso de que la respuesta a la pregunta sobre quién me va a gobernar sea alguien o algo que yo pueda representar como “mío”, como algo que me pertenece, o alguien a quien pertenezco, puedo definir a este algo o alguien como una forma híbrida de libertad, usando palabras que llevan la idea de fraternidad y solidaridad, así como, en parte, la connotación del sentido “positivo” de la palabra libertad (que es difícil de especificar con más precisión); en todo caso, puedo definirlo como un ideal que hoy día es más prominente que cualquier otro en el mundo, pero al que no parece convenir con precisión ningún término de los que existen. Los que compran al precio de su libertad “negativa”, que es la que Mill defendía, pretenden, desde luego, que se “liberan” por estos medios, en este sentido confuso que tiene esta palabra, pero que es vivido con pasión. De este modo la expresión “estar al servicio de Dios es la perfecta libertad” puede ser secularizada, y el Estado, la nación, la raza, una asamblea, un dictador, mi familia, mi medio ambiente, o yo mismo, podemos sustituir a la Divinidad, sin que por ello deje de tener sentido por completo la palabra “libertad”.



### 1.3. ¿Qué es lo que hace libre a una sociedad?

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 236-238.

Pero si las democracias, sin dejar de serlo, pueden suprimir la libertad, al menos en el sentido en el que los liberales usaron esta palabra, ¿qué es lo que haría verdaderamente libre a una sociedad? Para Constant, Mill, Tocqueville y la tradición liberal a la que ellos pertenecen, una sociedad no es libre a no ser que esté gobernada por dos principios que guardan relación entre sí: primero, que solamente los derechos, y no el poder, pueden ser considerados como absolutos, de manera que todos los hombres, cualquiera que sea el poder que les gobierne, tienen el derecho absoluto de negarse a comportarse de una manera que no es humana, y segundo, que hay fronteras, trazadas no artificialmente, dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables, siendo definidas estas fronteras en función de normas aceptadas por tantos hombres y por tanto tiempo que su observancia ha entrado a formar parte de la concepción misma de lo que es un ser humano normal y, por tanto, de lo que es obrar de manera inhumana o insensata; normas de las que sería absurdo decir, por ejemplo, que podrían ser derogadas por algún procedimiento formal por parte de algún tribunal o de alguna entidad soberana. Cuando digo de un hombre que es normal, parte de lo que quiero decir es que no puede violar fácilmente estas normas sin una desagradable sensación de revulsión. Tales normas son las que se violan cuando a un hombre se le declara culpable sin juicio o se le castiga con arreglo a una ley retroactiva; cuando se les ordena a los niños denunciar a sus padres, a los amigos, traicionarse uno al otro, o a los soldados, utilizar métodos bárbaros; cuando los hombres son torturados o asesinados, o cuando se hace una matanza con las minorías porque irritan a una mayoría o a un tirano. Tales actos, aunque sean legalizados por el soberano, causan horror incluso en estos días, y esto proviene del reconocimiento de la validez moral —prescindiendo de las leyes— de unas barreras absolutas a la imposición de la voluntad de un hombre o de otro. La libertad de una sociedad, de una clase social o de un grupo, en este sentido de la palabra libertad, se mide por la fuerza que tengan estas barreras y por el número e importancia de las posibilidades que ofrezcan a sus miembros; si no a todos, por lo menos a un gran número de ellos.

Esto es casi el polo opuesto de los propósitos que tienen los que creen en la libertad en su sentido “positivo”: el sentido que lleva la idea de autodirección. Los primeros quieren disminuir la autoridad como tal. Los

segundos quieren ponerla en sus propias manos. Esto es una cuestión fundamental. No constituyen dos interpretaciones diferentes de un mismo concepto, sino dos actitudes propiamente divergentes e irreconciliables respecto a la finalidad de la vida. Hay que reconocer que es así, aunque, a veces, en la práctica sea necesario hacer un compromiso entre ellas. Pues cada una tiene pretensiones absolutas. Ambas pretensiones no pueden ser satisfechas por completo. Pero es una profunda falta de comprensión social y moral no reconocer que la satisfacción que cada una de ellas busca es un valor último que, tanto histórica como moralmente, tiene igual derecho a ser clasificado entre los intereses más profundos de la humanidad.

## 2. PLURALISMO

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 239-243.

[...] El mundo con el que nos encontramos en nuestra experiencia ordinaria es un mundo en el que nos enfrentamos con que tenemos que elegir entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas, la realización de algunos de los cuales tiene que implicar inevitablemente el sacrificio de otros. En efecto, porque su situación es ésta es por lo que los hombres dan un valor tan inmenso a la libertad de decidir, pues si tuvieran la seguridad de que en un estado perfecto, realizable en la tierra, no entrasen nunca en conflicto ninguno de los fines que persiguen, desaparecerían la necesidad y la agonía de decidir, y con ello la importancia fundamental que tiene la libertad de decisión. Entonces parecería completamente justificado todo método que acercarse más este estado final, sin que importase mucho cuánta libertad se sacrificaba para estimular su avance. No tengo ninguna duda de que esta certeza dogmática es la que ha sido responsable de la convicción profunda, serena e inamovible, existente en la mente de algunos de los más implacables tiranos y perseguidores de la historia, de que lo que hacían estaba totalmente justificado por su propósito. No digo que el ideal de autoperfección —sea de los individuos, de las naciones, de las iglesias o de las clases sociales— haya de ser condenado en sí mismo, ni que el lenguaje que se utilizó en su defensa fuese en todos los casos resultado de un uso confuso o fraudulento de las palabras, o de una perversión moral o intelectual. En efecto, yo he intentado hacer ver que la idea de libertad en su sentido “positivo” es la que está en el fondo mismo de las

exigencias de autodirección nacional o social que animan a los más poderosos movimientos públicos, moralmente justos, de nuestra época, y que no reconocer esto es entender mal los hechos y las ideas más vitales de nuestros días. Pero igualmente me parece que puede demostrarse que es falsa la creencia de que en principio pueda encontrarse una única fórmula con la que puedan realizarse de manera armónica todos los diversos propósitos de los hombres. Si, como yo creo, éstos son múltiples y todos ellos no son en principio compatibles entre sí, la posibilidad de conflicto y tragedia no puede ser nunca eliminada por completo de la vida humana, personal o social. La necesidad de elegir entre diferentes pretensiones absolutas es, pues, una característica de la vida humana, que no puede eludir. Esto da valor a la libertad tal como la concibió Acton: como un fin en sí misma, y no como una necesidad temporal que surge de nuestras confusas ideas y de nuestras vidas irracionales y desordenadas, ni como un trance apurado que un día pueda resolver una panacea.

No quiero decir que la libertad individual sea, incluso en las sociedades más liberales, el único criterio, ni siquiera el dominante, para obrar socialmente. Obligamos a los niños a que se eduquen y prohibimos las ejecuciones públicas. Esto es, desde luego, disminución de la libertad, y lo justificamos basándonos en que la ignorancia, la educación bárbara o los placeres y excitaciones crueles son peores para nosotros que la cantidad de restricciones que se necesitan para reprimirlos. A su vez, este juicio depende de cómo determinemos lo que es bueno y lo que es malo; es decir, de nuestros valores morales, religiosos, intelectuales, económicos y estéticos, que, a su vez, están vinculados a la concepción que tengamos del hombre y de las exigencias básicas de su naturaleza. En otras palabras, nuestra solución a tales problemas está basada en la visión que tengamos de lo que constituye la realización de una vida humana —visión que nos guía consciente o inconscientemente—, puesta en contraste con las naturalezas “restringidas y perversas”, “limitadas y fanáticas” de que habla Mill. Protestar contra las leyes que dirigen la censura o la moral personal diciendo que son infracciones intolerables de la libertad personal, presupone la creencia de que las actividades que tales leyes prohíben son necesidades fundamentales de los hombres en cuanto que son hombres, en una sociedad que sea buena (y, por supuesto, en cualquier sociedad). Defender tales leyes es defender que estas necesidades no son esenciales, o que no pueden ser satisfechas sin sacrificar otros valores que son superiores a la libertad individual y que satisfacen necesidades más profundas que ésta, estando determinados dichos valores por alguna norma que no es meramente subjetiva, y de la cual se dice que tiene un *status* objetivo, empírico o *a priori*.

El grado de libertad que goce un hombre, o un pueblo, para elegir vivir como quiera tiene que estar medido por contraste con lo que pretenden significar otros valores, de los cuales quizá sean los ejemplos más evidentes la igualdad, la justicia, la felicidad, la seguridad o el orden público. Por esta razón la libertad no puede ser ilimitada. R. H. Tawney nos recuerda acertadamente que hay que restringir la libertad del fuerte, sea su fuerza física o económica. Esta máxima pide respeto no como consecuencia de alguna norma *a priori* por la que el respeto por la libertad de un hombre implique lógicamente el respeto de la libertad de otros que son como él, sino simplemente porque el respeto por los principios de la justicia, o la deshonra que lleva consigo tratar a la gente de manera muy desigual, son tan básicos en los hombres como el deseo de libertad. Que todo no lo podemos tener es una verdad necesaria, y no contingente. Lo que Burke pedía: la necesidad constante de compensar, reconciliar y equilibrar; lo que pedía Mill: nuevos “experimentos de vida” con su permanente posibilidad de error, y la conciencia de que no sólo en la práctica, sino también en principio, es imposible lograr respuestas tajantes y ciertas, incluso en un mundo ideal de hombres totalmente buenos y racionales y de ideas completamente claras, puede que enoje a los que buscan soluciones finales y sistemas únicos omnicomprendidos, garantizados como eternos. Sin embargo, esto es una conclusión que no pueden eludir aquellos que han aprendido con Kant la verdad de que del torcido madero de la humanidad nunca se hizo nada derecho.

No es muy necesario recalcar el hecho de que el monismo y la fe en un solo criterio único han resultado ser siempre una fuente de profunda satisfacción tanto para el entendimiento como para las emociones. Bien se derive este criterio de la visión de una perfección futura, como se derivaba en las mentes de los *philosophes* del siglo XVIII y se deriva en la de sus sucesores tecnócratas de nuestros días, o se base en el pasado —*la terre et les morts*—, como sostenían los historicistas alemanes, los teócratas franceses o los neoconservadores de los países de habla inglesa, dicho criterio, si es suficientemente inflexible, tiene forzosamente que encontrarse con algún tipo imprevisto e imprevisible del desarrollo humano en el que no encajará, y entonces será utilizado para justificar las barbaridades *a priori* de Procasto: la vivisección de las sociedades humanas existentes en algún esquema fijo, dictado por nuestra falible comprensión de un pasado en gran medida imaginario, o de un futuro imaginario por completo. Preservar nuestras categorías o ideales absolutos a expensas de las vidas humanas ofende igualmente a los principios de la ciencia y de la historia; es una actitud que se encuentra, en la misma medida, en las derechas y en las izquierdas de

nuestros días, y no es reconciliable con los principios que aceptan los que respetan los hechos.

El pluralismo, con el grado de libertad “negativa” que lleva consigo, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodomínio “positivo” de las clases sociales, de los pueblos o de toda la humanidad. Es más verdadero porque, por lo menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, no todos ellos commensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros. Suponer que todos los valores pueden ponerse en los diferentes grados de una sola escala, de manera que no haga falta más que mirar a ésta para determinar cuál es el superior, me parece que es falsificar el conocimiento que tenemos de que los hombres son agentes libres, y representar las decisiones morales como operaciones que, en principio, pudieran realizar las reglas de cálculo. Decir, que en una última síntesis todo lo reconcilia, pero que es realizable, que el deber *es* interés, o que la libertad individual *es* democracia pura o un estado totalitario, es echar una manta metafísica bien sobre el autoengaño o sobre una hipocresía deliberada. Es más humano porque no priva a los hombres (en nombre de algún ideal remoto o incoherente —como les privan los que construyen sistemas—) de mucho de lo que han visto que les es indispensable para su vida como seres humanos que se transforman a sí mismos de manera imprevisible. En último término, los hombres eligen entre diferentes valores últimos, y eligen de esa manera porque su vida y su pensamiento están determinados por categorías y conceptos morales fundamentales que, por los menos en grandes unidades de espacio y tiempo, son parte de su ser, de su pensamiento, y del sentido que tienen de su propia identidad; parte de lo cual les hace humanos.

De “La Persecución del Ideal” [1988] (traducción de José Manuel Álvarez Flórez), en Isaiah Berlin, *El Fuste Torcido de la Humanidad: Capítulos de Historia de las Ideas* (Barcelona: Ediciones Península), pp. 29-32; 35-37.

A este punto de vista se le ha llamado relativismo moral o cultural; esto es lo que pensaba un gran investigador, mi amigo Arnaldo Momigliano, al que tanto admiro, de Vico y de Herder. Se equivocaba. No es relativismo. Miembros de una cultura pueden, por la fuerza de la intuición imaginativa, entender (lo que Vico llamaba *entrare*) los valores, ideales, formas de vida de otra cultura o sociedad, incluso de las remotas en el espacio o en el tiempo. Esos valores pueden resultarles inaceptables, pero si abren la mente lo suficiente pueden llegar a entender cómo era posible ser un ser

humano pleno, con el que uno podría comunicarse, y vivir al mismo tiempo de acuerdo con valores muy diferentes de los propios, pero a los que sin embargo puede uno considerar valores, fines de la vida, cuya consecución puede permitir a los hombres realizarse plenamente.

“Yo prefiero café, tú prefieres champán, tenemos gustos diferentes, no hay más que decir.” Eso es relativismo. Pero el punto de vista de Vico, y el de Herder, no es ése, sino lo que yo describiría como pluralismo. Es decir, la idea de que hay muchos fines distintos que pueden perseguir los hombres y aun así ser plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse entre ellos y simpatizar y extraer luz unos de otros, lo mismo que la obtenemos leyendo a Platón o las novelas del Japón medieval, que son mundos, puntos de vista, muy alejados del nuestro. Porque si no tuviésemos ningún valor en común con esas personalidades remotas cada civilización estaría encerrada en su propia burbuja impenetrable y no podríamos entenderlas en absoluto, a esto equivale la tipología de Spengler. La intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio sólo es posible porque lo que hace humanos a los hombres es común a ellas, y actúa como puente entre ellas. Pero nuestros valores son nuestros y los suyos son suyos. Tenemos libertad para criticar los valores de otras culturas, para condenarlos, pero no podemos pretender que no los entendemos en absoluto, o considerarlos sólo subjetivos, producto de criaturas de circunstancias diferentes con gustos diferentes a los nuestros, que no nos dicen nada.

Hay un mundo de valores objetivos. Me refiero con esto a esos fines que los hombres persiguen por interés propio, para los que las otras cosas son medios. No soy ciego a lo que los griegos estimaban, sus valores pueden no ser los míos, pero puedo entender lo que sería vivir iluminado por ellos, puedo admirarlos y respetarlos, e incluso imaginarme persiguiéndolos, pero no lo hago, y no deseo hacerlo y quizá no pudiese si lo desease. Las formas de vida difieren. Los fines, los principios morales, son muchos. Pero no infinitos: han de estar dentro del horizonte humano. Si no lo están, quedan fuera de la esfera humana. Si encuentro hombres que adoran a los árboles no porque sean símbolos de fertilidad o porque sean divinos, con una vida misteriosa y poderes propios, o porque este bosque está consagrado a Atenea, sino sólo porque están hechos de madera; y si cuando les pregunto por qué adoran la madera dicen: “porque es madera” y no dan más respuesta, yo ya no sé lo que quieren decir. Si fuesen humanos, no serían seres con los que yo pudiese comunicarme, hay una barrera real. No son humanos para mí. Ni siquiera puedo calificar sus valores de subjetivos si no puedo imaginar lo que sería intentar llevar ese tipo de vida.

Lo que es evidente es que los valores pueden chocar; por eso es por lo que las civilizaciones son incompatibles. Puede haber incompatibilidad

entre culturas o entre grupos de la misma cultura o entre usted y yo. Usted cree que siempre hay que decir la verdad, pase lo que pase; yo no, porque creo que a veces puede ser demasiado doloroso o demasiado destructivo. Podemos discutir nuestros puntos de vista, podemos intentar encontrar un terreno común, pero al final lo que usted persigue puede no ser compatible con los fines a los que yo considero que he consagrado mi vida. Los valores pueden muy bien chocar dentro de un mismo individuo; y eso no significa que unos hayan de ser verdaderos y otros falsos. La justicia, la justicia rigurosa, es para algunas personas un valor absoluto, pero no es compatible con lo que pueden ser para ellas valores no menos fundamentales (la piedad, la compasión) en ciertos casos concretos.

La libertad y la igualdad figuran entre los objetivos primordiales perseguidos por los seres humanos a lo largo de muchos siglos; pero la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total para los poderosos, los dotados, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y menos dotados. Un artista, para crear una obra maestra, puede llevar una vida que hunda a su familia en el sufrimiento y la miseria a los que él es indiferente. Podemos condenarle y proclamar que la obra maestra debe sacrificarse a las necesidades humanas, o podemos ponernos de su parte, pero ambas actitudes encarnan valores que para algunos hombres o mujeres son fundamentales, y que son inteligibles para todos nosotros si tenemos alguna compasión o imaginación o comprensión de los seres humanos. La igualdad puede exigir que se limite la libertad de los que quieren dominar; la libertad (y sin una cierta cuantía de ella no hay elección y por tanto ninguna posibilidad de mantenerse humano tal como entendemos la palabra) puede tener que reducirse para dejar espacio al bienestar social, para alimentar al hambriento, vestir al desnudo, cobijar al que no tiene casa, para dejar espacio a la libertad de otros, para que pueda haber justicia o equidad.

Antígona se enfrenta a un dilema al que Sófocles da implícitamente una solución. Sartre da la contraria, mientras que Hegel propone “sublimación” a un cierto nivel más elevado... un pobre consuelo para los torturados por dilemas de este tenor. La espontaneidad, una cualidad humana maravillosa, no es compatible con la capacidad para la previsión organizada, para el cálculo delicado de qué y cuánto y dónde... del que puede depender en gran medida el bienestar de la sociedad. Todos tenemos noticia de las alternativas torturantes del pasado reciente. ¿Debe un individuo oponerse a una tiranía monstruosa cueste lo que cueste, a expensas de las vidas de sus padres o de sus hijos? ¿Se debe torturar a los niños para extraer información sobre traidores o delincuentes peligrosos?

Estas colisiones de valores son de la esencia de lo que son y de lo que somos. Si nos dijese que esas contradicciones se resolverían en algún mundo perfecto en el que todas las cosas buenas pueden armonizarse por principio, entonces debemos responder, a los que dicen esto, que los significados que ellos asignan a los nombres que para nosotros denotan los valores contradictorios no son los nuestros. Hemos de decir que el mundo en el que lo que nosotros vemos como valores incompatibles no son contradictorios es un mundo absolutamente incomprensible para nosotros; que los principios que están armonizados en ese otro mundo no son los principios de los que tenemos conocimiento en nuestra vida cotidiana; si se han transformado, lo han hecho en conceptos que nosotros no conocemos en la tierra. Y es en la tierra donde vivimos, y es aquí donde debemos creer y actuar.

La noción del todo perfecto, la solución final, en la que todas las cosas coexisten, no sólo me parece inalcanzable (eso es una perogrullada) sino conceptualmente ininteligible; no se qué se entiende por una armonía de este género. Algunos de los Grandes Bienes no pueden vivir juntos. Es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable. Felices los que viven bajo una disciplina que aceptan sin hacer preguntas, los que obedecen espontáneamente las órdenes de dirigentes, espirituales o temporales, cuya palabra aceptan sin vacilación como una ley inquebrantable; o los que han llegado, por métodos propios, a convicciones claras y firmes sobre qué hacer y qué ser que no admiten duda posible. Sólo puedo decir que los que descansan en el lecho de un dogma tan cómodo son víctimas de formas de miopía autoprovocada, de anteojeras que pueden proporcionar satisfacción pero no una comprensión de lo que es ser humano.

[...]

[...] “¿Qué hay que hacer?” ¿Cómo elegir entre posibilidades? ¿Qué y cuánto ha de sacrificarse a qué? Yo creo que no hay una respuesta clara. Pero las colisiones, aunque no puedan evitarse, se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, se puede llegar a compromisos: en situaciones concretas no todas las pretensiones tienen igual fuerza, tanta cuantía de libertad y tanta de igualdad, tanto de aguda condena moral y tanto de comprensión de una determinada situación humana; tanto de aplicación plena de la ley y tanto de la prerrogativa de clemencia; tanto de dar de comer a los hambrientos, de vestir al desnudo, curar al enfermo, cobijar al que no tiene techo. Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas.



La primera obligación pública es evitar el sufrimiento extremo. Las revoluciones, guerras, asesinatos, las medidas extremas, pueden ser necesarias en situaciones desesperadas. Pero la historia nos enseña que sus consecuencias pocas veces son las previstas; no hay ninguna garantía, a veces ni siquiera una probabilidad lo suficientemente grande, de que estos actos traigan una mejora. Podemos correr el riesgo de la actuación drástica, en la vida personal o en la política pública, pero debemos tener en cuenta siempre, no olvidarlo nunca, que podemos estar equivocados, que la seguridad respecto a los efectos de tales medidas conduce invariablemente a un sufrimiento evitable de los inocentes. Tenemos que estar dispuestos, por tanto, a hacer eso que llaman concesiones mutuas: normas, valores, principios, deben ceder unos ante otros en grados variables en situaciones específicas. Las soluciones utilitarias son erróneas a veces, pero yo sospecho que son beneficiosas con mayor frecuencia. Lo preferible es, como norma general, mantener un equilibrio precario que impida la aparición de situaciones desesperadas, de alternativas insoportables. Ésa es la primera condición para una sociedad decente; una sociedad por la que podemos luchar siempre, teniendo como guía el ámbito limitado de nuestros conocimientos, e incluso de nuestra comprensión imperfecta de los individuos y de las sociedades. Es muy necesaria una cierta humildad en estos asuntos.

Esto puede parecer una solución bastante insulsa, no es el tipo de propuesta por la que el joven idealista estaría dispuesto, en caso necesario, a luchar y sufrir en pro de una sociedad nueva y más noble. Y no debemos, por supuesto, exagerar la incompatibilidad de valores: hay un gran espacio de amplio acuerdo entre miembros de sociedades distintas a lo largo de grandes períodos de tiempo acerca de lo cierto y lo falso, del bien y del mal. Tradiciones, puntos de vista y actitudes pueden diferir, claro, legítimamente; puede haber principios generales que prescindan en exceso de las necesidades humanas. La situación concreta es lo más importante. No hay salida: debemos decidir cuando decidimos; no se puede evitar a veces correr riesgos morales. Lo único que podemos pedir es que no se desdeñe ninguno de los factores importantes, que los objetivos que pretendemos se consideren elementos de una forma de vida total, a la que las decisiones pueden favorecer o perjudicar.

Pero, en último término, no es algo que dependa de un juicio puramente subjetivo: viene dictado por las formas de vida de la sociedad a la que uno pertenece, una sociedad entre otras, con unos valores compartidos, hállese o no en conflicto, por la mayor parte de la humanidad a lo largo de la historia escrita. Hay, si no valores universales, sí al menos un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrían sobrevivir. Pocos querrían defender hoy la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la

tortura de seres humanos por gusto o por provecho o incluso por el bien político; o que los hijos tengan la obligación de denunciar a sus padres, cosa que exigieron las revoluciones francesa y rusa, o el asesinato irracional. No hay nada que justifique transigir con eso. Pero, por otra parte, la búsqueda de la perfección me parece una receta para derramar sangre, que no es mejor ni aunque lo pidan los idealistas más sinceros, los más puros de corazón. No ha habido moralista más riguroso que Immanuel Kant, pero hasta él dijo, en un momento de iluminación: “De la madera torcida de la humanidad no se hizo nunca ninguna cosa recta.” Meter a la gente a la fuerza en los uniformes impecables que exigen planes en los que se cree dogmáticamente es casi siempre un camino que lleva a la inhumanidad. No podemos hacer más de lo que podemos: pero eso debemos hacerlo, a pesar de las dificultades.

Habrán choques sociales y políticos, claro; el simple conflicto de los valores positivos por sí solo hace que esto sea inevitable. Pero pueden, creo, reducirse al mínimo promoviendo y manteniendo un inquieto equilibrio, constantemente amenazado y que hay que restaurar constantemente...; sólo eso, insisto, constituye la condición previa para unas sociedades decentes y un comportamiento moral aceptable, de otro modo nos extraviaremos sin remedio. ¿Un poco insípido como solución, diréis? ¿No es de ese material del que están hechas las llamadas a la acción de los dirigentes inspirados? Sin embargo si hay algo de verdad en este punto de vista, quizás eso baste. Un eminente filósofo americano de nuestro tiempo dijo una vez: “No hay una razón *a priori* para suponer que la verdad resulte, cuando se descubre, necesariamente interesante.” Puede bastar que sea verdad, o incluso con que se aproxime a ella; no me siento, pues, afligido por propugnar esto. La verdad, dijo Tolstoi, en la novela con la que empecé, es lo más hermoso que hay en este mundo. No sé si es así en el terreno de la ética, pero a mí me parece que se aproxima suficiente a lo que la mayoría queremos creer para que no se deje a un lado con excesiva ligereza.

De “La Decadencia de las Ideas Utópicas en Occidente” [1978] (traducción de José Manuel Álvarez Flórez), en Isaiah Berlin (edición a cargo de Henry Hardy), *El Fuste Torcido de la Humanidad: Capítulos de Historia de las Ideas* (Barcelona: Ediciones Península), pp. 42-43; 48-63.

[E]l utopismo (la idea de una unidad rota y de su restauración) es un hilo básico del conjunto del pensamiento occidental. Quizá no fuere infructuoso intentar desvelar, por tanto, algunos de los principales supuestos en los que parece se basa.

Permitidme exponerlos en la forma de tres proposiciones, una especie de taburete de tres patas en el que la tradición básica del pensamiento político occidental parece en mi opinión basarse. Habré de simplificar estas cuestiones demasiado, me temo, pero un mero esbozo no es un libro, y la simplificación excesiva no siempre es (sólo puedo tener la esperanza) falseamiento. La primera proposición es ésta: todo problema auténtico sólo puede tener una solución correcta, y todas las demás son incorrectas. Si un problema no tiene solución correcta, es que no es auténtico. Todo problema auténtico ha de poder resolverse, en teoría al menos, y sólo puede haber, además, una solución correcta. Ningún problema, siempre que se formule claramente, puede tener dos soluciones que sean diferentes y correctas, sin embargo, ambas. Las bases de las soluciones correctas tienen que ser las verdaderas; todas las demás soluciones han de entrañar falsedad, que tiene muchas caras, o apoyarse en ella. Éste es el primer supuesto básico.

El segundo supuesto es que existe un método para descubrir esas soluciones correctas. El que algún hombre lo conozca o pueda, en realidad, conocerlo, es otro asunto; pero debe, en teoría al menos, ser cognoscible, siempre que se utilice para ello el procedimiento adecuado.

El tercer supuesto, y quizás el más importante en este marco, es que todas las soluciones correctas deben ser, como mínimo compatibles entre sí. Esto se desprende de una verdad simple y lógica: que una verdad no puede ser incompatible con otra verdad; todas las soluciones correctas expresan verdades o se basan en ellas, así que las soluciones correctas, sean soluciones a problemas relativos a lo que hay en el mundo, o a lo que los hombres deberían hacer, o lo que deberían ser —en otras palabras, si son soluciones a problemas relacionados con hechos o con valores (y para los pensadores que creen en esta tercera proposición las cuestiones de carácter valorativo son en cierta medida cuestiones fácticas)— no pueden chocar nunca entre ellas. Estas verdades se vincularán entre sí, como máximo, en un todo único, sistemático e interrelacionado; como mínimo, serán compatibles entre sí: es decir, formarán un todo armonioso, de modo que cuando hayas descubierto todas las soluciones correctas a todos los interrogantes básicos de la vida humana y las hayas unido, el resultado formará una especie de esquema de la suma de conocimiento necesario para llevar una (o más bien la) vida perfecta.

[...]

Como he dicho ya, la doctrina común a todos estos puntos de vista y movimientos es la idea de que existen verdades universales, verdaderas para todos los hombres, en todas partes en todas las épocas, y que esas verdades están expresadas en reglas universales, la ley natural de los estoi-

cos y la iglesia medieval y los juristas del Renacimiento, oponerse a la cual sólo lleva al vicio, la desdicha y el caos. Es cierto que se plantearon dudas sobre esta idea ciertos sofistas y escépticos de la Grecia antigua, Protágoras, Hippias y Carnéades, y Pirrón y Sexto Empírico y posteriormente Montaigne y los pirronistas del siglo XVII y sobre todo Montesquieu, que creía que a hombres de diferentes medios y climas, con diferentes tradiciones y costumbres, les correspondían formas de vida diferentes. Pero esto ha de matizarse. Es cierto que un sofista citado por Aristóteles pensaba que “el fuego arde aquí y en Persia, pero lo que se considera justo cambia ante nuestros propios ojos”; y que Montesquieu piensa que hay que llevar ropas de abrigo en climas fríos y prendas livianas en los cálidos, y que las costumbres persas no serían adecuadas para los habitantes de París. Pero a lo que este tipo de defensa de la variedad se reduce es que a que son más eficaces medios diferentes en circunstancias diferentes para la consecución de fines similares. Esto se da hasta en un escéptico notorio como David Hume. Y aunque todos ellos duden ninguno desea negar que los objetivos humanos sean universales y uniformes, aunque no puedan determinarse necesariamente *a priori*: todos los hombres buscan alimento y bebida, techo y seguridad; todos los hombres quieren procrear; todos los hombres buscan la relación social, justicia, un grado de libertad, medios de autoexpresión y cosas semejantes. Los medios para alcanzar esos fines pueden variar de un país a otro, y de una época a otra, pero los fines, sean o no sean modificables por principio, se mantienen inalterados; esto lo manifiesta claramente el alto grado de parecido de familia de las utopías sociales de los tiempos antiguos y las de los modernos.

Maquiavelo asestó, ciertamente, un golpe bastante serio a estos supuestos, al poner en duda si era posible, incluso en teoría, compaginar un punto de vista cristiano de la vida que entrañase abnegación y humildad con la pretensión de edificar y mantener una república potente y gloriosa, que exigía de sus ciudadanos y dirigentes no humildad o abnegación, sino las virtudes paganas del valor, la vitalidad, la autoafirmación y, en el caso de los dirigentes, la capacidad para actuar de modo implacable, cruel, sin escrúpulos, cuando las necesidades del Estado lo exigiesen. Maquiavelo no abordó todas las implicaciones de este conflicto de ideales (no era un filósofo profesional) pero lo que dijo causó un gran desasosiego a algunos de sus lectores a lo largo de cuatro siglos y medio. Sin embargo, en términos generales, se tendió mayoritariamente a ignorar el problema que planteaba. Sus obras se calificaron de inmorales y la Iglesia las condenó, y no llegaron a tomárselas del todo en serio los moralistas y pensadores políticos que constituyen la corriente básica del pensamiento occidental en estos campos.

Yo creo que Maquiavelo ejerció una cierta influencia: en Hobbes, en Rousseau, en Fichte y Hegel, por supuesto en Federico el Grande de Prusia, que se tomó la molestia de publicar una refutación formal de sus puntos de vista; y más claramente que en nadie en Nietzsche y en aquellos en los que éste influyó. Pero, en general, el supuesto más incómodo de Maquiavelo, es decir, que ciertas virtudes y, aún más, ciertos ideales pueden no ser compatibles (una idea que contradice la proposición que yo he destacado, que todas las soluciones verdaderas a problemas serios deben ser compatibles entre sí), ese supuesto se ignoró de forma casi total. Nadie parecía ansioso de habérselas con la posibilidad de que las soluciones cristianas y paganas a problemas morales y políticos pudiesen ser correctas ambas teniendo en cuenta las premisas de las que partían; que esas premisas no eran demostrablemente falsas, sólo incompatibles; y que no había ni una sola norma o criterio disponible para elegir entre estas morales totalmente opuestas, o para conciliarlas. Esto les parecía un tanto problemático a los que se creían cristianos pero deseaban dar al César lo que era del César. Una división marcada entre la vida pública y la privada, o entre política y moral, nunca resulta bien. Ambas han reclamado demasiados territorios. Eso ha sido y puede ser un problema torturante y, como solía pasar en esos casos, los hombres no tenían demasiados deseos de abordarlo.

Había también otro ángulo desde el que se ponían en duda esos supuestos. Los supuestos son, repito, los del derecho natural: que la naturaleza humana es una esencia estática e invariable, que sus fines son eternos, invariables y universales para todos los hombres en todas partes, en todas las épocas, y pueden conocerlos, y quizás alcanzarlos, los que poseen los conocimientos adecuados.

Cuando surgieron en el siglo XVI las nuevas naciones-Estado durante la Reforma (y en parte como consecuencia de ella) en el oeste y el norte de Europa, algunos de los juristas dedicados a formular y defender las pretensiones y las leyes de esos reinos (reformadores en su mayor parte, por oposición a la autoridad de la Iglesia de Roma o, en algunos casos, a la política centralizadora del rey de Francia) empezaron a sostener que el derecho romano, con su pretensión de autoridad universal, no significaba nada para ellos; ellos eran francos, celtas, normandos; tenían sus propias tradiciones francas, bánavas, escandinavas; vivían en el Languedoc; tenían sus costumbres del Languedoc desde tiempo inmemorial; ¿qué era Roma para ellos? En Francia eran descendientes de conquistadores francos, sus antepasados habían sometido a los galorromanos; ellos habían heredado, querían aceptar, únicamente sus propias leyes francas, borgoñonas o helvéticas; allí no tenía nada que decir el derecho romano; no regía con ellos.

Que los italianos obedezcan a Roma. ¿Por qué habrían de aceptar francos, teutones, descendientes de piratas vikingos, el imperio de un cuerpo de leyes único universal y extranjero? Naciones diferentes, raíces diferentes, leyes diferentes, pueblos diferentes, comunidades diferentes, ideales diferentes. Cada uno tenía su propia forma de vivir..., ¿qué derecho tenía uno a dictar a los demás? Y menos aún el Papa, cuyas pretensiones de autoridad espiritual rechazaban los reformadores. Esto rompió el hechizo de un mundo, un derecho universal y en consecuencia un objetivo universal para todos los hombres en todas partes, en todas las épocas. La sociedad perfecta que imaginaban como su ideal los guerreros francos, o incluso sus descendientes, podía ser muy distinta de la visión utópica de un italiano, antiguo o moderno, y completamente diferente de la de un indio o un sueco o un turco. En consecuencia, el espectro del relativismo hace su temida aparición, y con ella empieza a disiparse la fe en el concepto mismo de objetos universalmente válidos, al menos en la esfera social y política. Acompañó a esto, a su debido tiempo, la opinión de que podía haber un error no sólo histórico o político sino lógico en la idea misma de un universo igualmente aceptable para comunidades de origen diverso, con enfoques de la vida, categorías, conceptos, puntos de vista, tradiciones y caracteres distintos.

Pero, por otra parte, no se explicitaron plenamente las implicaciones que entrañaba esto, quizá, sobre todo, por el enorme triunfo que lograron las ciencias naturales en esa misma época. Como consecuencia de los descubrimientos revolucionarios de Galileo y Newton y la obra de otros matemáticos y físicos y biólogos de talento, se veía el mundo externo como un cosmos único, de modo que, para utilizar el ejemplo más conocido, por la aplicación de relativamente pocas leyes podían determinarse con precisión la posición y el movimiento de cualquier partícula de materia. Existía por primera vez la posibilidad de organizar una masa caótica de datos procedentes de la observación en un sistema único, coherente y perfectamente ordenado. ¿Por qué no habrían de aplicarse con igual éxito los mismos métodos a las cosas humanas, a la moral, a la política, a la organización de la sociedad? ¿Por qué había que suponer que los hombres pertenecían a algún orden ajeno al sistema de la naturaleza? Lo que es válido para los objetos materiales, para los animales y las plantas y los minerales, en zoología, botánica, química, física, astronomía (todas las nuevas ciencias próximas ya a la unificación, que partían de hipótesis sobre datos y hechos observados para llegar a conclusiones científicas comprobables y para formar con todas ellas un sistema coherente y científico), ¿por qué no habría de aplicarse también a los problemas humanos? ¿Por qué no se podía crear

una ciencia o unas ciencias del hombre y aportar también ahí soluciones tan claras y seguras como las obtenidas por las ciencias del mundo externo?

Se trataba de una propuesta novedosa, revolucionaria y sumamente verosímil, que los pensadores de la Ilustración aceptaron con natural entusiasmo, sobre todo en Francia. Era razonable sin duda suponer que la naturaleza del hombre es examinable, susceptible de observación, análisis y prueba como otros organismos y formas de materia viviente. El programa parecía claro, es necesario descubrir científicamente de qué se compone el hombre, y qué necesita para su desarrollo y plenitud. Una vez determinado lo que es el hombre y lo que precisa, hay que plantearse dónde se puede hallar; y luego, por medio de los inventos y descubrimientos adecuados, satisfacer sus necesidades, y lograr así, si no la perfección total, al menos un estado de cosas mucho más feliz y más racional del que por el momento prevalece. Pero ¿por qué no existe? Pues porque la estupidez, el prejuicio, la superstición, la ignorancia, las pasiones que oscurecen la razón, la codicia y el miedo y el ansia de dominio y la barbarie, la crueldad, la intolerancia, el fanatismo que los acompañan, han conducido al estado deplorable en que los hombres se han visto forzados a vivir durante demasiado tiempo. Al no apreciar el hombre, involuntaria o deliberadamente, lo que hay en el mundo, se ha visto privado del conocimiento necesario para mejorar su vida. Sólo el conocimiento científico puede salvarnos. Ésta es la doctrina básica de la Ilustración francesa, un gran movimiento liberador que eliminó en su época mucha crueldad, superstición, injusticia y oscurantismo.

Esta gran oleada de racionalismo provocó a su debido tiempo una reacción inevitable. A mí me parece que es un hecho histórico que siempre que el racionalismo va lo suficientemente lejos suele tender a producirse algún tipo de resistencia emotiva, un “contragolpe”, que surge de lo que hay en el hombre de irracional. Esto sucedió en Grecia en los siglos IV y III a.C., cuando las grandes escuelas socráticas produjeron sus majestuosos sistemas racionalistas: raras veces florecieron tan pródigamente, nos dicen los historiadores griegos, las religiones místicas, el ocultismo, el irracionalismo y los misticismos de todo género. Así también, al rígido y potente edificio del derecho romano, uno de los grandes logros de la civilización humana, y a la gran estructura religioso-legal del judaísmo antiguo les siguió una resistencia emotiva y apasionada que culminó con la aparición y el triunfo del cristianismo. Al final de la Edad Media hubo también una reacción a las grandes construcciones lógicas de los escolásticos. Durante la Reforma ocurrió una cosa similar; y finalmente, tras los triunfos del espíritu científico en Occidente, surgió hace unos dos siglos un poderoso movimiento de signo contrario.

Esta reacción vino principalmente de Alemania. Es necesario decir algo sobre la situación social y espiritual de la Alemania de aquella época. Los países de habla alemana se hallaban en el siglo XVII, antes incluso del desastre de la Guerra de los Treinta Años, por razones que no me considero competente para analizar, en una situación de inferioridad cultural respecto a sus vecinos del otro lado del Rin. Durante el siglo XVII los franceses parecían dominar en todas las esferas de la vida, tanto espirituales como materiales. Su fuerza militar, su organización económica y social, sus pensadores, científicos y filósofos, pintores y compositores, sus poetas, dramaturgos, arquitectos, su superioridad en las artes generales de la vida, los situaban a la cabeza de Europa. Podría muy bien perdonárseles por ello, sin duda, el que entonces y después identificasen la civilización como tal con su propia cultura.

Si durante el siglo XVII la influencia francesa alcanzó un nivel sin parangón, hubo también un florecimiento notable de la cultura en otros países occidentales: esto es claramente visible en la Inglaterra de finales del período isabelino y de los Estuardo; coincidió con el siglo de España y el gran renacimiento artístico y científico de los Países Bajos. Italia, aunque sin alcanzar quizá la altura a la que llegó en el *quattrocento*, produjo artistas y sobre todo científicos, un logro excepcional. Hasta los suecos del lejano norte empezaban a agitarse.

Los pueblos de habla alemana no podían ufanarse de nada parecido. Si nos preguntásemos cuáles fueron las contribuciones más notables a la civilización europea en el siglo XVII de los países de habla alemana, hay bastante poco que decir: aparte de la arquitectura y de un genio aislado como Kepler, sólo parece surgir talento original en la teología: poetas, estudiosos y pensadores raras veces se elevan por encima de la mediocridad; Leibniz parece tener pocos predecesores nativos. Esto puede explicarse, en mi opinión, en parte al menos, por la decadencia económica y las divisiones políticas de Alemania; pero sólo me interesa destacar los hechos mismos. Aunque el nivel general de la instrucción en Alemania se mantuvo muy alto, la vida y el arte y el pensamiento siguieron siendo profundamente provincianos. La actitud hacia los países germánicos de las naciones avanzadas de Occidente, sobre todo de los franceses, parecía ser una especie de indiferencia paternalista. Hasta que llegó un momento en que los humillados alemanes empezaron torpemente a imitar a sus modelos franceses, y a esto siguió, como suele pasar, una reacción cultural. La conciencia nacional herida se afirmó, a veces de un modo un tanto agresivo.

Es una reacción bastante común en las naciones atrasadas a las que las sociedades más avanzadas miran con un menosprecio arrogante excеси-



vo, con un aire de superioridad patente demasiado grande. A principios del siglo XVIII algunos de los dirigentes espirituales de los devotos e introvertidos principados alemanes empezaron a contraatacar. La forma que adoptó este contraataque fue el desprecio al éxito mundano de los franceses: aquellos franceses y sus imitadores de todas partes sólo podían ufanarse de una pompa vacía. La vida interior, la vida del espíritu, centrada en la relación del hombre con los demás, consigo mismo, con Dios, eso y sólo eso era lo que tenía la máxima importancia; los sabelotodos franceses, vacuos y materialistas, no tenían la menor idea de los auténticos valores, de aquello que era lo único por lo que vivían los hombres. Que se quedaran con sus artes, sus ciencias, sus salones, su riqueza y su gloria ostentosa. Todo eso era, al final, basura, bienes percederos de una carne que se corrompe. Los *philosophes* eran ciegos que guiaban a ciegos, muy alejados de lo que de veras importaba, el descenso sombrío, torturante, infinitamente provechoso a las profundidades del alma misma del hombre, pecadora pero inmortal hecha a imagen y semejanza de la naturaleza divina. Éste era el ámbito de la visión interior devota del alma alemana.

Esta autoimagen alemana fue intensificándose gradualmente, alimentada por lo que podríamos denominar algo así como nacionalismo resentido. El filósofo, poeta, crítico y pastor Johan Gottfried Herder fue quizás el primer profeta totalmente claro de esta actitud y quien elevó esta autoconciencia cultural a la condición de un principio general. Herder, ensayista e historiador literario en un principio, sostenía que los valores no eran universales; toda sociedad humana, todo pueblo, en realidad toda época y toda civilización, posee sus normas e ideales únicos, un modo de vivir y de actuar y de pensar propio. No hay reglas o criterios de juicio inmutables, universales y eternos con que se puedan graduar naciones y culturas distintas en una escala única de superioridad, que situaría a los franceses (si estuviese Voltaire en lo cierto) en la cima de la perfección humana y a los alemanes muy por debajo de ellos, en las regiones crepusculares del oscurantismo religioso, encerrados en los estrechos límites del provincianismo y de la tosca existencia rural. Cada sociedad, cada época, tiene unos horizontes culturales propios, toda nación tiene sus tradiciones propias, su carácter propio, su propio rostro. Toda nación tiene un centro de gravedad moral propio, que difiere del de todas las otras; ahí y sólo ahí reside su felicidad, en atender a sus propias necesidades nacionales, a su propio carácter único.

No hay ninguna razón imperativa que obligue a imitar modelos extranjeros, o a regresar a algún pasado remoto. Cada época cada sociedad, difiere de todas las otras en sus objetivos y hábitos y valores. La visión de la historia humana como un proceso universal único de lucha por abrirse

paso hacia la luz, cuyas últimas etapas y encarnaciones son inevitablemente superiores a las anteriores, en que lo primitivo es por principio superior a lo refinado, es una gigantesca falsedad. Homero no es un Ariosto primitivo; Shakespeare no es un Racine rudimentario (estos ejemplos no son de Herder). Juzgar una cultura por las normas de otra indica un fallo de la imaginación y del entendimiento. Toda cultura posee atributos propios, que hay que entender en sí y por sí mismos. Para comprender una cultura, hay que utilizar las mismas facultades de perspicacia amistosa con que nos entendemos unos a otros, sin las que no hay ni amor ni amistad ni relaciones humanas auténticas. La actitud de un hombre hacia otro se basa, o debería basarse, en apreciar qué es él en sí mismo, en especial, no qué tiene en común con todos los demás; sólo las ciencias naturales abstraen lo común, generalizan. Las relaciones humanas se basan en el reconocimiento de la individualidad, que quizá no se pueda describir de modo exhaustivo y menos aún analizar; lo mismo sucede con la comprensión de las culturas, las comunidades, las épocas, y lo que son y pretenden y creen y sufren y crean, cómo se expresan ellas mismas y se ven y piensan y actúan.

Los hombres se congregan en grupos porque tienen conciencia de lo que les une: vínculos de territorio, idioma y ascendencia comunes; esos vínculos son únicos, impalpables, definitivos. Las fronteras culturales son algo natural en el hombre, surgen de la interacción de su esencia interior y su entorno y su experiencia histórica. La cultura griega es exclusiva e inagotablemente griega; la India, Persia, Francia, son lo que son, no otra cosa. Nuestra cultura es nuestra; las culturas son inconmensurables; cada una es como es, su valor infinito, como las almas a los ojos de Dios. Eliminar una en favor de otra, sojuzgar a una sociedad y destruir una civilización, como han hecho los grandes conquistadores, es un crimen monstruoso contra el derecho a ser uno mismo, a vivir de acuerdo con sus propios valores ideales. Si se exilia a un alemán y se le instala en América, será desgraciado; padecerá porque uno sólo puede ser feliz, puede operar libremente, entre los que le entienden. Estar solo es estar entre hombres que no saben lo que tú pretendes. Exilio, soledad, es hallarse entre gentes de palabras, gestos, caligrafía, ajenos a los tuyos, de conducta, actitudes, sentimientos, reacciones instintivas y pensamientos y placeres y dolores, demasiado alejados de los tuyos, cuyos puntos de vista y cuya formación, cuyo tono y cualidad de vida y cuyo ser, no son los tuyos. Los hombres tienen muchas cosas en común, pero no es eso lo que más importa. Lo que les individualiza y les hace lo que son, lo que hace posible la comunicación, es lo que no tienen en común con todos los demás. Las diferencias, peculiaridades, matices, el carácter individual lo son todo en suma.

Se trata de una doctrina nueva, Herder identificaba las diferencias culturales y la esencia cultural y la idea misma de desarrollo histórico de modo muy distinto al de Voltaire. Lo que hace alemanes a los alemanes es, en su opinión, el hecho de que su modo de comer o beber, de impartir justicia, escribir poesía, rezar, enajenar la propiedad, levantarse y sentarse, obtener el alimento, vestirse, cantar, guerrear, organizar la vida política, tienen todos un cierto carácter común, una propiedad cualitativa, un diseño que es exclusivamente alemán, por el que difieren de las actividades correspondientes de los chinos o de los portugueses. Ninguno de estos pueblos o culturas es, para Herder, superior a otro, sólo son diferentes; como son diferentes, tienen objetivos diferentes; en eso residen su carácter específico y su valor. Los valores, las cualidades de carácter, no son mensurables: un orden de méritos que presuponga una unidad de medida única demuestra, para Herder, una ceguera hacia lo que hace humanos a los seres humanos. No se puede hacer feliz a un alemán intentando convertirle en un francés de segunda. Los islandeses no serán más felices viviendo en Dinamarca ni los europeos emigrando a América. Los hombres sólo pueden desarrollar plenamente sus potencialidades si siguen viviendo donde nacieron y donde nacieron sus antepasados, hablando su idioma, viviendo sus vidas dentro del marco de las costumbres de su sociedad y su cultura. El hombre no se crea a sí mismo: nace en la corriente de una tradición, en un idioma sobre todo, y ellos conforman sus ideas y sentimientos, que no pueden cambiar ni desechar, que constituyen su vida interior. Las cualidades que los hombres tienen en común no bastan para asegurar el desarrollo pleno del carácter de un hombre o de un pueblo, que depende en el mismo grado por lo menos de las características debidas al lugar, época y cultura a los que los hombres pertenecen exclusivamente; olvidar o eliminar estas características es destruir a un tiempo las almas y los cuerpos de los hombres. “¡No estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir!” Para Herder cada actuación, cada forma de vida, tiene un diseño diferente de todas las demás. La unidad natural es para él lo que llama *das Volk*, el pueblo, cuyos componentes principales son territorio y lengua, no raza ni color ni religión. Ése es el sermón que Herder predicó toda su vida (era al fin y al cabo un pastor protestante) a los pueblos de habla alemana.

Pero si esto es así, si la doctrina de la Ilustración francesa (y en realidad, el supuesto básico de Occidente, del que antes hablé, que todos los valores verdaderos son inmutables e intemporales y universales) necesita una revisión drástica, entonces hay algo fundamentalmente erróneo en la idea de una sociedad perfecta. La razón básica de ello no se halla entre las que se esgrimían habitualmente contra las ideas utópicas (que tal sociedad

no puede alcanzarse porque los hombres no son lo suficientemente sabios o hábiles o virtuosos o no pueden alcanzar el grado necesario de sabiduría o decisión o que, marcados como están por el pecado original, no pueden alcanzar la perfección en este mundo) sino que es algo completamente distinto. La idea de la sociedad única y perfecta de toda la humanidad es contradictoria en sí misma internamente, porque la Valhalla de los alemanes es por necesidad distinta del ideal de vida futura de los franceses, porque el paraíso de los musulmanes no es el de los judíos o los cristianos, porque una sociedad en la que un francés alcanzaría una plenitud armónica es una sociedad que podría resultarle asfixiante a un alemán. Pero si hemos de tener tantos tipos de perfección como tipos de cultura hay, con su constelación ideal de virtudes cada uno, entonces la idea misma de la posibilidad de una sociedad única perfecta es lógicamente incoherente. Éste es, creo yo, el principio del ataque moderno a la idea de utopía, de utopía como tal.

El movimiento romántico de Alemania, que debió mucho al influjo del filósofo Fichte, aportó un ímpetu poderoso propio a esta *Weltanschauung* nueva y auténticamente revolucionaria. Para el joven Friedrich Schlegel, o para Tieck, o para Novalis, los valores, éticos, políticos, estéticos, no son algo objetivamente dado, no son estrellas fijas de un firmamento platónico, eterno, inmutable, que los hombres sólo pueden descubrir utilizando el método adecuado, intuición metafísica, investigación científica, argumentación filosófica o revelación divina. Los valores los engendra el yo humano creador. El hombre es, sobre todo, una criatura dotada no sólo de razón sino de voluntad. La voluntad es la función creadora del hombre. El nuevo modelo de la naturaleza humana se establece por analogía con la nueva concepción de la creación artística, no vinculada ya a normas objetivas derivadas de una naturaleza universal idealizada (“la bella natura”) ni a las verdades eternas del clasicismo ni a la ley natural ni a un legislador divino. Si comparamos las doctrinas clásicas (incluso de teóricos neoclásicos tardíos, un tanto platónicos, como Joshua Reynolds o Jean-Philippe Rameau) con las de sus adversarios románticos, aflora claramente esto. Reynolds, en sus famosas lecciones sobre el Gran Estilo, decía a ese respecto que, cuando pintas a un rey ha de guiarte la idea de la realeza. David, rey de Israel, puede haber sido en vida de escasa talla y haber tenido defectos físicos. Pero no debes pintarle así, porque es un rey. Tienes que pintarle, pues, como un personaje regio; y la realeza es un atributo inmutable, eterno, unitaria e igualmente accesible a la visión de todos los hombres, en todas las épocas, en todas partes; una especie de “idea” platónica, fuera del alcance de la visión empírica, que no se modifica

con el paso del tiempo o la diferencia de perspectiva, y la tarea del pintor o el escultor consiste en atravesar el velo de la apariencia, imaginar la esencia pura de la realeza y transmitirla al lienzo, o en mármol o en madera o con cualquier medio que el artista decida utilizar. Rameau estaba de modo similar convencido de que la tarea de un compositor era servirse del sonido para mostrar armonía (las proporciones matemáticas eternas encarnadas en la naturaleza de las cosas, en el gran cosmos) no dada a los oídos mortales, y que es sin embargo lo que proporciona al conjunto de sonidos musicales el orden y la belleza que el artista inspirado crea, o más bien reproduce, “imita”, lo mejor que puede.

No es ése el caso con los que están bajo el influjo de la nueva doctrina romántica. El pintor crea, no copia. No imita, no sigue normas, las hace. Los valores no se descubren, se crean, no se hallan sino que se elaboran mediante un acto de voluntad creadora e imaginativa, como obras de arte, como se crean políticas planes, normas de vida. ¿La voluntad de quién, la imaginación de quién las crea? Fichte habla del yo, el ego; lo identifica como norma con un espíritu-mundo trascendente, infinito, del que el individuo humano es una mera expresión mortal espaciotemporal, un centro finito que toma su realidad del espíritu, con el que pretende alcanzar una unión perfecta. Otros identificaron este yo con alguna otra fuerza o espíritu suprapersonal, la nación, el yo verdadero del que el individuo es sólo un elemento; o, también, el pueblo (Rousseau se acerca mucho a esto) o el Estado (como hace Hegel); o se identifica con una cultura, o el *Zeitgeist* (una idea de la que Goethe se burla mucho en *Fausto*), o una clase que encarna la marcha progresiva de la historia (como en Marx), o algún otro grupo, fuerza o movimiento igualmente intangible. Se sostiene que esta fuente un tanto misteriosa engendra y transforma valores a los que yo estoy obligado a someterme pues, en la medida en que soy, en lo mejor y más auténtico de mí, un agente de Dios, o de la historia, o del progreso, o de la nación, los identifico como propios. Esto constituye una marcada ruptura con la totalidad de la tradición previa, para la que lo verdadero y lo bello, lo noble y lo innoble, lo cierto y lo falso, deber, pecado, bien último, eran valores ideales e inalterables y, como sus opuestos, habían sido creados eternos e idénticos para todos los hombres; en la vieja fórmula, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*: el único problema era cómo llegar a conocerlos y, conocidos, seguirlos o evitarlos, obrar bien o abstenerse de obrar mal.

Pero si estos valores no son increados, sino que los generan mi cultura o mi nación o mi clase, serán distintos de los valores que genere tu cultura, tu nación, tu clase; no son universales y pueden chocar entre sí. Si

los valores generados por los alemanes son distintos de los valores generados por los portugueses, si los valores generados por los antiguos griegos son diferentes de los de los franceses modernos, entonces, una relatividad más honda que cualquiera que hubiesen enunciado los sofistas o Montaigne o Hume destruirá el universo intelectual y moral único. Aristóteles, proclamó Herder, es “de ellos”... Leibniz es “nuestro”. Leibniz habla para nosotros los alemanes, no Sócrates ni Aristóteles. Aristóteles fue un gran pensador, pero no podemos retornar a él: su mundo no es el nuestro. Así, tres cuartos de siglo después, se afirmó que si mis auténticos valores son la expresión de mi clase (la burguesía) y no de la clase de ellos (el proletariado), entonces, la idea de que todos los valores, todas las soluciones verdaderas a los problemas, son compatibles entre sí no puede ser cierta, puesto que mis valores chocarán inevitablemente con los tuyos, porque los valores de mi clase no son los valores de la tuya. Lo mismo que los valores de los antiguos romanos no son los de los italianos modernos, así también el mundo moral del cristianismo medieval no es el de los demócratas liberales y, sobre todo, el mundo de los trabajadores no es el de sus patronos. La idea de un bien común, válido para toda la humanidad, se basa en un error cardinal.

La noción de que existe una esfera celestial y cristalina, a la que no afecta el mundo del cambio y la apariencia, en la que las verdades matemáticas y los valores morales o estéticos forman una armonía perfecta, garantizada por vínculos lógicos indestructibles, pasa a abandonarse, o en el mejor de los casos a ignorarse. Esto es algo que está en el núcleo del movimiento romántico, cuya expresión extrema es la autoafirmación de la personalidad creadora del individuo como el creador de su propio universo; es el mundo de los que se rebelan contra la norma, de los artistas libres, los forajidos satánicos, los proscritos byronianos, la “generación pálida y febril” ensalzada por los escritores románticos alemanes y franceses de principios del siglo XIX, los tormentosos héroes prometeicos que rechazan las leyes de su sociedad, decididos a realizarse y expresarse a sí mismos libremente pese a quien pese.

Quizás esto pueda haber sido un tipo de ensimismamiento romántico exagerado, y a veces histérico, pero su esencia, las raíces de las que surgió, no se desvaneció al debilitarse la primera oleada del movimiento romántico, y se convirtió en la causa del desasosiego permanente, la angustia en realidad, de la conciencia europea, tal como se ha mantenido hasta el presente. No hay duda de que la noción de una solución armoniosa de los problemas de la humanidad, incluso en teoría, y en consecuencia del concepto mismo de utopía, es incompatible con la interpretación del mundo

humano como una lucha de voluntades perpetuamente nuevas y en conflicto incesante, individuales o colectivas. Ha habido tentativas de contener esta peligrosa marea. Hegel y Marx, después de él, intentaron volver a un esquema histórico racional. Existe para ambos una marcha de la historia, una ascensión única de la humanidad de la barbarie a la organización racional. Ambos admiten que la historia es la narración de luchas y choques, pero éstos se resolverán al final. Se deben a la dialéctica particular de autodesarrollo del espíritu-mundo, o del progreso tecnológico, que crea división del trabajo y guerra de clases; pero estas “contradicciones” son los factores que son indispensables ellos mismos para el movimiento hacia delante que culminará en un todo armonioso, la superación final de las diferencias en la unidad, concebida como un progreso infinito hacia un objetivo trascendente, en el caso de Hegel, o una sociedad racional alcanzable, en el de Marx. Para estos pensadores la historia es un drama en el que hay adversarios violentos. Se producen tribulaciones terribles, choques, batallas, destrucción, sufrimiento sobrecogedor; pero la historia tiene, ha de tener, un final feliz. Para los pensadores utópicos de esta tradición el final feliz es una serenidad intemporal, el resplandor de una sociedad estática, libre de conflictos después de haberse extinguido el Estado y haberse esfumado toda autoridad constituida: una anarquía pacífica en la que los hombres son racionales, solidarios, virtuosos, felices y libres. Se trata de un intento de nadar y de guardar la ropa: aceptar el conflicto inevitable pero creer que es, a la vez que inevitable, una etapa temporal en el camino hacia la autorrealización plena total de la humanidad.

Pero las dudas persisten, y lo han hecho desde que los racionalistas lanzaron su reto. Ésta es la herencia inquietante del movimiento romántico; ha penetrado en la conciencia moderna pese a todas las tentativas de eliminarla o sortearla, o desecharla explicándola como un mero síntoma del pesimismo de una burguesía atribulada porque sabe que se aproxima ineludiblemente su fin pero es incapaz de afrontarlo. Desde entonces la “filosofía perenne”, con sus verdades objetivas inalterables basadas en la percepción de un orden eterno tras el caos de las apariencias, se ha visto forzada a ponerse a la defensiva ante los ataques de relativistas, pluralistas, irracionales, pragmáticos, subjetivistas y de ciertos tipos de empirismo; y, con su decadencia, pierde su poder persuasivo la noción de la sociedad perfecta que procede de esta gran visión unitaria. A partir de ese momento, los que creen que es posible la perfección social tienden a ser acusados por sus adversarios de intentar imponer un orden artificial a una humanidad reacia, de intentar encajar a seres humanos, como ladrillos, en una estructura preconcebida, de meterles a la fuerza en lechos de Procrustes y de viviseccio-

nar hombres vivos para materializar un programa que se defiende fanáticamente. De ahí la protesta (y las antiutopías) de Aldous Huxley, o de Orwell, o de Zamyatin (en la Rusia de principios de la década de 1920), que pintaron un cuadro horripilante de una sociedad sin fricciones en la que las diferencias entre seres humanos se hallan, en la medida de lo posible, eliminadas, o al menos reducidas, y la pauta polícroma de la variedad de los ideales, las inclinaciones y los temperamentos humanos (en suma, el fluir de la vida) se reduce brutalmente a la uniformidad, comprimida en una camisa de fuerza social y política que daña y que mutila y acaba por aplastar a los hombres en nombre de una teoría monista, un sueño de un orden estático, perfecto. Éste es el núcleo básico de la protesta contra el despotismo uniformador que Tocqueville y J. S. Mill creían que amenazaba a la humanidad.

Nuestra época ha sido testigo del choque de dos puntos de vista incompatibles: uno es el de los que creen que existen valores eternos, que vinculan a todos los hombres, y que los hombres no los han identificado o comprendido todos aún por carecer de la capacidad moral, intelectual o material necesaria para captar ese objetivo. Puede ser que nos hayan privado de este conocimiento las leyes de la propia historia: según una interpretación de esas leyes es la lucha de clases la que ha falseado nuestras relaciones mutuas hasta el punto de cegar a los hombres e impedirles ver la verdad, imposibilitando con ello una organización racional de la vida humana. Pero ha habido progreso suficiente para permitir a algunas personas ver la verdad; a su debido tiempo, la solución universal quedará clara para la generalidad de los hombres; entonces se acabará la prehistoria y empezará una historia verdaderamente humana. Eso sostienen los marxistas, y quizás otros profetas socialistas y optimistas. Pero no lo aceptan los que afirman que los deseos, puntos de vista, dotes y temperamentos de los hombres difieren permanentemente entre sí, que la uniformidad mata; que los hombres sólo pueden vivir vidas plenas en sociedades que tienen una textura abierta, en las que la variedad no se tolera simplemente sino que se aprueba y se estimula; que el desarrollo más fecundo de las potencialidades humanas sólo puede alcanzarse en sociedades en las que haya una amplia gama de opiniones (libertad para lo que J. S. Mill llamó “experimentos vitales”), en la que haya libertad de pensamiento y de expresión, en la que puntos de vista y opiniones choquen entre sí, sociedades en las que los roces y hasta los conflictos estén permitidos, aunque con reglas para controlarlos e impedir la destrucción y la violencia; esa sujeción a una sola ideología, por muy razonable e imaginativa que sea, arrebata a los hombres la libertad y la vitalidad. Quizá fuese esto lo que quería decir Goethe cuando, después de



leer *Système de la Nature* de Holbach (una de las obras más famosas del materialismo francés del siglo XVIII, que abogaba por una especie de utopía racionalista), dijo que no podía entender cómo podía aceptar alguien una cosa tan gris, tan lúgubre, tan cadavérica, tan vacía de humanidad, de arte, de vida, de color. Para los que abrazan este individualismo de tinte romántico, lo que importa no es la base común sino las diferencias, no el uno sino los muchos; para ellos el ansia de unidad (la regeneración de la humanidad por la recuperación de una inocencia y una armonía perdidas, regresar de una existencia fragmentada al todo universal) es un espejismo infantil y peligroso: eliminar toda diversidad y hasta todo conflicto en pro de la uniformidad es, para ellos, eliminar la vida misma.

Estas doctrinas no son compatibles entre sí. Son viejos adversarios; en su disfraz moderno dominan ambas a la humanidad hoy, normas burocráticas frente a “hacer cada uno lo suyo”; buen gobierno frente a autogobierno; seguridad frente a libertad. A veces una exigencia se convierte en su contraria: la de democracia participatoria en opresión de minorías, medidas para establecer la igualdad social aplastan la autodeterminación y ahogan el talento individual. Codo a codo con estos choques de valores persiste un sueño secular: hay, ha de haber (puede hallarse) una solución final a todos los males humanos, puede alcanzarse, por la revolución o por medios pacíficos, habrá de llegar sin duda alguna, y entonces todos los hombres, o la inmensa mayoría, serán virtuosos y felices, sabios, buenos y libres, si puede lograrse esa situación, que una vez alcanzada durará eternamente, ¿qué individuo cuerdo podría querer volver a la desdicha de los vagabundeos de los hombres por el desierto? Si eso es posible, entonces ningún precio puede ser excesivo para lograrlo; ningún grado de opresión, crueldad, represión, coerción será demasiado alto, si ése, y sólo ése, es el precio de la salvación definitiva de todos los hombres. Este convencimiento otorga amplia licencia para infligir sufrimientos a otros hombres, siempre que se haga por motivos puros y desinteresados. Pero si uno cree que esta doctrina es una ilusión, aunque sólo sea porque algunos valores últimos puedan ser incompatibles entre sí y la noción misma de un mundo ideal en el que estén armonizados sea una imposibilidad conceptual (y no meramente práctica), entonces, quizá lo mejor que uno puede hacer es intentar fomentar algún tipo de equilibrio, necesariamente inestable, entre las diferentes aspiraciones de diferentes grupos de seres humanos (al menos para impedir que intenten exterminarse entre ellos y para impedirles, en la medida de lo posible, que se hagan daño unos a otros) y fomentar entre ellos el máximo grado posible de comprensión y entendimiento, que probablemente no llegarán nunca a ser completos. Pero esto no es, *prima facie*, un programa

terriblemente emocionante: un sermón liberal que recomienda maquinaria proyectada para impedir que las personas se hagan demasiado daño entre ellas, dando a cada grupo humano espacio suficiente para alcanzar sus propios fines particulares, únicos, idiosincrásicos sin interferir demasiado en los fines de otros, no es un grito de guerra apasionado que inspire a los hombres sacrificio y martirio y hazañas heroicas. Pero debería adoptarse, aún podría impedir la destrucción mutua y, al final, preservar el mundo. Immanuel Kant, un hombre muy alejado del irracionalismo, dijo una vez que “de la madera torcida de la humanidad no se hizo nunca nada recto”. Y por esa razón no hay solución perfecta posible de los asuntos humanos, no sólo en la práctica sino por principio, y cualquier intento resuelto de alcanzarla es probable que conduzca al sufrimiento, a la decepción y al fracaso.

De “Las Ideas Políticas en el Siglo XX” [1950] (traducción de Belén Urrutia), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 103-105.

El dilema es lógicamente insoluble: no podemos sacrificar la libertad y la organización necesarias para su defensa, o un nivel mínimo de bienestar. Por tanto, la solución debe estar en algún compromiso algo reprochable lógicamente, flexible e incluso ambiguo. Cada situación requiere sus propias medidas específicas, ya que, como dijo Kant, del madero torcido de la humanidad nunca ha salido nada derecho. Lo que esta época necesita no es (como oímos a menudo) más fe, una dirección más severa o una organización más científica. Sino, por el contrario, menos ardor mesiánico, más escepticismo culto, más tolerancia con las idiosincrasias, medidas *ad hoc* más frecuentes para lograr los objetivos en un futuro previsible, más espacio para que los individuos y las minorías cuyos gustos y creencias encuentran (justa o injustamente, no importa) poca respuesta entre la mayoría logren sus fines personales. Lo que hace falta es una aplicación menos fanática y mecánica de principios generales, por muy racionales y correctos que éstos sean, una aplicación más cauta y menos orgullosamente segura de sí misma, de soluciones generales probadas científicamente en los casos individuales que no se hayan examinado. El principio inmoral de Tallyrand: “*surtout pas trop de zèle*”, puede ser más humano que la exigencia de uniformidad del virtuoso Robespierre, y un freno saludable al control excesivo sobre las vidas de los hombres en una época de planificación social y tecnología. Debemos obedecer a la autoridad no porque sea infalible, sino únicamente por razones estricta y abiertamente utilitarias, como un medio necesario. Como no se puede garantizar que ninguna solución esté

libre de error, ninguna disposición es definitiva. Por tanto, un tejido social menos organizado y la tolerancia de un mínimo de ineficacia, que permita incluso un cierto grado de charla inútil, de curiosidad inútil, de perseguir esto o aquello sin un fin concreto, sin autorización —el mismo “derroche conspicuo”— puede permitir más variación individual espontánea (por la que el individuo debe asumir, en último término, toda la responsabilidad) y siempre será más valioso que el más claro y creado con más cuidado modelo impuesto. Sobre todo, es necesario darse cuenta de que los tipos de problemas cuya resolución es garantizada por determinados métodos de educación o sistemas de organización social, religiosa o científica, no son *eo facto* las únicas cuestiones centrales de la vida humana. La injusticia, la pobreza, la esclavitud o la ignorancia pueden resolverse con una reforma o una revolución. Pero los hombres no viven solamente luchando contra el mal; viven también para conseguir fines positivos, individuales o colectivos, de los que hay una gran variedad y que a menudo son impredecibles y, a veces, incompatibles. Es a partir de la intensa preocupación por estos fines últimos, incommensurables, de los que no se puede asegurar que cambien o permanezcan; es mediante la persecución individual o colectiva de dichos fines —sin planificar y, a veces, sin un equipo técnico adecuado, en la mayoría de los casos sin la esperanza consciente del éxito y menos todavía de la aprobación oficial—, como llegan los mejores momentos en las vidas de los individuos y de los pueblos.

De “La Originalidad de Maquiavelo” [1971] (traducción de Hero Rodríguez Toro), en Isaiah Berlin, *Contra la Corriente: Ensayos sobre Historia de las Ideas* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica), pp. 130-134; 138-143. [Título original: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, The Hogarth Press, Londres, 1979.]

La idea del mundo y de la sociedad humana como una estructura única, inteligible, está en la raíz de las muchas variadas versiones de la ley natural: las armonías matemáticas de los pitagóricos, la escala lógica de las Formas platónicas, el diseño genético-lógico de Aristóteles, el divino *Logos* de los estoicos y de las iglesias cristianas y de sus vástagos secularizados. El avance de las ciencias generales generó más versiones de esta imagen, empíricamente concebida, así como símiles antropomórficos: la Dama Naturaleza como ajustadora de tendencias conflictivas (como en Hume y Adam Smith), o como Señora Naturaleza, maestra del mejor camino hacia la felicidad (como en las obras de algunos enciclopedistas franceses), de Naturaleza como corporizada en las costumbres y hábitos reales de conjuntos sociales organizados; los símiles biológicos, estéticos, psicológicos han reflejado las ideas dominantes de una época.

Este patrón unificado monístico está en el mismo corazón del racionalismo tradicional, religioso y ateo, metafísico y científico, trascendental y naturalista que ha sido característico de la civilización occidental. Esta es la roca sobre la que han sido fundadas las vidas y creencias occidentales, que Maquiavelo parece, en efecto, haber hendido. Cambio tan grande no puede, desde luego, ser debido a los actos de un solo individuo. Apenas pudiera haberse llevado a cabo en un orden social y moralmente estable; muchos junto con él, escépticos antiguos, nominalistas y secularistas medievales, humanistas del Renacimiento, indudablemente aportaron su porción de dinamita. El propósito de este ensayo es sugerir que fue Maquiavelo quien encendió el detonante fatal.

Si preguntar cuáles son las finalidades de la vida es hacer una verdadera pregunta, debe ser posible contestarla correctamente. El exigir racionalidad en asuntos de conducta es exigir que se pueda, en principio, encontrar soluciones finales y correctas a tal cuestión.

Cuando tales soluciones se discutieron en períodos anteriores, se aceptó normalmente que la sociedad perfecta podía ser concebida, cuando menos bosquejada; pues de otra manera ¿qué norma podría uno usar para condenar como imperfectos los arreglos existentes? Podrían no ser realizables aquí, abajo. Los hombres fueron demasiado ignorantes o demasiado débiles o demasiado malvados para crearlos. O se dijo (por algunos pensadores materialistas en los siglos que siguieron a *El Príncipe*) que eran medios técnicos los que estaban faltando, que ninguno había descubierto todavía los métodos para vencer los obstáculos materiales hacia la edad de oro; que no estábamos ni tecnológica o educativa o moralmente lo suficientemente avanzados. Pero nunca se dijo que había algo incoherente en la noción misma.

Platón y los estoicos, los profetas hebreos, los pensadores cristianos medievales y los escritores de utopías, de Moro en adelante tuvieron una visión de lo que a los hombres les faltaba; clamaban, por decirlo así, ser capaces de medir la distancia entre la realidad y el ideal. Pero si Maquiavelo tiene razón, esta tradición —la corriente central del pensamiento— es falaz. Pues si la posición de él es válida entonces es imposible construir ni siquiera la noción de tal sociedad perfecta, pues existen cuando menos dos grupos de virtudes —llamémoslas las cristianas y las paganas— que son, no meramente en la práctica sino en principio, incompatibles.

Si los hombres practican la humildad cristiana no pueden también estar inspirados por las ardientes ambiciones de los grandes fundadores clásicos de culturas y religiones; si su mirada se centra en el mundo del más allá —si sus ideas están infectadas así sea someramente con tal visión— no

parecerá posible que den todo lo que tendrían que dar para el intento de construir una ciudad perfecta. Si el sufrimiento, el sacrificio y el martirio son siempre necesidades malas e inescapables, sino que pudieran ser de valor supremo por sí mismas, entonces las gloriosas victorias que sobre la fortuna alcanzan los audaces, los impetuosos y los jóvenes pudieran no ganarse ni pensarse que valiera la pena ganarlas. Si sólo los bienes espirituales merecen la lucha, entonces, ¿de qué vale el estudio de la *necessità* —de las leyes que gobiernan la naturaleza y vidas humanas— por la manipulación de la cual los hombres pueden llevar a cabo cosas inauditas en las artes, en las ciencias y en la organización de vidas sociales?

Abandonar la persecución de metas seculares pudiera conducir a la desintegración y a una nueva barbarie; pero aun si esto es así, ¿es esto lo peor que puede suceder? Cualesquiera que sean las diferencias entre Platón y Aristóteles, o de cualquiera de estos dos pensadores con los sofistas o los epicúreos o las otras escuelas griegas de los siglos cuarto y posteriores, ellos y sus discípulos, los racionalistas y empíricos europeos de la edad moderna estuvieron conformes en que el estudio de la realidad por mentes no engañadas por las apariencias podría revelar los fines que correctamente tendrían que ser perseguidos por los hombres, aquéllos que harían a los hombres libres, felices, fuertes y racionales.

Algunos pensaron que podría haber un único fin para todos los hombres en todas las circunstancias, o diferentes fines para hombres de diferentes clases o en medios históricos diferentes. A los objetivistas y universalistas se opusieron los relativistas y subjetivistas, metafísicos y empíricos, los teístas a los ateos. Hubo un profundo desacuerdo acerca de temas morales; pero lo que ninguno de estos pensadores, ni siquiera los escépticos, hubieran sugerido fue que pudieran existir fines —fines en sí mismos, únicamente en términos de los cuales cualquier otra cosa estuviera justificada— que fueran igualmente últimos, pero incompatibles uno con otro, que pudiera no existir una norma simple universal que capacitara a un hombre a elegir racionalmente entre ellos.

Esto fue ciertamente una conclusión profundamente desconcertante. Implicaba que si los hombres deseaban vivir y actuar consistentemente, y comprender qué metas perseguían, estaban obligados a examinar sus valores morales. ¿Qué si descubrían que estaban compelidos a hacer una elección entre dos sistemas incommensurables, elegir como hicieron sin la ayuda de una vara de medida infalible que certificaba una forma de vida como superior a todas las demás y podría ser usada para demostrar esto a satisfacción de todos los hombres racionales? ¿Estaba, tal vez, esta horrible verdad implícita en la exposición de Maquiavelo, que ha disgustado la conciencia

moral de los hombres y ha perseguido desde entonces sus mentes tan permanentemente, tan obsesivamente?

Maquiavelo no lo propuso. No hubo problema ni pena para él; él no muestra rasgo de escepticismo ni relativismo; él escogió su lado, y no mostró interés en los valores que esta elección ignoraba o despreciaba. El conflicto entre su escala de valores y la de la moralidad convencional (*pace* Croce y los otros defensores de la interpretación del “humanista angustiado”) no parece preocupar a Maquiavelo. Disgustó sólo a aquéllos que llegaron después de él, y no estaban preparados, por un lado, a abandonar sus propios valores humanos (cristianos o humanistas) junto con todo el modo de pensar y actuar del cual éstos eran parte; ni, por otro lado a negar en cualquier caso, la validez de la mayor parte del análisis de Maquiavelo sobre los hechos políticos, y los (grandemente paganos) valores y perspectivas que iban con él, corporizados en la estructura social que él pintó tan brillante y convincentemente.

Siempre que un pensador, no importa lo distante que esté de nuestra época y cultura, agita aún pasión, entusiasmo o indignación, o cualquier tipo de debate intenso, es común que haya propuesto una tesis que disgusta una hondamente establecida *idée reçue*, tesis que aquellos que desean agarrarse a las viejas convicciones de todos modos encuentran difícil o imposible desechar o refutar. Tal es el caso de Platón, Hobbes, Rousseau, Marx.

Me gustaría sugerir que es la yuxtaposición de las dos perspectivas en Maquiavelo —los dos mundos moralmente incompatibles, por decirlo así— sobre las mentes de sus lectores, y la colisión y aguda inconformidad moral subsecuentes, los que, a través de los años, han sido responsables de los desesperados esfuerzos por interpretar mal sus doctrinas, para representarlo como un cínico y por lo tanto, finalmente, como un superficial defensor del poder político, o como un satánico, o como un patriota que receta para situaciones particularmente desesperadas que raramente se presentan, o como un contemporizador, o como un amargado fracasado político, o como mero vocero de verdades que siempre hemos conocido pero no nos gusta pronunciar, o nuevamente como el ilustrado traductor de antiguos principios sociales universalmente aceptados dentro de términos empíricos, o como un criptorepublicano satírico (un descendiente de Juvenal, un precursor de Orwell); o un frío científico, un mero tecnólogo político libre de implicaciones morales; o como un típico publicista renacentista que practica un género ahora obsoleto; o en cualquiera de los muchos otros papeles que han sido y aún están siendo representados para él.

Maquiavelo, en todo caso, pudo haber poseído algunos de estos atributos, pero la concentración en uno u otro como constituyente de su

esencial y “verdadero” carácter, me parece que es un argumento que parte de la desgana para encarar, aún más discutir, la incómoda verdad que Maquiavelo tuvo inintencionalmente, casi casualmente, que descubrir: esto es, que no todos los valores últimos son necesariamente compatibles uno con otro; que pudo haber habido un obstáculo conceptual (lo que solía llamarse “filosófico”) y no meramente material para la noción de la única solución última que, de haber sido realizada, hubiera establecido la sociedad perfecta.

[...]

Mucho más original, como frecuentemente ha sido observado, es el divorcio de Maquiavelo del comportamiento político como un campo de estudio de la imagen teológica del mundo, en términos de la cual este tema se discute antes de él (aun por Marsilio) y después de él. Sin embargo, no es su secularismo, pese a lo audaz en su día, lo que pudo haber perturbado a los contemporáneos de Voltaire o Bentham, o a sus sucesores. Lo que los admiró fue algo diferente.

El logro cardinal de Maquiavelo, permítaseme repetirlo, es el descubrimiento de un dilema insoluble, el plantear una interrogación permanente en la senda de la posteridad. Esto brota de su reconocimiento *de facto* que los fines igualmente últimos, igualmente sagrados, pueden contradecirse uno al otro, que sistemas enteros de valores pueden sufrir colisiones sin la posibilidad de un arbitrio racional, y no meramente en circunstancias excepcionales, como resultado de una anomalía, accidente o error —el choque de Antígona y Creón en la historia de Tristán— sino (y esto fue seguramente nuevo) como parte de la situación humana normal.

Para aquellos que ven tales colisiones como raras, excepcionales y desastrosas, la elección que hay que hacer es necesariamente una experiencia dolorosa, y para las que, como seres racionales, uno no se puede preparar (dado que no se aplican reglas). Pero para Maquiavelo, cuando menos en *El Príncipe*, los *Discursos*, *Mandrágora*, no hay dolor. Uno escoge como lo hace porque sabe lo que quiere, y está listo para pagar el precio. Uno escoge la civilización clásica más que el desierto tebano, Roma y no Jerusalén, pese a lo que los sacerdotes digan, porque tal es la naturaleza de uno —él no es existencialista o individualista romántico *avant la parote*— y la de los hombres en general, en todas las épocas, por doquier. Si otros prefieren la soledad o el martirio él se encoge de hombros. Tales hombres no son para él. No tiene nada que decirles, nada hay acerca de lo cual discutir con ellos. Todo lo que le importa y a aquellos que concuerdan con él, es que a tales hombres no se les debe permitir mezclarse con la política

o la educación o con cualquiera de los factores cardinales de la vida humana; su perspectiva los descarta para tales tareas.

No quiero decir que Maquiavelo explícitamente afirme que haya un pluralismo ni aun un dualismo de valores entre los que deben hacerse elecciones conscientes. Pero esto se concluye de los contrastes que él saca entre la conducta que admira y la que condena. Parece dar por un hecho la obvia superioridad de las virtudes cívicas clásicas y hace a un lado los valores cristianos, así como la moralidad convencional, con una o dos frases despreciativas o protectoras, o palabras suaves acerca de la indebida interpretación del cristianismo. Esto preocupa o enfurece a aquellos que están en mayor desacuerdo con él, principalmente porque va contra sus convicciones sin que parezca que es consciente de ello, y recomienda medios perversos como obviamente los más sensatos, algo que sólo los tontos o los visionarios rechazarán.

Si lo que Maquiavelo creía es verdad, esto socava una suposición mayor del mundo occidental: esto es que en algún punto, en lo pasado o en lo futuro, en este mundo o en el próximo, en la iglesia o en el laboratorio, en las especulaciones de la metafísica o en los hallazgos del científico social, o en el corazón puro del buen hombre sencillo, habrá de encontrarse la solución final a la cuestión de cómo deberán vivir los hombres. Si esto es falso (y si se puede dar más de una respuesta igualmente válida a la pregunta, entonces la respuesta sería falsa) la idea del ideal humano como verdad única, objetiva, universal, se desmorona. La mera búsqueda de esto se hace no sólo utópica en la práctica, sino conceptualmente incoherente.

Con seguridad se puede ver que esto resultaría insoportable para los hombres, creyentes o ateos, empiristas o aprioristas, educados en el supuesto contrario. Nada podría disgustar más a los educados en religiones monísticas, o, en cualquier caso, sistema moral, social o político, que una brecha en él. Ésta es la daga de la que Meinecke habla, y con la que Maquiavelo infligió la herida que nunca ha cerrado; aun cuando Felix Gilbert tenga razón al pensar que Maquiavelo no lleva la cicatriz de ésta, pues él permaneció monista, aunque pagano.

Maquiavelo fue indudablemente culpable de mucha confusión y exageración. Confundió la proposición de que los ideales últimos pueden ser incompatibles con la totalmente distinta proposición de que los ideales humanos más convencionales —fundados sobre las ideas de la ley natural, el amor fraterno y la bondad humana— eran irrealizables y que los que actuaban en el supuesto contrario eran tontos y a veces peligrosos; y atribuía esta dudosa proposición a la antigüedad creyendo que fue verificada por la historia. La primera de esas aserciones golpea en la raíz de todas las



doctrinas que creen en la posibilidad de alcanzar o cuando menos de formular, soluciones finales; la segunda es empírica, un lugar común y no evidente por sí misma. Las dos proposiciones no son, en cualquier caso, idénticas o lógicamente conectadas.

Además, exageró bárbaramente: los idealizados tipos del griego de Pericles o del romano de la antigua república pudieron ser irreconciliables con el ciudadano ideal de una comunidad cristiana (suponiendo que esto fuera concebible), pero en la práctica —sobre todo en la historia a la cual nuestro autor se acercó por ilustraciones si no por pruebas— los tipos puros rara vez se obtienen: mezclas y compuestos y compromisos y formas de vida comunal que no ajustan dentro de clasificaciones, pero que ni los cristianos, ni los liberales humanistas, ni Maquiavelo se verían obligados por sus creencias a rechazar, pueden ser concebidos sin demasiada dificultad intelectual. Sin embargo, atacar e infligir un daño duradero sobre una suposición central de toda una civilización es un logro de primer orden.

Maquiavelo no afirma este dualismo. Él meramente da por sentada la superioridad de la *antiqua virtus* romana (lo que pudiera ser enloquecedor para los que no lo hacen) sobre la vida cristiana como la enseña la iglesia. Él pronuncia unas cuantas palabras casuales acerca de lo que el cristianismo pudiera haber llegado a ser, pero no espera que cambie su actual carácter. Aquí deja el asunto. Cualquiera que cree en la moralidad cristiana y ve a la comunidad cristiana como su personificación, pero al mismo tiempo acepta en gran parte la validez del análisis político y psicológico de Maquiavelo y no rechaza la herencia secular de Roma, un hombre en este predicamento se encara a un dilema que, si Maquiavelo tiene razón, no está meramente sin resolver sino que es insoluble. Éste es el nudo gordiano que, de acuerdo con Vanini y Leibniz, el autor de *El Príncipe* ha enredado, un nudo que puede ser cortado, pero no desanudado. De aquí provienen los esfuerzos para diluir sus doctrinas, o interpretarlas en tal forma como para arrancarles el aguijón.

Después de Maquiavelo la duda es culpable de infectar toda la construcción monística. El sentido de certidumbre un tesoro escondido en alguna parte —la solución final de nuestros males— y al que alguna senda debe conducir (pues en principio debe ser descubrible); o, para alterar la imagen, la convicción de que los fragmentos constituidos por nuestras creencias y hábitos son todos piezas de un rompecabezas, que (dado que hay una garantía *a priori* de esto) puede, en principio, ser resuelto, de modo que es sólo por la falta de habilidad, por estupidez o mala fortuna que no hemos, hasta la fecha, hallado la solución por la que todos los intereses se verán armonizados; esta creencia fundamental del pensamiento político de occidente ha

sido severamente sacudida. Seguramente en una época que busca certidumbres ¿es esto suficiente para comprender los interminables esfuerzos, más numerosos hoy que nunca, para explicar *El Príncipe* y los *Discursos* o para justificarlos?

Ésta es la implicación negativa. Hay una que es positiva y pudiera haber sorprendido y tal vez disgustado a Maquiavelo. En tanto un solo ideal sea la verdadera meta, siempre parecerá a los hombres que ningún medio puede ser demasiado difícil, ni el precio demasiado alto, para hacer lo que sea requerido para alcanzar la meta final. Tal certidumbre es una de las grandes justificaciones del fanatismo, la compulsión, la persecución. Pero si no todos los valores son compatibles uno con otro, y se debe elegir sin mejor razón de que cada valor es lo que es y nosotros lo elegimos por lo que es y no porque pueda ser mostrado en alguna escala simple como mayor que otro; si escogemos formas de vida porque creemos en ellas o porque las damos por supuestas o, al examinarlas, descubrimos que estamos moralmente impreparados para vivir de otra manera (aunque otros escojan diferente); si la racionalidad y el cálculo pueden ser aplicados sólo a medios o fines subordinados, pero nunca a fines últimos; entonces emerge un cuadro diferente de lo construido alrededor del antiguo principio de que hay un solo bien para los hombres.

Si sólo hay una solución para el enigma, entonces el único problema es primeramente cómo encontrarla, luego cómo llevarla al cabo y luego cómo convertir a los otros a la solución, por la persuasión o por la fuerza. Pero si esto no es así (Maquiavelo contrasta dos formas de vida, pero podría haber y, salvo para monistas fanáticos, hay obviamente más de dos), luego la senda se abre al empirismo, al pluralismo, la tolerancia, el arreglo. La tolerancia es históricamente el producto de la comprensión de la irreconciliabilidad de fes igualmente dogmáticas, y de la improbabilidad práctica de la total victoria de una sobre la otra. Los que desearon sobrevivir se dieron cuenta que tenían que tolerar el error. Gradualmente vinieron a ver méritos en la diversidad y así se convirtieron en escépticos acerca de las soluciones definitivas en los asuntos humanos.

Pero una cosa es aceptar algo en la práctica, otra es justificarlo racionalmente. Los “escandalosos” escritos de Maquiavelo iniciaron este último proceso. Éste fue el viraje decisivo y sus consecuencias intelectuales, absolutamente no deseadas por su originador, fueron, por una afortunada ironía de la historia (que algunos llaman su dialéctica), las bases del mismo liberalismo que Maquiavelo hubiera seguramente condenado como débil y falto de carácter, falto de una resuelta persecución del poder, de esplendor, de organización, de *virtù*, de poder para disciplinar hombres

ingobernables contra enormes fuerzas dentro de un todo enérgico. Sin embargo, él es, a despecho de él mismo, uno de los hacedores del pluralismo, y de su —para él—peligrosa aceptación de la tolerancia.

Al romper la unidad original ayudó a que los hombres se hicieran conscientes de la necesidad de tener que hacer elecciones dolorosas entre alternativas incompatibles en la vida pública y en la privada (pues era obvio que no se pudo conservar diferenciadas a ambas). Su logro es de primer orden, si sólo fuera porque el dilema nunca ha dado paz al hombre desde que se arrojó luz sobre él (sigue sin ser resuelto, pero hemos aprendido a vivir con él). Los hombres han experimentado con bastante frecuencia en la práctica, sin duda, el conflicto que Maquiavelo hizo explícito. Convirtió su expresión de una paradoja en algo que se acerca al lugar común.

La espada de la cual habló Meinecke no ha perdido su filo: la herida no ha curado. Conocer lo peor no es siempre quedar libre de sus consecuencias; de todos modos es preferible a la ignorancia. Es esta penosa verdad sobre la que Maquiavelo forzó nuestra atención, no formulándola explícitamente, sino en forma tal vez más efectiva relegando la moral tradicional nunca criticada al reino de la Utopía. Esto es lo que, de cualquier manera, quisiera yo sugerir. Donde más de veinte interpretaciones cupieron, la adición de una más no puede considerarse como una impertinencia.

### 3. HISTORIA

De “La Inevitabilidad Histórica” [1954] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 119; 121-124.

[...] La teleología no es una teoría o una hipótesis, sino una categoría o estructura en cuyos términos se conciben y describen, o deben concebirse y describirse, todas las cosas. La influencia que ha tenido esta actitud en la manera de escribir la historia, desde el poema épico de Gilgamesh hasta esos agradables solitarios que juega el profesor Arnold Toynbee con el pasado y el futuro de la humanidad —y los juega con una excitante habilidad e imaginación—, es demasiado conocida para que se necesite recalcarla. Por muy inconscientemente que sea, esta actitud entra en las ideas y en la lengua de los que hablan de la “subida” y “caída” de los Estados, movimientos, clases o individuos, como si obedeciesen a algún ritmo irresistible, a un ascendente o decadente oleaje de alguna corriente cósmica, a una bajada o subida de marea en los acontecimientos humanos, sujetos a leyes

naturales o sobrenaturales; como si las regularidades que puedan descubrirse hubiesen sido impuestas a los individuos o los “superindividuos” por un destino manifiesto, como si la idea de la vida como juego fuese algo más que una viva metáfora.

[...]

Por supuesto, la Teleología no es la única Metafísica de la historia; al lado de ella ha persistido otra distinción de apariencia y realidad, que ha sido incluso más célebre que aquélla, pero que de alguna manera es diferente. Para el pensador teleológico todo aparente desorden, inexplicable desastre, sentimiento gratuito, y todas las ininteligibles concatenaciones de acontecimientos fortuitos, se deben no a la naturaleza de las cosas, sino a que nosotros no logramos descubrir su finalidad. Todo lo que parece inútil, discordante, mezquino, feo, maligno y deformado, si realmente lo conociéramos, resultaría necesario para la armonía de la totalidad de las cosas que sólo puede conocer el creador del mundo o el mundo mismo (si pudiera hacerse consciente de él mismo y de sus fines). Se excluye a *priori* el fracaso total, ya que a un nivel “más profundo” siempre se considerará que todos los procesos culminan en éxito y, puesto que siempre tiene que existir un nivel “más profundo” que el de un determinado punto de vista, en principio no hay nada que pueda probar empíricamente qué es lo que constituyen el éxito o el fracaso “últimos”. La Teleología es una forma de fe que no puede ser confirmada ni refutada por ningún tipo de experiencia; le son por completo inaplicables las ideas de evidencia, prueba, probabilidad, etcétera.

Pero hay una segunda concepción, a la que el tiempo no ha hecho menos honores, según la cual no son los fines, más o menos oscuramente discernidos, lo que explica y justifica todo lo que sucede, sino que es una realidad intemporal, permanente y trascendente, “que está por encima”, o “afuera”, o “más allá”, y que es como es para siempre, con una armonía perfecta, inevitable, y que se explica a sí misma. Las relaciones de cada uno de sus elementos con los demás y con el todo exigen necesariamente que cada uno de éstos sea lo que es. Si el mundo no parece manifestar esto y si nosotros no vemos los acontecimientos y personas reales conexiones por esas relaciones de necesidad lógica que harían inconcebible que cualquier cosa sea distinta de la que es, ello sólo es debido al fallo de nuestra propia visión. Estamos cegados por la ignorancia, la estupidez y la pasión, y la tarea de explicar —que tienen la ciencia y la historia— consiste en intentar mostrar el caos de apariencias como una reflexión imperfecta del orden perfecto de la realidad, de modo que una vez más todo venga a parar al sitio adecuado. Explicar es descubrir la estructura “que está por debajo”. El

ideal no es ahora una perspectiva distante que llama a todas las cosas y personas para que logren su propia realización, sino una última y eterna “estructura de la realidad” consecuente consigo misma, que es copresente “intemporalmente”, por así decirlo, con el mundo confuso de los sentidos, que ella desecha como a imagen deformada y sombra débil, y del que es a la vez su origen, causa, explicación y justificación. La relación que hay entre esta realidad y el mundo de las apariencias constituye el objeto de todas las partes de la verdadera Filosofía —de la Ética, la Estética, la Lógica, la Filosofía Política, la Filosofía de la Historia y del Derecho— con arreglo al “aspecto” de esta relación básica que se ha tomado en consideración. Pero por debajo de sus diferentes nombres —forma y materia, lo uno y lo múltiple, fines y medios, sujeto y objeto, orden y caos, movimiento y reposo, lo perfecto y lo imperfecto, lo natural y lo artificial, naturaleza e inteligencia— el tema central de la Realidad y la Apariencia sigue siendo uno solo y el mismo. Entender verdaderamente es entenderlo y entenderlo a él solo. Él juega el papel que juegan en Teleología las ideas de función y fin. Sólo él explica y justifica a la vez.

Por último está la influencia de las ciencias naturales. De entrada esto parece una paradoja, pues, desde luego, el método científico es la negación misma de la especulación metafísica. Sin embargo, históricamente uno está íntimamente mezclado con la otra y, en el campo del que hablo, muestra importantes afinidades con ella; a saber, la idea de que todo lo que existe es necesariamente un objeto de la naturaleza material y, por tanto, es susceptible de ser explicado por leyes científicas. Si Newton fue en principio capaz de explicar cada movimiento de todo constituyente particular de la naturaleza física en términos de un pequeño número de leyes muy generales, ¿no es razonable suponer que tanto los hechos psicológicos, que constituyen la vida consciente e inconsciente de los individuos, como los hechos sociales —las relaciones, actividades y “experiencias” internas de las sociedades— puedan ser explicados mediante el empleo de métodos similares? Bien es verdad que sabemos mucho menos de los objetos que tratan la Psicología y la Sociología que de los de la Física o la Química, pero ¿hay, en principio, alguna objeción contra la idea de que una investigación suficientemente escrupulosa y creadora sobre los seres humanos revelase un día leyes capaces de hacer predicciones tan acertadas y precisas como las que son ahora posibles en las ciencias naturales? Si la Psicología y la Sociología alcanzan alguna vez su debido desarrollo —y no hay motivo para pensar lo contrario—, tendremos leyes que nos capaciten, al menos en teoría (ya que en la práctica puede seguir siendo difícil), para predecir (o reconstruir) todos los detalles de la vida de todo ser humano en el futuro,

presente y pasado. Si esto es (como desde luego lo es) el ideal teórico de ciencias tales como la Psicología, la Sociología y la Antropología, las explicaciones históricas, para tener éxito, consistirán simplemente en la aplicación de las leyes de estas ciencias —sus hipótesis establecidas— a las situaciones individuales específicas. Habrá quizá Psicología, Sociología e Historia “puras” —es decir, los principios mismos—, y habrá también la “aplicación” de éstos; nacerán la Matemática social, la Física social, la Ingeniería social y la “fisiología” de todo sentimiento, actitud e inclinación, que serán tan precisas, acertadas y útiles como sus originales de las ciencias naturales. Ésta es, sin duda, la manera de hablar y el ideal de los racionalistas del siglo XVIII como D’Holbach, D’Alembert y Condorcet. Los metafísicos son víctimas de un engaño; nada es trascendente ni tiene finalidad en la naturaleza; todo es mensurable; llegará un día en que, como respuesta a todos los penosos problemas que ahora nos acosan, podremos decir con Condorcet, “*Calculemus*”, y daremos las respuestas de manera clara, exacta y concluyente.

Lo que todos estos conceptos —tanto los metafísicos como los científicos— tienen en común (a pesar de sus diferencias, que son todavía mayores) es la idea de que explicar las cosas es subsumirlas en fórmulas generales y representarlas como ejemplos de leyes que valen para un número infinito de casos, de tal manera que con el conocimiento de todas las leyes pertinentes y de un suficiente número de hechos también pertinentes será posible decir no sólo lo que sucede, sino también por qué; pues, si se han establecido las leyes correctamente, describir algo es, en efecto, afirmar que no puede suceder de otra manera. La pregunta “¿por qué?” significa para los teleologistas “¿en persecución de qué fin inalterable?”; para los “realistas” metafísicos no teleológicos significa “determinado de manera inalterable ¿por qué ley última?”, y para los defensores de los ideales comtianos de la estadística y dinámica sociales, “¿resultante de qué causas?” —causas reales que son como son (hubieran podido ser de otra manera o no). La inevitabilidad de los procesos históricos, de las tendencias, de los “apogeos” y “decadencias”, es meramente *de facto* para los que creen que el universo obedece sólo a “leyes naturales” que lo hacen tal como es; también lo es *de jure* —tanto su justificación como su explicación— para los que ven tal uniformidad no sólo como algo dado, como hecho bruto, como algo incambiable e incuestionable, sino como leyes, planes, finalidades e ideales, como ideas que están en la mente de una deidad racional o razón universal, como fines, como totalidades estéticas que se realizan a sí mismas, como justificaciones racionales metafísicas o teológicas, de otro mundo; como teodiceas que satisfacen el anhelo de saber no sólo por qué

existe el mundo, sino por qué merece su existencia, y por qué existe precisamente este mundo, y no otro, o por qué no existe ningún mundo en absoluto, dando la solución de todo esto en términos de valores que o bien están “inmersos” de alguna manera en los hechos mismos, o bien los “determinan” desde alguna altura o profundidad “trascendente”. [...] .

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 213-214; 215.

Herder, Hegel y Marx sustituyeron los viejos modelos mecanicistas por sus propios modelos vitalistas de la vida social, pero, no menos que sus adversarios, creían que entender el mundo es liberarse. Sólo diferían de ellos en que subrayaban el papel que tienen el cambio y el desarrollo en lo que hace humanos a los hombres. La vida social no podía entenderse por analogía con las matemáticas o la física. También hay que entender la historia; es decir, las leyes peculiares del desarrollo continuo (prodúzcase éste por conflicto “dialéctico” o de otra manera) que rige a los individuos y a los grupos en la actividad recíproca que éstos llevan a cabo entre ellos mismos y con la naturaleza. Según estos pensadores, no entender esto es caer en un tipo especial de error; a saber, creer que la naturaleza humana es estática, que sus propiedades esenciales son las mismas en todo tiempo y lugar, y que tal naturaleza está regida por leyes naturales invariables, sean éstas concebidas en términos teológicos o materialistas, lo cual lleva consigo el corolario falaz de que un sabio legislador puede, en principio, crear en cualquier momento una sociedad perfectamente armoniosa con la apropiada educación y legislación, ya que los hombres racionales tienen que pedir en todas las épocas y países las mismas satisfacciones invariables de las mismas necesidades básicas también invariables. Hegel creía que sus contemporáneos (y, por supuesto, todos sus predecesores) entendieron mal la naturaleza de las instituciones porque no entendieron las leyes —leyes inteligibles racionalmente, ya que surgen de la actividad de la razón— que crean y cambian las instituciones y transforman la actividad y el carácter humanos. Marx y sus discípulos sostenían que la trayectoria de los seres humanos estaba obstruida no sólo por las fuerzas naturales o por las imperfecciones de su propio carácter, sino, aún más, por el funcionamiento de sus propias instituciones sociales que originariamente habían creado (no siempre de manera consciente) para ciertos fines, pero cuyo funcionamiento llegaron sistemáticamente a concebir equivocadamente, por lo que se convirtieron en obstáculos en el progreso de sus creadores. Presentó hipótesis

sociales y económicas para argumentar la inevitabilidad de tal equívoco, y en particular de la ilusión de que tales arreglos hechos por el hombre fuesen fuerzas independientes tan necesarias como las leyes de la oferta y la demanda, de la institución de la propiedad, o de la eterna división de la sociedad en ricos y pobres, o propietarios y trabajadores, como tantas categorías humanas inalterables. Hasta que no hubiésemos alcanzado una etapa en la que se pudiesen eliminar los hechizos de estas creencias ilusorias; es decir, hasta que suficientes hombres alcanzasen una situación social que, sólo ella, les permitiese entender que estas leyes e instituciones eran obra de las inteligencias y de las manos humanas, necesarias históricamente en su día y posteriormente mal entendidas como fuerzas inexorables y objetivas, no podría destruirse el viejo mundo ni ser sustituido por una maquinaria social más adecuada y liberadora.

[...]

Esta es la doctrina positiva de la liberación por la razón. Sus formas socializadas, aunque sean muy dispares y opuestas, están en el corazón mismo de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios de nuestros días. Puede que en el curso de su evolución se hayan apartado mucho de su tronco racionalista. Sin embargo, ésta es la libertad que se defiende en democracias y dictaduras, y por la que se lucha hoy día en muchos lugares de la tierra.

De “Vico y Su Concepto del Conocimiento” [1969] (traducción de Hero Rodríguez Toro), en Isaiah Berlin, *Contra la Corriente: Ensayos sobre Historia de las Ideas* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica), pp. 182-185. [Título original: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, The Hogarth Press, Londres, 1979.]

¿En qué sentido, bien podemos preguntar, los hombres “hacen” su historia? Esfuerzo consciente, intento deliberado para explicarse uno mismo el mundo, para descubrirse uno mismo en él, para obtener de él lo que uno necesita y quiere, para adaptar los medios a los fines, para expresar la propia visión o describir lo que uno ve o siente o piensa, individual o colectivamente —comprensión, comunicación, creación—, todo esto podría ser descrito como clases del hacer y del crear. Pero esto omite demasiado. “Impulsos” inconscientes e irracionales, que ni aun los métodos psicológicos más desarrollados y calificados podrían garantizar poner en claro; las no pretendidas e imprevisibles consecuencias de actos nuestros que no podemos decir que hemos “efectuado” si el efectuar acarrea intención; el juego del accidente; el mundo natural todo, con cuya interacción vivimos y funcionamos, que permanece opaco en tanto que no es, *ex hypothesi*, el



trabajo de nuestras manos o mente; dado que para nosotros no hemos “efectuado” esto, ¿cómo puede ser tomado como *verum* cualquier cosa que aquél posee? ¿Cómo puede haber una *scienza* de tal amalgama? Más aún, ¿cuál es la relación de las cambiantes categorías y formas de simbolismo que las encarnan —la procesión (el hecho de que esto sea cíclico no tiene ahora importancia) de las cavernas sombrías de las *grossi bestioni* a lo divino, a lo mitopoyéico y las culturas creadoras de lo heroico, lo poético, la metáfora, y de ellas a las democracias humanas, creadoras de prosa— la relación de estas formas cambiantes de visión con la creación, las leyes eternas, la *storia ideale eterna*, y los principios de la “teología civil” a la que todas las culturas están sujetas? Dado que Dios, no nosotros, hizo las perpetuas leyes del *corsi*, ¿cómo podemos *nosotros* conocerlas? ¿Qué clase de intuiciones *a priori* se reclaman? ¿Y es válido el paralelo renacentista entre el microcosmos y el macrocosmos evidente por sí mismo? ¿Es realmente tan obvio que la filogénesis —la historia de la tribu— puede ser deducida de la ontogénesis, de nuestras recolecciones individuales de nuestro propio crecimiento mental y emocional? ¿Qué garantiza esta fenomenología histórica *a priori*? ¿Mediante qué facultad lo adivinamos? ¿Y cuál es el papel de la Providencia en la *storia ideale*? Si los hombres hacen su historia, ¿la Providencia “hace” que ellos la creen como ellos lo hacen? Si la Providencia convierte las lujurias bestiales, los terrores y los vicios en medios para el orden social y moral, la seguridad, la felicidad, la organización racional, ¿qué parte juegan en todo esto los propios motivos, propósitos y elecciones de los hombres? ¿En qué sentido son libres los hombres, como sostiene Vico? Y, cualquiera que sea la respuesta a este antiguo enigma teológico, ¿cómo sabemos si es ciertamente una providencia la que conforma nuestras vidas? De haberla, ¿cuál es la relación de la indudable fe cristiana de Vico, su ortodoxia católica, con su naturalismo antropológico, lingüístico, histórico, o de su teleología con su creencia que a cada orden de cultura corresponden sus propios modos peculiares de conciencia, no necesariamente superiores o inferiores a sus predecesores o sucesores? No sé si se pueden hallar respuestas a tales preguntas, que los historiadores de las ideas no han resuelto, tal vez el mismo Vico no nos ha dejado medios suficientes para resolverlas; surgen nuevamente con los filósofos alemanes de la historia y, con nuevas apariencias, siguen atormentándonos hasta la fecha. Sea como sea, la reivindicación de Vico que deseo hacer es más circunscrita: descubrió una especie de conocimiento no precisado previamente con claridad, el embrión que posteriormente creció en la ambiciosa y lujuriente planta del *Verstehen* historicista alemán: perspicacia empática, simpatía intuitiva, *Einführung* histórico y cosas por el estilo. De todas ma-

neras fue, aun en su forma original, simple, un descubrimiento de primer orden.

Aplicar la antigua máxima medieval de que uno sólo puede conocer completamente lo que uno ha hecho a campos tales como la matemática, la mitología, el simbolismo, el lenguaje, es prueba suficiente de perspicacia filosófica, un paso revolucionario sobre el cual la antropología cultural y las implicaciones filosóficas de las nuevas teorías lingüísticas de nuestro tiempo han arrojado una nueva y extraordinaria luz. Pero Vico hizo más que esto. Descubrió un sentido de conocimiento que es básico a todos los estudios humanos: el sentido por el cual sé qué es ser pobre, luchar por una causa, pertenecer a una nación, unirse a, o abandonar una iglesia o un partido, experimentar nostalgia, terror, la omnipresencia de un dios, comprender un gesto, una obra de arte, una broma, el carácter de un hombre, que uno se transforma o se miente a sí mismo. ¿Cómo conoce uno estas cosas? En primer lugar, sin duda, por experiencia personal; en segundo lugar porque la experiencia de otros es suficientemente tejida dentro de la propia como para ser sentida casi directamente, como parte de una comunicación íntima, constante; y en tercer lugar por el trabajo (algunas veces como esfuerzo consciente) de la imaginación. Si un hombre declara saber qué es perder la fe religiosa —de qué modo esto transforma la imagen del propio mundo— su declaración puede ser o puede no ser válida; puede estar mintiéndose o engañándose a sí mismo, o identificando erróneamente su experiencia. Pero el sentido en el que él declara saber esto es absolutamente diferente de aquél en el que yo sé que este árbol es más alto que aquél, o que César fue asesinado en los idus de marzo, o que el 17 es un número primo, o que el “bermellón” no puede ser definido, o que el rey en el ajedrez sólo puede recorrer un escaque cada vez. En otras palabras, no es una forma de “saber qué”. Ni esto es cómo saber montar una bicicleta o ganar una batalla, o qué hacer en caso de fuego, o saber el nombre de un hombre o un poema de memoria. Es decir, no es una forma de “saber cómo” (en el sentido de Gilbert Ryle). ¿Cómo es entonces?

Es de una especie propia. Es un conocimiento fundado en la memoria o la imaginación. No es analizable excepto en términos de sí mismo, ni puede ser identificado salvo mediante ejemplos, como los aducidos arriba. Ésta es la suerte de conocimiento que los participantes en una actividad declaran poseer a diferencia de los meros observadores: el conocimiento de los actores en contraposición al del auditorio, el del relato “interior” a diferencia del obtenido desde un lugar ventajoso “externo”; conocimiento por “contacto directo” con mis estados “interiores” o por la perspicacia comprensiva dentro de la de otros, que podría ser obtenida por un alto

grado de poder imaginativo; el conocimiento involucrado cuando un trabajo de la imaginación o de diagnóstico social o un trabajo de crítica o de erudición o historia es descrito, no como correcto o incorrecto, hábil o inepto, como un éxito o un fracaso, sino como profundo o superficial, realista o irreal, perceptivo o estúpido; vivo o muerto. Lo que es esta capacidad, la parte que representa en la comprensión de las comunicaciones más simples dirigida por una criatura sensitiva a otra, y *a fortiori* en la creación de adecuados vehículos de expresión, de crítica, por encima de todo en la recuperación del pasado, no como una colección de cuentas verdaderas enhebradas en el hilo de un cronista (o de “ideas”, argumentos, obras de arte, similarmente tratados por los taxonomistas y anticuarios de las humanidades), sino como un mundo posible, una sociedad que pudiera haber tenido tales características siendo o no precisamente esas —la naturaleza de este tipo de conocimiento es el tema central de Vico. El pasado puede ser visto a través de los ojos —las categorías y formas de pensar, de sentir, de imaginar— de cualquier habitante posible de cualquier mundo posible, de asociaciones de hombres vivos, por medio de lo que —a falta de mejor frase— llamamos perspicacia imaginativa. Debe existir una capacidad para concebir (o, cuando menos, una afirmación de ser capaz de concebir) cómo “debió haber sido” pensar, sentir, actuar, en la Grecia homérica, en la Roma de las Doce Tablas, en las colonias fenicias dadas a los sacrificios humanos, o en culturas menos remotas o exóticas pero que aún requieren la suspensión de las suposiciones más profundas de la propia civilización del investigador. No puede ser de otra manera si uno piensa obtener cualquier comprensión de la estructura “interna” de algo externo al alcance inmediato de la visión propia, ya sea real o soñado. Esto sigue siendo verdad pese a cualquier opinión que uno tome de la gran controversia acerca de los métodos de las ciencias naturales en tanto contrarios a los estudios humanísticos.

De “El Erizo y el Zorro” [1951] (traducción de Juan José Utrilla), en Isaiah Berlin (Henry Hardy y Aileen Kelly, compiladores), *Pensadores Rusos* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica), pp. 73-74; 79-82; 92-95; 102-103; 149-151. [Título original: *Russian Thinkers*, ©1978, Henry Hardy, publicado por The Hogarth Press, Londres.]

La filosofía tolstoiana de la historia no ha recibido, en general, la atención que merece, ya como visión intrínsecamente interesante, ya como aparición en la historia de las ideas, o aun como elemento del desarrollo del propio Tolstoi. Los que ven a Tolstoi fundamentalmente como novelista, a veces han considerado los pasajes históricos y filosóficos dispersos por *La*

*Guerra y la Paz* como perversas interrupciones del relato, como muestras de una lamentable tendencia a la digresión inoportuna, característica de este escritor, grande pero excesivamente obstinado, de una metafísica tendenciosa y barata, con poco o ningún interés intrínseco, profundamente inartística y absolutamente ajena al propósito y la estructura de la obra de arte en conjunto. [...]

[...]

Y sin embargo, es claro que aquí hay una paradoja. El interés de Tolstoi en la historia y en el problema de la verdad histórica fue apasionado, casi obsesivo, desde antes de escribir *La Guerra y la Paz*. Nadie que lea sus diarios y sus cartas, en realidad, la propia novela, puede dudar de que el autor mismo consideraba este problema como el meollo de toda la cuestión, el asunto central a cuyo alrededor gira la obra. “Charlatanismo”, “su perficialidad”, “flaqueza intelectual”; seguramente, Tolstoi es el último escritor a quien parecen aplicables estos epítetos; parcialidad, perversión, arrogancia, quizás; engaño de sí mismo, exageración, posiblemente; inadaptación moral o espiritual: de esto tenía más conciencia que sus propios enemigos; pero pobreza del intelecto, falta de poder crítico, tendencia a la vacuidad, a depender de alguna doctrina patentemente absurda y superficial en detrimento de la descripción realista o el análisis de la vida, apasionamiento por alguna teoría de moda que un Botkin o un Fet fácilmente pueden poner en evidencia, pero no, ¡ay! un Tolstoi... estos cargos parecen grotescamente inverosímiles. Nadie en su sano juicio, al menos durante este siglo, soñaría siquiera con negar a Tolstoi potencia intelectual, su pasmosa capacidad de penetrar todo disfraz convencional, ese corrosivo escepticismo en virtud del cual el príncipe Vyazemsky inventó el extraño término ruso “netovshchik” (“negativista”), temprana versión de ese nihilismo que después Vogüé y Albert Sorey habían de atribuirle. No hay duda de que algo falta aquí: el rechazo tolstoiano, violentamente ahistórico, o en rigor anti-histórico, de todos los esfuerzos por explicar o justificar los actos o el carácter del hombre en función de un desarrollo social o individual, o “raíces” en el pasado; y esto, junto a un absorto y perenne interés en la historia, condujo a unos resultados artísticos y filosóficos que habían de provocar tan extraños comentarios peyorativos en críticos ordinariamente serenos y comprensivos; no hay duda de que aquí hay algo digno de atención.

La afición de Tolstoi a la historia comenzó desde su juventud. Tal parece que no surgió de un interés en el pasado como tal, sino del deseo de penetrar en las causas primeras, de comprender cómo y por qué las cosas suceden como suceden y no de otra manera, de un descontento de las habituales explicaciones que no explican sino que producen insatisfacción,

de una tendencia a dudar y a colocar bajo sospecha y, en caso dado, a rechazar todo lo que no respondía íntegramente a una pregunta, a ir a la raíz de toda cuestión, a cualquier costo. Ésta siguió siendo la actitud de Tolstoi durante toda su vida, y difícil sería considerarla como síntoma de “superchería” o de “superficialidad”. Y con esto iba un incurable amor a lo concreto, lo empírico, lo verificable, y una desconfianza instintiva de lo abstracto, lo impalpable, lo sobrenatural; en suma, una temprana tendencia al enfoque científico y positivista, hostil al romanticismo, a las formulaciones abstractas, a la metafísica. Siempre y en toda situación buscó los hechos “palpables”, lo que podía captar y verificar un intelecto normal, no corrompido por intrincadas teorías ajenas a las realidades tangibles, o por misterios ultramundanos y teológicos, poéticos o metafísicos por igual. Le atormentaban los problemas últimos que se plantean a los jóvenes de cada generación: acerca del bien y del mal, del origen y el propósito del universo y de sus moradores, y las causas de todo lo que ocurre; pero las respuestas que le dieron los teólogos y los metafísicos le parecieron absurdas, así fuese por las palabras en que se formulaban, palabras que no mostraban una referencia clara con ese mundo cotidiano del sentido común ordinario al que él se aferraba obstinadamente como único verdadero, desde antes de tomar clara conciencia de lo que estaba haciendo. La historia, sólo la historia, la suma de los acontecimientos concretos en el tiempo y en el espacio, la suma de la experiencia real de los hombres y las mujeres reales en su relación recíproca y con un medio físico real, tridimensional, experimentado empíricamente: sólo esto contenía la verdad, el material con que podían construirse las respuestas genuinas, respuestas que para captarlas no requerían sentidos o facultades especiales que no poseyeran los seres humanos normales. Éste era, desde luego, el espíritu de la investigación empírica que había animado a los grandes anti-teólogos y anti-metafísicos del siglo XVIII; el realismo de Tolstoi y su renuencia a dejarse guiar por sombras hizo de él su discípulo natural, desde antes de haber oído de sus doctrinas. [...]

[...] Cuando Tolstoi contrasta esta vida real —la experiencia auténtica, “viva” de los hombres— con la vista panorámica conjurada por los historiadores, para él no hay duda de qué es lo real y qué es una ficción, coherente, a veces elegantemente concebida, pero siempre ficción. Aunque radicalmente distinto de Virginia Wolf en casi todo aspecto, Tolstoi quizás fue el primero en proponer la célebre acusación que ella, medio siglo después, hizo contra los profetas públicos de su propia generación, Shaw y Wells y Arnold Bennett, ciegos materialistas que no empezaron siquiera a entender aquello en que realmente consiste la vida, que tomaron sus acci-

dentes exteriores, los aspectos baladíes que se hallan fuera del alma individual —las llamadas realidades sociales, económicas y políticas— por aquello que es lo único genuino, la experiencia individual, la relación específica de los hombres entre sí, los colores, aromas, sabores, sonidos y movimientos, los celos, amores, odios, pasiones, los raros chispazos de auténtica visión, los momentos de cambio, la ordinaria sucesión cotidiana de datos privados que constituyen todo lo que existe, que es la realidad.

Entonces, ¿cuál es la misión del historiador? ¿Describir los datos últimos de la experiencia subjetiva, las vidas personales vividas por los hombres, “las ideas, el conocimiento, la poesía, la música, el amor, la amistad, los odios, las pasiones” de que, para Tolstoi, se compone la vida “real”? ¿Eso y nada más? A esto fue a lo que Turgeniev estuvo llamando constantemente a Tolstoi; a él y a todos los escritores, pero a él en particular, porque allí estaba su verdadero genio, su destino de gran escritor ruso; Tolstoi rechazó la propuesta con violenta indignación aun durante su edad mediana, antes de su fase religiosa final; pues eso no sería dar respuesta a la pregunta de lo que *es*, y cómo y por qué llega a ser y luego pasa, sino dar la espalda a todo ello y acallar el propio deseo de descubrir cómo viven los hombres en sociedad, y cómo se ven afectados unos por otros y por su medio, y con qué fin. Esta clase de purismo artístico —predicado en su momento por Flaubert—, este tipo de preocupación por el análisis y la descripción de la experiencia y las relaciones y los problemas y las vidas interiores de personas (después defendido y practicado por Gide y por los escritores sobre los que él influyó, tanto en Francia como en Inglaterra) le pareció a Tolstoi trivial y falso. No dudaba de su superlativa capacidad para este mismísimo arte, y precisamente por él era admirado; mas lo condenó rotundamente. En una carta escrita mientras estaba trabajando en *La Guerra y la Paz*, dijo con amargura que no tenía duda de que lo que más le gustaba al público eran sus escenas de la vida social y personal, sus damas y sus caballeros con sus mezquinas intrigas y divertidas conversaciones, y sus pequeñas idiosincrasias, tan maravillosamente descritos. Pero estas son triviales “flores” de la vida, no sus “raíces”. El propósito de Tolstoi es descubrir la verdad, y por tanto debe saber en qué consiste la historia, y recrear sólo eso. La historia claramente no es una ciencia y la sociología, que sostiene que sí lo es, no pasa de un timo; no se han descubierto auténticas leyes de la historia, y los conceptos de uso corriente —“causa”, “accidente”, “genio”— no explican nada; son simples velos de la ignorancia. ¿Por qué ocurren como ocurren los acontecimientos cuya totalidad llamamos historia? Algunos historiadores atribuyen estos hechos a los actos de los individuos, pero ésta no es una respuesta, pues no explica cómo estos

actos “causan” los acontecimientos que supuestamente “causan” u “originan”. [...]

[...] El hecho de que nunca podemos identificar todas las causas, relacionar todas las acciones humanas con las circunstancias que las condicionan, no implica que sean libres, sino tan sólo que jamás sabremos cómo llegan a ser imperativas.

La tesis central de Tolstoi —en ciertos aspectos no muy distinta del inevitable “auto-engaño” de la burguesía sostenido por su contemporáneo Karl Marx, salvo que lo que Marx reserva para una clase Tolstoi lo ve en casi toda la humanidad— es que hay una ley natural por la cual están determinadas las vidas de los seres humanos, no menos que las otras vidas de la naturaleza; pero que los hombres, incapaces de enfrentarse a este proceso inexorable, intentan representarla como una sucesión de elecciones libres, para atribuir la responsabilidad de lo que ocurre a ciertas personas en quienes creen ver virtudes heroicas o vicios heroicos, y a quienes llaman “grandes hombres”. ¿Qué son los grandes hombres? Son seres humanos ordinarios, lo bastante ignorantes y vanidosos para aceptar ser tenidos por responsables de la vida de la sociedad, individuos que prefieren llevar la culpa de todas las crueldades, injusticias y desastres justificados en su nombre, antes que reconocer su propia impotencia e insignificancia en la corriente cósmica que sigue su curso, indiferente a sus deseos y sus ideales. Éste es el punto central de esos pasajes (en que Tolstoi es insuperable) en que se describe el verdadero curso de los acontecimientos, al lado de las explicaciones absurdas y egocéntricas que necesariamente dan las personas hinchadas por el sentido de su propia importancia, así como de las maravillosas descripciones de momentos de iluminación en que la verdad acerca de la condición humana se revela a quienes tienen la humildad necesaria para reconocer su impotencia y su falta de importancia. [...]

Pero existe un paralelo mayor y más importante entre la interpretación tolstoiana de la historia y las ideas de Maistre, y plantea cuestiones de principio fundamental relacionadas con el conocimiento del pasado. Uno de los elementos más notables comunes al pensamiento de estos pensadores tan distintos, de hecho antagónicos, es su preocupación por el carácter inexorable —la “marcha”— de los acontecimientos. Ambos consideran lo que ocurre como una red espesa, opaca, inextricablemente compleja, de acontecimientos, objetos y características, conectada y dividida por innumerables nudos inidentificables, y también lagunas y súbitas discontinuidades.

des, visibles o invisibles. Es una visión de la realidad según la cual todas las construcciones claras, sean lógicas o científicas —las pautas bien definidas, simétricas, de la razón humana— parecen tersas, endebles, vacías, “abstractas” y totalmente ineficaces como medios de descripción o de análisis de algo que viva o haya vivido. Maistre atribuye esto a la impotencia incurable de los humanos poderes de observación y de raciocinio, al menos cuando trabajan sin ayuda de las fuentes sobrehumanas del conocimiento: la fe, la revelación, la tradición; ante todo, la visión mística de los grandes santos y doctores de la Iglesia, su inanalizable sentido especial de la realidad, al que son fatales la ciencia natural, la libre crítica y el espíritu secular. Los más sabios de los griegos, muchos entre los romanos y después de ellos los eclesiásticos y estadistas de la Edad Media, nos dice Maistre, poseyeron esta visión; de allí derivaron su poder, su dignidad y su triunfo. Los enemigos naturales de este espíritu son la sagacidad y la especialización: de allí el desprecio tan justamente mostrado en el mundo romano a expertos y técnicos —los *Graeculus esuriens*, los remotos pero inconfundibles antepasados de las flacas y mustias figuras de la moderna época alejandrina, el terrible siglo XVIII, toda la *écrivasserie et avocasserie*, el miserable ejército de chupatintas y personeros, con la depredadora, sórdida y burlona figura de Voltaire a la cabeza, destructor y auto-destructor por ser ciego y sordo a la verdadera palabra de Dios. [...] La sabiduría práctica es, en alto grado, conocimiento de lo inevitable; de lo que, dado nuestro orden universal, no pudo dejar de suceder; y, a la inversa, de cómo las cosas no pueden hacerse, o no han podido hacerse; de por qué algunos planes tienen que acabar en el fracaso, no pueden evitarlo aunque de ello no pueda darse ninguna razón demostrativa o científica. A la rara capacidad de ver esto la llamamos, con razón, el “sentido de la realidad”; es un sentido de lo que embona bien con otras cosas, de lo que no puede existir con otras; y le hemos dado muchos nombres: visión, sabiduría, genio práctico, sentido del pasado, comprensión de la vida y del carácter humano. [...]

#### **4. PENSAMIENTO POLÍTICO, IDEAS, TEORÍA DEL CONOCIMIENTO: ERIZO Y ZORRO**

De “La Persecución del Ideal” [1988] (traducción de José Manuel Álvarez Flórez), en Isaiah Berlin (edición a cargo de Henry Hardy), *El Fuste Torcido de la Humanidad: Capítulos de Historia de las Ideas* (Barcelona: Ediciones Península), pp. 21-22.

Hay, en mi opinión, dos factores que han conformado, en mayor grado que todos los demás, la historia humana en este siglo. Uno es el



progreso de las ciencias naturales y de la tecnología, que es, desde luego, la crónica del máximo éxito de nuestra época; a esto se le ha prestado atención grande y creciente desde todos los campos. El otro lo constituyen sin duda las tormentas ideológicas que han alterado la vida de prácticamente toda la humanidad: la revolución rusa y sus secuelas, las tiranías totalitarias de derecha y de izquierda y las explosiones de nacionalismo, racismo y, en algunos lugares, de fanatismo religioso, que, muy curiosamente, ninguno de los pensadores sociales más avisados del siglo XIX llegó a predecir jamás.

Cuando nuestros descendientes, de aquí a dos o tres siglos (si la humanidad sobrevive hasta entonces), se pongan a examinar nuestra época, serán esos dos fenómenos los que destacarán, creo yo, como las características sobresalientes de nuestro siglo, los que exigirán más explicaciones y análisis. Pero es conveniente entender también que estos grandes movimientos empezaron como ideas en la cabeza de la gente; ideas sobre lo que las relaciones entre los hombres han sido, son, podrían y deberían ser; y entender cómo llegaron a transformarse en nombre de la visión de algún objetivo supremo en la mente de los dirigentes, sobre todo de los profetas con ejércitos tras ellos. Esas ideas son la substancia de la ética. El pensamiento ético consiste en el examen sistemático de las relaciones mutuas de los seres humanos, las concepciones, intereses e ideales de los que surgen formas humanas de tratarse unos a otros y los sistemas de valores en los que se basan esas finalidades de la vida. Esas creencias sobre cómo debería vivirse la vida, qué deberían ser y hacer hombres y mujeres, son el objeto de la investigación moral; y cuando se aplican a pueblos y naciones y, en realidad, a la humanidad como un todo, se les llama filosofía política, que no es sino ética aplicada a la sociedad.

Si queremos llegar a entender este mundo a menudo violento en que vivimos (y a menos que intentemos entenderlo no podemos esperar ser capaces de actuar racionalmente en él y sobre él), no podemos limitar nuestra atención a las grandes fuerzas impersonales, naturales y de origen humano, que actúan sobre nosotros. Los objetivos y motivaciones que guían la actuación humana han de examinarse a la luz de todo lo que sabemos y comprendemos; hay que examinar críticamente sus raíces y su desarrollo, su esencia, y sobre todo su validez, con todos los recursos intelectuales de que disponemos. Esta necesidad urgente, con independencia del valor intrínseco del descubrimiento de la verdad respecto a las relaciones humanas, convierte la ética en un campo de importancia primordial. Sólo los bárbaros no sienten curiosidad por saber de dónde proceden, cómo llegaron a estar donde están, adónde parecen dirigirse, si desean ir allí y, en tal caso, por qué, y si no, por qué no.

El estudio de la diversidad de ideas sobre las concepciones de la vida que expresan esos valores y esos fines es algo que he dedicado cuarenta años de mi larga vida a intentar ver claro.

De “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 187-189; 190-191.

Si los hombres no hubieran estado en desacuerdo sobre la finalidad de la vida y nuestros antepasados hubiesen seguido imperturbables en el jardín del Edén, los estudios a los que está dedicada la cátedra Chichele de teoría política y social apenas podrían haber sido concebidos. Pues estos estudios tienen su origen y se desarrollan en la existencia de la discordia. Puede que alguien ponga esto en cuestión, basándose en que incluso en una sociedad de santos anarquistas, en la que no puede haber ningún conflicto sobre el fin último, todavía pudieran surgir problemas políticos, como por ejemplo cuestiones constitucionales o legislativas. Pero esta objeción se basa en un error. Cuando se está de acuerdo en los fines, los únicos problemas que quedan son los de los medios, y éstos no son políticos, sino técnicos; es decir, capaces de ser resueltos por los expertos o por las máquinas, al igual que las discusiones que se producen entre los ingenieros o los médicos. Es por esto por lo que aquellos que ponen su fe en algún inmenso fenómeno que transformará el mundo, como el triunfo final de la razón o la revolución proletaria, tienen que creer que todos los problemas morales y políticos pueden ser transformados en problemas tecnológicos. Éste es el significado que tiene la famosa frase de Saint-Simon sobre “la sustitución del gobierno de personas por la administración de cosas”, y las profecías marxistas sobre la supresión del Estado y el comienzo de la verdadera historia de la humanidad. Esta concepción es llamada utópica por aquellos que consideran que especular sobre esta condición de perfecta armonía social es un juego de ociosa fantasía. Sin embargo, quizá se pudiera perdonar a algún marciano que viniera a ver hoy día cualquier universidad británica —o americana— y defendiese la impresión de que sus profesores y alumnos vivían en una realidad muy parecida a esa situación inocente e idílica, a pesar de toda la seria atención que los filósofos profesionales prestan a los problemas fundamentales de la política.

Sin embargo, esto es sorprendente y peligroso. Sorprendente, porque quizá no haya habido ninguna época de la historia moderna en que tantos seres humanos, tanto en Oriente como en Occidente, hayan tenido sus ideas y, por supuesto, sus vidas tan profundamente alteradas, y en algunos casos

violentamente trastornadas, por doctrinas sociales y políticas sostenidas con tanto fanatismo. Peligroso, porque cuando las ideas son descuidadas por los que debieran preocuparse de ellas —es decir, por lo que han sido educados para pensar críticamente sobre ideas—, éstas adquieren a veces un carácter incontrolado y un poder irresistible sobre multitudes de seres humanos que pueden hacerse demasiado violentos para ser afectados por la crítica de la razón. Hace más de cien años el poeta alemán Heine advirtió a los franceses que no subestimaran el poder de las ideas; los conceptos filosóficos criados en la quietud del cuarto de estudio de un profesor podían destruir una civilización. El hablaba de la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant, como la espada con que había sido decapitado el deísmo europeo; describía a las obras de Rousseau como el arma ensangrentada que, en manos de Robespierre, había destruido el antiguo régimen, y profetizaba que la fe romántica de Fichte y de Schelling se volvería un día contra la cultura liberal de Occidente. Los hechos no han desmentido por completo esta predicción; pero si los profesores pueden ejercer verdaderamente este poder fatal, ¿no es posible que sólo otros profesores, o por lo menos otros pensadores (y no los gobiernos o los comités de congresos), sean los únicos que puedan desarmarles?

Es extraño que nuestros filósofos no parezcan estar enterados de estos efectos devastadores de sus actividades. Puede ser que, intoxicados por sus magníficos logros en ámbitos más abstractos, los mejores de ellos miren con desdén a un campo en el que es menos probable que se hagan descubrimientos radicales y sea recompensado el talento empleado en hacer minuciosos análisis. Sin embargo, a pesar de todos los esfuerzos que, llevados por una ciega pedantería escolástica, se han hecho para separarlas, la política ha seguido estando entremezclada con todas las demás formas de la investigación filosófica. Descuidar el campo del pensamiento político porque su objeto inestable, de aristas confusas, no puede ser atrapado por los conceptos fijos, los modelos abstractos y los finos instrumentos que son apropiados para la lógica o el análisis lingüístico —pedir una unidad de método en Filosofía y rechazar todo lo que el método no pueda manejar con éxito— no es más que permitirse el quedar a merced de creencias políticas primitivas que no han tenido ninguna crítica. Un materialismo histórico muy vulgar es el que niega el poder de las ideas y dice que los ideales no son más que intereses materiales disfrazados. Puede ser que las ideas políticas sean algo muerto si no cuentan con la presión de las fuerzas sociales, pero lo que es cierto es que estas fuerzas son ciegas y carecen de dirección si no se revisten de ideas.

[...]

[...] Las palabras, las ideas y los actos políticos no son inteligibles sino en el contexto de las cuestiones que dividen a los hombres, a los que pertenecen dichas palabras, ideas y actos. Por consiguiente, es muy probable que nuestras propias actitudes y actividades queden oscuras para nosotros, a no ser que entendamos las cuestiones dominantes de nuestro propio mundo. La mayor de éstas es la guerra declarada que se está llevando a cabo entre dos sistemas de ideas que dan respuestas diferentes y antagónicas a lo que ha sido desde hace mucho tiempo el problema central de la política: el problema de la obediencia y de la coacción. ¿“Por qué debo yo (o cualquiera) obedecer a otra persona?” “¿Por qué no vivir como quiera?” “¿Tengo que obedecer?” “Si no obedezco, ¿puedo ser coaccionado? ¿Por quién, hasta qué punto, en nombre de qué y con motivo de qué?”

Hoy día se sostienen en el mundo ideas opuestas acerca de las respuestas que se dan a la pregunta de cuáles sean los límites que pueden permitirse a la coacción, pretendiendo contar cada una de estas respuestas con la lealtad de un gran número de hombres. Por tanto, me parece que merece la pena examinar todos los aspectos de esta cuestión.

De “Las Ideas Políticas en el Siglo XX” [1950] (traducción de Belén Urrutia), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 73-75.

[...] El liberalismo europeo parece ser un movimiento coherente singular, poco modificado durante casi tres siglos, fundado sobre las bases intelectuales relativamente simples que habían sentado Locke, Grotius, o incluso Spinoza; remontándose hasta Erasmo y Montaigne, el Renacimiento italiano, Séneca y los filósofos griegos. En este movimiento hay, en principio, una respuesta racional a cada cuestión. El hombre es, al menos en principio, en todas partes y en todas las circunstancias capaz, si lo desea, de descubrir y aplicar soluciones racionales a sus problemas. Y como estas soluciones son racionales, no pueden entrar en conflicto unas con otras, y formarán finalmente un sistema armonioso en el que prevalecerá la verdad, en el que la libertad, la felicidad y la oportunidad ilimitada para el desarrollo humano sin trabas estarán al alcance de todos.

La conciencia de la historia que se desarrolló en el siglo XIX modificó el diseño, simple y riguroso, de la teoría clásica tal y como se concebía en el siglo XVIII. Se empezó a ver que el progreso humano estaba condicionado por factores de mayor complejidad de lo que se había pensado en la primavera del individualismo liberal: la educación, la propaganda racionalista, incluso la legislación, quizá no fueran suficientes siempre y

en todo lugar. Se empezó a admitir que factores como las influencias particulares y especiales que formaron históricamente las diversas sociedades —algunos debidos a las condiciones físicas, otros a las fuerzas socioeconómicas o a aspectos emocionales más evasivos, y lo que se clasificaba vagamente como “factores culturales”— tenían más importancia de la que se les otorgaba en los sistemas excesivamente simples de Condorcet o de Bentham. La educación y todas las formas de acción social, se pensaba ahora, debían adaptarse para tener en cuenta las necesidades históricas que han hecho a los hombres y a sus instituciones menos fácilmente moldeables de acuerdo con el modelo requerido de lo que se había supuesto con demasiado optimismo en épocas anteriores y más ingenuas.

Sin embargo, el programa original en sus diversas formas continuó ejerciendo una atracción casi universal. Esto es tan aplicable a la derecha como a la izquierda. Los pensadores conservadores, excepto los que sólo estaban preocupados por obstaculizar la acción de los liberales y sus aliados, creían y actuaban con el convencimiento de que siempre que no se empleara una violencia excesiva para retrasar ciertos procesos del desarrollo “natural”, podrían estar de acuerdo con todo; debe impedirse que el más rápido desplace al más lento y, de esta forma, todos llegarán al final. Ésta era la doctrina predicada por Bonald a principios de siglo y expresaba el optimismo incluso de los que estaban más firmemente convencidos del pecado original. Siempre que las diferencias tradicionales de concepción y estructura social estuvieran protegidas de lo que a los conservadores les gustaba describir como los procesos de nivelación “no imaginativos”, “artificiales” y “mecánicos” favorecidos por los liberales; siempre que se impidiera que la infinidad de distinciones “intangibles”, “históricas”, “naturales” o “providenciales” (que para ellos constituía la esencia de las formas de vida productivas), se transformara en un conjunto uniforme de unidades homogéneas moviéndose al ritmo dictado por alguna autoridad “ajena” o “externa” que despreciara los derechos y hábitos obligatorios o tradicionales; siempre que se instituyeran las salvaguardas adecuadas para que no se avasallara demasiado el pasado sagrado; con estas garantías admitían que las reformas y los cambios eran factibles, e incluso deseables. Dadas esas salvaguardas, los conservadores, no menos que los liberales, estaban dispuestos a considerar la dirección consciente de los asuntos humanos por expertos cualificados, con un grado considerable de aprobación; y no meramente por expertos, sino por un creciente número de individuos y grupos que procedían y representaban a sectores cada vez más amplios de una sociedad que se iba haciendo progresivamente más culta.

De “La Inevitabilidad Histórica” [1954] (traducción de Julio Bayón), en Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988]), pp. 165-174.

[...] Se nos dice que somos criaturas de la naturaleza, del medio ambiente o de la historia y que éstos determinan nuestro temperamento, nuestros juicios y nuestros principios. Todo juicio es relativo, toda evaluación es subjetiva, y están hechos tal y como están en virtud de la acción recíproca de los factores de su propio espacio y tiempo, individual o colectivo. ¿Pero relativo a qué? ¿Subjetivos en contraste con qué? ¿A qué concebible independencia intemporal con respecto a esos factores que los deforman se opone la norma efímera a la que esos juicios y evaluaciones se conforman, como se conforman, para estar hechos de esa manera? Los términos relativos (especialmente los peyorativos) requieren sus correspondientes correlativos, o si no, dejan de tener significación y se convierten en meras burlas y frases propagandísticas, destinadas a desacreditar, y no a describir o a analizar. Ya sabemos lo que queremos decir cuando desacreditamos un juicio o un método tachándolo de subjetivo o lleno de prejuicios: queremos decir que en él se han ignorado demasiado los métodos que son adecuados para ponderar pruebas o que se ha pasado por alto, suprimido o deformado lo que normalmente llamamos hechos, o que las pruebas que normalmente se aceptan como suficientes para explicar los actos de un individuo o de una sociedad, se han ignorado sin ninguna razón justificada en otro caso similar y en todos los respectos pertinentes, o que se han cambiado arbitrariamente de un caso a otro los cánones de interpretación —es decir, de manera inconsecuente y sin atenerse a ningún principio—; o que tenemos razones para pensar que el historiador en cuestión quería establecer ciertas conclusiones por razones diferentes a las constituidas por las pruebas que están de acuerdo con los cánones de inferencia válida aceptados como normales en su época o en la nuestra, y que esto le ha cegado para ver los criterios y métodos que son normales en su campo de investigación para comprobar los hechos y probar las conclusiones; o todas estas cosas juntas o cualquiera de ellas, u otras consideraciones similares que pudieran hacerse. Éstas son las diversas maneras de distinguir en la práctica lo superficial de lo profundo, los prejuicios de la objetividad, la corrupción de los hechos de la honradez, la estupidez de la perspicacia, y la pasión y confusión del distanciamiento y la lucidez.

Y si comprendemos correctamente estas reglas, estamos completamente justificados para denunciar cualquier violación de ellas por parte de quien sea. Pero se puede objetar: ¿qué significan palabras tales como las

que hemos utilizado anteriormente con tanta amplitud; por ejemplo, “válido”, “normal”, “adecuado”, “pertinente”, “corrompido”, “supresión de hechos”, “interpretación”? ¿Es que son tan fijos e inequívocos el uso y el significado de estos términos fundamentales? ¿Es que no puede suceder que lo que se cree que es pertinente y convincente en una generación sea considerado no pertinente en la siguiente? Lo que son hechos indiscutibles para un historiador pueden parecer a otro, con bastante frecuencia, meras teorías sospechosas. Y por supuesto, esto es así. Las reglas de ponderación de pruebas cambian. Los datos que se aceptan en una época les parecen a sus sucesores remotos, estar cargados de presuposiciones metafísicas tan extrañas que apenas son inteligibles. Se nos volverá a decir que toda objetividad es subjetiva, que es lo que es con relación a su propio espacio y tiempo, que toda veracidad y confiabilidad, así como toda la penetración y todos los dones de un período intelectualmente fértil, son tales solamente con relación a su propio “clima de opinión”, que nada es eterno y que todo cambia. Sin embargo, cuando se dicen este tipo de cosas, y por muy plausible que parezcan, siguen siendo, en este contexto, meramente retóricas. Distinguiamos los hechos, desde luego no con toda claridad de las valoraciones que forman parte de su misma estructura, sino de las interpretaciones que hacemos de ellos; la línea divisoria que las separa puede que no sea precisa, pero si yo digo que Stalin ha muerto y que el general Franco todavía vive, mi afirmación puede ser correcta o equivocada, pero nadie en su cabales podría considerar que, con arreglo al sentido vigente que tienen estas palabras, yo estoy proponiendo una teoría o una interpretación. Pero si digo que Stalin exterminó a una gran cantidad de propietarios rurales porque en su infancia su nodriza le había envuelto en pañales y esto le hizo agresivo, mientras que el otro estadista no hizo lo que Stalin porque no pasó por esa clase de experiencia, nadie, a no ser que fuese un estudiante de ciencias sociales muy ingenuo, consideraría que yo pretendía afirmar un hecho, por muchas veces que yo empezara mis frases con las palabras “es un hecho que...”. Y no estaré dispuesto a creer a nadie que me diga que, con relación a Tucídides (o incluso con relación a algún escriba sumerio), no existe ninguna distinción fundamental entre hechos relativamente “sólidos” e interpretaciones relativamente “discutibles”. No hay duda de que la línea divisoria que separa a estos hechos e interpretaciones ha sido siempre amplia y vaga y que puede que haya una frontera movable; ésta se ve afectada por el nivel de generalidad que tengan las proposiciones que van implicadas en ella; pero a menos que nosotros sepamos, dentro de ciertos límites, dónde se encuentra, no entenderemos en nada el lenguaje descriptivo. Las maneras de pensar de culturas que están muy alejadas de la nuestra nos son

solamente comprensibles en la medida en que de alguna manera compartimos sus categorías básicas, y entre éstas está la distinción que exista entre hecho y teorías. Yo puedo discutir si un determinado historiador es profundo o superficial, objetivo e imparcial en sus juicios, o limitado en aras de alguna hipótesis obsesiva o emoción poderosa, pero lo que quiero decir con estos términos que están en contraste no será completamente diferente para aquellos que no estén de acuerdo conmigo; si no, no habría discusión; y no la habrá si yo puedo pretender descifrar con toda corrección textos que sean tan profundamente diferentes, en diferentes culturas, espacio y tiempo, que hagan sistemáticamente ilusoria y engañosa toda comunicación. “Objetivo”, “verdadero” y “justo” son palabras que tienen un contenido amplio, sus usos son múltiples y sus límites frecuentemente confusos. Las ambigüedades y las confusiones son siempre posibles y con frecuencia peligrosas. Sin embargo, tales términos tienen significados que, desde luego, pueden ser fluidos, pero que están dentro de los límites que reconoce el uso normal y se refieren a normas que son aceptadas comúnmente por los que trabajan en campos científicos importantes, y esto es así no sólo en el ámbito de una sola generación o sociedad, sino también en grandes extensiones de espacio y tiempo. La mera pretensión de que estos términos fundamentales, conceptos, categorías o normas cambian de significado o aplicación, es suponer que tales cambios pueden ser en cierta medida rastreados por métodos que, *pro tanto*, no se considera que se prestan a tal cambio rastreable; pues si, a su vez, estos métodos cambian, entonces, *ex hypothesi*, cambian de una manera tal que apenas nosotros podemos descubrirlos. Y si no los podemos descubrir, no se pueden eliminar y, por tanto, no valen como arma que nos eche en cara la subjetividad o relatividad que nos alegan y el engaño en que estamos respecto a la grandeza, estabilidad y carácter absoluto de nuestras normas en un mundo que cambia sin cesar. Tales acusaciones se parecen a las sugerencias que casualmente se hacen a veces de que la vida es un sueño. Contra esto protestamos diciendo que “todo” no puede ser un sueño, porque, si así fuese, al no haber nada que contrastar con los sueños, la noción de “sueño” pierde toda referencia específica. Puede que se diga que tendremos un despertar; es decir, una experiencia con relación a la cual el recuerdo de nuestras vidas presentes será parecido a como son ahora los sueños que recordamos cuando los comparamos con la experiencia normal que tenemos ahora cuando estamos despiertos. Esto puede ser verdad, pero tal como son las cosas, sólo podemos tener una escasa, experiencia, o ninguna, en favor o en contra de esta hipótesis. Se nos presenta una analogía, uno de cuyos términos está oculto a nuestra vista, y si, basándose en ella, se nos invita a eliminar la realidad de la vida normal que llevamos



cuando estamos despiertos, en aras de otra forma de experiencia que no se puede describir literalmente ni expresar en términos de nuestras experiencias cotidianas y nuestro lenguaje normal —experiencia en la que no podemos tener, en principio, ningún indicio para los criterios que discriminan las realidades de los sueños—, podemos entonces replicar con razón que no entendemos lo que se nos propone, y que la propuesta carece literalmente de sentido. En efecto, podemos decir la perogrullada, que por ser vieja no deja de ser profunda, de que no se puede dudar de todo al mismo tiempo, porque entonces ninguna cosa es más dudosa que otra, y, por tanto, no hay criterios para comparar, y nada cambia. También y por la misma razón, podemos rechazar, por ser vacías, todas aquellas advertencias de carácter general que nos aconsejan que recordemos que todas las normas y criterios fácticos, lógicos, éticos, políticos y estéticos están infectados sin remisión por condicionamientos históricos, sociales o de cualquier otro tipo, y que todos ellos no son más que parches temporales e inestables, de los que no nos podemos fiar porque el tiempo y el azar los harán desaparecer. Pero si todos los juicios están infectados de esta manera, no hay nada con lo que podamos discriminar los diferentes grados de infección, y si todo es relativo, subjetivo, accidental y lleno de prejuicios, no puede juzgarse ninguna cosa diciendo que es más de esta manera que cualquier otra. Si palabras tales como “subjetivo” y “relativo”, “lleno de prejuicio” y “limitado”, que son términos de comparación y contraste, si no implican la posibilidad de sus contrarios “objetivo” (o, por lo menos, “menos subjetivo”) y “sin prejuicios” (o, por lo menos, “con menos prejuicios”), ¿qué significado tienen para nosotros? Usarlos para referirlos a todo lo habido y por haber, usarlos como términos absolutos, y no como términos correlativos, es una perversión retórica del sentido que tienen normalmente, una especie de *memento mori* general, una invocación a todos nosotros para que recordemos qué débiles, ignorantes y triviales somos, una máxima severa, virtuosa y, quizá, meritoria, pero no una doctrina seria que tenga que ver con el problema de la atribución de responsabilidad en la historia, que es importante para cualquier grupo de moralistas, políticos o seres humanos en general.

A estas alturas puede ser saludable recordar, una vez más, las ocasiones que estimularon a tener tales ideas a respetados pensadores. Si, indignados por la crudeza y falta de escrúpulos de las escuelas históricas “ideológicas” que, ignorando todo lo que sabemos de los seres humanos, pintan a los individuos, a las clases o a las sociedades como buenos y malos, totalmente en blanco o en negro, otros historiadores o filósofos de la historia más sensibles y honestos protestan contra esto y nos advierten de los peligros que hay en moralizar y aplicar normas dogmáticas, nosotros

aplaudimos esta protesta y nos suscribimos a ella; sin embargo, tenemos que ponernos en guardia, no vaya a ser que protestemos demasiado y, con la excusa de mitigar excesos, vayamos a utilizar medios que provoquen algunas de las enfermedades que éstos pretendían curar. Condenar es siempre dejar de comprender, dicen los que defienden la tolerancia; hablar de responsabilidad humana, culpa, falta o maldad es sólo una manera de ahorrar el esfuerzo y el largo, paciente, sutil y tedioso trabajo de desenmarañar el complicado enredo de los asuntos humanos. Nos dirán que siempre es posible para nosotros, mediante un acto heroico de comprensión imaginativa, situarnos en las circunstancias de un individuo o de una sociedad; sólo con que nos tomemos la molestia de “reconstruir” las condiciones y el “clima” intelectual, social y religioso de otro lugar o de otra época, comprenderemos o, al menos, vislumbraremos los motivos y actitudes por los que el acto que juzguemos ya no parecerá gratuito, estúpido o malo, ni, sobre todo, ininteligible. Estos son los sentimientos adecuados. De aquí se sigue que si hemos de juzgar con justicia, tenemos que tener ante nosotros pruebas adecuadas, tener suficiente imaginación y suficiente sentido para entender cómo se desarrollan las instituciones y cómo actúan y piensan los seres humanos para que podamos lograr entender épocas, lugares, caracteres y situaciones que son muy diferentes a los nuestros; no tenemos que dejarnos cegar por los prejuicios y las pasiones, tenemos que hacer todos los esfuerzos posibles para instruir causas a aquellos que condenamos, y causas mejores, como dijo Acton, que las que ellos hicieron o pudieron haber hecho para sí mismos; no hemos de mirar al pasado sólo con ojos de vencedores, ni tampoco inclinarnos demasiado hacia los vencidos, como si la verdad y la justicia fuesen monopolio de los mártires y de las minorías, y, en fin, hemos de luchar por ser justos incluso con los grandes ejércitos. Todo esto no se puede negar; es verdad, es justo y pertinente; pero quizá apenas sorprendente. Podemos añadir como corolario que hay otros tiempos y otras normas, que nada es absoluto e inmutable y que el tiempo y la suerte lo cambian todo; todo esto también sería un conjunto de perogrulladas. Desde luego, no es necesario dramatizar estas simples verdades, que por ahora son, más que ninguna otra cosa, demasiado conocidas para recordar que los propósitos y los fines últimos de la vida perseguidos por los hombres son múltiples, incluso dentro de una misma cultura y generación, que algunos de ellos entran en conflicto y producen choques entre sociedades, partidos e individuos, y no menos en el interior de los individuos mismos, y más aun que los fines de una época y de un país difieren en mucho de los de otras épocas y otras concepciones. Y si entendemos cómo los conflictos que existen entre fines que son igualmente últimos y sagra-

dos, pero irreconciliables en el corazón de un solo ser humano, o entre hombres o grupos que son diferentes, pueden conducir a choques trágicos e inevitables, no deformaremos los hechos morales al ordenarlos en términos de un solo criterio absoluto, reconociendo que (a *tenor de* los moralistas del siglo XVIII) no todas las cosas buenas son necesariamente compatibles entre sí, e intentaremos comprender las ideas cambiantes de las culturas, los pueblos, las clases y los seres humanos individuales, sin preguntar cuáles están bien y cuáles están mal, por lo menos con arreglo a un simple dogma casero. No condenaremos la Edad Media solamente porque no llegara a alcanzar el nivel intelectual o moral de los intelectuales *révoltés* del París del siglo XVIII, ni tampoco censuraremos a estos últimos porque ellos, a su vez, tuviesen la desaprobación de los intolerantes moralistas que había en Inglaterra en el siglo XIX, o en Norteamérica en el siglo XX. Si condenamos a sociedades o a individuos, los condenamos sólo después de haber tomado en consideración condiciones sociales y materiales, aspiraciones, normas de valor y grado de progreso y reacción, medidos todos estos con relación a la propia situación y a las propias concepciones de esas sociedades e individuos, y los juzgamos (y por qué no habríamos de hacerlo) como juzgamos a todo lo demás, sea persona o cosa: en parte con relación a lo que nos gusta, aprobamos, creemos y pensamos que es recto, y en parte con relación a las ideas que tienen las sociedades e individuos en cuestión, a lo que pensamos de estas ideas, al extremo que llegamos a pensar que, siendo como somos, es natural y deseable tener una amplia variedad de ideas, y a lo que pensamos sobre la importancia que tienen los motivos en cuanto contrapuestos a los de las consecuencias, o sobre el valor de las consecuencias en cuanto contrapuestas a la cualidad de los motivos, etc. Juzgamos como juzgamos, nos arriesgamos a lo que esto lleva consigo, aceptamos correcciones en cualquiera de los casos en que esta aceptación parece ser válida, vamos demasiado lejos y, bajo determinadas presiones, nos retractamos. Hacemos generalizaciones apresuradas, resulta que después estamos equivocados y, si somos honrados, nos echamos atrás. Intentamos ser comprensivos y justos, sacar consecuencias prácticas o divertirnos, y nos exponemos a ser juzgados, criticados, corregidos y mal interpretados. Pero en tanto pretendemos que entendemos las normas de otros, sean éstos miembros de nuestras propias sociedades o de épocas y países distantes, que captamos lo que nos dicen los portavoces de muchas tradiciones y actitudes diferentes, y que comprendemos por qué estos piensan como piensan y dicen lo que dicen, en tanto estas pretensiones no son falsas ni absurdas, el “relativismo” y el “subjetivismo” de otras civilizaciones no nos imposibilita para compartir presupuestos comunes que sean suficientes para comunicar-

nos de alguna manera con ellas, para entenderlas en cierta medida y ser también nosotros entendidos por ellas. Este terreno común es lo que correctamente se llama lo objetivo: aquello que nos posibilita identificar a otros hombres y civilizaciones como humanos y civilizados. Cuando esto falla, dejamos de entender y, *ex hypothesi*, juzgamos mal, pero puesto que, por la misma hipótesis, no podemos estar seguros de hasta qué punto ha fallado la comunicación y hasta qué punto nos engañan los espejismos históricos, no siempre podemos tomar medidas para impedirlo y eliminar sus consecuencias. Intentamos comprender reuniendo lo más posible los fragmentos del pasado, instruimos las causas mejores y más plausibles a las personas y épocas que nos son remotas, o inaccesibles por alguna razón, y hacemos lo más que podemos para ampliar las fronteras del conocimiento y de la imaginación; pero no podemos saber qué es lo que pasa más allá de todas las fronteras posibles y, por consiguiente, no podemos preocuparnos de ellas, pues no son nada para nosotros. Lo que podemos ver lo intentamos describir lo más completa y exactamente posible, pero la oscuridad que rodea a nuestro campo de visión es opaca para nosotros, y nuestros juicios referidos a ella no son ni subjetivos ni objetivos, lo que está más allá del horizonte de nuestra visión no puede molestarnos en lo que seamos capaces de ver o intentemos saber, y lo que nunca podemos conocer no puede hacernos dudar de lo que conocemos ni rechazarlo. Sin duda, algunos de nuestros juicios son relativos y subjetivos, pero otros no, pues si ninguno fuese objetivo y si la objetividad fuese en principio inconcebible, los términos subjetivo y objetivo, al no estar ya contrastados, no significarían nada, ya que todos los términos correlativos existen o dejan de existir juntos. Lo mismo es válido para el viejo argumento de que no tenemos que juzgar para que, al ser todas las normas relativas, tampoco nosotros seamos juzgados, que lleva consigo el corolario igualmente falaz de que ningún individuo puede en justicia ser declarado inocente o culpable en la historia, ya que los valores con arreglo a los cuales se le considera de una manera u otra son subjetivos y provienen de los propios intereses individuales, de los intereses de clase o de una pasajera fase de la cultura, o de alguna otra causa parecida, y, por tanto, el veredicto que se pronuncie no tiene ninguna condición “objetiva” ni ninguna verdadera autoridad.

¿Y qué decir del otro argumento: la máxima del *tout comprendre* (comprenderlo todo)? Ésta apela al orden del mundo. Si el mundo sigue un designio fijo y cada elemento suyo está determinado por otro, entender un hecho, una persona o una civilización es comprender la relación que éstos tienen con el designio cósmico, en el que representan un único papel, y comprender su significado es comprender también, como hemos hecho ver

antes, su valor y su justificación. Entender por completo la sinfonía cósmica es entender la necesidad de cada una de sus notas; protestar, condenar y quejarse es meramente mostrar que no se la ha entendido. En su forma metafísica, esta teoría tiene la pretensión de percibir el “verdadero” designio del mundo, de manera que el desorden externo no es más que una reflexión deformada del orden universal que hay “dentro”, “más allá” o “por debajo” del mundo, y que al mismo tiempo es el de los platónicos y aristotélicos, de los escolásticos y hegelianos, y de los filósofos orientales, y metafísicos contemporáneos que distinguen entre la realidad armónica, que es invisible, y el caos visible de las apariencias. Entender, justificar y explicar son procesos idénticos. Las versiones empíricas de esta manera de pensar adoptan la forma de la creencia en un cierto tipo de causalidad universal sociológica. Algunas de ellas son optimistas, como las teorías de Turgot y de Comte, de los primeros evolucionistas, de los utopistas científicos y de otros convencidos creyentes en el inevitable aumento de la cualidad y variedad de la felicidad humana. En el otro extremo, otras, como la versión de Schopenhauer, pueden ser pesimistas y sostienen el panorama futuro de un perpetuo sufrimiento, respecto al cual todos los esfuerzos humanos que se hagan para evitarlo no servirán más que para aumentarlo. Otras teorías también pueden tomar una actitud neutral e intentar solamente hacer constar que existe una secuencia inexorable de causas y efectos, que todo, tanto lo mental como lo físico, está sujeto a leyes que pueden ser descubiertas, y que entenderlas no es necesariamente aprobarlas, sino, por lo menos, ver lo inútil que es condenar a los hombres por no haber actuado mejor, ya que no había ninguna otra alternativa que éstos pudieran haber elegido —con arreglo a la causalidad que hemos mencionado antes—, de manera que su coartada histórica es inatacable. Todavía podemos quejarnos, por supuesto, de una manera puramente estética. Podemos quejarnos de la fealdad que hay en el mundo, aunque sabemos que no podemos cambiarla, y, de la misma manera, podemos quejarnos de su estupidez, su crueldad, su cobardía y su injusticia, enfureciéndonos, avergonzándonos o desesperándonos por su causa, al mismo tiempo que recordamos que no podemos acabar con ellas. Y al irnos convenciendo de que no podemos cambiar de conducta, tendremos que dejar de hablar de crueldad o injusticia, y hacerlo sólo de acontecimientos que son penosos o molestos. Para librarnos de éstos debemos reeducarnos (partiendo de la base, de manera bastante inconsecuente, igual que muchos sabios griegos y radicales del siglo XVIII, de que somos libres en materia de educación, aunque estamos rígidamente condicionados en casi todos los demás aspectos) para adaptarnos a nosotros mismos en conformidad con el universo y, distinguiendo lo que es relativamente permanente de lo que es pasajero, intentar formar

nuestros gustos, ideas y actividades de manera que se adapten a lo que son las cosas. Pues si no somos felices porque no podemos tener alguna cosa que queremos, hemos de buscar la felicidad enseñándonos a nosotros mismos a querer solamente lo que de todos modos no podemos evitar. Ésta es la lección que dieron los estoicos, como lo es también, de manera menos evidente, la que han dado algunos sociólogos modernos. Se considera que el determinismo está “demostrado” por la observación científica; la responsabilidad es un engaño, y el alabar y condenar son actitudes subjetivas que han de desaparecer con el avance del conocimiento. Explicar es justificar; no se puede uno quejar de lo que no puede ser de otra manera, y la moral natural —la vida de la razón— es la moralidad y la vida cuyos valores se identifican con la verdadera marcha de los acontecimientos, sea esto deducido metafísicamente de una visión intuitiva de la naturaleza de la realidad y su finalidad última, o sea establecido por métodos científicos. Pero ¿hay algún hombre corriente o historiador activo, que crea una sola palabra de este extraño cuento?

De “El Erizo y el Zorro” [1951] (traducción de Juan José Utrilla), en Isaiah Berlin (Henry Hardy y Aileen Kelly, compiladores), *Pensadores Rusos* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica), pp. 155-158; 160-161; 168-170. [Título original: *Russian Thinkers*, ©1978, Henry Hardy, publicado por The Hogarth Press, Londres.]

[...] Es él —el medio en que estamos— el que determina nuestras categorías más permanentes, nuestros cánones de verdad y mentira, de realidad y apariencia, de bueno y malo, de central y periférico, subjetivo y objetivo, bello y feo, movimiento y reposo, pasado y presente y futuro, unidad y pluralidad; por ello ni estas ni ningunas otras categorías o ideas concebidas explícitamente pueden aplicársele, pues él mismo no es sino un nombre vago para la totalidad que incluye estas categorías, estos conceptos, el marco último, las presuposiciones básicas con las que actuamos. Y sin embargo, aunque no podemos analizar el medio sin alguna (imposible) posición ventajosa fuera de él (pues no hay “fuera”), sin embargo algunos seres humanos tienen más conciencia—aunque no pueden describirla— de la textura y la dirección de estas partes “sumergidas” de sus propias vidas y de las de los demás, más conciencia de esto que otros, que o bien ignoran la existencia del medio omnipresente (el “flujo de la vida”), y son llamados, con razón, superficiales, o bien tratan de aplicarle instrumentos —científicos, metafísicos, etc.— adaptados tan sólo a los objetos que se hallan sobre la superficie, es decir, la porción relativamente consciente, manipulable de nuestra experiencia, y así llegan a absurdos en la teoría y sufren humillantes

derrotas en la práctica. La sabiduría es la capacidad de tomar en cuenta el medio inalterable (al menos por nosotros) en que actuamos, así como tomamos en cuenta, por ejemplo, la omnipresencia del tiempo y el espacio, lo que caracteriza toda nuestra experiencia; y la capacidad de descontar, más o menos conscientemente, las “tendencias inevitables”, los “imponderables”, el “modo en que suceden las cosas”. No es un conocimiento científico sino una sensibilidad especial a los contornos de las circunstancias en que, acaso por azar, nos hallamos; una capacidad de vivir sin entrar en conflicto con algún factor o condición permanente que no pueda alterarse o siquiera describirse o calcularse por completo; una capacidad de dejarse guiar por métodos empíricos —la “sabiduría inmemorial” que se atribuye a los campesinos y a otras “gentes sencillas”— donde, en principio, no se aplican las leyes de la ciencia. Este inexpresable sentido de orientación cósmica es el “sentido de la realidad”, el “conocimiento” de cómo vivir. A veces Tolstoi habla como si la ciencia pudiera, en principio si no en la práctica, penetrarlo y conquistarlo todo; y si lo hiciera, entonces nosotros conoceríamos las causas de todo lo que hay, y sabríamos que no éramos libres, sino absolutamente determinados, y eso es todo lo que los más sabios pueden llegar a saber. También así Maistre habla como si los eruditos supiesen más que nosotros, por sus técnicas superiores; pero lo que saben no deja de ser, en cierto sentido, los “hechos”: la materia de las ciencias. Santo Tomás sabía incomparablemente más que Newton, y con más precisión y más certidumbre, pero lo que sabía era de la misma índole. Mas pese a este homenaje —de dientes para afuera— a las capacidades descubridoras de las ciencias naturales o de la teología, estos reconocimientos no pasan de ser formales; y una creencia muy distinta encuentra expresión en las doctrinas positivas de Maistre y de Tolstoi. Santo Tomás recibe los elogios de Maistre no por ser un matemático mejor que d'Alembert o Monge; la virtud de Kutúzov no consiste, según Tolstoi, en ser un teórico de la guerra mejor y más científico que Pfuel o Paulucci. Estos grandes hombres son más sabios, no mejor informados; no es su razonamiento deductivo o inductivo el que los hace grandes; su visión es más “profunda”; ven algo que los demás no ven; perciben las vías del mundo, ven qué va con qué, y qué nunca podrá unirse con qué, ven lo que puede ser y lo que no puede ser, cómo viven los hombres y con qué fines, lo que hacen y lo que padecen; cómo y por qué actúan y deben actuar así y no de otra manera. Esta “vista” no ofrece, en un sentido, información nueva acerca del universo; es una conciencia del juego mutuo de lo imponderable con lo ponderable, de la “forma” de las cosas en general o de una situación específica, o de un personaje particular, que es precisamente lo que no se puede deducir o siquiera formular de acuerdo con las leyes de la naturaleza, como lo requiere el determinismo científico. [...]

[...] También el propio Tolstoi sabe que la verdad está allí, y no “aquí”, no en las regiones asequibles a la observación, la discriminación, la imaginación constructiva, no en el poder de la percepción microscópica y el análisis, en los que él mismo es el más grande maestro de nuestros tiempos; pero Tolstoi no lo ha visto a la cara; porque, haga lo que haga, no logra tener una visión del todo; no es—y está lejos de ser— un erizo; y lo que ve no es el uno, sino, siempre, con creciente minuciosidad, en toda su hormigueante individualidad, con una clarividencia que lo enloquece, obsesiva, inevitable, incorruptible, penetrante, *los muchos*.

Todos somos parte de un esquema de las cosas, más vasto de lo que podemos comprender. No podemos describirlo del modo que pueden describirse los objetos externos o los caracteres de otras personas, aislándolos un tanto del “flujo” histórico en que tienen su ser, y de esas porciones “sumergidas, insondables”, de las mismas a las que, según Tolstoi, los historiadores profesionales han prestado tan poca atención; pues nosotros mismos vivimos en este todo, y vivimos de él, y sólo somos sabios en la medida en que hacemos las paces con él, pues mientras no lo hagamos, y a menos que lo hagamos (sólo después de muchos amargos padecimientos, si hemos de creer en Esquilo y el libro de Job), protestaremos y sufriremos en vano, y sólo nos pondremos en ridículo (como ocurrió a Napoleón). Esta sensación de la corriente que nos rodea (desafiar su naturaleza, por estupidez o por presuntuoso egotismo volvería contra nosotros nuestros pensamientos y nuestras acciones) es la visión de la unidad de la experiencia, el sentido de la historia, el verdadero conocimiento de la realidad, la fe en la sabiduría incommunicable del sabio (o del santo) que, *mutatis mutandis*, es común a Tolstoi y a Maistre. Su realismo es de una índole similar: el enemigo natural del romanticismo, el sentimentalismo y el “historicismo”, así como del agresivo “cientismo”. Su propósito no es distinguir lo poco que se sabe o se hace del océano ilimitado de lo que, en principio, se pueda saber o hacer, o se llegue a saber o a hacer un día, ya sea por el avance del conocimiento de las ciencias naturales o de la metafísica o de las ciencias históricas, o por un retorno al pasado, o por cualquier otro método; lo que intentan establecer son las fronteras eternas de nuestro conocimiento o nuestro poder, demarcarlas, apartándonos de lo que, en principio, nunca podrá conocer o alterar el hombre. [...]

[...]

[...] Más vale, desde luego, no jactarse de haber calculado lo incalculable, no sostener que hay un punto arquimédico fuera del mundo, desde donde todo es mensurable y modificable; más vale aplicar, en todo



contexto, los métodos que parecen más idóneos, que ofrecen los mejores resultados (pragmáticos), resistir las tentaciones de Procasto; ante todo, distinguir lo que es identificable y clasificable, que puede ser estudiado objetivamente, a veces medido y manipulado con toda precisión, a partir de los rasgos más permanentes, ubicuos, inevitable, íntimamente presentes de nuestro mundo que, si algo son, son sobradamente conocidos, por lo cual su presión “inexorable”, demasiado conocida, casi no se siente ni se advierte, y no podemos concebir siquiera observarla en perspectiva o hacer de ella un objeto de estudio. Ésta es la distinción que imbuje el pensamiento de Pascal y de Blake, de Rousseau y de Schelling, de Goethe y de Coleridge, de Chateaubriand y de Carlyle; de todos los que hablan de las razones del corazón, o de la naturaleza moral o espiritual del hombre, de la sublimidad y hondura del universo, de su visión más “profunda” por bardos y profetas, de los modos especiales de su entendimiento, de su comprensión interna, de fundirse en uno solo con él. A estos últimos pensadores pertenecen Tolstoi y Maistre. Tolstoi lo atribuye todo a nuestra ignorancia de las causas empíricas, y Maistre al abandono de la lógica tomista o de la teología de la Iglesia católica. Pero estas afirmaciones explícitas reciben un mentís en el tono y el contenido de lo que, en realidad, dicen los dos grandes críticos. Ambos reiteran, una y otra vez, el contraste entre lo “interno” y lo “externo”, la “superficie”, única iluminada por los rayos de la ciencia y la razón, y las “profundidades”, la “verdadera vida que viven los hombres”. Para Maistre, como después para Barres, el verdadero conocimiento —la sabiduría— se halla en una comprensión de *la terre et les morts*, en una comunión con ellos (¿qué tiene que ver esto con la lógica tomista?), el gran movimiento inalterable creado por los vínculos entre los muertos y los vivos y los aún nonatos y la tierra en que viven, y quizás sea esto, o algo afín, lo que a sus respectivas maneras han tratado de decirnos Burke y Taine, y sus muchos imitadores. En cuanto a Tolstoi, el conservadurismo místico le fue particularmente detestable, ya que en su opinión evadía la cuestión con sólo reafirmarla como respuesta, oculta tras una nube de retórica pomposa. Y sin embargo también él, a la postre, nos presenta la visión, apenas vislumbrada por Kutúzov y por Pierre, de Rusia en su vastedad, y de lo que podía o no podía hacer o padecer, y cómo y cuándo; todo lo que no percibían Napoleón y sus consejeros (que sabían mucho, pero no de lo que era pertinente a la cuestión), y así (aunque sus conocimientos de la historia y de la ciencia y de las causas pequeñas acaso fueran mayores que los de Kutúzov o de Pierre) fueron, a su debido tiempo, llevados a su perdición. [...]

De “La Contra-Ilustración” [1973] (traducción de Hero Rodríguez Toro), en Isaiah Berlin, *Contra la Corriente: Ensayos sobre Historia de las Ideas* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica), pp. 66-68. [Título original: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, publicado por The Hogarth Press, Londres, 1979.]

Hamann se vanagloria del hecho de que Hume hubiera destruido la pretensión racionalista de que hay una ruta *a priori* de la realidad, insistiendo en que todo conocimiento y creencia descansan finalmente en el conocimiento de los datos obtenidos a través de la percepción directa. Hume supone correctamente que no podría comer un huevo o beber un vaso de agua si no creyera en su existencia; los datos de la creencia —que Hamann prefiere llamar fe— descansan en motivos y requieren pruebas tan pequeñas como el sabor o cualquier otra sensación. El verdadero conocimiento es la percepción directa de entidades individuales y los conceptos no son nunca, no importa cuán específicos pudieran ser, totalmente adecuados a la plenitud de la experiencia individual. “*Individuum est ineffabile*”, escribió Goethe a Lavater, dentro del espíritu de Hamann, a quien Goethe admiraba profundamente. Las ciencias pueden ser útiles en asuntos prácticos, pero ninguna concatenación de conceptos proporcionará la comprensión de un hombre, de una obra de arte, o de lo que se expresa en los gestos, símbolos, lo verbal y lo no verbal, el estilo, la esencia espiritual de un ser humano, un movimiento, una cultura; ni de la Deidad, que habla a uno por doquier si sólo se tuvieran oídos para oír y ojos para ver. Lo que es real es individual, es decir, lo que es en virtud de su calidad de unicidad, de sus diferencias con otras cosas, acontecimientos pensamientos y no en virtud de lo que tiene en común con ellos, que es todo lo que las ciencias generalizadoras buscan registrar. “El solo sentir —dijo Hamann—, da a las abstracciones e hipótesis manos, pies, alas”, y de nuevo “Dios nos habla con poéticas palabras, dirigidas a los sentidos, no con abstracciones para los doctos”, y así debe hacer quien tenga algo importante que decir, que quiera hablar a otra persona.

Hamann puso poco interés en teorías o especulaciones acerca del mundo externo; se preocupó sólo por la vida personal interna del individuo, y por lo tanto, sólo por el arte, la experiencia religiosa, los sentidos, las relaciones personales, a las que las verdades analíticas de la razón científica, le parecía a él, reducían a cifras sin sentido. “Dios es un poeta, no un matemático”, y son hombres como Kant, quienes sufren de un “odio gnóstico por la materia”, los que nos proveen de infinitas construcciones verbales, palabras que son tomadas como conceptos, y peor aún, conceptos que se toman como cosas reales. Los científicos inventan sistemas, los filósofos reacomodan la realidad en esquemas artificiales, cierran sus ojos a ella y

construyen castillos en el aire. “Cuando se le dan a usted *data* ¿por qué busca usted *ficta*?” Los sistemas son meras prisiones del espíritu, y conducen no sólo a la deformación en la esfera del conocimiento, sino a la erección de monstruosas máquinas burocráticas, construidas de acuerdo a reglas que ignoran la pululante variedad del mundo vivo, las desordenadas y asimétricas vidas interiores de los hombres, aplastándolas dentro de la conformidad por el bien de algunas quimeras ideológicas sin relación con la unión de carne y espíritu, que es lo que constituye el mundo real. “¿Qué es esta razón tan alabada con su universalidad, infalibilidad... certidumbre, demandas sobreimaginadas, sino un *ens rationis*, un pelele... dotado de atributos divinos?” Sólo la historia produce verdad concreta y, en particular los poetas describen su mundo en el lenguaje de la pasión y la imaginación inspirada. “Todo el tesoro de la felicidad y el conocimiento humanos está en imágenes”; por esto el lenguaje del hombre primitivo, sensual e imaginativo, es poético e irracional. “La poesía es el lenguaje nativo de la humanidad y la jardinería es más antigua que la agricultura, la pintura que la escritura, la canción que la recitación, los proverbios que las conclusiones racionales, el intercambio que el comercio”. La originalidad, el genio, la expresión directa, la Biblia o Shakespeare, dan el color, la forma, la viva carne del mundo, lo que la ciencia analítica, que revela sólo el esqueleto, no puede comenzar a hacer.

Hamann es el primero en la línea de los pensadores que acusan al racionalismo y al cientificismo de usar el análisis para deformar la realidad y es seguido por Herder, Jacobi, Möser, que fueron influidos por Shaftesbury, Young y Burke con sus diatribas antiintelectualistas; éstos, a su vez, provocaron el eco de los escritores románticos en muchas tierras. El más elocuente vocero de esta actitud es Schelling, cuyo pensamiento fue reproducido vivamente por Bergson a principios de este siglo. Él es el padre de aquellos pensadores antirracionalistas para quienes la suma inconsútil de la realidad en su fluir inanalizable está mal representada por las metáforas estáticas, espaciales de las matemáticas y las ciencias naturales. Que el disecar es asesinar, es un pronunciamiento romántico, lema de un movimiento de todo el siglo XIX, del cual Hamann fue el más apasionado e implacable precursor. La disección científica conduce a la fría deshumanización política, a la camisa de fuerza de las muertas reglas francesas en que el cuerpo vivo de los poéticos y apasionados alemanes sería amarrado por el Salomón de Prusia, Federico el Grande, que sabía tanto y entendía tan poco. El archienemigo fue Voltaire, a quien Herder llamó “niño senil”, con su ingenio corrosivo en lugar de un sentimiento humanitario.

De *Karl Marx* (N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1996 [original, 1939]), pp. 207s. Mi traducción.

Antes que él [Karl Marx], otros habían predicado una guerra entre las clases sociales. Pero fue él quien concibió y puso exitosamente en práctica un plan diseñado para lograr la organización política de una clase que combatiera exclusivamente por sus intereses en cuanto clase. Al hacerlo así, transformó completamente el carácter de los partidos políticos y de la lucha política. Sin embargo, ante sus propios ojos y ante el de sus contemporáneos, aparecía en primer y prominente lugar como un teórico de la economía. Las premisas clásicas en las que descansan sus premisas económicas, y el desarrollo que él hizo de ellas, subsecuentemente han sido discutidas como una visión más entre muchas, desechadas por unos como sobrepasadas, resucitadas y defendidas por otros, pero escasamente se podría decir que han ocupado el centro del escenario de la teoría económica en tiempo alguno. Tanto en las ideas como en la acción, la doctrina que ha tenido una influencia mayor y más duradera que ningún otro sistema de ideas en los tiempos modernos es su teoría de la evolución y estructura de la sociedad capitalista, de la cual en ninguna parte entregó una exposición detallada. Esta teoría, al afirmar que el asunto más importante que debe ser planteado en relación con cualquier fenómeno concierne a la relación que muestra con la estructura económica, esto es, las relaciones del poder económico en la estructura social de la cual es una expresión, ha creado nuevas herramientas de crítica y de investigación del desarrollo, y su uso ha alterado la naturaleza y la dirección de las ciencias sociales en nuestra generación. Han sido necesariamente afectados todos aquellos cuyo trabajo descansa en la observación social. No sólo las clases y los grupos en conflicto, los movimientos y sus líderes en todos los países, sino que los historiadores y los sociólogos, los sicólogos y los cientistas políticos, los críticos y los artistas creativos, en cuanto intentan analizar el cambio en la cualidad de vida de su sociedad, deben en gran medida la forma de sus ideas a la obra de Karl Marx. Ha pasado casi un siglo desde que fue finalizada, y durante estos años ha recibido más alabanzas y denuos de lo que le corresponde. Una aplicación exagerada y simplista de sus principios fundamentales ha hecho mucho para oscurecer su significado, y en su nombre se han cometido muchos errores (para no utilizar un término más duro), tanto en la teoría como en la práctica. A pesar de ello, su efecto ha sido y continúa siendo revolucionario.

Se propuso refutar la proposición de que las ideas determinan decisivamente el curso de la historia, pero la misma extensión de su influencia en

los asuntos humanos ha debilitado la fuerza de su tesis. Al alterar la visión hasta ahora dominante acerca de la relación del individuo con su medio y sus semejantes, ha alterado palpablemente la relación misma; en consecuencia, permanece como la más poderosa entre las fuerzas intelectuales que permanentemente transforman los modos según los cuales los hombres actúan y piensan.

De “El Juicio Político” (traducción de Pedro Cifuentes), en Isaiah Berlin, *El Sentido de la Realidad: Sobre las Ideas y su Historia* (Madrid: Taurus, 1998 [1986]), pp. 82-83; 85-88; 90; 91; 93-94.

No se negaba exactamente que gobernantes como Colbert, Richelieu, Washington, Pitt o Bismarck parecieran haberse desenvuelto con bastante soltura sin este conocimiento, al igual que, obviamente, se habían levantado puentes antes de que se descubrieran los principios de la mecánica, y habían curado enfermedades hombres que aparentaban no saber anatomía. Se admitía que mucho podía ser —y había sido— conseguido mediante los barruntos inspirados de individuos geniales, y por sus habilidades instintivas; pero, se afirmaba, especialmente hacia finales del siglo XIX, que no había necesidad de concentrarse en una fuente de luz tan precaria. [...]

Según esta concepción, el juicio político no necesita seguir siendo una cuestión de instinto, aptitud, iluminaciones repentinas y toques de talento inescrutable; más bien, debería construirse en lo venidero sobre fundamentos de conocimiento indiscutible. Las opiniones podían diferir sobre si este nuevo conocimiento era empírico o *a priori*, sobre si derivaba su autoridad de los métodos de la ciencia natural o de la metafísica; pero, en cualquier forma, venía a constituir lo que Herbert Spencer llamaba las ciencias de la estática social y de la dinámica social. Los que la aplicaban eran ingenieros sociales; el misterioso arte de gobernar ya no iba a ser misterioso por más tiempo: podía ser enseñado, aprendido, aplicado; era una cuestión de competencia profesional y de especialización.

Esta tesis sería más verosímil si las leyes recientemente descubiertas no resultaran, como regla, o ser perogrulladas antiguas —por ejemplo, que la mayoría de las revoluciones son seguidas de una reacción (que no viene a ser más que la virtual tautología de que la mayoría de los movimientos llegan a su fin en algún momento, y son seguidos por algo distinto, frecuentemente en una dirección opuesta)— o ser desbaratadas constantemente, y violentamente, por los acontecimientos, dejando al sistema teórico en ruinas. Quizá nadie hizo tanto por minar la confianza en una ciencia fiable de

las relaciones humanas como los grandes tiranos de nuestro tiempo: Lenin, Stalin, Hitler. Si la creencia en las leyes de la historia y del “socialismo científico” ayudó realmente a Lenin o a Stalin, les ayudó no tanto como forma de conocimiento, sino del modo en que una fe fanática, en casi cualquier dogma, puede ser de ayuda a determinados hombres, al justificar actos crueles y reprimir dudas y escrúpulos.

Entre Hitler y Stalin apenas dejaron una piedra sobre otra en el otrora espléndido edificio de las leyes inexorables de la historia [...].

[...]

[Para que sea útil a los estadistas] en una crisis semejante, tal conocimiento debe haber producido una destreza semiinstintiva —como la capacidad de leer sin la conciencia simultánea de las reglas del lenguaje.

Con todo, en ingeniería algunas leyes pueden ser, después de todo, formuladas, aunque no necesito tenerlas constantemente presentes. En el ámbito de la acción política, las leyes son mucho más remotas y escasas: las habilidades lo son todo. Lo que hace que los gobernantes, como los conductores de coche, tengan éxito es que no piensan en términos generales, esto es, no se preguntan primordialmente a sí mismos en qué aspecto se parece o no una situación determinada a otras situaciones durante el largo curso de la historia (que es lo que los sociólogos históricos, o los teólogos bajo cobertura histórica, como Vico o Toynbee, acostumbran a hacer). Su mérito es que captan la combinación única de características que constituyen esa situación particular: esa y no otra. Lo que se supone que son capaces de hacer es comprender el carácter de un determinado movimiento, de un determinado individuo, de un singular estado de cosas, de una singular atmósfera, de una particular combinación de factores económicos, políticos, personales; y no creemos con facilidad que esta capacidad pueda ser verdaderamente enseñada.

Hablamos de, por ejemplo, una sensibilidad excepcional ante ciertas clases de hechos, recurrimos a metáforas. Hablamos de algunas personas como si tuvieran antenas, por así decirlo, que les comunican los perfiles y la estructura específicos de una determinada situación política o social. Hablamos de la posesión de un buen ojo, u olfato, u oído político, de un sentido político que el amor, la ambición o el odio pueden hacer entrar en juego, de un sentido que la crisis y el peligro agudizan (o, alternativamente, embotan), para el que la experiencia es crucial, un don particular, posiblemente no del todo distinto al de los artistas y escritores creativos. No nos referimos a nada oculto o metafísico; no nos referimos a un ojo mágico capaz de penetrar en algo que las mentes corrientes no pueden captar; nos referimos

a algo perfectamente corriente, empírico, y cuasiestético en el modo en que funciona.

El don al que nos referimos comporta, ante todo, una capacidad para integrar una enorme amalgama de datos constantemente cambiantes, multicolores, evanescentes, solapándose perpetuamente, demasiado numerosos, demasiado fugaces, demasiado entremezclados como para ser aprehendidos, individualizados y etiquetados como tantas mariposas individuales. Integrar, en este sentido, es ver los datos (tanto los identificados mediante el conocimiento científico como mediante la percepción directa) como elementos de un esquema único, con sus implicaciones, verlos como síntomas de posibilidades pasadas y futuras, verlos pragmáticamente —esto es, con arreglo a lo que tú u otros pueden hacer o harán con ellos, y lo que ellos pueden hacer o harán a otros o a ti. Para captar una situación en este sentido uno necesita ver, acceder a una especie de contacto directo, casi sensorial, con los datos relevantes, y no simplemente reconocer sus características generales, clasificarlos o razonar sobre ellos, o analizarlos, o alcanzar conclusiones y formular teorías sobre ellos.

Ser capaz de hacer esto me parece un don semejante al de algunos novelistas, lo que hace que escritores como, por ejemplo, Tolstoi o Proust transmitan una sensación de conocimiento directo de la textura de la vida; no sólo la sensación de flujo caótico de la experiencia, sino un discernimiento altamente desarrollado de lo que importa y del resto, ya sea desde el punto de vista del escritor o desde el del personaje que describen. [...] Es un sentido acerca de lo cualitativo más que lo cuantitativo, de lo específico más que de lo general; es una especie de conocimiento directo, distinto a una capacidad para la descripción, el cálculo o la inferencia; es lo que se llama variadamente sabiduría natural, comprensión imaginativa, penetración, capacidad de percepción, y, más engañosamente, intuición (que sugiere, peligrosamente, una facultad casi mágica), como opuestas a las virtudes marcadamente diferentes —admirables como son— del conocimiento o saber teórico, la erudición, las capacidades de razonamiento y generalización, el genio intelectual.

La cualidad que intento describir es esa comprensión especial de la vida pública (o, a este respecto, también vida privada) que demuestran los gobernantes exitosos, ya sean perversos o virtuosos, aquello que tenían Bismarck (seguramente un ejemplo sobresaliente, en el último siglo, de político dotado de un juicio político considerable) o Tayllerand o Franklin Roosevelt, o también hombres como Cavour o Disraeli, Gladstone o Atatürk, en común con los grandes novelistas psicológicos, algo de lo que carecen llamativamente hombres de talento más puramente teórico como

Newton, Einstein, Russell o, incluso, Freud. Esto es cierto incluso de Lenin, a pesar de la gran cantidad de teoría que manejaba.

¿Cómo debemos llamar a este tipo de capacidad? Sabiduría práctica, razón práctica, quizá, un sentido de lo que “funcionará”, y de lo que no. Es una capacidad, en primer lugar, para la síntesis antes que el análisis, para el conocimiento en el sentido en el que los adiestradores conocen a sus animales, o los padres a sus hijos, o los directores a sus orquestas, distinto a aquello mediante lo cual los químicos conocen los contenidos de sus tubos de ensayo, o los matemáticos conocen las reglas que obedecen sus símbolos. Los que carecen de ello, independientemente de otras cualidades que puedan poseer, por muy listos, cultos, imaginativos, amables, nobles, atractivos y geniales que sean en otros ámbitos, son considerados correctamente como ineptos políticos, en el sentido en que José II de Austria era inepto (y era, ciertamente, un hombre moralmente mejor que, por ejemplo, sus contemporáneos Federico el Grande y la emperatriz Catalina II de Rusia, que tuvieron mucho más éxito en alcanzar sus metas, y tenía una disposición mucho más benevolente hacia la humanidad), o en el que los puritanos, o Jacobo II, o Robespierre (o, a este respecto, Hitler o, incluso, Lenin al final) demostraron ser ineptos en la realización de sus fines absolutos.

[...]

Lo único que pretendo negar, o al menos poner en duda, es la veracidad del aforismo de Freud según el cual mientras que la ciencia no pueda explicarlo todo nada más podrá hacerlo [...].

[...] Aquellos que están científicamente educados parecen mantener concepciones utópicas precisamente por la creencia en que métodos o modelos que funcionarán bien en sus ámbitos particulares podrán aplicarse a la esfera total de la acción humana [...].

[...]

Tememos con razón a los reformadores temerarios que están demasiado obsesionados con su concepción como para prestar atención al medio en que actúan, y que ignoran los elementos imponderables —Juan de Leiden, los puritanos, Robespierre, Lenin, Hitler, Stalin. Pues hay un sentido literal en el que no saben lo que hacen (y tampoco les importa) . Y estamos, con razón, dispuestos a confiar más en los empiristas igualmente audaces, Enrique IV de Francia, Pedro el Grande, Federico de Prusia, Napoleón, Cavour, Lincoln, Lloyd George, Masaryk, Franklin Roosevelt (si es que estamos de su parte), porque vemos que comprenden su elemento. ¿No es esto a lo que se refiere el talento político? ¿O el talento en otras esferas de la actividad humana? Esto no es un contraste entre conservadurismo y radicalismo, o entre cautela y audacia, sino entre tipos de talento. Al igual



que hay diferencias entre talentos, así también hay diferentes tipos de locura. Dos de estos tipos están en contradicción directa, y de una manera curiosa y paradójica.

La paradoja es ésta: en el reino presidido por las ciencias naturales se reconoce que ciertas leyes y principios están establecidos por métodos adecuados —esto es, métodos reconocidos como fiables por especialistas científicos. Los que niegan o desafían estas leyes o métodos —gente, digamos, que cree en una tierra plana, o no cree en la gravedad— son considerados, con bastante razón, maniáticos o lunáticos. Pero en la vida corriente, y quizá en algunas humanidades —materias como la historia, o la filosofía, o el derecho (que difieren de las ciencias aunque sólo sea porque no parecen establecer, o, incluso, querer establecer, generalizaciones cada vez más extensas sobre el mundo)— son utópicos aquellos que tienen demasiada fe en leyes y métodos procedentes de campos extraños, sobre todo de las ciencias naturales, y los aplican con gran confianza, algo mecánicamente. Las artes de la vida —no menos las de la política— al igual que algunos estudios humanos, resultan poseer sus propios métodos y técnicas especiales, sus propios criterios de éxito y fracaso. El utopismo, la falta de realismo, el mal juicio no consiste aquí en no lograr aplicar los métodos de la ciencia natural, sino, al contrario, en aplicarlos en exceso. [...]

## 5. RETRATO DEL POLÍTICO

[En su trato con los grandes de su época, Berlin tuvo oportunidad de observar los rasgos de un político y de grandes estadistas en acción. A continuación se reproducen extractos de una entrevista en la que Berlin traza la semblanza de John F. Kennedy, con quien conversó varias veces y con cuya atmósfera tuvo un trato íntimo. Historia y política aparecen condensados en este retrato. También habla largamente de Franklin D. Roosevelt, pero por motivos de espacio aquí sólo alcanza a una breve referencia, como también de Churchill.]

Extractos de la entrevista que le hizo Arthur Schlesinger, Jr. a Isaiah Berlin el 12 de abril de 1965, publicada en *The New York Review of Books*, XIV, N° 16, 22 de octubre de 1998. Copyright ©1998, NYREV, Inc. Mi traducción.

[...]

Al menos en los tópicos intelectuales, no creo que [John F. Kennedy] se permitiera a sí mismo distraerse mucho yendo de un tema a otro por simple curiosidad. Estaba hechizado por la imagen de los grandes hombres. No había duda de que cuando hablaba de Churchill —a quien obviamente

admiraba enormemente—, o cuando hablaba de Stalin, o de Napoleón, Lenin; cada vez que hablaba acerca de algunos de estos líderes mundiales, sus ojos brillaban con un resplandor especial. Y era claro que estaba pensando en grandes hombres y en lo que eran capaces de hacer, de ningún modo en fuerzas impersonales. Podríamos decir que se trataba de una visión muy, pero muy personalizada de la historia.

[...]

[...] A uno le daba la impresión de una persona de inteligencia luminosa y de extrema nacionalidad, que hacía a un lado lo inútil. No aceptaba afirmaciones inconexas o vagas; o el tipo de afirmaciones generales que las personas hacen cuando no tienen mucho que decir pero piensan que deben contribuir a la conversación, simplemente como una forma de dejar registrado el hecho de que estaban presentes y de que tenían puntos de vista.

Cada vez que uno de nosotros efectuaba ese tipo de afirmaciones, nos detenía en el instante y preguntaba qué era exactamente lo que queríamos decir, e iba al grano en forma extremadamente clara y brillante. Era muy bueno en estos casos. Como interrogador era excelente; no hay duda al respecto. Pero me daba la impresión de una persona extraordinariamente concentrada, alguien con quien resultaba muy difícil hablar, con quien uno no estaba de modo alguno a sus anchas ni se sentía cómodo. Por el contrario, parecía muy autocrítico y, sin duda, esa tarde [que había sabido acerca de la instalación de los misiles en Cuba] estaba preocupado. En general era reservado antes que extrovertido. A pesar de todos los chistes y la animación reinante durante y después de [aquella] cena [mostraba] un férreo autocontrol. Había una enorme inseguridad de cierto tipo, quizás simplemente porque se sentía entre intelectuales, o algo por el estilo, y no estaba muy seguro acerca de qué debía hablar, o qué se esperaba de él. Una curiosa falta de confianza en sí mismo de parte del Presidente de Estados Unidos.

[...]

[Sobre si John F. Kennedy le pareció diferente de la idea previa que tenía acerca de él]. Sí. Lo había imaginado como una persona más corriente, en cierto sentido. Más bien como una especie de joven irlandés-norteamericano amistoso, alegre, exitoso y ambicioso, con una buena dosis de zalamería. De ningún modo era así. Era serio e irradiaba una suerte de energía eléctrica; una figura que resultaba más bien inspiradora para trabajar. Eso se notaba. Y ciertamente estaba también esa cualidad carismática, misteriosa. Podía ver que se dirigía a alguna parte... y a quienes les gustaban ese tipo de cosas les encantaría seguirlo, sentirse guiados por él, colaborar con él. Era un líder natural; absolutamente serio, absolutamente

absorto. Había en él algo profundamente concentrado y dirigido, bajo control. Si alguna vez hubo alguien que dirigiera su vida de una manera consciente, era él. Me pareció que en ningún sentido se desviaba o deambulaba. Uno sentía una especie de voluntad personificada. Esto era realmente impresionante.

Conocí a Churchill ya en la última etapa de su vida, y para entonces era un monstruo sagrado y famoso, y por lo tanto se comportaba de acuerdo a algo que debe haber llegado a ser su segunda naturaleza. Se comportaba exactamente como una persona que está permanentemente sobre el escenario, diciendo esas cosas maravillosas en una voz espléndida, deleitando a sus acompañantes; pero no eran las expresiones naturales de un ser humano normal. Eran las grandes palabras de alguien que se encontraba en un importante escenario histórico. Sentía, en cambio, que a Kennedy le significaba un esfuerzo. Pero es probable que el emperador Augusto haya sido así, alguien que súbitamente hereda un gran imperio, sumamente serio, quizás más bien despiadado, pero decidido a sobrellevar un enorme peso y conseguir un gran triunfo, cueste lo que cueste. Esto, en todo caso, era aterrador pero también maravilloso. Oh, yo estaba profundamente impresionado; realmente lo estaba. Atemorizado más bien, pero impresionado.

[...]

[En otra reunión con J. F. Kennedy, una vez terminada la “crisis de los misiles”.] Él dijo, más o menos, que pensaba que Cuba N° 1 [Bahía Cochinos] permanecería como una mancha en su reputación, sin importar lo que había logrado después, sin importar cuán gloriosa o espléndida llegase a ser su presidencia. Siempre existiría este estigma temible que los historiadores nunca olvidarían. Entonces advertí que realmente él estaba pensando en la historia: no tanto acerca de su reputación en un sentido estrecho, de su reputación personal, sino de cómo se perfilaría su figura en la historia y su relación particular con otras figuras históricas. Él veía un cuadro panorámico. No cabe duda de que en este sentido era muy autocrítico. Era en alto grado poco espontáneo. A mi juicio, hacía que para los extraños, al menos, fuese muy difícil conversar con él. Interesante pero difícil.

[...]

Mientras el Presidente estuvo ahí [en la sala], prevaleció la tensión. No hay ninguna duda acerca de eso: una tensión más bien excitante, pero tensión de todas maneras [...] Cada vez que se dirigía a mí, me sentía un poco siendo examinado sobre temas acerca de los cuales se suponía que yo debía saber. Sentía, aunque me puedo equivocar en esto, que siempre, al menos a los extraños, los encasillaba y etiquetaba como expertos en esto o aquello, como gente que le proporcionaría información interesante o importante o al menos estimulante acerca de este o de aquel tema, y que quería de

alguna manera explotarlos —lo digo en el mejor sentido de la palabra—, servirse intelectualmente de ellos, al menos de la manera más provechosa, y no dejar que la conversación se escurriese sin rumbo.

Yo tenía la impresión general, a su vez, de que miraba el mundo de esta manera, como una suerte de naranja a ser exprimida. Había muchos hechos en el mundo, muchas personas y muchos acontecimientos. Lo importante era no permitirse dejarse arrastrar, ni permitirse incluso ser pasivo ante ellos. No se tienen muchos años de vida, y uno debe hacer lo que puede con lo que tiene. Hay que utilizar todo y encauzar todo.

No creo que ambicionara dejar una impronta en la vida. La idea era hacer, hacer, siempre hacer, nunca descansar, siempre hacer, esforzarse por alcanzar algo, intentar algo, construir algo, hacer algo, fallar, intentar de nuevo.

[...]

Siempre, siempre había una atmósfera de alta tensión, y la sensación de que Kennedy quería que las cosas se hicieran en base a la mejor evidencia factual y el mejor criterio intelectual disponibles. No creía de ninguna manera en las conductas improvisadas. Yo sentía que él era un gran no improvisador, que todo le costaba un enorme esfuerzo, que realmente ponía mucho de sí mismo [...]

Cuando lo conocí, también me dio la impresión de que él pasaba de una “transmisión” a otra. Si estaba conversando seriamente, toda su atención se concentraba en lo que estaba tratando. Cualquier libro o artículo que hubiera leído, cualquiera conversación que hubiera sostenido, cualquiera impresión personal que hubiera podido tener, todo era recogido y aplicado al tema en cuestión; y hacía esas preguntas sumamente penetrantes y exhaustivas.

[...]

Kennedy era absolutamente diferente [de Roosevelt]. Tenía un intelecto concentrado; creía en la tecnología; creía en las formulaciones precisas; creía en el empleo de los recursos técnicos e intelectuales más aguzados que pudieran ser reunidos; y creía que se podía verificar y evaluar cada paso. En ningún caso era un alegre jinete que cabalgaba brincando sobre matorrales y zanjas, lo que a mi juicio, en cambio, sí era Roosevelt en los hechos —ya sea que él se haya visto a sí mismo o no de esa manera. El punto acerca de Roosevelt es que era una de esas personas que deseaban que se les divirtiera; creo que una de las cosas que más quería era que se le divirtiera. No le importaba con quién estaba, siempre que fuera agradable, que lo estimulara, que lo hiciera reír. Pienso que en este sentido Kennedy distinguía muy cuidadosamente entre las horas de trabajo y las que no lo eran.

## ÍNDICE DE LA SELECCIÓN DE ESCRITOS DE ISAIAH BERLIN

### 1. Libertad

- “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón). En Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988], pp. 191-205; 210-211; 219-220; 222-225; 229-232; 236-238. .... 336

### 2. Pluralismo

- “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón). En Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988], pp. 239-243. .... 355
- “La Persecución del Ideal” [1988] (traducción de José Manuel Álvarez Flórez). En Isaiah Berlin (edición a cargo de Henry Hardy), *El Fuste Torcido de la Humanidad: Capítulos de Historia de las Ideas*. Barcelona: Ediciones Península, 1992, pp. 29-32; 35-37. .... 358
- “La Decadencia de las Ideas Utópicas en Occidente” [1978] (traducción de José Manuel Álvarez Flórez). En Isaiah Berlin (edición a cargo de Henry Hardy) *El Fuste Torcido de la Humanidad: Capítulos de Historia de las Ideas*. Barcelona: Ediciones Península, 1992, pp. 42-43; 48-63. .... 363
- “Las Ideas Políticas en el Siglo XX” [1950] (traducción de Belén Urrutia). En Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988], pp. 103-105. .... 379
- “La Originalidad de Maquiavelo” [1971] (traducción de Hero Rodríguez Toro). En Isaiah Berlin, *Contra la Corriente: Ensayos sobre Historia de las Ideas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992 [1983], pp. 130-134; 138-143. [Título original: *Against the Current. Essays in The History of Ideas*, publicado por the Hogarth Press, Londres, 1979.] .... 380

### 3. Historia

- “La Inevitabilidad Histórica” [1954] (traducción de Julio Bayón). En Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988], pp. 119, 121-124. .... 388
- “Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón). En Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988], pp. 213-215. .... 392
- “Vico y Su Concepto del Conocimiento” [1969] (traducción de Hero Rodríguez Toro). En Isaiah Berlin, *Contra la Corriente: Ensayos sobre Historia de las Ideas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992 [1983], pp. 182-185. [Título original: *Against the Current. Essays in The History of Ideas*, The Hogarth Press, Londres, 1979.] .... 393
- “El Erizo y el Zorro” [1951] (traducción de Juan José Utrilla). En Isaiah Berlin (Henry Hardy y Aileen Kelly, compiladores), *Pensadores Rusos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica 1985 [1979], pp. 73-74; 79-82; 92-95; 102-103; 149-151. [Título original: *Russian Thinkers*, ©1978, Henry Hardy, publicado por The Hogarth Press, Londres.] .... 396

### 4. Pensamiento político, ideas, teoría del conocimiento: Erizo y zorro

- “La Persecución del Ideal” [1988] (traducción de José Manuel Álvarez Flórez). En Isaiah Berlin (edición a cargo de Henry Hardy), *El Fuste Torcido de la Huma-*

<i>nidad: Capítulos de Historia de las Ideas</i> . Barcelona: Ediciones Península, 1992, pp. 21 y 22. ....	401
“Dos Conceptos de Libertad” [1958] (traducción de Julio Bayón). En Isaiah Berlin, <i>Cuatro Ensayos sobre la Libertad</i> . Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988], pp. 187-191. ....	403
“Las Ideas Políticas en el Siglo XX” [1950] (traducción de Belén Urrutia). En Isaiah Berlin, <i>Cuatro Ensayos sobre la Libertad</i> . Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988], pp. 73-75. ....	405
“La Inevitabilidad Histórica” [1954] (traducción de Julio Bayón). En Isaiah Berlin, <i>Cuatro Ensayos sobre la Libertad</i> . Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1988], pp. 165-174. ....	407
“El Erizo y el Zorro” [1951] (traducción de Juan José Utrilla). En Isaiah Berlin (Henry Hardy y Aileen Kelly, compiladores), <i>Pensadores Rusos</i> . México D. F.: Fondo de Cultura Económica 1985 [1979], pp. 115-158; 160-161; 168-170. [Título original: <i>Russian Thinkers</i> , ©1978, Henry Hardy, publicado por The Hogarth Press, Londres.] ....	415
“La Contra-Ilustración” [1973] (traducción de Hero Rodríguez Toro). En Isaiah Berlin, <i>Contra la Corriente: Ensayos sobre Historia de las Ideas</i> . México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992 [1983], pp. 66-68. [Título original: <i>Against the Current. Essays in The History of Ideas</i> , publicado por The Hogarth Press, Londres, 1979.] ....	419
<i>Karl Marx</i> . N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1996 [original en inglés 1939], pp. 207s. ....	421
“El Juicio Político” (traducción de Pedro Cifuentes). En Isaiah Berlin (edición de Henry Hardy e introducción de Patrick Gardiner), <i>El Sentido de la Realidad: Sobre las Ideas y su Historia</i> . Madrid: Taurus, 1998, pp. 82-83; 85-88; 90; 91; 93-94. ....	422
<b>5. Retrato del político</b>	
Schlesinger, Jr., Arthur. “On JFK: An Interview with Isaiah Berlin”. <i>The New York Review of Books</i> , XLV, 16; 22 de octubre de 1998. Copyright ©1998, NYREV, Inc. ....	426

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE LA INTRODUCCIÓN

- Bayley, John. Comentario del libro *Toward Nother Shore: Russian Thinkers Between Necessity and Chance*, de Aileen M. Kelly. En *The New York Review of Books*, XLV, 18, 19 de noviembre de 1998.
- Berlin, Isaiah. “Giambattista Vico and Cultural History”. *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990.
- Berlin, Isaiah. “Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought”. *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990.
- Bosetti, Giancarlo. *Karl Popper. La Lección de Este Siglo*. Buenos Aires: Temas Grupos Editorial, 1998 [original inglés, 1997].
- Fernandois, Joaquin. *La Noción de Totalitarismo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1979.

- González, Abel. "Isaiah Berlin: Testigo Privilegiado". *Anuario de Filosofía Política y Social*, 1997.
- Gray, John. *Isaiah Berlin*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1996.
- Hopkinson, Diana; y Astor, David. Carta al editor. *The New York Review of Books*, XLVI, 2,4 de febrero de 1999.
- Ignatieff, Michael. *Isaiah Berlin. A Life*. Londres: Chatto & Windus, 1998.
- Milosz, Czeslaw. *La Otra Europa*. Barcelona: Tusquets, 1981.
- Orellana, Miguel. "El Cosmopolita en la Azotea. Isaiah Berlin y el siglo Terrible". *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 1997.
- Ortega y Gasset, José. "La Rebelión de las Masas". En *Revista de Occidente*, Madrid, 1964. □