

Isaiah Berlin y la sombra de Las Luces

Javier Bonilla Saus,* Jonathan Arriola**

Resumen

El trabajo pretende examinar una de las *ideas-fuerza* de la obra de Berlin. Para este autor, algunas de las entusiastas ideas de la Ilustración tendrán, posteriormente, un derrotero político particularmente dramático. En el afán por hacer racionalmente inteligible toda realidad, en el intento por forjar una única interpretación del mundo, en el empeño por diseminar las bondades del conocimiento y el *progreso* y en la porfía por modelar con rigor matemático una nueva sociedad, Las Luces abrieron la puerta al ultrarracionalismo y al monismo político y moral. Según Berlin, la Ilustración se apoya en la cuestionable idea de que una vez armado un sistema racional de moral, de política o incluso de estética, la sociedad automáticamente superará toda duda, conflicto y confusión. Esto es: mediante una gestión social *racional* se logrará la sociedad perfecta. En esa *nueva* sociedad a cada uno le será asignado un lugar *razonable* en un Todo, del cual no hay salida alguna. Detrás de esa lógica se encuentra la idea de que la sociedad es una componente más de la Naturaleza y que, como tal, está regido por ciertas leyes naturales eternas e inmutables. En el siglo xx los totalitarismos retomarán el razonamiento para implementar regímenes que resultarán ser la negación misma del programa de Las Luces.

* Catedrático de Ciencias Políticas y coordinador académico del Departamento de Estudios Internacionales de la Universidad ORT Uruguay. Director y editorialista de la revista *Letras Internacionales*. <bonilla@ort.edu.uy>

** Licenciado en Estudios Internacionales, Universidad ORT Uruguay. Profesor adjunto de Política Comparada e investigador en el Departamento de Estudios Internacionales de la Universidad ORT Uruguay. <jon.arriola@hotmail.com>

RECIBIDO: Julio de 2011

ACEPTADO: Diciembre de 2011

Palabras clave: filosofía política, teoría política, iluminismo, liberalismo político, totalitarismo.

Abstract

This work aims to examine one of the main ideas of Berlin's oeuvre. For this author, some of the enthusiastic ideas of the Enlightenment would end up in a particularly dramatic political outcome. In the rush to make all reality rationally intelligible; in the attempt to forge one single interpretation of the world; in the insistence for diffusing the goodness of knowledge and «progress»; and in the firmness for modeling, with mathematic rigor, a «new» society; the Enlightenment opened up the door to «ultra rationalism» and to political and moral monism. For Berlin, the Enlightenment stands on the questionable idea that once a rational system of moral, politic and aesthetic is set, society will automatically overcome all doubt, conflict and confusion. That is to say: through a «rational» social management, the perfect society would be finally achieved. In that «new» society, each individual will be assigned a «rational» place in the Whole, from which there is no escape at all. Behind that logic lays the idea that society is just another component of the Nature and, as such, is ruled by certain natural, eternal and immutable laws. In the Twentieth century, totalitarianism will take this basic reasoning to implement regimes which will result in the very negation of the Enlightenment's program.

Keywords: political philosophy, political theory, Enlighment, political liberalism, totalitarianism.

«A fin de que este pacto social no sea, pues, una vana fórmula, él encierra tácitamente el compromiso [...] de que cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre [...]».¹

Jean Jacques Rousseau

1. INTRODUCCIÓN

En Uruguay la obra de Isaiah Berlin, aunque no es desconocida, ha sido relativamente poco trabajada² y sus textos son, aún, de difícil acceso. La filosofía política y la historia de

1 *El contrato social*, México, D. F.: Mexicanos Unidos, 1992, p. 52.

2 Véanse Gianella Bardazano: «Liberalismos: algunas consideraciones sobre el pluralismo de valores y los

las ideas en Uruguay no parecen demostrar mayor interés en la obra de quien, además de ser uno de los filósofos más importantes del siglo xx, mostró, desde temprano, la capacidad de abordar, de manera original y novedosa, los desafíos del mundo bipolar que le tocó vivir. Seguramente, este desinterés por la obra de Berlin no es extraño a la reticencia que la intelectualidad nacional manifestó ante los autores de vocación liberal durante buena parte del siglo pasado.

Nacido en 1909, en Letonia, en el seno de una familia judía,³ su niñez fue marcada por la Primera Guerra Mundial, la Revolución rusa y la Segunda Guerra Mundial. La primera obligaría a su familia a mudarse a Andreapol, y de allí a Petrogrado, la capital del Imperio ruso, puesto que en Riga, su ciudad natal, el antisemitismo crecía violentamente y un anunciado ataque alemán a la zona era inminente. En Petrogrado, a la edad de ocho años, presenciaría de cerca la Revolución de Octubre, y las masacres que acompañaron la imposición del totalitarismo bolchevique. Nuevamente, la familia Berlin se vería obligada a escapar y su destino, esta vez, sería Inglaterra.

La experiencia rusa le resultó traumática, como relata en su primer ensayo escrito a los doce años de edad, «El fin justifica los medios» (1922). Allí despertaron en él la desconfianza y el rechazo por las propuestas ideológicas globalizantes y holísticas que se presentan como teóricamente *completas* y cerradas sobre sí mismas. Estas, advertirá más tarde Berlin, terminan generando, en la práctica, efectos diametralmente opuestos al ideal que se proponen y culminan consagrando horribles cataclismos históricos. El haber sido testigo presencial de los desbordes bolcheviques lo llevaría a convertirse en un terco luchador por la libertad, en un abanderado del liberalismo y, sobre todo, en un defensor acérrimo del, tal vez siempre imperfecto pero más humano, pluralismo político y cultural.

El pluralismo de Berlin no es una mera *postura teórica*. Es un componente esencial e inseparable de su personalidad, adquirido a lo largo de una vida y que le permitirá asumir una triple identidad cultural: la judía, la rusa y la británica. Esta triple pertenencia no podía sino empujarlo hacia la tolerancia y el respeto de la diversidad cultural y política, tanto colectiva como individualmente considerada. Por experiencia vital, Berlin será consciente de que las culturas humanas son entidades radicalmente originales, únicas y, por ello, inconmensurables. Por eso aduce que es absurdo pensar que dos culturas puedan ser *comparadas* en términos éticos: cada cultura contiene valores y fines distintos pero

fines de la vida en Berlin y Raz», en *Revista Actio*, n.º 9, 2007, pp. 173-184; Gustavo Daniel Perednik: *Célebres pensadores judíos en la civilización occidental*, Montevideo: Universidad ORT, 2007, pp. 125-132; Pablo Ney Ferreira: «Isaiah Berlin y Anna Ajmatova», en *Revista Relaciones*, n.º 265, junio 2006; Javier Bonilla Saus: «Política e historia en la obra de Isaiah Berlin», en *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, n.º 14, 2004, pp. 173-190; Pablo Ney Ferreira: «Teoría política ¿para qué?», en *Revista Relaciones*, n.º 204, mayo 2001.

3 Isaiah Berlin nació en Riga, Letonia, en una familia de tradición chabad hasidim o *hasidista*, tendencia que hoy se alinea en las filas del judaísmo más ortodoxo. Como movimiento se vio seriamente debilitado durante la Segunda Guerra Mundial y hoy en día goza de una vitalidad relativa en los Estados Unidos y en Israel.

que deben ser considerados como igualmente válidos desde el punto de vista ético. Este acendrado pluralismo de Berlin será bautizado por la academia contemporánea como un *pluralismo agonístico*.⁴

Su vida académica transcurrió siempre en Oxford y, en 1934, pasó a formar parte del All Souls College, donde solo tienen lugar académicos destacados. Luego de escrito uno de sus primeros y más reconocidos libros, *Karl Marx: su vida y su entorno* (1939), su aproximación a la filosofía cambiaría y se despertaría su gusto por la historia de las ideas.

La predilección de Berlin por el análisis filosófico de la política siempre estuvo engarzada en la preocupación por la libertad y el pluralismo. *El erizo y la zorra* (1953) fue un hito decisivo que le permitió orientarse en la historia de la filosofía. Allí propondrá una dicotomía entre filósofos *monistas* («erizos») y filósofos *pluralistas* («zorras»). «Los primeros reducen la realidad a un único sistema universal y coherente, y se creen capaces de responder todas las preguntas sin caer en contradicción alguna. Los segundos, más sensatos, defienden la validez de múltiples enfoques y abordajes filosóficos y la vigencia de valores éticos a veces no coherentemente vinculados y hasta discordantes entre sí.»

2. BERLIN ANTE EL ILUMINISMO

En su periplo hacia las fuentes de la modernidad, Berlin advirtió que «Las Luces» no solamente le proporcionarían a esta sus conocidos y relevantes aportes filosóficos. Al mismo tiempo, y de manera no del todo consciente, Berlin señala que la Ilustración plantó también la semilla de ideas a partir de las cuales se generarían impredecibles perversiones políticas que, ya en el siglo xx, darían lugar a movimientos claramente totalitarios.

Pero la Ilustración no se limita a permitir esta doble lectura de ser, por un lado, el momento culminante del pensamiento filosófico moderno y, por el otro, a la vez el germen involuntario de futuros totalitarismos. En realidad la Ilustración nunca fue un conjunto filosófico y político coherente aunque por algún tiempo desde el siglo xix en adelante así se la presentó a veces. Hace tiempo que se puso entre paréntesis la vieja idea de la Ilustración como un movimiento homogéneo para avanzar en cambio hacia una concepción más pluralista de «Las Luces». En ese sentido apuntan aunque con distintos énfasis y enfoques, los trabajos de Peter Gay, Roy Porter, David Sorkin y Martin Fitzpatrick, Pero los más notorios y actuales son los de Jonathan Israel que, desde una perspectiva *históri-*

4 La expresión *pluralismo agonístico* refiere sencillamente a que, admitida la pluralidad de valores, los conflictos entre ellos resultan inevitables y, en tanto que estos valores son inconmensurables, los conflictos entre valores nunca pueden ser resueltos racionalmente.

ca, pero con firme apoyatura filosófica, emprende la tarea de exhumar las dimensiones pluralistas de la Ilustración.⁵

Berlin era plenamente consciente de la pluralidad que habitó al movimiento ilustrado. Su *Political ideas in the romantic age*⁶ señala explícitamente esa diversidad. Sin embargo, y aunque no era ajeno a la variedad teórica y epistemológica que habitó la Ilustración, Berlin trabaja, a los efectos pedagógicos y de su propia teoría, con una Ilustración específica, con esa que en su *modus operandi intelectual* habilita que sea recuperada por los totalitarismos del siglo xx. Para ponerlo de otro modo: cuando Berlin se refiere a la filosofía de la Ilustración, se refiere en particular a lo que la Ilustración tiene de «erizo»:⁷ a saber, su *monismo racionalista*.

En ese sentido, y apegándonos a esa versión de la Ilustración de Berlin, en este trabajo pretendemos explorar, desde esa perspectiva, la relación que este autor establece entre esa vocación monista del iluminismo y aquellos casos históricos donde, en nombre de la razón y la libertad, se aplastaron las libertades individuales y se instauró el totalitarismo. No se aspira a analizar la mucho más conocida relación entre algunas formulaciones del totalitarismo y la combinación del nacionalismo y el romanticismo, que también hubo de tratar Berlin en otros desarrollos.⁸

5 Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity. 1650-1750*, 2001; *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1650-1752*, 2006; *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights*, Oxford University Press, 2011; y *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, 2009. Israel, como se sabe, adelanta su original división entre ilustrados conservadores y radicales, o herederos de Spinoza, y pone de relieve los serios fraccionamientos entre ilustrados en materias tan diversas como las de la libertad del hombre, los límites de la igualdad política y económica, la idea del progreso, el rol de la religión en la sociedad, la viabilidad de la revolución y hasta el alcance de la razón como instrumento de mejora moral y política; diferencias que se acentúan aún más cuando agregamos la, no menos compleja, variable nacionalidad.

6 «But the very idea of “the” Enlightenment has, in recent days, come to be rejected by many historians in favor of a variety of “Enlightenments”, divided and differentiated from one another by national, cultural, religious and chronological borders.» Isaiah Berlin, *Political Ideas in the romantic age*, Princeton: Princeton University Press, 2006, introducción de Joshua L. Cherniss, p. 39.

7 Isaiah Berlin: *El erizo y la zorra*, Madrid: Muchnik Editores, 1981.

8 Si bien un componente esencial en la gestación de algunos totalitarismos del siglo xx fue el nacionalismo (esto es especialmente válido para el nazismo y el fascismo), el objetivo de este texto es, como se enuncia en el título, trabajar explícitamente «las sombras de las Luces», es decir, aquellos elementos propios de la Ilustración que contribuyeron a propiciar el relato totalitario. Berlin ha escrito extensamente sobre el nacionalismo. Destacan en especial sus estudios sobre las relaciones entre el fascismo y el pensamiento de Joseph de Maistre. Sobre la relación de Herder con el nacionalismo, la perspectiva de Berlin es peculiar. Comúnmente se ha vinculado a Herder, y a su concepto de *Volk*, como un precursor intelectual del fanatismo nacionalista. Sin embargo, Berlin procede a rescatar de Herder la defensa del pluralismo, de modo de contraponerlo a aquellos principios protototalitarios que Berlin identifica en alguna de Las Luces. De hecho, «[...] he [Berlin] suggests, following Herder, that the Enlightenment itself was guilty of a form of parochialism when it mistook its own values for a platform of universal standards from which to look down on the rest of the world». Alex Zakaras: «Isaiah Berlin's cosmopolitan ethics», en *Political Theory*, vol. 32, n.º 4, agosto 2004, pp. 495-518.

El componente monista de «Las Luces» radica para Berlin en que en el meollo del pensamiento iluminista existe una incontrolable compulsión por *comprenderlo todo*. No solo el universo material. También, en sentido amplio, los temas políticos, económicos, éticos y culturales de toda la sociedad. Animados por los logros que la razón aplicada obtenía en las ciencias naturales, los *philosophes* intentaron extender la herramienta racional y científica a la moral, la historia, la literatura, la política, etcétera. Es más, la intención final de muchos de ellos parece haber sido, justamente, una suerte de *racionalización* radical del mundo en su sentido más amplio.

Berlin advierte que una encomiable aventura teórica racionalista que aspiraba a conocer científicamente el mundo fue, en algunos casos, desviándose hacia el dudoso objetivo de construir *una sociedad perfecta*. Esta situación terminó generando líneas políticamente contradictorias entre sí. Mientras que, por lo general, el iluminismo moderado acunó el desarrollo de sociedades más bien liberales y cada vez más democráticas en casi toda Europa y parte de las Américas, al menos en un puñado de casos históricos, la propuesta de generar sociedades perfectamente racionales, hubo de ser puesta en práctica, paradójicamente, por los más feroces totalitarismos modernos.

2.1. El brillo del «Programa de Las Luces»

Liberalismo e iluminismo trabajaron, de manera sucesiva, y conjunta, para abolir el Antiguo Régimen. Aunque el liberalismo político es cronológicamente anterior a la gravidez del iluminismo, es obvia la existencia de una filiación histórica entre ellos. Ambos se construyeron en una férrea oposición a los fundamentos teológicos de la sociedad medioeval, canalizaron el agotamiento histórico del feudalismo y germinaron a partir de los primeros destellos modernos: el Renacimiento y el humanismo. La sinergia liberalismo-iluminismo daría lugar a la eclosión de la modernidad política, producto histórico peculiar de aquella combinación filosófica. Más allá de diferencias importantes, liberalismo e iluminismo terminarían compartiendo cuatro grandes temas articuladores que, en un resumen apretado, hemos llamado el «Programa de Las Luces». Estos grandes temas no constituyen *los capítulos esenciales* de ese *programa* infinitamente diverso que, además, aparecía como el heredero de un vasto y ya diverso pasado liberal. Pero sí es cierto que los cuatro temas elegidos son algo así como el mínimo común múltiplo de un número importante de relatos iluministas.

El primer tema que comparten es la confianza en el poder omnímodo del conocimiento. La filosofía del siglo XVIII, enançada en el auge de las ciencias, creará que el saber es una suerte de *luz* que puede alumbrar cada rincón de la vida. Concibe una educación capaz de *enderezar* la naturaleza de los hombres y, en consecuencia, extirpar de raíz todos los conflictos, toda la opresión y toda la desigualdad anidada en la sociedad del Antiguo Régimen. Al abrazar esta concepción, los ilustrados habrían asumido como verdadera la

vieja premisa socrática: «el mal no es sino un problema de conocimiento». En la tradición clásica occidental, la Ilustración sentencia que quien obra el mal no lo hace de manera deliberada, sino simplemente porque *desconoce* el bien. Esta teodicea ilustrada aduce que el mal no es sino una mácula del bien. Todo se reduce a un sencillo adagio: a mayor conocimiento, mayor virtud. Nadie que conozca el bien puede actuar de forma contraria a él. Partiendo de esa premisa, la Ilustración hará la crítica de los teólogos, supersticiosos y *metafísicos*, a quienes atribuye directamente la responsabilidad por el estado de *atrás* moral del hombre. Frente a la teología, la tradición y la autoridad, la Ilustración reclamará, entonces, los derechos de la educación y del conocimiento en general, en los que ve las herramientas de una nueva humanidad.

El segundo capítulo del Programa iluminista sostiene que, gracias a la penetración del conocimiento en la sociedad, la historia se encarrilará en un devenir lineal e infinito de *progreso*. La Ilustración afirma que la sociedad, impulsada por la ciencia, tomará la senda del desarrollo no solo material sino también espiritual. Rompiendo abiertamente con la tradición agustiniana. Las Luces predicarán que la sociedad no es un orden inmutable. De la mano del conocimiento científico, el hombre puede orientarla, digamos *artificialmente*, hacia un estadio de mayor plenitud.⁹ Con el avance material de la sociedad, también se concretarán avances decisivos en materia política, moral e, incluso, estética. La Ilustración piensa que, una vez eclipsada la ignorancia gracias a la difusión de la *luz* del conocimiento, la sociedad pasará a estar, de forma casi automática, en condiciones de resolver todas aquellas incógnitas políticas, morales y estéticas que, hasta entonces, solo habían recibido un tratamiento *metodológicamente* inadecuado. En el imaginario del iluminismo, la historia no es «[...] una profecía al revés», como escribirá Schelling tiempo más tarde, sino más bien una función del desarrollo del conocimiento científico o, lo que es lo mismo, de la razón.

El tercer pilar de «El Programa de las Luces» reposa en la convicción de que la naturaleza *guarda* una respuesta para todas las preguntas sensatas. Aunque con matices, en general toda la Ilustración convino en señalar que el mayor error del siglo xvii fue el de haber dado la espalda a la Naturaleza en su búsqueda del saber. Desentendidos de aquella, los filósofos racionalistas del siglo anterior se habrían encandilado con el cálculo y la especulación geométrica y deductiva; obtendrían con ello progresos para las ciencias formales y pocos avances más pero nunca emprenderían con seriedad el conocimiento del mundo *natural*. El arrollador éxito de la ciencia newtoniana ligaba el saber al examen *empírico* de la realidad y a un método *inductivo* de exploración de la Naturaleza. Pero, y he aquí lo

9 «[...] un día (se) descubrirán los simples principios del desarrollo del que dependen el orden y la felicidad del mundo moral». Claude Adrien Helvétius: *Del espíritu*, v. 3, Madrid: Editora Nacional, 1983, p. 9. «*The progress of the arts and sciences was believed to be the condition, perhaps the sufficient condition, of the progress of civil society and of an increase in human happiness*». Jean Jacques Rousseau, en Strauss & Cropsey: *History of political philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 1987, p. 560.

importante a los efectos de nuestra argumentación, para los ilustrados, a la Naturaleza no solo debe consultársela buscando las verdades del mundo físico. Ella es como *una gran maestra*: también tiene algo que decir con respecto al mundo social, cultural y espiritual del hombre. Si la ciencia ha mostrado que la Naturaleza es un gran todo que está ensamblado de acuerdo con un esquema racional, y si se admite, con la Ilustración, que la realidad humana pertenece al orden de la Naturaleza, entonces se sigue que también *el mundo de lo humano* debería, a su vez, estar organizado por la misma racionalidad que rige al cosmos. La Ilustración creará que puede tomar prestada la racionalidad que regularía al mundo físico para poner orden en el caos en el que se encuentran sumergidos la sociedad, el hombre, el mundo del *espíritu*.¹⁰ De esa suerte, los ilustrados procederán alegremente a imaginar una suerte de aplicación del método newtoniano a la política, la moral y la estética, a fin de obtener así verdades análogas a las que comenzaban a explicar el mundo físico.

El cuarto tema que conforma el «*Programa de Las Luces*» es el relato que oportunamente bautizásemos como el *ultrarracionalismo*. Según las ciencias de la época, las distintas verdades científicas relativas al mundo material exterior resultaban ser *lógicamente consistentes entre sí*. Cuando, en el terreno científico, aparecían dos explicaciones contradictorias de un mismo fenómeno, se deducía que una de ellas no podía ser correcta. En el paradigma científico iluminista, reina el muy aristotélico principio del tercero excluido:¹¹ para cada pregunta solo puede existir una respuesta posible, *la correcta*. Como para los iluministas el ámbito de las actividades humanas no difiere en su esencia del ámbito del mundo físico, se concluye que deben regir para el primero los mismos principios que para el segundo.¹² Por lo tanto, si los valores morales son contradictorios entre sí, si los

10 «Cuando se medita sobre la naturaleza de las ciencias morales, no puede realmente evitarse la conclusión de que, como las ciencias físicas, se basan en la observación de hechos, y debieran seguir los mismos métodos, adquirir un lenguaje no menos exacto y preciso y, de este modo, alcanzar el mismo grado de certidumbre.» Marquis de Condorcet: «*Discours prononcé dans l'Académie Française, le jeudi 21 février 1782, à la réception de M. le Marquis de Condorcet*», en A. Condorcet O'Connor y M. F. Arago: *Oeuvres de Condorcet*, París, 1847-1849, p. 392, citado por Isaiah Berlin: *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. México: FCE, 2004. p. 32. «Así como las matemáticas y la física perfeccionan las artes de subvenir a nuestras necesidades, ¿no es parte del mismo orden de la naturaleza que el progreso de las ciencias morales y políticas debiera ejercer el mismo efecto sobre los motivos que guían nuestras acciones y nuestros sentimientos?», Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, edición de O. H. Prior y Yvon Belaval, París: J. Vrin, 1970, p. 227, citado por Isaiah Berlin, *La traición de...*, p. 32. Holbach, uno de los autores de la gran *Enciclopedia del conocimiento...*, dice: «La moral es la ciencia de las relaciones que existen entre los espíritus, las voluntades y las acciones de los hombres, del mismo modo que la geometría es la ciencia de las relaciones que se encuentran entre los cuerpos.» *El sistema de la naturaleza*, Madrid: Editora Nacional, 1982, citado por Isaiah Berlin en *La traición de...*, pp. 32-33.

11 Conviene hacer explícito que el basamento lógico de la concepción científica del iluminismo es totalmente solidaria con la del racionalismo que, a su vez, abrevará en la tradición de la lógica aristotélica: principio de razón suficiente, principio de identidad, principio de contradicción y «*principium tertium exclusum*».

12 Una de las formas en las que Berlin combatirá el ultra-racionalismo y su correlato, el monismo, es mediante la denuncia de lo que él llamará «la falacia jónica». Esta falacia proviene de «...*el supuesto de que el universo es coherente u armonioso*». La falacia jónica de Berlin puede ser resumida en tres puntos: a) todas las pre-

proyectos políticos se contradicen y si las apreciaciones estéticas resultan ser divergentes, eso debe ser el resultado de que hay, coexistiendo en la sociedad, creencias o afirmaciones *erróneas*. También aquí hay que encontrar *la única respuesta correcta*.

Esa persistencia del error en la sociedad genera una situación indeseable de conflicto, confusión, indefinición e injusticia. Para la Ilustración, toda opresión, toda desigualdad, así como toda guerra, *nacen del error* y de una incompreensión de los fines racionales inscriptos en la Naturaleza.¹³ Una vez encontrado, método empírico mediante, el orden moral, el régimen político y el sistema estético correctos, y una vez implementados, todos los conflictos sociales deberían ser solucionados. Es por ese camino que la mirada *ultrarracionalista* sobre la sociedad humana que mencionamos al inicio creyó realmente posible construir *una sociedad perfecta*.

Para ello la receta no era muy compleja. Alcanzaba con exigirle a cada hombre un compromiso total con los dictados de la razón. Quien no lo haga, quien se mantenga aferrado al prejuicio o a la ignorancia, le impedirá a la sociedad entera el logro de la perfección. Una sociedad perfecta, ideada desde la razón, no puede permitir la pervivencia de ningún elemento irracional dentro de ella porque, de ser así, la opresión, la injusticia, el caos y la guerra, los viejos fantasmas del Antiguo Régimen, otra vez se reabrirán paso.

El «*Programa de las Luces*» tendrá robustos e ilustres herederos durante el siglo siguiente. Por lo menos una de las caras filosóficas del siglo XIX será abiertamente ocupada por las hijuelas del iluminismo. El utilitarismo y el positivismo, así como el darwinismo (tanto en versión biológica como en versión *social*) o el propio marxismo son, en buena medida, tributarios de aquel Programa.

Durante el siglo XIX, la misma cruzada intelectual contra la intolerancia religiosa, contra las limitaciones mercantilistas al comercio, contra el atropello de los derechos individuales, contra la pervivencia de la tradición, la religión y la ignorancia, hará del «*Programa de Las Luces*» ahora un verdadero plan político-práctico de modernización de las sociedades más avanzadas y, algo más tarde, de algunas sociedades americanas.

Su resultado más notable sería la transformación radical de estas en sociedades económicamente industriales y políticamente cada vez más democráticas, en la medida en que avanzaban hacia el sufragio universal. Pocas décadas más tarde, el establecimiento de los grandes sistemas educativos que, expropiándole toda función educativa a la Iglesia,

guntas pertinentes no tienen sino una y solo una respuesta verdadera; b) debe haber un método formal y conocible (aunque pueda no estar aun descubierto) para descubrir las respuestas verdaderas; c) cuando se encuentran dichas respuestas verdaderas se verá que son compatibles entre sí y forman un todo porque toda verdad debe ser compatible con otra.

13 No es este el lugar para desarrollar una tesis tan compleja pero, en más de un sentido, la falacia jónica y los planteos de la Ilustración que ella denuncia «prefiguran» la gran tesis hegeliana de la «racionalidad de lo real» y la de que el proceso universal es la encarnación de la razón. Incluso el tema de «el progreso», acoplado al desarrollo de la comprensión racional del mundo mediante el desarrollo científico, tiene (restada la dialéctica y el «vuelo» del Espíritu Universal) sonoridades también algo hegelianas.

establecieron la *normalización* de la educación, su tendencia a la universalización culminaron *prácticamente* en buena medida «*El Programa*» que la Ilustración había concebido. En su versión positivista, Las Luces estaban ahora en manos de un aparato estatal, especializado en combatir la barbarie, el atraso y *garante* del progreso.

El siglo xx inicia con una modernidad victoriosa. El control del mundo material toma las formas más avanzadas del industrialismo fordista. Los Estados nacionales, fuertemente secularizados, adoptaban formas cada vez más democráticas y quien observase el mundo de 1910 podría concluir que el «*Programa de Las Luces*» caminaba hacia su triunfo definitivo. Conviene recordarlo, en gran medida el mundo imaginado por el iluminismo, luego de pasar por oscuros desfiladeros, todavía sigue entre nosotros. Permítasenos una metáfora quizás apresurada pero que no está radicalmente desencaminada: ¿qué es Internet sino la tataranieta de la Enciclopedia? ¿Es imaginable alguna herramienta más formidable de *esclarecimiento* democrático que las nuevas tecnologías de la información?

2.2. Las Luces y sus sombras

Para Berlin, como mencionamos, algunas de las ideas sembradas a lo largo del siglo xviii tendrían un derrotero político desafortunado. En el afán por hacer racionalmente inteligible *toda* la realidad, por forjar una única interpretación del mundo, por diseminar las bondades del conocimiento e impulsar el *progreso* y por modelar con rigor matemático una nueva sociedad, las ambiciones de Las Luces, que constituían en un comienzo sus mayores virtudes, devinieron en sus mayores defectos o debilidades.

Según Berlin, al confiar en que la interrogación racional de la Naturaleza permitiría conocer, por ejemplo, el imperativo ético de todos los hombres, al afirmar que la razón escribiría *los diez mandamientos* del hombre moderno, se estaba afirmando, implícitamente, la idea de que solo existen algunos —si no es que uno— tipos de vidas y valores éticamente correctos y, por ende, aceptables. En el afán por liberar a la sociedad de *toda* imperfección, creando una política *racional* capaz de solucionar, para siempre, *todos* los problemas universales, algunos de los proyectos, hijos del iluminismo, se convirtieron en lo que las mismas Luces habían identificado como el enemigo a combatir: regímenes liberticidas, abiertamente dictatoriales, que se establecieron, paradójicamente, *en nombre de la razón liberadora*.

En buena medida la Ilustración apoya la cuestionable idea de que, una vez establecido un sistema racional de moral, de política o de estética, la sociedad expulsará espontáneamente de sí todo conflicto o contradicción. En esa *nueva* sociedad a cada uno le será asignado, de acuerdo con lo que dicte la razón, un lugar en el Todo, del cual no está prevista salida alguna. Solo si cada individuo se mantiene en ese lugar, si cada uno respeta lo que la razón manda, se logrará el ansiado objetivo: que la sociedad sea un *equilibrio perfecto*, análogo al que impera en cada rincón de la Naturaleza.

La irracionalidad es, entonces, *el* obstáculo en la edificación de esa nueva sociedad. Por ello, la sociedad futura puede valerse incluso del ejercicio de *la coacción* a fin de garantizar la racionalidad del proyecto. En nombre de una razón casi mesiánica, paulatinamente se tornó admisible que la sociedad primase sobre los individuos. Una suerte de *coacción legítima*, porque racional, sacó carta de ciudadanía para imponerse sobre los derechos de los individuos.¹⁴ Y entonces arribamos, casi sin advertirlo, a las peligrosas costas del territorio que Berlin rotuló como *el monismo de la razón*: la postura epistemológica que consiste en derivar de un único principio fundamental, de una única premisa, discernible a través de la investigación empírica de la Naturaleza, todo un *sistema de valores* que, en tanto certificado racionalmente, es considerado de oficio como *verdadero*.

Las consecuencias del monismo, entiende Berlin (sea aquel ultrarracionalista, religioso o político), siempre serán nefastas para el pluralismo y para la libertad. El deslizamiento ultrarracionalista de la Ilustración no fue la excepción. Los filósofos ilustrados más comprometidos con esta razón monista entendieron que quienes no encuadraran o se desviaran del rígido proyecto racional deberían ser, como vimos, *obligados a ser libres*.¹⁵ Al reafirmar irreflexivamente la organización racional de la sociedad, aun en detrimento de las libertades individuales, lo que los racionalistas extremistas de la Ilustración imaginaron como un pasaje a la utopía devino, en los hechos, en el primero de los indeseables desmanes históricos *modernos*, el jacobinismo y el terror de Robespierre.

3. EL ILUMINISMO Y LOS TOTALITARISMOS MODERNOS

Sin desechar al iluminismo como proyecto económico, cultural, social y político, y sin descartar a la racionalidad como la facultad más indicada para resolver los problemas humanos, ante la realidad política de la segunda década del siglo xx en adelante, la crítica de Berlin apuntará a provocar una meticulosa revisión del instrumental intelectual del «*Programa de Las Luces*».

Para Berlin, la proclividad de algunos iluministas a escudriñar en determinadas condiciones los derechos individuales desde la inapelable perspectiva de la *razón*, le depararía al «*Programa de Las Luces*» un destino nada feliz. En efecto, la cosecha política en la primera mitad del siglo xx será abiertamente contradictoria (y catastrófica) con el

14 El Rousseau de *El contrato social* es obviamente el ejemplo perfecto de esta operación. «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual cada uno, uniéndose a los otros, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes», J. J. Rousseau, o. cit., p. 42. «Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo», *ibidem*, p. 48.

15 Para un buen análisis de esta concepción rousseauiana de la libertad véase el capítulo sobre J. J. Rousseau de Bertrand Russell en su clásico libro *History of western philosophy*, Londres: Routledge, 2004, pp. 623-636.

planteo inicial y medular del iluminismo, que soñaba con hacer de la vida social una realización de las libertades individuales.

La Ilustración, atrapada en el *fundamentalismo ultrarracionalista*, en la hipocresía del comunitarismo rousseauniano de la voluntad general,¹⁶ en la compulsión por el *progreso* (que expandirá el positivismo), etcétera, dará, quizás involuntariamente, el soporte filosófico a los despotismos más inadmisibles y a los sistemas monistas más totalitarios. En nombre de la *igualdad*, del *progreso* o incluso de la *libertad* no solamente terminaron con toda oposición, toda diversidad, todo pluralismo; inauguraron políticas que nunca hasta el siglo xx la historia hubo de imaginar: el exterminio sistemático, en nombre de una (o varias) ideocracia(s) autoproclamada(s) *racional(es)*, de millones y millones de individuos cuyo único *defecto* consistía en no adecuarse exactamente a los parámetros de una serie de utopías demenciales y desenfrenadas impunemente *vendidas* en nombre de la razón y de *la ciencia*.¹⁷

De repente, la razón ya no estaba más claramente del lado de la libertad, de la igualdad o de la fraternidad, sino que también aparecía al servicio del campo de exterminio en Siberia, de la cámara de gas en Alemania,¹⁸ de las masacres millonarias chinas, de los asesinatos de Pol-Pot y de las más siniestras formas de dominación política.¹⁹ La propuesta filosófica que en otro tiempo había inaugurado la era de la tolerancia, ahora era la cómplice indecente de lo que un famoso historiador llamó *la era de las matanzas*.²⁰ A partir de la puesta en marcha de esos desafortunados programas políticos de exterminio y de las terribles consecuencias políticas que ambos generaron (y que en varios casos todavía generan) para toda la humanidad,²¹ una parte importante de la reflexión filosófica

16 «[...] la soberanía no tiene necesidad de dar ninguna garantía a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros. Más adelante veremos que no puede dañar tampoco a ninguno en particular». J. J. Rousseau, o. cit., p. 51.

17 Cf. Maurice Duverger: *Los naranjos del lago Balatón: lo muerto y lo vivo en la ciencia social de Marx*, Barcelona: Ariel, 1981.

18 Conviene recordar al lector que, en términos estrictos, los verdaderos totalitarismos modernos que tienen como plataforma filosófica una lectura desenfrenada del ultrarracionalismo iluminista son aquellos que se reivindicaban como herederos directos del marxismo. La locura hitleriana no resulta ser puramente moderna si por ello entendemos que su genealogía provenga pura y directamente de la Ilustración. De todos es conocido que el régimen totalitario nacional-socialista se construyó hibridando el pensamiento moderno con elementos románticos y viejas pulsiones pangermanistas de origen arcaico.

19 «Estas cláusulas (las del *Contrato social*), bien estudiadas, se reducen a una sola, a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera porque, [...] dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos [...]». J. J. Rousseau, o. cit., p. 48.

20 Esta expresión fue acuñada por Eric Hobsbawm en su libro *Historia del siglo XX*, Barcelona/Buenos Aires: Crítica, 1998.

21 Consecuencias que, a casi cien años de la instauración del régimen soviético, y a más de veinte años de su más estruendoso desplome, no dejan de hacerse sentir. Contra toda sensatez y negando toda la evidencia histórica reiterada, seguimos constatando que países, partidos, intelectuales, personajes públicos y simples ciudadanos continúan bregando por un programa político *comunista*, o como se le dé en llamar, aunque su ya probado resultado fue, siempre, la supresión de todas las libertades individuales, el uso sistemático

mundial se volcaría a inquirir sobre las razones, los fundamentos y los orígenes filosóficos de semejantes doctrinas.²²

Autores como Russell o Habermas defendieron impávidos el legado de Las Luces y, desde esa postura, atacaron contundentemente a las ideologías totalitarias como si estas fueran totalmente extrañas al legado iluminista. Sin embargo, la cuestión no era tan simple.

Aunque, evidentemente, el totalitarismo nacional-socialista hundía sus raíces en el romanticismo (concepto esencialmente exógeno al iluminismo), lo hacía parcialmente en el racionalismo. Por ello no faltaron quienes, al igual que Berlin, encontraran que, también, la herencia iluminista resultaba ser, en más de un sentido, la responsable intelectual de los flagelos totalitarios modernos. *Dialéctica de la Ilustración*,²³ de Adorno y Horkheimer, se halla en esa línea, y tal vez sea el texto más incisivo en la cuestión: no solo sentenció como responsable filosófico de las atrocidades totalitarias al ideario iluminista sino que, de manera algo opinable, se atrevió a catalogar a todo el sistema de los *raisonneurs* como *pernicioso por naturaleza*.²⁴

Acompañando el remozamiento del liberalismo durante el siglo xx, y los trabajos de Dewey, Orwell, Hayek, Aron, Hart, Popper y Rawls, la obra de Isaiah Berlin propone, como vimos, una aproximación crítica a algunas premisas y consecuencias del «Programa de Las Luces».

No obstante, es necesario señalar que la relación de Berlin con el iluminismo será particular y, hasta cierto grado, ambigua. Como liberal, nuestro autor celebrará la lucha que

de la violencia más descarnada contra la ciudadanía y el entronizamiento de una casta de autoelegidos ni siquiera capaces de implementar un desarrollo económico y social medianamente satisfactorio.

- 22 Casi toda la filosofía occidental hubo de enfrentar el desafío de esta perversión de la modernidad, desde la década de 1930 en algunos casos, y un poco más tardíamente en otros aunque, todavía en muchas partes del mundo se siga ignorando ese desafío. La obra de Hannah Arendt o la *Teoría crítica* de la Escuela de Fráncfort fueron dos claros ejemplos de esfuerzos de comprensión del problema, del mismo modo que la obra de Berlin, que aquí nos ocupa, se guía por la misma preocupación.
- 23 Theodor Adorno y Max Horkheimer: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 1998.
- 24 Ambos autores aducen que la Ilustración nunca superó lo que tanto había criticado: el mito. El mito ahora se camufla de «voluntad de cuantificar». Voluntad que devino en un aplastamiento de la individualidad. El nacional-socialismo sería el triunfo de esa forma de mitología que termina instaurando el igualitarismo más extremo, es decir, la igualdad represiva. Para Adorno y Horkheimer el iluminismo instauró la «razón instrumental» por sobre la razón subjetiva. «Originally the political constitution was thought of as an expression of concrete principles founded in objective reason; the ideas of justice, equality, happiness, democracy, property all were held to correspond to reason, to emanate from reason. [...] This tour de force in the realm of the intellectual lays the ground for the rule of force in the domain of the political. Having given up autonomy, reason has become an instrument. In the formalistic aspect of subjective reason, stressed by positivism, its unrelatedness to objective content is emphasized; in its instrumental aspect, stressed by pragmatism, its surrender to heteronomous contents is emphasized. Reason has become completely harnessed to the social process. Its operational value, its role in the domination of men and nature, has been made the sole criterion. Concepts have been reduced to summaries of the characteristics that several specimens have in common. By denoting a similarity, concepts eliminate the bother of enumerating qualities and thus serve better to organize the material of knowledge.» Max Horkheimer, *Eclipse of reason*, Londres: Continuum, 2004, pp. 14-15.

aquellos hombres *iluminados* del siglo XVIII emprendieron por la libertad. Sin embargo, no por ello compartirá acríticamente las ideas más esquemáticas y más extremas de la Ilustración. Por ello, la mirada de Berlin se dirige a revisitar «*El Programa de las Luces*», y a escrutarlo en búsqueda de los problemas que, detrás de la lectura benévola que se tornó *oficial* luego del triunfo de las revoluciones modernas, se presentaron a lo largo del siglo XX.

3.1. Una aproximación a la *libertad positiva* ilustrada

La revisión que hace Berlin de la conexión de la Ilustración con los totalitarismos del siglo XX es fundamentalmente *conceptual*. En ningún momento el autor pretende rastrear ningún tipo de conexión *histórica* entre «*Las Luces*» y los mencionados totalitarismos. Ateniéndose a su reiterada frase «yo no soy historiador», Berlin intentará demostrar que una *determinada lectura* del dispositivo iluminista será el que abre la posibilidad *teórica* del alumbramiento del totalitarismo. En los relatos iluministas que, finalmente, autorizarán teóricamente la ética ilegítima de los gulags soviéticos, Berlin señalará como decisiva una determinada concepción de la libertad. En efecto, para tratar de entender por dónde pasaba una de las ambigüedades más importantes que autorizaron la coexistencia, bajo un mismo *programa*, de proyectos políticos tan disímiles, era necesario desmenuzar analíticamente que se entiende por *la libertad*.

3.1.1. Las dos libertades

El dispositivo específicamente político por el cual el extremismo filosófico ultrarracionalista, gestado en la Ilustración, dará lugar a los totalitarismos del siglo XX será el recurso a una reformulación, también extrema, de la vieja concepción de la *libertad positiva* que intentase esbozar Benjamin Constant como *libertad de los antiguos* en su célebre conferencia de 1819.²⁵

Para Berlin, el iluminismo trastocó, aunque no en todos los casos ni conscientemente, el concepto de libertad. Normalmente el liberalismo entiende por libertad la posibilidad de llevar a cabo los designios de la voluntad en ausencia de toda coacción.²⁶ Así definida, entonces, la libertad consiste, lisa y llanamente, en la capacidad para obrar de manera autónoma con respecto a toda interferencia humana, sea una autoridad legítimamente

25 Benjamin Constant, «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en *Revista de Estudios Políticos*, n.º 59, invierno 1995.

26 «I am normally said to be free to the degree to which no man or body of men interferes with my activity. Political liberty in this sense is simply the area within which a man can act unobstructed by others». Isaiah Berlin: «Two Concepts of Liberty», en Henry Harder y Roger Hausheer: *The Proper Study of Mankind*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1998, p. 194.

establecida, sea(n) otro(s) individuo(s).²⁷ En ese sentido, cuanto mayor sea la latitud de acción permitida, tanto mayor será la libertad. Esta idea de la libertad fue caracterizada por Berlin como *libertad negativa*²⁸ y coincide bastante precisamente con la *libertad de los modernos* de Benjamin Constant y con la *libertad liberal* definida por Norberto Bobbio.²⁹

En su núcleo duro, la *libertad negativa* de Berlin consiste en *no ser interferido* por ningún agente exógeno, lo que es algo más que solamente *no ser frustrado*, como entendió, por ejemplo, Hobbes. El no ser *frustrado* implica que, aunque alguien me remueva algunas de las opciones disponibles, seré igualmente libre si *la opción que efectivamente elijo* no se ve afectada por la intervención de nadie. El no ser *interferido*, empero, conlleva *tener siempre a mi disposición todas las opciones posibles*, más allá de cual(es) vaya precisamente a elegir. Si sucede que alguien remueve una de ellas, entonces, bajo la perspectiva de Berlin, tendré mi *libertad negativa* interferida. El implícito es que el hombre es un ser *esencialmente* autónomo, capaz de crear sus propios valores, metas y aspiraciones y que, por lo tanto, debe ser visto como un fin en sí mismo, antes que como un medio al servicio de fines que él mismo no establece.

Como advierte Philip Pettit, de esta definición de la libertad de Berlin está ausente toda referencia al poder y a su distribución dentro de una determinada sociedad. Si para Pettit, en la tradición republicana, un individuo no es libre sino hasta que corta los lazos de dominación con otro individuo o grupo, para Berlin, en cambio, ese individuo será libre mientras se cumpla ese requisito mínimo que es no ser interferido, independientemente de si alguien tiene poder sobre mí o no.³⁰

Frente a esta *libertad negativa* o *libertad de no interferencia* está plantada la *libertad positiva* que, con tino, Bobbio califica como la *libertad democrática*, es decir, aquella libertad que «emplea la teoría democrática, para la cual ser libre no significa no tener leyes,

27 Gran detractor de esta definición será Gerald C. MacCallum, para quien «Berlin imposed an arbitrary restriction on the notion of «constrain» in insisting that negative freedom consisted solely in the absence of the “deliberate interference of other human beings”». Eric Nelson: «Liberty: One or Two Concept. One concept Too Many?», en *Political Theory*, vol. 33, n.º 1, feb. 2005, Harvard University, pp. 58-78. Como alternativa, MacCallum sugiere que la libertad negativa debería incorporar las fuerzas internas como otros factores que constriñen la libertad. Como veremos, el ser libre de los elementos internos que puedan estar actuando en la voluntad es un caso que cae, para Berlin, dentro de la definición de *libertad positiva*.

28 Isaiah Berlin, «Two Concepts of...», o. cit. p. 194.

29 «Libertad significa o bien facultad de realizar o no ciertas acciones sin ser impedido por los demás, por la sociedad como un todo orgánico o, más sencillamente, por el poder estatal [...]». Norberto Bobbio: «Kant y las dos libertades», en *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid: Debate, 1991, p. 197.

30 Esta distinción conceptual que enfrenta la propuesta de Pettit con la de Berlin, la no dominación con la no interferencia tiene, como se sabe, consecuencias importantes. Si un individuo o una porción entera de la sociedad, llámese casta, elite, aristocracia, etcétera, detenta un poder mayor pero de ningún modo interfiere con las decisiones del resto, entonces estamos ante el caso, raro tal vez, pero imaginable, de una sociedad *libre* en el sentido más puro de la libertad negativa de Berlin, pero en donde un individuo o grupo domina sobre los otros. La perspectiva más actual de Pettit sobre las ideas de Berlin puede verse, por ejemplo, en: Philip Pettit: «The instability of freedom as noninterference: the case of Isaiah Berlin», en *Ethics*, n.º 121, 2011, pp. 693-716.

sino darse leyes a sí mismo». ³¹ Esto ha sido reiteradamente afirmado, tanto en la academia como en el lenguaje común que tiende a entender *intuitivamente* el concepto de libertad como equivalente al de *autogobierno*. Berlin lo expresa así: «*The “positive” sense of the word “liberty” derives from the wish on the part of the individual to be his own master*». ³² Y, así expresada, la intelección de la libertad *positiva* de esta manera no es ilegítima porque, como bien señala Bobbio, «[...] la diferencia que media entre estos dos usos del término de libertad [...] no puede hacernos olvidar que ambos pueden reconducirse a un significado común, que es el de autodeterminación: la esfera de lo permitido, en definitiva, es aquella en la que cada cual actúa sin constricción exterior, lo que es tanto como decir que actuar en esta esfera es actuar sin estar determinado más que por uno mismo». ³³

Sin embargo, algunos sectores del iluminismo, en particular sus seguidores tardíos, dejarán en la sombra (o directamente desconocerán) este enfoque moderado de la libertad. La edificación de una nueva sociedad, explican *les philosophes*, conlleva un replanteamiento de lo que *verdaderamente* significa *ser libre*. En ese camino, muchos ilustrados desvirtuarán la tradición liberal de la *libertad negativa* en favor de una reafirmación de la idea que justamente Berlin conceptualizará como *libertad positiva* en su célebre texto.

Según Berlin, el paradigma iluminista no concibe a la libertad como la mera posibilidad de elección sino que la conceptualiza más como *la capacidad de realización de ciertos objetivos racionalmente correctos*. Para el iluminismo, no se es libre cuando simplemente *se puede hacer lo que se quiere*, sino cuando *se quiere racionalmente lo que se quiere*. En otras palabras, para los racionalistas del siglo XVIII, libertad no significa la ausencia de todo obstáculo humano en la consecución de los fines propuestos, sino la capacidad para convertirse en el *amo de sí mismo* y no dejarse guiar por ninguna otra facultad que no sea la estrictamente racional. La premisa que está detrás de esta visión es que una persona no es libre sino en la medida en que logra gobernarse a sí misma mediante la razón.

Con esta arriesgada pirueta, lo que hace la Ilustración es cambiar la perspectiva teórica sobre la libertad. En lugar de vislumbrar a la libertad como la *capacidad de elegir y actuar dentro de un abanico de posibilidades*, que es donde pone el acento la concepción *negativa* de la libertad (dicho de otro modo, la libertad como *autodeterminación*), la Ilustración pasa a considerar la libertad como la *capacidad para autorrealizarse*, ³⁴ que es el núcleo mismo de la libertad concebida de forma *positiva*. Ergo, los iluministas

31 *Ibidem*.

32 Isaiah Berlin, «Two Concepts of...», o. cit. p. 203.

33 Norberto Bobbio, «Kant y las dos...», o. cit. p. 198. La mirada de Bobbio, como en tantos otros temas, es particularmente fértil y mantiene vigencia teórica. Una buena parte de la polarización académica en torno a *las dos libertades* queda claramente amortiguada desde la perspectiva bobbiana,

34 Ya Green expone en su *Liberal legislation and Freedom contract* de 1881 que libertad es «[...] *the greater power on the part of the citizens as a body to make the most and best of themselves*». Eric Nelson, «Liberty: One or...», o. cit., p. 61.

ultrarracionalistas, como también cristianos, budistas, marxistas, como algún que otro contemporáneo,³⁵ etcétera, predicarán que el individuo no es libre sino a condición de que pueda *autorrealizarse*.

Para Berlin, la teoría de la autorrealización puede tomar diversas formas. Congruente con la exaltación de la razón que gobernó el ambiente ilustrado en el siglo de Las Luces, la autorrealización tomó la forma específica de *autogobierno racional*. En ese campo no importa tanto si es una autoridad u otro individuo lo que impide llevar a cabo los deseos individuales. Como, precisamente, el énfasis está puesto en actuar según la razón, lo que importa, por más descabellado que pueda sonar, es procurar que *la propia voluntad sea libre* de todo elemento irracional. No se trata de defender un espacio individual de libertades, en el que los demás no interfieran, sino de hacer a un lado mis mismos *deseos incorrectos* que perturban mi *verdadera* voluntad, mi *verdadero* yo. Por lo tanto, según esta visión *positiva* de la libertad, la esclavitud causada por la irracionalidad puede ser del mismo género que la esclavitud impuesta por un déspota.³⁶

Con esa visión de la libertad, los ilustrados más radicales, apunta Berlin, sentenciarán que solo si se rompen los lazos con las pasiones, con el prejuicio y con la mentira, es decir, con todo lo que se agrupó en el siglo XVIII bajo el amplio título de *irracional*, se podrá ser auténticamente libre. Sin esa ruptura no es una voluntad autónoma: *haber tenido la libertad de escoger no garantiza una elección efectivamente libre*. Por ejemplo, actuando en función del miedo, la voluntad nunca podrá ser libre porque solo lo es, parafraseando a Kant, aquella que se da a sí misma la ley que ha de seguir; esto es, que se *autogobierna* por medio de la razón.

En el modelo de *libertad negativa*, el individuo es libre o no según si su voluntad se ve obstaculizada por la norma de una autoridad o por la intervención de otro(s) individuo(s). Por lo tanto, la libertad se mide con respecto a algún obstáculo situado por *fuera* del individuo. En la *libertad positiva*, empero, el centro de gravedad se desplaza de aquellos *impedimentos externos* hacia los *impedimentos internos* que anidan en el individuo. Para Berlin, en términos de libertad política, lo que le preocupa a la Ilustración *ultrarracionalista* no es tanto la coerción de la autoridad sobre el individuo, sino el control de la voluntad individual por una razón abstracta. Siguiendo en algún punto a platónicos, estoicos, cristianos y hegelianos, la mayor amenaza a la libertad no procede tanto de la autoridad sino

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

36 Conviene señalar que quien primero advierte sobre los peligros de esta lectura de la *libertad de los antiguos* es el propio Constant, porque «[...] ha proporcionado no obstante funestos pretextos a más de un tipo de tiranía». «No es de hecho a Rousseau [...] a quien debemos atribuir principalmente el error [...] pertenece más bien a [...] el abate de Mably, [que] puede ser considerado como el representante del sistema que, conforme a las máximas de la libertad antigua, quiere que los ciudadanos estén completamente sometidos para que la nación sea soberana, y que el individuo sea esclavo para que el pueblo sea libre». Benjamin Constant, «De la libertad de los...», o. cit. p. 6.

de todos aquellos elementos irracionales que ciegan la voluntad de los individuos desde el interior, desde lo profundo de su *psyché*, desde su *conciencia* o de su *espíritu*.

Quien obedezca a las pasiones de su yo, se presta a ser un eslabón más en la infinita cadena causal de los fenómenos naturales. Quien responda a los impulsos no es un sujeto sino un objeto, no es autónomo sino heterónimo, no es un amo sino un esclavo. Únicamente cuando efectivamente se autorrealiza la razón, anuncian los iluministas más comprometidos con una razón monista, el individuo accede al *autogobierno* racional, se abstrae de todas las pasiones y de la rígida determinación de los fenómenos y, por eso, solo acatando sus prescripciones se puede ser libre en el más alto sentido de la palabra.

3.1.2. *La teoría dualista del individuo (o los dos yoes)*

Ahora bien ¿cómo es posible que el *Programa* que fue el eje del proceso de liberalización y democratización de las sociedades occidentales, pueda también ser el soporte teórico de múltiples regímenes totalitarios posteriores? Para Berlin, en la raíz de las desviaciones totalitarias brotadas a partir de la Ilustración, se halla la *teoría dualista*, la partición *metafísica* del individuo en dos grandes *yoes*: uno *superior* y otro *inferior*.³⁷

La primacía de la libertad positiva supone la aceptación explícita o implícita de esta manera de ver al individuo. Si, por un lado, vemos con preocupación que las conductas y los valores humanos están lejos de ser satisfactorios y, al mismo tiempo, admitimos la existencia sustantiva en el individuo de una voluntad *racional* y de un yo *verdadero* ligado a esa voluntad, es necesario explicar esta contradicción. Los hombres no se comportan siempre racionalmente, por lo que hay que presumir la existencia simultánea, a esa *voluntad racional* y a ese *yo verdadero*, de una *voluntad no racional* y, por ende, la existencia de un yo *inferior*, que colisionan, irreconciliablemente con los primeros. Todo el andamiaje teórico que da soporte al uso y abuso del concepto de libertad positiva basado en el monismo de la razón reposa en esta lectura dualista del individuo.

Con esta disección del yo, la Ilustración monta una terrible paradoja que esconde una trampa política mayor, si la Ilustración se permite sostener que los hombres, aun cuando actúen *sin ser forzados* por ninguna fuerza exterior, pueden no ser *auténticamente* libres. La libertad de un acto debe ser juzgada según si emana del *yo verdadero* o si, por el contrario, lo hace del *yo inferior*. Si aceptamos esto, lo que pierde centralidad en la explicación de la libertad es si hay o no hay interferencia externa al individuo que coarte su autonomía y autodeterminación. Parecería no importar más, desde esta perspectiva, si el

37 «[The] dominant self is then variously identified with reason, with my "higher nature", with the self which calculates and aims at what will satisfy in the long run, with my "real", or "ideal", or "autonomous" self, [...] which is the contrasted with irrational impulse, uncontrolled desires, my "lower" nature, the pursuit of immediate pleasures, my "empirical" or "heteronomous" self, swept by every gust of desire and passion, needing to be rigidly disciplined of its is ever to rise to the full height of his "real" nature». Isaiah Berlin, «Two Concepts of...», o. cit. p. 204.

acto fue ejecutado con o sin la interferencia de nadie. Por la vía de restringir el campo del *yo verdadero* a lo racional, el iluminismo ha recortado, de forma drástica, las posibilidades que se tienen para actuar *libremente*, en el sentido *positivo* del término. Siendo claros: se es libre en la medida en que se obre conforme a un parámetro racionalmente definido.

La lógica totalitaria no trabaja con el individuo de *carne y hueso*. La visión dualista del individuo del totalitarismo pretende creer que eso que el individuo quiere no es lo que, muy en su interior, quiere *verdaderamente*. Es decir, el individuo no siempre expresa sus verdaderos deseos, sus verdaderas necesidades o anhelos.

En algún sentido, al concebir este desdoblamiento ético que hipoteca toda certeza sobre la *verdadera* libertad del hombre, la Ilustración termina por hacer coincidir en un mismo eje, pero no muy sensatamente, la libertad a secas con la libertad concebida como una voluntad razonable y, solo entonces, *verdadera*. Con ello, la Ilustración, según Berlin, habría liberado al hombre del despotismo del Antiguo Régimen y de la ignorancia pero, cuando se desliza al ultrarracionalismo, termina poniéndolo en las manos de un nuevo déspota: la autorrealización de la razón, a la que poco importa la autodeterminación del individuo.

3.2. Las vicisitudes políticas de la *libertad positiva*

Las consecuencias políticas de la concepción *positiva* de la libertad adoptada por muchos ilustrados fueron realmente tan variadas como distantes.

En su versión más benigna, la defensa del autogobierno racional como el camino más seguro hacia la verdadera libertad se transformó durante el siglo XVIII en la indolegable voluntad de terminar con un *statu quo* social en donde la superstición, la ignorancia, la injusticia, la avaricia de los poderosos y la explotación eran moneda corriente. Quienes vieron en el saber una protección contra la arbitrariedad de una autoridad corrompida por el poder ilimitado, en la ciencia un medio fiable para mejorar la calidad de vida de todos los ciudadanos, y en la razón una potencia que acabaría con todo privilegio y toda desigualdad, abrazaron, en mayor o en menor medida, el concepto *positivo* de la libertad.

El alumbramiento de la Enciclopedia, la crítica a los monopolios educativos religiosos e, incluso, los proyectos de democratización política, nacieron a partir de la idea de que cuanto más se difundían el conocimiento, la ciencia y la razón en general, tanto más libre será una sociedad de la opresión y del abuso. Precisamente así lo entendieron Spinoza, Bayle, Diderot, Holbach, Condorcet, Smith, Paine... La universalización de la educación, la igualdad ante la ley, la abolición de la esclavitud, la secularización de la política, los avances en términos de tolerancia, las luchas independentistas así como la instauración de la democracia, se hicieron, más o menos expresamente, bajo la insignia de una razón *liberadora*. Ninguna objeción sensata puede esgrimirse contra este «Programa de Las Luces» que también funcionó sobre la base de una concepción *positiva* de la libertad.

No olvidemos que la *libertad positiva* puede seguir siendo la *libertad democrática* de Bobbio que tiene, como vimos, sus propios títulos de legitimidad, siempre y cuando funcione «restringiendo todo lo posible la regulación de tipo heterónomo». ³⁸ Y esta frontera que Bobbio expresa de esa manera es, precisamente, la frontera que Berlin considera que más de algún ilustrado del siglo XVIII, más de algún fascista o comunista del siglo XX y más de algún *autoritario popular* de hoy pasaron, pasan y seguirán pasando.

La razón es muy simple. Si no se entiende que ninguna forma de libertad supra-individual, que ninguna forma de *voluntad general*, que ninguna forma de *autorrealización grupal*, *clasista*, *nacional* o *popular* tiene derecho a encarnar el *yo superior*, el *yo real*, o peor aún, la *racionalidad del yo*, ³⁹ para intervenir en el ámbito de autonomía del individuo, inexorablemente se estará olvidando la pequeña frase de Bobbio que convalida la *libertad positiva* como una forma de autodeterminación siempre que funcione *restringiendo todo lo posible la regulación de tipo heterónomo*.

En la misma dirección que Bobbio, Taylor recuerda con razón que la libertad positiva es en gran medida feudataria de la vieja tradición republicana, que defiende la idea de que el autogobierno es «una actividad valiosa en sí misma, y no solo por razones instrumentales». ⁴⁰ La idea de la libertad positiva no tiene que ver con la acreditación del ejercicio arbitrario del colectivo sobre las vidas individuales: ella es más bien la cara extrema de esa concepción, en la que incurrieron algunos ilustrados ⁴¹ y varios de sus discípulos más dogmáticos. En efecto, cuando la Ilustración opta por privilegiar la vigencia de una racionalidad colectiva, termina permitiendo la construcción de sistemas políticos de *potencial* totalitario que, en nombre de una sociedad mejor, del *progreso*, de la propia *libertad*, o del *perfeccionamiento social*, acaban con la libertad.

Cuando admitimos que los individuos desean cosas que, si las consideraran *racionalmente* y como es debido, las rechazarían de inmediato, estamos creando la *posibilidad teórica* de que aparezca una autoridad racional que pretenda encargarse de que los individuos *reconsideren* lo que piensan y termine determinando qué es lo que deberían pensar.

Partiendo de estas premisas teóricas, apunta Berlin, los totalitarismos proceden a hacer caso omiso a la voluntad del individuo cotidiano y empírico y, en su lugar, colocan

38 Norberto Bobbio, o. cit. p. 199.

39 «[...] *the real self may be conceived as something wider than the individual [...], as a social "whole" of which the individual is an element or aspect: a tribe, a race, a Church, a State, [...]. This entity is then identified as being the "true" self which by imposing its collective, or organic, single will upon its recalcitrant "members" achieves its own, and therefore their "higher freedom"*». Isaiah Berlin: «Two Concepts of...», o. cit., p. 204.

40 Jorge R. de Miguel: «Taylor y Berlin sobre la cuestión de la libertad», en *Enfoques*, vol. XIX, n.º 121, 2007, p. 23.

41 «[...] la manera como se resuelvan los asuntos generales puede dar un indicio bastante seguro acerca del estado actual de las costumbres y de la salud del cuerpo político. Cuanto más concierto reina en las asambleas, es decir, cuanto más unánimes son las opiniones, más dominante es la voluntad general». J. J. Rousseau, o. cit., p. 158.

una suerte de *ficción* de individuo que tiene como función primordial reproducir lo que, en algún lugar oculto de su ser, el individuo quiere *realmente* o, lo que es lo mismo, quiere *racionalmente*. Esa imagen *ficticia* del individuo, que el totalitarismo utiliza para armar su proyecto, es fraguada a partir de eso que la libertad positiva había conceptualizado como la *voluntad verdadera*.

Claro que quien define qué es lo que será tenido como *voluntad verdadera* es al fin de cuentas el propio relato totalitario. Por ende, junto a la operación de *escisión del yo individual* que hemos analizado, siempre se erige una autoridad racional, construida desde una voluntad general promotora de la libertad positiva que se remitirá a escuchar solo aquellos deseos que, arbitrariamente, ella misma ha decretado como pertenecientes a la *voluntad verdadera* y a la *racionalidad*. Todo lo que caiga por fuera de ese ideal monolítico, todo lo que exceda sus estrechos márgenes, será automáticamente catalogado como mero capricho de la *voluntad inferior* y, por ello, como un acto de no libertad.

Para los ilustrados más radicales, la autoridad racional *representa* (en el sentido político del término) una especie de encarnación *general* de la *voluntad verdadera* de todos los ciudadanos que no logran liberarse de su *yo inferior*, léase de su irracionalidad, a nivel *particular*. Esa autoridad racional no es portadora de un algo *superior* o *fuera de lo común*: lo que la hace especial, y por ello es concebida como una autoridad *racional*, es precisamente su *conocimiento*. Y he aquí el nudo del asunto: en virtud de su conocimiento racional, la autoridad queda legitimada para sofocar en el individuo todo brote que identifique como *irracional*. Aun cuando implique el uso de la coacción, la represión es vista como *liberadora*, puesto que se admite que la autoridad racional viene a eliminar los elementos irracionales que mantienen al individuo *oprimido* desde su interior.

4. CONCLUSIONES

Es necesario recordar, una vez más, que para Berlin «*El Programa de las Luces*» no es un proyecto conceptualmente *viado* que conduce inexorablemente a la dictadura totalitaria. En una de sus últimas entrevistas,⁴² Berlin contestó provocativamente a un periodista que lo invitaba a reivindicar la libertad negativa y a descartar todo mérito

42 «*In a famous lecture Sir Isaiah spoke of two kinds of liberty, a “negative” one and a “positive” one. But which was “better”? The humble questioner might seek assurance that negative liberty, defined as freedom from interference, was the better. Not necessarily. It could lead to horrors, Sir Isaiah said, such as the suffering of children in coal mines. But what about positive liberty, doing what is in your own best interests? That could lead to despotism, the crushing of ideas.* «Sir Isaiah Berlin», artículo a propósito de la muerte del autor, en *The Economist*. Disponible en: <http://www.economist.com/node/352783> [1.7.2011].

al concepto de libertad positiva: «*“They are both perfectly good forms of liberty, which we all purgue”, he said.*»⁴³

Es más, en todas las democracias liberales actuales que se precian de serlo coexisten y operan las dos libertades.⁴⁴ Creemos que es hacerle justicia a Berlin decir que efectivamente operan pero lo hacen en una *tensión*, en una *contradicción* permanente. Si la gestión política se desvía demasiado hacia la libertad negativa, corremos el riesgo de «sufrimiento de los niños en las minas de carbón»; si es la libertad positiva la que gana todo el terreno, estaremos al borde de la *revolución liberadora* que, en nombre de la voluntad general, y con el caudal de opresión y terror ejercido por la sociedad revolucionaria sobre los ciudadanos, inevitablemente acabará con las libertades del individuo.

En determinadas circunstancias históricas, esa relación de *tensión* entre las dos libertades se puede romper y se ha roto, fundamentalmente en la dirección de un desarrollo sin frenos de una libertad positiva, de una voluntad general que olvidará los títulos de la libertad negativa y los derechos individuales.

En ese sentido, el aporte significativo de Berlin a la comprensión de la fundamentación filosófica de los totalitarismos es el de haber advertido que el basamento teórico de estos regímenes no es algo radicalmente nuevo en el pensamiento político occidental, sino que más bien sus pilares conceptuales son la exacerbación patológica de la concepción positiva de la libertad y la aceptación acrítica de la teoría dualista del individuo, que ya estaban *in nuce* en el pensamiento iluminista, los dos requisitos teóricos para la instauración de todo totalitarismo efectivamente *moderno*.

Es cierto que la Ilustración no *se casó* ni con la versión positiva de la libertad ni con la negativa. Esto, muy probablemente, sea algo más que una simple *ambigüedad* o *indefinición*. Si algo se puede extraer para el futuro de las conclusiones de este trabajo es, quizás, que convendría explorar si, en lugar de admitir la existencia de *la* Ilustración como canónicamente hemos admitido, no sería el momento de reafirmar, junto con varios autores contemporáneos,⁴⁵ la existencia de una multiplicidad de *Ilustraciones*.

En otros términos, parece interesante aprovechar esta mirada crítica berliniana sobre la Ilustración (que, por cierto, como vimos, no es la única) para acometer un análisis más cuidadoso de los matices, las diferencias y hasta las contradicciones que anidan en ese momento privilegiado del pensamiento occidental que hemos aceptado, casi espontánea

43 Publicado en octubre de 1997 en *Prospect Magazin*, en la que probablemente fue la última de sus entrevistas otorgada antes de morir. Citado en «Sir Isaiah Berlin», *The Economist*, o. cit.

44 «El movimiento histórico real de los estados modernos ha seguido la dirección de una integración gradual de ambas tendencias (ambos tipos de libertad) [...]. Hasta donde sea posible, hay que dar rienda suelta a la autodeterminación individual (libertad como no impedimento); donde ya no sea posible, tiene que intervenir la autodeterminación colectiva». Norberto Bobbio, o. cit., p. 199.

45 Como hemos señalado, quizá el autor contemporáneo que más ha trabajado las tensiones internas del iluminismo sea Jonathan Israel.

e ingenuamente como unitario y relativamente coherente. Tanto expresiones consagradas como *filosofía de la Ilustración* o *dialéctica de la Ilustración*, como nuestro modesto «Programa de las Luces», en su modalidad de enunciación misma dan por hecho que la contemporaneidad histórica, las convergencias políticas en torno a la crítica al Antiguo Régimen y el hecho de compartir buena parte de un mismo o muy parecido legado racionalista y liberal, son argumentos suficientes como para admitir la verdadera existencia de *un programa y una filosofía* de la Ilustración.

Eso hace tiempo que está en cuestión, pero se trata de desentrañar la diversidad de las diferencias filosóficas que opusieron entre sí a muchos iluministas, de manera de que esa disección de la Ilustración, que todavía no se ha terminado, pueda ofrecernos una perspectiva de utilidad para la comprensión de nuestro conflictivo, contradictorio y balbuceante panorama político y filosófico actual.

5. BIBLIOGRAFÍA

- ARRIOLA, Jonathan, y Javier BONILLA SAUS: «Liberalismo e ilustración. Notas sobre algunas contradicciones del discurso político de la modernidad», en *Cuadernos de Investigación*, n.º 64, Montevideo, Universidad ORT Uruguay, 2010.
- ADORNO, Theodor, y Max HORKHEIMER: *Dialectic of enlightenment*, Palo Alto: Stanford University Press, 2002.
- *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 1998.
- BARDAZANO, Gianella: «Liberalismos: algunas consideraciones sobre el pluralismo de valores y los fines de la vida en Berlin y Raz», en *Revista Actio*, n.º 9, Montevideo, 2007.
- BERLIN, Isaiah: *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, México: FCE, 2004.
- *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid: Alianza, 2001.
- *Karl Marx: su vida y su entorno*, Madrid: Alianza, 2000.
- «Two Concepts of Liberty» en Henry HARDERY y Roger HAUSHEER: *The Proper Study of Mankind*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1998.
- *El erizo y la zorra*, Madrid: Muchnik Editores, 1981.
- BLOOM, Allan: «Jean Jacques Rousseau», en *History of political philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 1987.
- BOBBIO, Norberto: «Kant y las dos libertades», en *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid: Debate, 1991.
- BONILLA SAUS, Javier: «Isaiah Berlin: Seis conferencias en defensa de la libertad». Documento de Investigación n.º 52, Montevideo, Universidad ORT Uruguay, 2009.
- «Política e historia en la obra de Isaiah Berlin», en *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, n.º 14, 2004, pp. 173-190.
- CONDORCET, Marquis de: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, edición de O. H. PRIOR y Y. BELAVAL, París: J. Vrin, 1970.

- CONDORCET, Marquis de: «Discours prononcé dans l'Académie Française, le jeudi 21 février 1782, à la réception de M. le Marquis de Condorcet», en A. CONDORCET O'CONNOR y M. F. ARAGO: *Oeuvres de Condorcet*, París, 1847-1849.
- CONSTANT, Benjamin: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en *Revista de Estudios Políticos*, n.º 59, invierno 1995.
- DE MIGUEL, Jorge R.: «Taylor y Berlin sobre la cuestión de la libertad», en *Enfoques*, vol. XIX, n.º 121, 2007.
- DUVERGER, Maurice: *Los naranjos del lago Balatón: lo muerto y lo vivo en la ciencia social de Marx*. Barcelona: Ariel, 1981.
- HELVETIUS, Claude Adrien: *Del Espíritu*, edición a cargo de José M. BERMUDO, Madrid: Editora Nacional, 1983.
- HOBBSBAWN, Eric: *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona/Buenos Aires, 1998.
- HOLBACH, Barón de: *El sistema de la naturaleza*, Madrid: Editora Nacional, 1982.
- HORKHEIMER, Max: *Eclipse of reason*, Londres: Continuum, [1947], 2004.
— *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Sur, 1973.
- ISRAEL, Jonathan: *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
— *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton: Princeton University Press, 2009.
— *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1650-1752*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
— *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity. 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- NELSON, Eric: «Liberty: One or Two Concept. One Concept too Many?», en *Political Theory*, vol. 33, n.º 1, feb. 2005, Harvard University.
- NEY FERREIRA, Pablo: «Isaiah Berlin y Anna Ajmatova», *Revista Relaciones* n.º. 265, junio 2006.
— «Teoría política ¿para qué?», en *Relaciones*, n.º 204, mayo 2001.
- PEREDNIK, Gustavo Daniel: *Célebres pensadores judíos en la civilización occidental*, Montevideo: Universidad ORT Uruguay, 2007.
- PETTIT, Philip: «The instability of freedom as noninterference: the case of Isaiah Berlin», en *Ethics*, n.º 121, 2011.
- ROUSSEAU, Jean Jacques: *El contrato social*, México, D. F.: Mexicanos Unidos, 1992.
- RUSSELL, Bertrand: *History of western philosophy*, Londres: Routledge, 2004.
- ZAKARAS, Alex: «Isaiah Berlin's cosmopolitan ethics», en *Political Theory*, vol. 32, n.º 4, agosto 2004.