



UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Derecho

Departamento de Ciencias del Derecho

HISTORIA, FILOSOFÍA Y DIVERSIDAD VALORATIVA EN ISAIAH BERLIN

Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales

Marcos A. Andrade Moreno

Supervisor de la investigación: Dr. M. E. Orellana Benado

Desarrollada en el marco del Proyecto

“Pluralismo, igualdad jurídica y diversidad valorativa” FONDECYT N° 1050348

Santiago de Chile, 2009

Para Sandra

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación constituye la culminación de mis estudios en el programa conducente al grado de licenciado en ciencias jurídicas y sociales. Su redacción concluyó el año en que se conmemoró dos siglos y medio del inicio de las lecciones de derecho en Chile. Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de mis padres, quienes me alentaron desde la distancia con su paciencia y amor, por todo lo cual les estoy muy agradecido, así como, también, a mi hermana, cuyos consejos y sugerencias me fueron de gran provecho.

Trabajé en el marco del proyecto de investigación “Pluralismo, igualdad jurídica y diversidad valorativa” (FONDECYT N°1050348), que contó con financiamiento del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, entre marzo de 2005 y febrero de 2008. Agradezco al investigador responsable del proyecto, Dr. M. E. Orellana Benado, y a la coinvestigadora, Dra. Maricruz Gómez de la Torre Vargas, tanto por invitarme a participar en el mismo como por su guía y apoyo.

La vigilada independencia que me dispensó mi amigo y director de investigación, permitió que tocara muchos temas. Él más que nadie ha contribuido a mi formación intelectual. Quisiera creer que dicha independencia resultó en un florecimiento controlado y no en un simple desborde intelectual y emocional. ¿Acaso no se distingue así un jardín de la combinación azarosa de flores y plantas?

Agradezco al Dr. Henry Hardy, albacea literario de Isaiah Berlin, por la celeridad con la que contestó desde Oxford cuando le solicité orientación respecto de asuntos biográficos y bibliográficos; a la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica y al III Congreso de Derecho y Teoría Constitucional, organizado por estudiantes de la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile en 2007, por acoger sendos trabajos míos. Así, el corazón argumentativo de esta tesis, además de las observaciones críticas de los integrantes del seminario quincenal del mencionado proyecto de investigación, contó con el beneficio de más personas ante quienes presenté versiones anteriores de mis ideas.

Los comentarios y sugerencias de mis amigos y compañeros en el seminario del proyecto Cristóbal Astorga, Alberto Pino, Esteban Pereira, Ernesto Riffo y Francisco Vergara, tuvieron –me inclino a pensar que para bien– un impacto directo en varios argumentos que aquí defiendo. Pero no solo corresponde agradecerles por este motivo sino que, también, porque en más de una ocasión me ayudaron a recobrar la confianza en mí mismo.

Por último, aunque no en menor grado, estoy agradecido de mis amigos Osvaldo de la Fuente, Aníbal Martínez y Jaime Henríquez, cuya insistencia (resumida en la frase “entrégala de una vez”) contribuyó también a que pudiera terminar el presente ensayo.

TABLA DE CONTENIDO

	Página
Resumen	6
Prólogo	7
I. La mirada histórica de Berlin	11
1. La historia como práctica humana y el problema de sus métodos	12
2. Los apellidos de la historia	18
3. La historia de la filosofía	26
4. Análisis e historia	31
5. Historia de las ideas/ Historia intelectual	44
6. La historia de las ideas de Berlin	62
7. El canon	76
II. La filosofía de la historia	100
1. Filosofías de la historia	101
2. Prospecciones	138
3. Berlin y la filosofía de la historia	143
4. La inevitabilidad histórica	147
5. El sentido de la realidad	160
6. El concepto de historia científica	170
7. Collingwood: Berlin a la sombra de un gigante	182
8. La conexión entre historia y ética	200
III. El pluralismo valorativo	209
1. Variedades de pluralismo valorativo	210
2. Pluralismo y liberalismo	218
3. Pluralismo de valores	241
Conclusiones	248
Bibliografía	249

RESUMEN

Este trabajo presenta un entendimiento del pluralismo de Berlin que caracteriza los valores morales como plurales, inconmensurables y objetivos. Este constituye un criterio para interpretar las acciones de seres humanos que pertenecen a formas de vida distinta de la propia, a la cual arribó gracias a su trabajo sobre filosofía de la historia. Dicho entendimiento es crucial para distinguir su pluralismo del relativismo, que solo considera el aspecto plural e inconmensurable de tales valores.

El primer capítulo aborda cuestiones terminológicas. Se introduce un vocabulario y algunas nociones en torno a la historia y su metodología, para situar su pensamiento histórico en el contexto de la década del 50 y se discute dos temas suyos que son centrales en su pensamiento. En primer lugar, la definición de su papel como historiador o filósofo, y en segundo lugar, cómo la clase de indagación histórica en la que se embarcó fue influida por los autores que constituyeron sus referencias constantes.

El segundo capítulo caracteriza diversas concepciones en torno a la filosofía de la historia y muestra cómo ellas se relacionan con Berlin. Presenta tres obras centrales escritas en la década del 50 y que giran en torno a asuntos propios de la metodología y la filosofía de la historia, conectando estas obras con el debate del capítulo anterior, para así elucidar cómo ellas ayudaron a configurar su pluralismo de valores.

El tercer y último capítulo defiende la idea de una variedad de pluralismos éticos, mostrando y comparando a Berlin con una de las más sistemáticas versiones del pluralismo valorativo en castellano. Finalmente, se presenta una versión del pluralismo valorativo de Berlin que es compatible con sus trabajos históricos analizados en el capítulo anterior, intentando así identificar las consecuencias para su pluralismo de la idea de valores objetivos.

PRÓLOGO

Cuando comencé a trabajar en esta investigación, creía que desembocaría en una manera comprensiva de entender el pensamiento de *sir* Isaiah Berlin (Riga, 1909–Oxford, 1997), filósofo e historiador de las ideas judío, nacido en Letonia y educado desde los 12 años en Inglaterra. Partí con una intuición fuerte, alimentada por lecturas tempranas y apresuradas de sus obras: que él habría tratado de desarrollar a lo largo de su vida *una* gran idea, aquella de la *diversidad valorativa* y que el foco de sus esfuerzos habría sido construir un canon de defensores de dicha idea en la modernidad.

La idea de la *diversidad valorativa*, me parecía, había sido desarrollada sucesivamente por varios autores. Berlin habría identificado sus orígenes en Maquiavelo, cuya originalidad consistiría en ser el primero en la modernidad que reconoció una moralidad legítima, paralela y opuesta a la cristiana. Así también Vico y Herder, quienes habrían visto la valoración e inconmensurabilidad de las distintas formas de vida. Esos dos momentos en el desarrollo de la idea de *diversidad valorativa*, pensaba que serían complementados en mi investigación por un tercero que giraba en torno a la obra de Berlin. Su agenda habría estado marcada por la labor historiográfica de identificar y desarrollar dicha idea, y por sus esfuerzos en difundirla dentro y fuera del ámbito académico.

Además de mostrar los antecedentes del pluralismo de Berlin, creía entonces que la idea de *diversidad valorativa* permitía también unificar las distintas interpretaciones de su obra que surgen de poner el énfasis en su visión pluralista de la historia, de la política y de la ética. Era en esta última área donde esta idea se expresaba de mejor manera, en lo que él denominó pluralismo valorativo o de valores (*value pluralism*), la más fructífera de las vertientes del pluralismo de Berlin. Tal manera de entender su obra, a su vez, contribuía a quitarle peso específico a su ensayo “Dos conceptos de libertad”, el trabajo suyo que ha sido objeto de mayor atención por parte de los intérpretes, provenientes sobre todo del ámbito de la teoría política.

Concebía entonces que mi tarea sería la concreción de una crónica de la historia de esta idea. Mi contribución se apreciaría al mostrar de qué manera Berlin habría logrado articular la idea de *diversidad valorativa* a lo largo de su vida intelectual, lo cual estaba en armonía con la

historia de las ideas a la cual dedicó gran parte de su vida. Pero, cuando intenté determinar de qué manera su metodología histórica le habría llevado a descubrir dicha idea en los autores que formaban su canon, en el contexto del ambiente intelectual posterior a la Segunda Guerra Mundial y los debates sobre filosofía de la historia e historia de las ideas de las décadas del 50 y 60, entendí que mi enfoque era erróneo.

Me di cuenta que la originalidad de Berlin no dependía de haber identificado *una sola idea*, tan elusiva como para haber pasado desapercibida y permanecido oculta a los ojos de sus colegas. Tampoco de su capacidad para elaborar imaginativamente un canon de autores de cuyas lecturas surgía de manera inequívoca dicha idea. Más bien, su originalidad surgía de su enorme capacidad de sintetizar las ideas de distintos autores en variados momentos históricos, y de articularlas con un propósito ético. Este elemento era el que daba originalidad a su mirada histórica. Se puede llevar a cabo la historia de las ideas de múltiples maneras, y no había ninguna razón de peso para aplicar a Berlin su mismo método.

Abandoné entonces el intento de interpretar la obra de Berlin de manera unitaria, basado en la idea de diversidad valorativa y me concentré en los aspectos menos originales de su obra. El camino de la originalidad ha sido seguido por muchos de los comentaristas de la obra de Berlin; en mi caso tuve que abandonarlo para poder hallar su originalidad. Me convencí de que su manera de hacer historia no solo hundía sus raíces en la cultura europea, sino que estaba muy influenciada, más de lo que la propaganda de su obra y la evidencia sugerían, por el idealismo. Ello me llevó a aquilatar la originalidad de su pensamiento, desacralizando, en parte, su figura; y ubicándola en el lugar que le corresponde, a saber, en un debate intelectual en el que tomó parte, sin desconocer que fue uno de los grandes intelectuales del siglo XX, un elegante y refinado observador de la historia de las ideas, con una visión privilegiada, lograda subiéndose en los hombros de unos antepasados intelectuales de gran estatura.

Al tratar de interpretar la obra de un autor, sobre todo si se lo admira, nada es más natural que resaltar los aspectos más originales de su obra. Como dije, aquí tomaré un camino distinto. Pretendo mostrar que el sincretismo y la imaginación, tan propias de los “zorros” (para recurrir a la famosa taxonomía de Berlin), son sus principales fortalezas. De esa mirada histórica, en parte heredada y en parte original, surge con fuerza su pluralismo de valores. Sin

dicha mirada, el canon de autores pluralistas que Berlin propone carece de sentido, se reduce a un *cuento* bien contado por un caballero judío sabio y simpático.

Se puede mostrar esto de muchas maneras. Comenzaré con la que, me parece, es la más atractiva: tomándome en serio lo que él mismo describió en términos de su abandono de la filosofía por la historia de las ideas. Ello ocurrió después de una charla que sostuvo en Estados Unidos con el lógico norteamericano H. N. Sheffer, un discípulo de Josiah Royce, a fines de la Segunda Guerra Mundial. Dicha conversación hizo llegar a Berlin, gradualmente, a la conclusión de que “prefería un campo en el cual pudiese tener la esperanza de llegar a saber al término de mis días algo más que al principio de mi existencia; y por eso abandoné la filosofía para dedicarme a la historia de las ideas, campo que desde hacía varios años para mí había tenido un interés absorbente”.¹ Hacia el final de sus días, en una serie de entrevistas con Michael Ignatieff, quien se convertiría en su biógrafo autorizado, el momento en el que llegó finalmente a dicha conclusión lo situó en un vuelo trasatlántico.² En ese largo trayecto habría tenido tiempo para reflexionar sobre lo que Sheffer le había dicho: “[Que en filosofía] no tiene sentido hablar de un hombre versado en epistemología, o de un erudito en materia de ética; no pertenecen a esa clase de estudios.”³

¿Qué significó este cambio de orientación de su vida intelectual? En lo que sigue trato de contestar esta interrogante. Para ello abordaré las siguientes cuestiones. En primer lugar, examino qué ocurría con las disciplinas históricas en esa época, para lo cual describo el ambiente intelectual de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial y el intenso debate filosófico-metodológico en torno a la historia *en general* así como en torno a la filosofía de la historia y la historia de las ideas. En segundo lugar, analizo cómo se formó y desarrolló la mirada histórica de Berlin y cómo ésta se vinculó a la historia de las ideas. Finalmente, examino cómo utilizó lo que aprendió en estos asuntos para modelar su pluralismo de valores, el que quedó delineado a grandes rasgos hacia finales de la década del 50.

¹ BERLIN, 1992: 8-9.

² IGNATIEFF, 1999: 182. También en LUKES, 1998: 85-86.

³ BERLIN, 1992: 8.

Si nos detenemos en estos puntos, podremos avanzar hacia el objetivo de mi investigación: entender cómo nace su pluralismo valorativo y cómo éste se vincula con su trabajo histórico. En otras palabras, pretendo mostrar cuán inadecuada resulta aquella visión crítica de su pensamiento que hace descansar su pluralismo valorativo solo en su celebrado ensayo “Dos conceptos de libertad”. En suma, propongo aquí una interpretación de Berlin en la cual los ideales pluralistas surgen gracias a sus reflexiones históricas y constituyen el corazón de su obra, su principal legado intelectual para nuestra generación y un ejemplo de compromiso intelectual genuino.

Solo resta señalar por qué escribí una tesis como esta en una facultad de derecho. Las reflexiones filosóficas sobre el derecho comparten argumentos, problemas y vocabularios con, a lo menos, las filosofías de la moral y de la política. Un autor como Berlin, cuya obra gira en torno a la ética y a la política, es en sí mismo interesante para la filosofía del derecho. Sin embargo, mi interés aquí no es mostrar en forma directa la vinculación entre el pensamiento de Berlin y el derecho, sino que, más bien, presentar una interpretación de su pensamiento que enfatiza lo que debería ser uno de los insumos básicos de toda teoría moral, política y jurídica actual: el pluralismo valorativo. En el medio jurídico chileno actual, algunos juzgarán estas reflexiones como peregrinas, porque son presa de una extraña combinación entre positivismo jurídico y conservadurismo moral y político. Por el contrario, si la Universidad quiere realmente atender “a las necesidades de Chile” (la expresión es de Bello en su discurso con motivo de la instalación de 1843), debemos descreer de los mitos que hablan de una nación homogénea; de una sociedad tradicionalista con profundas raíces religiosas y políticas; y, por último, de una cultura jurídica legalista. La lectura de un autor como Berlin no solo incentiva la crítica de tales mitos sino que, además, proporciona las herramientas teóricas para fundar una manera nueva de tratarnos unos a otros, en lo jurídico, en lo moral y en lo político basado en su pluralismo.

CAPÍTULO I: LA MIRADA HISTÓRICA DE BERLIN

[...] las ideas no son eternas como el mármol
sino inmortales como un bosque o un río [...]

Jorge Luis Borges

“Amanecer”, *Furor de Buenos Aires*

1. La historia como práctica humana y el problema de sus métodos

Existe una gran variedad de maneras de hacer historia. En los siglos XIX y XX, proliferaron las historias *con apellido*. Los historiadores chilenos, sin embargo, son quisquillosos respecto del uso de términos como ‘apellido’ e ‘historia’ en una misma oración, ya que más de alguno de ellos trata de confundir sus historias familiares con la historia nacional. Para su tranquilidad, el uso de estos términos aquí es bastante diferente. En cuestiones de apellidos *siempre* vale irse con cuidado.

Muchas disciplinas incluyen una aproximación histórica a algunos de sus problemas, esto es, identificar quiénes y de qué manera estudiaron los temas, indagar sobre sus grandes figuras, desempolvar antiguos textos de las bibliotecas, descubrir oscuros personajes y releer libros antiguos. De todo ello, surgen preguntas sobre los antecedentes y las influencias que los diversos autores tuvieron en la disciplina respectiva, cómo contribuyeron a modelarla, o, en el caso de los iconoclastas, cómo proponen que ella debiera proceder.

Subyace a dicha aproximación histórica tanto una *actitud* como una *creencia*: La fidelidad a un canon de autores y textos con los cuales los practicantes de una disciplina reafirman la importancia y vigencia de sus temas, mostrando cuán persistentes o novedosos han sido en el pasado, expresa una *actitud*. La *creencia* sostiene que, de esta manera, *comprenden mejor* algunos problemas de su disciplina o les permite concebirla de otra manera. Por ejemplo, se piensa que una aproximación a los asuntos jurídicos puede darnos cuenta de cómo nuestros antepasados enfrentaban dichos temas. Hasta aquí parece un punto de vista muy sensato. Sin embargo, junto con dicha creencia, algunos historiadores agregan otra. Los historiadores del derecho creen poder también trazar una historia de una determinada institución jurídica, lo que les permite reconocer una manera *tradicional* de enfrentar dicho problema y obtener lecciones. Digamos, cuáles fueron las condiciones políticas, sociales, culturales o económicas que permitieron el cambio en la legislación sobre matrimonios a fines del siglo XIX. Esto puede ser muy útil para construir argumentos sobre si se debe o no apoyar *hoy* cierta modificación legal del régimen de matrimonio. En este sentido la historia puede ser una herramienta utilísima, puede incluso llegar a ser *inevitable* recurrir a ella.

Las historias particulares de cada disciplina, como las historias *del derecho* o *del arte*, son recientes pero poseen gran abolengo. Son apellidos ilustres dentro de la *historia*. Su buen nombre proviene de la actitud propiamente moderna de explorar la dimensión histórica de los asuntos conceptuales. Así, una formación cabal en una disciplina supone hoy estudiar su dimensión histórica. Argumentar lo contrario supondría invertir la carga de la prueba. ¿Qué clase de arrogancia intelectual avalaría considerar un despropósito estudiar con seriedad y honestidad la historia *de* una disciplina?

Sin embargo, algunos historiadores rechazan esas historias porque les incomodan cómo tratan ciertos asuntos. Esto es algo común entre los historiadores a secas. Aún otros, sostienen que la historia de una disciplina no contribuye al entendimiento de la manera en que ella hace las cosas hoy. Señalan que la historia es un peso, por lo que si no la vamos a tomar serio deberíamos deshacernos de ella. Que, finalmente, no hay tal cosa como un desarrollo de tal o cual institución o idea, que cada cosa pertenece a una época y que es fruto de ella y solo de ella. Así, señalan que el matrimonio es hoy algo bastante distinto de lo que era en la Roma imperial o en la España del Siglo de Oro. Que trazar *de esa manera* la historia de una institución o de una idea es infantil, e implica, justamente, no reconocer el peso mismo de la historia. En otras palabras, que no hay nada *conceptualmente permanente* en la vida de una institución o de una idea: no habría tal cosa como distintas contribuciones a la solución de un mismo problema. De esa manera, se equivocarían quienes pretenden obtener algo del pasado para los problemas que nos aquejan hoy, ya que allí está *ese* pasado, con sus problemas y soluciones, los que solo fueron posible para *ese* pasado: son sus instituciones y sus ideas, no las nuestras. En adelante, a esta postura la llamaré *historizante*.

Muchas veces dicha postura se oculta detrás de un llamado general a la rigurosidad histórica, que apunta a superar la visión infantil de la historia que ve a ésta como un continuo. Por ejemplo, aquella que ve en la filosofía o en el derecho intentos de solución a problemas perennes. Dicho llamado a la rigurosidad pone una advertencia no solo a quienes se dedican a hacer historias particulares (con apellido), sino que es una demanda a quienes se dedican a la historia a secas. Aquellos que llaman la atención a sus colegas, están interesados en un uso bien

particular del nombre con que designa a los practicantes de su disciplina. A ese uso le llamaremos *honorífico*.⁴

¿En qué consiste este uso honorífico? Como todo privilegio, guarda relación con la exclusividad de dedicarse a esa disciplina. Para ello, los practicantes deben comportarse de determinada manera, y seguir ciertos estándares. Ello implica, tarde o temprano, el establecimiento de límites. Si quiero ser un astrofísico, por ejemplo, no solo deberé poseer un título universitario que avale esa condición, sino que mi quehacer científico deberá ajustarse a un conjunto de prácticas, maneras determinadas de hacer las cosas. En la medida en que mis conclusiones, por extravagantes que sean, se ajusten al método propio de la disciplina, serán reconocidas como tales por mis pares. Los rebeldes que no aceptan los métodos *públicamente* reconocidos por una comunidad científica, son enviados por los científicos a la pseudo ciencia. En disciplinas como las matemáticas, la lógica, la física, la química o la biología, el uso honorífico es tan restrictivo que el exilio acoge demasiados, tantos que ni siquiera sabemos el nombre de todos. Un ejemplo de ello son los alquimistas, que fueron confinados allí por los químicos. Nótese que lo dicho hasta aquí es válido tanto para un físico como para un peluquero (digamos un aficionado a cortar el pelo). Por ello es necesario introducir algunas distinciones.

Existen disciplinas cuyo foco son las *preguntas humanas*, esto es, aquellas que poseen en principio múltiples respuestas, por oposición tanto a las *preguntas empíricas* como a las *formales*, las que poseen *una* respuesta bien delimitada.⁵ En el primer tipo de preguntas, la búsqueda de límites parece ser una tarea un tanto más complicada. No es fácil defender la idea de que en historia o en filosofía, a diferencia de las matemáticas o la física, hay métodos heredados que historiadores o filósofos deben seguir en sus investigaciones. Más bien, muchos de los grandes historiadores o filósofos han adquirido fama por haber propuesto, supuestamente, una manera (un método) no tradicional de hacer historia (como Ranke) o filosofía (como Russell).

⁴ Sobre este uso aplicado a la filosofía véase RORTY, 1990: 80.

⁵ Esto no quiere decir que todas las preguntas empíricas o formales tengan respuestas singulares (por ejemplo, las ecuaciones de segundo grado poseen siempre dos soluciones). Sobre esta distinción en un sentido amplio, véase ORELLANA BENADO, 1994. Para un alcance restringido, aplicable solo al ámbito filosófico, véase “El objeto de la filosofía” (BERLIN, 1992a) y “The philosophers of the Enlightenment” (BERLIN, 2001).

Hasta aquí parece haber un contraste evidente. Es fácil pensar que la intemporalidad del pensamiento matemático o del lógico se debe a la rigurosidad de sus métodos. Famoso es el pronunciamiento de Kant, cuando señala que la lógica no ha dado un paso atrás desde Aristóteles, pero tampoco ninguno hacia adelante. Esta creencia del sentido común puede sintetizarse con un ejemplo: un matemático no necesita aprender griego clásico, ni estudiar la vida y condiciones sociales de la Grecia clásica para entender los teoremas de Euclides. Algo bien distinto parece que ocurre con las disciplinas humanas.

Si bien dicho contraste parece correcto, éste sugiere que gracias a sus métodos las disciplinas empíricas y formales tienen un acceso más expedito y directo a las ideas y razonamientos del pasado. Da lo mismo para propósitos geométricos si se usa una traducción japonesa, finesa o alemana de los *Elementos* de Euclides. Un matemático enfrenta menos obstáculos para entender cómo probó Protágoras el teorema que lleva su nombre. El caso de las disciplinas humanas sería muy distinto, un filósofo o historiador tiene muchas más dificultades a la hora de entender, por ejemplo, el concepto de *virtù* en Maquiavelo. Sin embargo, puede objetarse que este contraste es artificioso. Que éste sería un pseudo-problema que surge del intento de hablar de dos cosas distintas como si fueran una sola, de buscar elementos comunes allí donde no los hay.

Parece que si nos concentramos en los métodos, se puede apreciar en las disciplinas humanas una tendencia al relativismo epistemológico: *toda la diferencia* radicaría en que los matemáticos de hoy pueden entender los razonamientos de los matemáticos de hace miles de años, porque poseen criterios *claros* sobre qué constituye una *prueba* matemática, un razonamiento correcto; en cambio, filósofos e historiadores no poseen unos criterios *tan claros* a la hora de emprender en su disciplina. Por ello, parece ser que el compromiso con la búsqueda de la verdad en el caso de estas últimas no es auténtico. Sin embargo, se puede alegar que esto es falso en el caso de los filósofos, ya que ellos sí manejan criterios para evaluar un argumento como aceptable: desde Aristóteles se conocen qué son las falacias y cómo ellas son ejemplos de razonamientos incorrectos. Esta objeción es válida siempre que consideremos a la filosofía como una práctica humana fundamentalmente argumentativa.⁶ También se puede alegar otro tanto para el caso de los historiadores, porque por más coherente, entretenido e imaginativo que

⁶ Esta era la posición del supervisor de esta investigación. Véase ORELLANA BENADO, 1994.

resulte un relato histórico, éste debe estar siempre anclado en la evidencia, sea *documental* o *conceptual*.⁷ Desobedecer dichos mandatos en ambos casos, esto es, incurrir en falacias u obviar la evidencia, convierte su trabajo en un caso de literatura: para la filosofía, parafraseando a Borges, en fantástica; para la historia, en novela histórica.

En disciplinas humanas, me parece que la búsqueda de límites se vuelve difícil, pero no imposible. En principio, sirve reconocer que las disciplinas humanas se diferencian de las disciplinas formales y empíricas en que en el caso de las primeras, cada autor puede discutir y cuestionar en su quehacer cuáles son esos límites. Por el contrario, aquellos que se dedican a disciplinas empíricas y formales, deben ajustar su proceder a unos métodos heredados. Pueden cuestionarlos, pero deben acatarlos. Si logran mostrar por qué deberían ser abandonados, producen verdaderas revoluciones, las que en dichos ámbitos son infrecuentes.

¿Cómo nos hacemos cargo, entonces, de la acusación de relativismo epistemológico? La objeción señala que el contraste presentado más arriba no solo descansa en una diferencia trivial entre distintas disciplinas (equivalente a decir que una *tarta* difiere de un *torta* porque se usan distintas recetas para su elaboración), sino que, además, en las disciplinas humanas el compromiso con la verdad no es auténtico, ya que no existe acuerdo respecto de qué constituye *legítimamente* un producto del trabajo filosófico o histórico. Así, hay filósofos en cuyas teorías Dios tiene un papel, otros en las que se prescinde de dios. Unos sostienen que los seres humanos somos libres, otros que nuestro actuar está completamente determinado. Aún otros sostienen que nuestras creencias verdaderas sobre el mundo están justificadas y otros que lo niegan. Sin embargo, todos ellos son llamados por igual filósofos. Pareciera que las facultades de filosofía pueden acoger toda clase de excentricidades. Lo mismo ocurriría con el desacuerdo de los historiadores, por ejemplo, respecto a la interpretación de las obras de autores del pasado. Así, muchos han señalado que *El Príncipe* de Maquiavelo contendría un argumento a favor de la separación entre la moral de la política, otros señalan que en realidad Maquiavelo habría sido el primero en identificar dos moralidades opuestas y conflictivas, aún otros han afirmado que dicha obra sería un ejemplar de un género literario de época llamado *espejo para príncipes*. De nuevo, todos ellos merecen el título de historiadores (intelectuales o de las ideas), a pesar de su desacuerdo.

⁷ Esta distinción está en DANTO, 1989: 69-71.

Una parte de la respuesta a estas dudas acerca del estatuto epistemológico de las disciplinas humanas, ha sido dada por el propio Isaiah Berlin. La acusación de relativismo se apoya en la falsa creencia de que el compromiso con la verdad debe descansar en el ideal de un todo coherente de respuestas correctas. Esta creencia habría estado en el corazón del pensamiento ilustrado. Sobre este punto Berlin señala:

[...] lo que todos estos puntos de vista tenían en común era un ideal platónico: en primer lugar, que como en las ciencias, todas las preguntas verdaderas han de tener una respuesta verdadera y sólo una, siendo todas las demás, necesariamente, errores; en segundo lugar, que tiene que haber una vía segura para descubrir esas verdades; en tercer lugar, que las soluciones verdaderas, una vez halladas, deben ser necesariamente compatibles entre sí y constituir un todo único, ya que una verdad no puede ser incompatible con otra. (BERLIN, 2002: 44)

Como se bosquejó más arriba, las disciplinas humanas no son la clase de disciplinas cuyas preguntas que se formulan (preguntas humanas) tengan una respuesta verdadera o correcta. Esto, sin embargo, no las desmerece como tales (no se puede decir que son pseudodisciplinas o que se abocan a pseudo-problemas). Poseen un compromiso con la verdad, pero debe entenderse de otra manera, consiste en delimitar frente a la diversidad de respuestas posibles, cuáles de ellas acogemos y cuáles rechazamos: “Esa diversidad misma es el objeto que procuramos precisar y entender en las humanidades.” (ORELLANA BENADO, 1994: 21-23).

Recapitemos el asunto. Con lo que señalé no quiero decir que escribir un verso adónico sea lo mismo que probar por qué π no puede ser finito. Quiero decir que en ambos casos hay unas reglas que se deben seguir, las que vienen fijadas de antemano. Ocurre que si ellas no se respetan, los resultados son distintos. En el primer caso, puede que el verso devenga en otro igualmente hermoso como pueda que no. En el segundo, la prueba será errónea, no contará como parte de un razonamiento matemático adecuado, no serán matemáticas (los más afortunados tendrán una conjetura). La diferencia entre ambos radica en que los usos honoríficos de ‘poeta’ y ‘matemático’ son distintos. En un caso es más laxo, en el otro más riguroso. Sin embargo, ello no debe llevarnos a pensar que en el primer caso no existen límites, como muchos sostienen (como vimos, entre aquellos que creen que la filosofía es una suma de opiniones): los límites existen, solo que éstos pueden ser modificados en el quehacer mismo de la disciplina. A pesar de ello, en algunas disciplinas humanas esos límites son más rigurosos. Ello no solo marca un límite

entre las disciplinas humanas con las empíricas y formales, sino que quizás también entre disciplinas humanas, como la historia y filosofía. La primera ha sido tradicionalmente más rigurosa con sus límites, la segunda algo más relajada. La primera posee un lugar para exiliar a los rebeldes a diferencia de la segunda (me refiero a la filosofía de hoy, quizás los sofistas fueron el caso más pintoresco del ayer). Allí van aquellos que son tachados de cuenta historias o novelistas históricos. La rigurosidad en los límites del pensamiento histórico es distinta porque existe de por medio la evidencia. Sin embargo, aún apoyado en ella se corre el riesgo de ser exiliado. Nadie discute la calidad y rigurosidad histórica de *Las Memorias de Adriano*. Sin embargo, como la *imaginación* cubre demasiado, se la considera una novela histórica y no un ensayo histórico sobre Adriano.

Toda esta digresión nos ha servido para decir algo sobre la historia como práctica, sobre el valor epistemológico en general de las disciplinas humanas y cómo ellas guardan una relación parcial con sus métodos. Pero, ¿por qué es relevante decir algo sobre los métodos? Esto será explorado en la sección siguiente.

2. Los apellidos de la historia

Quisiera detenerme en un contraste que suele hacerse entre historia e historiografía. La primera se usa en dos sentidos. En el primero, por historia se hace referencia a la *disciplina*, esto es, a la práctica de los historiadores (a la literatura erudita sobre temas históricos), por ejemplo cuando alguien dice que “Esa persona se dedica a la historia”. Este es el sentido de la palabra historia que usé en la sección anterior. En el segundo, por historia se refiere a *sucesos humanos del pasado temporal y espacialmente situados*, este es el caso de expresiones tales como “La Guerra Civil de 1891 es un evento importante de la historia de Chile”. Por otra parte, con el término historiografía, se hace referencia al *producto de la labor de los historiadores*, es decir, a la historia escrita que es distinta a la *totalidad* de eventos pasados. En adelante cuando me refiera a *concepciones de la historia*, quiero decir determinadas maneras de concebir la literatura erudita sobre la historia, o sea, la historia como disciplina. Respecto de los usos del término ‘historia’, un manual reciente nos señala: “puede referirse tanto al curso de eventos, lo que realmente ocurrió (historia 1), como a lo que se ha creído o escrito sobre aquellos eventos

(historia 2). Algunas veces son distinguidas como ‘historia-como-evento’ e ‘historia-como-registro’.” (STANFORD, 1998: 5).

Volvamos ahora a los apellidos en la historia. Como vimos, las historias con apellido gozan de respeto, aunque este no sea completo. No todos los apellidos de la historia son iguales. Como dije, siempre en estos asuntos conviene ir con cuidado. A fines del siglo XVIII, y bajo el influjo de las incipientes ideas románticas, se comenzó a hablar de una nueva manera de hacer historia. Esta novedad consistía en considerar a la historia como una *totalidad*, ya no de franceses o ingleses, sino que de la *humanidad* completa. Las creencias que se encontraban detrás de dicha manera de hacer la historia suponían la posibilidad de establecer ciclos, patrones o etapas sucesivas. El historiador debía comenzar a concentrarse más en el relato de un continuo que en los hechos aislados y coyunturales. Ya a mediados del siglo XVIII, Vico había señalado con asombrosa lucidez estas ideas. *Su reputación*, en el decir de Berlin, la logró después de su muerte. Se consolidó en el continente gracias a Michelet, los pensadores románticos y Croce, y entre los lectores ingleses, gracias a la traducción que hizo Collingwood de la monografía de Croce.⁸

A dicha forma de hacer historia se la llamó *de la humanidad*, o también universal o filosófica, y se la oponía a la manera *científica* o *positiva*, quienes acusaban a los primeros de sacrificar la evidencia y el papel de los individuos en pos de un relato más bien imaginativo. Entre los fundadores de la historia universal o de la humanidad se encuentran Montesquieu, Voltaire y Herder. Del lado opuesto la historia científica, liderada por autores como Ranke, Quinet, Cousin, y en menor medida por Saint Simon y Comte (sobre todo autores franceses deslumbrados por los *philosophes*), los que pueden ser vistos como una reacción frente a ella. Se suele decir que para los primeros, lo importante era encontrar un *sentido* de los sentidos de las historias, para los segundos, en cambio, lo fundamental era establecer los hechos *tal y como ocurrieron* (*wie es eigentlich gewesen*, el ya trillado *dictum* de Ranke). Pronto, a nivel popular se difundió la equivocada caricatura de la *manera francesa* de hacer historia, por oposición a la

⁸ BERLIN, “La reputación de Vico”, en BADILLO O’FARRELL y BOCARDO CRESPO, 1999: 122-126. Dicho artículo es una crítica al libro de Peter Burke *Vico*, publicado en la serie de la OUP *Past Masters* en 1985. En el mismo volumen, se encuentra la respuesta de Burke bajo el título “¿Vico menospreciado?”.

alemana. Incluso en Chile, a mediados del siglo XIX, se dio una versión de esa disputa. Se la llamó, muy convenientemente *polémica historiográfica*.

El apellido ‘de la humanidad’, que apunta a la *totalidad*, fue bastante resistido por ser, en vez de una historia propiamente tal, más bien una *filosofía de la historia*.⁹ Sin embargo, a *otras* historias, les fue bastante bien. A finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, surgen tímidamente *historias especiales*, por oposición a las maneras de hacer historia tradicionales que apuntaban a la *generalidad* del fenómeno histórico, ya sea para encontrarle o no un sentido de los sentidos. Las que he denominado *historias generales*, se concentraban en los principales acontecimientos diplomáticos, políticos, militares y sociales de una sociedad. Un ejemplo de las primeras, bastante exitoso, fueron los trabajos de Winckelmann sobre historia del arte y los de la Escuela Alemana de Historia del Derecho (y sus orígenes en la pandectística). Con ellas, Occidente se vio embriagado del espíritu histórico. La división del trabajo académico que propiciaron las universidades favoreció la *especialización* del trabajo histórico. Sobre este fenómeno Collingwood señala: “los historiadores ha[bía]n restringido equivocadamente el campo del pensamiento histórico a la historia de la política, debido a que su equipo era inadecuado para estudiar la historia del arte, de la ciencia o de la vida económica.” (2004: 292). En este mismo sentido: “Durante el siglo XIX la investigación histórica, no solo en EE. UU., sino además en Inglaterra, Francia y Alemania, estuvo centrada en la política. Las palabras que Herbert Baxter Adams grabó en el muro de un salón de estudios son hoy tan famosas que constituyen un cliché: “La Historia es la Política del Pasado y la Política la Historia del Presente”” (FOGEL, 1989: 28).

A este fenómeno se sumó el empleo de las nuevas herramientas metodológicas y científicas, como la arqueología, antropología y la numismática. La carencia que de ellas tuvieron los historiadores del pasado, impidió su proliferación temprana. Con ellas, se comenzó a hablar de las disciplina *auxiliares* de las historia. Es por ello que el estudio de los hechos humanos antes de la modernidad, la *res gestae*, apuntaba más bien a dichas *descripciones*

⁹ Este asunto se tratará en detalle en el capítulo siguiente.

generales, las que solo incluían una pequeña parte de la realidad (sobre todo la vida política de las sociedades).¹⁰

Este espíritu, que pretendió ampliar el ámbito, las técnicas y metodologías de los estudios histórico, permeó el siglo XX. Llamados como el de la Escuela de los *Annales* a incluir a la geografía, sociología y economía dentro de las preocupaciones de los historiadores, como parte de un mercado común, es parte de este espíritu. Su interés fue el desarrollo de las que denominaron “largas duraciones”, es decir, centrar el foco de la investigación histórica no en las tradicionales historias de los acontecimientos (episódicos, temporalmente breves y explosivos), sino en las historias de las estructuras de larga duración (también las de mediana o coyunturas). Señala Braudel: “Una noción cada vez mas precisa de la multiplicidad del tiempo y del valor excepcional del tiempo largo se va abriendo paso –consciente o no consciente, aceptada o no aceptada– a partir de las experiencias y de las tentativas recientes de la historia.” (1968: 63).

Este objetivo requería nuevas herramientas metodológicas provenientes de otros campos del conocimiento, sobre todo de las ciencias sociales. Esta era una actitud multidisciplinaria, la que Braudel concebía en los siguientes términos:

Habla[r], pues, largamente de la historia, del tiempo de la historia. Y menos para los historiadores que para nuestros vecinos, especialistas en otras ciencias [...] vecinos

¹⁰ Me gustaría clarificar dos cuestiones. La primera es que Danto (1989: capt. 7), nos da buenas razones para abandonar la distinción entre *crónica* e *historia*, en el sentido de que el trabajo que realizan los cronistas es distinto al que realizan los historiadores, distinción que Croce popularizó. No estoy sugiriendo la identificación de las etiquetas historias generales/ especiales con las etiquetas crónica/ historia, pero aquí solo puedo especular que existe una vinculación entre el tipo de evidencia que proporcionan los escritos de los denominados *cronistas* y el tipo de historias que escriben los *historiadores*. Si bien para Danto ambos son relatos, y se muestra más bien reticente a identificarlos como *géneros* distintos (niega que uno sea una mera descripción y que el otro sea no solo una descripción sino que además una interpretación, porque tanto en uno como en otro hay un trabajo de *selección*), sin quitarles tal carácter (ambas son del género ‘historia’) es posible agruparlos en subgéneros, de la misma manera que cotidianamente clasificamos a las obras literarias, por ejemplo, en *naturalistas* o de *ciencia ficción*. En este sentido, las historias generales y las especiales, sería una gran clasificación, equivalente al uso cotidiano de las etiquetas ficción y no ficción; a su vez siendo posible reconocer en ellas una gran variedad de subgéneros.

La segunda es que debemos ser justos con los historiadores del pasado. En Occidente hemos tenido ejemplos de intentos tempranos de historias especiales. Es el caso de Giorgio Vasari, con su *Le vite* (1568), la que se considera la piedra fundacional de la historia del arte moderno. Pero obras como estas son más bien excepcionales, siendo el siglo XIX y XX los más prolíficos en obras históricas especializadas.

todos ellos de cuyas experiencias e investigaciones nos hemos ido durante muchos años informado porque estábamos convencidos –y lo estamos aún– de que la historia, remolcada por ellos o por simple contacto, había de aclararse con nuestra luz. Quizás haya llegado nuestro turno de tener algo que ofrecerles. (1968: 63).

El campo más fértil para descubrir estas secciones de tiempo ha sido la economía, que ha asumido hace tiempo la existencia de ciclos y crisis económicas estructurales. A su vez, el papel que juega la geografía para los historiadores de los *Annales* es gravitante a la hora de conformar estas largas duraciones.

Robert Fogel ha presentado este asunto de una manera distinta. Vale la pena detenernos para evitar confusiones. En su libro *¿Cuál de los caminos al pasado?*, escrito en colaboración de G. R. Elton, distingue entre *historia tradicional* e *historia científica o cliométrica*. Los historiadores dedicados a la primera “aspiraron a retratar el campo entero de la experiencia humana, a captar todas los rasgos esenciales de la civilización que estaban estudiando, y a hacerlo en una forma que tuviera aplicación para el presente” (1989: 33). En el caso de la segunda “La característica común de los cliométricos es que aplican los métodos cuantitativos y los modelos conductuales de las ciencias sociales al estudio de la historia. Surgió con la ‘historia económica’, pero por contagio se difundió rápidamente en campos tan diversos como la historia demográfica y de la familia, la historia urbana, parlamentaria, la historia electoral y la historia étnica” (1989: 41). La distinción de Fogel no es equivalente a la que ofrezco entre historias generales y especiales. Su entendimiento de historia tradicional consiste en historias que apuntan a la totalidad, pero no en el sentido de ser filosofías de la historia substantivas, sino de abarcar *todas* las expresiones de una forma de vida pasada. Fue primero en este campo, donde los historiadores comprendieron que debían ampliar sus herramientas metodológicas, como es el caso de los comienzos de la Escuela de los *Annales*. Por ejemplo, si se iba a analizar la Revolución Francesa, ya no bastaba atender a las obras de los filósofos, a los discursos, a los documentos oficiales del *ancien régime* y a la cronología de los acontecimientos políticos, diplomáticos y militares; sino que además a otro tipo de evidencia, por ejemplo, el precio del pan, la balanza de pagos real, etc. Por esto, los historiadores tradicionales fueron en su momento los innovadores respecto de sus colegas del siglo XIX. A pesar de que Ranke abogaba por nuevas metodologías, su trabajo se nutrió principalmente de documentos oficiales de Estado. Las novedades metodológicas vinieron en el siglo XX. En cambio, los partidarios de la ‘nueva

historia' científica, impulsados por este ensanchamiento metodológico, derechamente utilizaron los métodos de las ciencias sociales y de la economía, que era el ideal científicista decimonónico.¹¹ Si bien la distinción de Fogel, al igual que la que ofrezco, es metodológica, ella más bien se basa en el tipo de evidencia que los historiadores manejan (los tradicionales solo atienden a la política de Estado, en cambio los científicos utilizan evidencia proporcionada por otras ciencias). En cambio, mi distinción apunta más bien a la especialización del trabajo de los historiadores, a la división del trabajo académico.

Me interesa resaltar es el fenómeno que Maurice Mandelbaum, siguiendo a Huizinga, ha identificado como: “El abandono general de problemas concernientes a las historias especiales es todavía más llamativo desde que uno de los más característicos aspectos de la historiografía del siglo XIX fue la proliferación de tratamientos históricos separados de varias facetas de la cultura, en otras palabras, de la proliferación de historias especiales” (1965: 42 n.24). Por lo tanto, es conveniente separar este fenómeno de los réditos que los científicos han sacado de él. Así, dicho fenómeno unido a la ideología que propugna la unidad de las ciencias, están en la base de la creencia científicista de que no existe tal cosa como *la* disciplina histórica, sino que ésta es más bien una retacería metodológica cuyos trozos los ha tomado prestados de las demás disciplinas científicas, como la sociología y la economía. Refiriéndose a ella, un autor ha señalado: “No hay nada parecido a la historia en abstracto; no hay más que clases diferentes de historia. La palabra historia es genérica, y el género es real en sus especies: historia política, historia militar, historia económica, historia del lenguaje, del arte, de la ciencia., etc.” (WALSH, 1968: 73).

Este ensanchamiento de lo histórico, a través de una actitud multidisciplinaria, y un nuevo entendimiento del tiempo histórico, no solo fue una reclamación para la historia general. Historiadores franceses formados en la Escuela de los *Annales* desarrollaron lo que se denominó *historia de las mentalidades*. Algo similar ocurrió en Estados Unidos con la *historia de las ideas* de Arthur Lovejoy, en Alemania con la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck, con la *historia*

¹¹ Ejemplos de trabajos inspirados en la metodología cuantitativa son el de William O. AYDELOTTE (1966), “Quantification in history”, *American Historical Review*, Vol. 71, No. 3, pp. 809-823; y el de Theodore K. RABB (1983), “The development of quantification in historical research”, *Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 13, No. 4, pp. 591-601.

intelectual y la *historia cultural* en Estados Unidos y el Reino Unido. El siglo XX fue testigo de la proliferación de historias con apellido o *especiales*.

Hoy existe una gran variedad de maneras de hacer historia. La validez misma de estas maneras de hacer historia, los problemas y dificultades metodológicas, sus objetos de estudio, entre otros; estuvieron, y todavía hoy están, en el centro de un intenso debate. Todas ellas son concepciones de la historia, que implican diversas maneras de practicar la historia, por lo que poseen *metodologías* históricas diversas (distintos estándares y reglas de investigación y escritura de la historia).

Esta especie de *Methodenstreit*, de la que el siglo XX fue testigo, no ha sido exclusivamente histórica, sino que también ha tocado tópicos filosóficos y de ciencias sociales. Es legítimo preguntarse, entonces, si existe o no una vinculación entre la metodología histórica y la filosofía de la historia.¹² Creo que *debe* existir una conexión entre el tipo de historias que se practican y las filosofías de la historia que las clarifican o justifican. En otras palabras, un filósofo de la historia no puede especular sobre la historia sin estar al tanto del tipo de historia que los historiadores escriben. No solo porque es anticuado separar teoría y práctica, sino porque la misma atomización del trabajo histórico presenta un desafío peculiar al filósofo de la historia.

Los historiadores utilizan herramientas metodológicas que les permiten construir sus relatos históricos sobre el pasado. Se pueden identificar, con claridad, a los menos dos: a. Los juicios contrafácticos, o explicaciones “de cómo algo puede ser así, a partir de la presuposición de lo contrario”. Estos juicios contrafácticos se relacionan directamente con la posibilidad de que algo ocurra, lo que no descarta la posibilidad de lo inesperado.¹³; b. Interpretaciones que tratan de explicar “lo que un evento ‘fue realmente’, o lo que esto ‘importó a’” (DRAY 1964: 18-19). Este tipo de procedimiento muy común entre los historiadores, implica hacer referencia a ciertas nociones operativas, tales como ‘renacimiento’ o ‘ilustración’, a partir de los cuales adquieren significación determinados acontecimientos históricos en un periodo determinado de tiempo. A este procedimiento se le conoce también como “coligación”, al que hacen referencia tanto Walsh

¹² Un buen ajuste de cuentas sobre la relación e interacción de la historia con la filosofía, en STANFORD, 1998: 5-17.

¹³ Sobre este punto véase el notable trabajo HAWTORN, 1995.

(1968: 66-72) como Dray (1964: 19-20). En otras palabras, consiste en explicar a partir de una referencia a otros acontecimientos, todos los cuales se colocan bajo una idea o movimiento. Esta es una interpretación de tipo *teleológica*, donde los propósitos que los agentes históricos tienen juegan un papel decisivo, más no determinante. Como veremos más adelante, este procedimiento está en el corazón metodológico de la historia de las ideas, y cómo Berlin, a pesar de considerarse un historiador de las ideas, echa mano de ambos procedimientos.

Entonces, ¿cuál podría ser el criterio para identificar y distinguir asuntos metodológicos de asuntos filosóficos? No me parece adecuado indagar aquí en torno a este asunto, ya que aún está pendiente el tema de la filosofía de la historia que abordaremos en el capítulo siguiente. Lo que sí puedo hacer es ofrecer un criterio, preliminar y quizás algo torpe, para distinguir preguntas metodológicas de preguntas filosóficas. Si las preguntas son relativas a la manera *cómo procedemos* en la práctica de una disciplina, entonces parece ser que pertenecen más a la historia que a la filosofía. Por el contrario, si las preguntas son respecto a *por qué procedemos o deberíamos proceder de tal o cual manera*, me parece que esa pregunta se acerca más a la filosofía que a la historia. Sin embargo, es posible que en el intento de responder preguntas de un tipo o de otro surjan nuevas preguntas que no sean del mismo tipo que la original. De allí que, como dije, están en relación de mutua dependencia.

Decir tan poco me obliga al menos a mostrar cómo y por qué es tan relevante dicha interacción entre filosofía e historia. Un ejemplo de ello ha sido el debate que se ha producido en torno a la relación entre historia de la filosofía e historia intelectual (o de las ideas). Como veremos, algunos autores han propuesto un enfoque dialógico entre una y otra. Ellos reconocen la tensión que existe en toda empresa histórica entre el presente y el pasado. En otras palabras, tratan de balancear cuánto se debe ceder ante la evidencia y cuánto frente a la reconfiguración, esto es cuánto anticuarismo y cuánto anacronismo nos permitiremos a la hora de escribir sobre el pasado. Es aquí donde se vuelve relevante el acudir a los límites, protocolos y procedimientos que los propios practicantes de una disciplina, en este caso la historia, se dan para reconocer como suyo un trabajo, en el sentido honorífico que señalamos más arriba. En lo que sigue ahondaré en estas cuestiones.

3. La historia de la filosofía

Aquí me referiré a otro apellido ilustre de la historia: la historia de la filosofía. Esto tiene un doble propósito. El primero, porque servirá para problematizar lo dicho hasta ahora en un ejemplo concreto. El segundo, porque esto permitirá situar el pensamiento de Berlin en la filosofía del siglo XX.

Un cambio en la manera en que se practica la filosofía afecta el o los entendimientos que tenemos sobre ella. Para analizar esta afirmación, primero identificaré algunas *creencias* rivales a ella. Como vimos en las secciones anteriores, la pregunta sobre la naturaleza de la filosofía es una de las preguntas que se hacen quienes *practican* esa disciplina. Por ello, esta sección tiene dos objetivos. Por una parte, tratar de clarificar cuáles podrían ser dichas creencias y las razones por las cuales algunos filósofos las han sostenido; por otra, mostrar en qué sentido el uso que se pretende aquí dar al término tradición se distancia de dichas creencias, y por qué es un mejor entendimiento del *quehacer filosófico*. Esto es clave para entender qué pretendía Berlin con su cambio de orientación desde la filosofía hacia la historia de las ideas.

En la historia de la filosofía moderna es posible identificar tres posiciones, sobre la *naturaleza* de la actividad filosófica:

- (I) Es una empresa destinada a resolver problemas del presente, para lo cual resulta imperativo modelar su historia, esto es, reformular sus preguntas y respuestas *tradicionales*.
- (II) Ella trata sobre problemas perennes de la mayor importancia que han preocupado a los filósofos desde sus inicios.
- (III) Es una actividad que posee un papel secundario respecto de la ciencia moderna: o sepulta los cadáveres dejados por sus metafísicos o, derechamente, reformula los problemas metafísicos en sus términos.

Estas maneras de entender la actividad filosófica reconocen distintas valoraciones de su pasado, que sirve de espejo para contemplar su trabajo. En (I), el pasado filosófico es un instrumento de legitimidad para el filósofo, algo que puede ser modelado a su antojo, con miras a justificar *su* filosofía en *sus* propios términos. En (II), su estudio concienzudo permite reconocer cuáles son los problemas persistentes que todo filósofo debe intentar dilucidar. En (III), los descubrimientos de las ciencias modernas muestran las equivocaciones, especulaciones

metafísicas y obscuridades de los filósofos. Corresponde enmendar y ajustar sus equívocos conforme al rigor de las ciencias modernas. Los distintos compromisos que los filósofos han tenido con estas tres posiciones, van desde una cierta *actitud* filosófica, por ejemplo a nivel metodológico, hasta la entrega total a una de ellas.

Para la primera posición, si bien cada pensador posee una cuota de originalidad que no debe ser desconocida, la empresa filosófica consiste en dar luces sobre problemas persistentes, que son de la mayor relevancia. Sin embargo, la identificación de dichos problemas no se lleva a cabo atendiendo o estudiando la historia de la filosofía, sino que redescubriéndolos a partir del presente. En otras palabras, entender el pasado en términos de los problemas del presente. El filósofo usa como criterio para enfrentar y evaluar el pasado filosófico *su* propia filosofía, de allí que aquél debe ser leído a la luz de ésta. El ejemplo paradigmático aquí es Kant, quien en sus *Prolegómenos para toda metafísica futura* señala que:

Hay sabios cuya filosofía propia consiste en la historia de la filosofía (de la antigua y de la moderna); para éstos no han sido escritos los prolegómenos presentes. Deben esperar hasta que aquellos que se toman el trabajo de nutrirse de las fuentes de la razón misma hayan terminado su tarea, y entonces será su turno de informar al mundo acerca de lo ocurrido. En caso contrario, no se puede decir nada que según su opinión no haya sido dicho ya [...]. (KANT, 1999: 1).

Kant rechaza aquí las filosofías historicistas. Solo le interesa hacer filosofía en los términos de su propuesta *crítica*, esto es, le interesa entender qué dijeron sus antecesores en la medida que ilumina su propio sistema. De allí que se oponga al papel que puede jugar la historia a la hora de hacer filosofía. En otras palabras, la historia de la filosofía comienza y termina con él. A esta actitud la llamaré *presentista*, porque el pasado filosófico solo es interesante en la medida que sirva para elucidar o justificar los problemas del presente, y no para entender *en su contexto* y *en sus propios términos* las obras de los filósofos del pasado. En su *Crítica a la razón pura* esta actitud queda patente cuando propone una historia de la razón pura en los siguientes términos:

Me limito a pasar, desde un punto de vista meramente trascendental, esto es, partiendo de la naturaleza de la razón pura, una breve revista de la totalidad

de las elaboraciones producidas hasta ahora, totalidad que, evidentemente, se presenta a mis ojos como un edificio, pero sólo en ruinas [...] No pretendo distinguir ahora las épocas en que se produjo este o aquel cambio de la metafísica, sino ofrecer simplemente un breve bosquejo de diferentes ideas que han dado lugar a las principales revoluciones. (KANT, 1998: 659-660).

La historia de la razón pura aún no está escrita, y lo que Kant propone es solo un bosquejo, una clave para leer el pasado filosófico. Su presentismo está influenciado por el racionalismo cartesiano, que defendía un fuerte escepticismo frente a la historia, considerándola incapaz de alcanzar el desarrollo como ciencia. Ella quedaba relegada a un segundo plano de las actividades intelectuales humanas, junto a la poesía y a la teología. En uno de los textos fundamentales de la modernidad, señala Descartes:

Porque conversar con los hombres de otras épocas es casi lo mismo que viajar. [...] Más, cuando se emplea demasiado tiempo en viajar, acaba uno por ser extranjero en su propio país; y cuando se extrema la curiosidad por las cosas que se practicaban en los tiempos pasados, se queda uno en gran ignorancia de las que se practican en el suyo. Además, las fábulas hacen imaginar como posibles, acontecimientos que no lo son, y hasta las historias más fieles, si no cambian ni aumenten el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, por lo menos omiten en ellas casi siempre las circunstancias más bajas y menos ilustres, de donde resulta que el resto queda desfigurado, [...]. (DESCARTES, 1983: 47).

Sin embargo, la actitud presentista posee una ventaja: reconoce y defiende la originalidad filosófica. Esta es una de las fortalezas del pensamiento kantiano que autores como Passmore (1965) pretenden defender.

La obra de Descartes deja en claro la manera reflexiva (meditativa) de hacer filosofía. Más que atender a la tradición, le interesa el pensar por sí mismo. Esto mismo vale para el caso kantiano (esto queda patente con el llamado al *sapere aude* que Kant popularizó en el panfleto *¿Qué es la ilustración?* de 1784). La historia filosófica se les presenta a ambos como dogmática, llena de *autoridades* a las que se deben seguir: este es justamente el motivo por el cual es incompatible con la actividad filosófica. De allí que la historia sea más bien un obstáculo, que es removido, en el primero, al relegarla de la legítima actividad intelectual, en el segundo, al modelarla a su antojo en busca de una sinopsis *crítica*

La crítica de Descartes a la historia, según Collingwood, generó una pequeña revolución en el pensamiento histórico, dando lugar, paradójicamente, a lo que denominó *historiografía cartesiana*, ya que “al igual que la filosofía cartesiana, estaba fundada en el escepticismo sistemático y en el reconocimiento pleno de ciertos principios críticos” (COLLINGWOOD, 2004:126-127). Ello se tradujo en el uso crítico de las fuentes y en la articulación de la idea de *tradición*. Historiadores como Tillemont y los bolandistas encabezaron esta revolución. Collingwood señala que estos adelantos pasaron inadvertidos para los grandes filósofos, con excepción de Leibniz, quien supo tomar el peso a estos adelantos y a partir de allí elaboró la idea de una filosofía perenne. Sin embargo, se sabe que Leibniz en realidad tomó esta idea (de una *philosophia perennis*) de Augustinus Steuchius, autor que fue recomendado por su amigo Simon Foucher en 1687. El *locus* clásico donde se encuentra dicha referencia es en una carta de Leibniz a Remond de Montmort, del 26 Agosto de 1714, donde señala “Al hacer notar esos vestigios de la verdad en los antiguos o (para hablar con mayor generalidad) en los anteriores, sacaríamos el oro del estiércol, el diamante de su mina y la luz de las tinieblas, y esto sería en efecto cierta *filosofía perenne*.”. (LEIBNIZ, 1982: 566 n.7).

La idea de una filosofía perenne, descansa en la creencia de que es posible un diálogo de nosotros con el ayer a través de un mismo lenguaje: existirían problemas y conceptos intemporales en la filosofía, que toda empresa filosófica sería trata de dilucidar. Leibniz veía el desacuerdo filosófico como un síntoma de la falta de un vocabulario común. Su irenismo filosófico, como dice E. de Olaso, lo llevó a proponer para resolver esta dificultad la idea de una escritura universal (*Characteristica universalis*). (LEIBNIZ, 1982: 188-193 y 409).

Se opone a estas dos posiciones recién presentadas, el *historicismo* filosófico, que reconoce en la historia un papel central en el entendimiento de los problemas filosóficos. Un ejemplo claro de ello es Hegel, para quien toda la filosofía no es más que su historia. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel emprende el ambicioso plan de mostrar en qué medida la historia de la filosofía está condicionada por una relación dialéctica en la que la etapa actual se justifica por el quiebre con la anterior, y que la conecta con las relaciones que los filósofos tenían con otros hombres y con su época. Sin embargo, el pensamiento de Hegel, al igual que el de Kant, es presentista, en el sentido que propone una reordenación de la filosofía en clave histórica, la que comienza y culmina con él.

Finalmente, aquellos que sostienen la tercera creencia, de la mano del desarrollo de las ciencias modernas, defienden la preponderancia de ellas en el panorama intelectual humano. Poseen una agenda que, con entusiasmo, vaticina la conversión de todas las disciplinas humanas al rigor de las ciencias. A esta actitud le llamaremos *cientificista*. Muchos la han defendido, sin embargo el más conocido y de mayor influencia es, sin duda, Comte.

En el prólogo de su famosa obra *Curso de filosofía positiva*, Comte señala qué entiende por *filosofía positiva*. Emplea *filosofía* “en el mismo sentido que ha sido utilizado por los antiguos, y en especial por Aristóteles, esto es, como designando el sistema general de los conocimientos humanos”. Por otra parte, el término *positiva* hace referencia a “la manera especial de filosofar que consiste en examinar las teorías de cualquier orden, tenido por objeto la coordinación de los hechos observados, lo cual constituye el tercer y último estado de la filosofía general, primitivamente teológica y después metafísica, tal como lo explico desde la primera lección” (COMTE, 1984: 23). De allí que sean dos los objetivos de la filosofía positiva: en primer lugar, reorganizar las ciencias en una gran escala enciclopédica; en segundo lugar, reorganizar la sociedad científicamente a través de la sociología o física social.

Es en la idea de una unidad de las ciencias, donde existen mayores coincidencias entre Comte y el Círculo de Viena. La reorganización racional de las ciencias, tomando como modelo a la física, fue una de las tareas que Comte asumió en su *Curso de filosofía positiva*. En el *Manifiesto*, los positivistas lógicos asumieron la misma tarea, pero ya no de manera programática, sino que con esfuerzos concretos. Por ejemplo, Rudolf Carnap participó como co-editor en la edición de la *Enciclopedia Universal de la Ciencia Unificada*

Una coincidencia más tenue es el principio de verificación, el tótem del Círculo de Viena, un eco en clave lógica del *Discurso sobre el espíritu positivo* (1842-1845), donde Comte hacía notar que:

La lógica especulativa había consistido hasta entonces en razonar, de una manera más o menos sutil, sobre principios confusos, que careciendo de toda prueba suficiente, necesitaban siempre un fin. En lo sucesivo la lógica reconoce como regla fundamental que toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o

general, no puede tener ningún sentido real e inteligible. (COMTE, 1984: 112-113).

Curiosamente en el último libro publicado por Comte, *Sistema de lógica positiva o tratado de filosofía matemática* (1856), muestra una preocupación por los estudios lógicos, una necesidad de renovarlos. Esta misma pretensión tuvo Hegel, al proponer una nueva lógica que pudiera superar a la *estática* lógica aristotélica. Es sabido cuántos avances experimentó la lógica en el siglo XIX, desde Boole a Frege. En el siglo XX, la filosofía analítica fue la que mayor provecho sacó de estos importantes avances en dicha disciplina. En su seno también se cultivaron, con dedicación, variedades de las tres posiciones que señalamos. Hacia la segunda mitad de siglo XX, surgieron, dentro de la misma filosofía analítica, voces que pretendieron superar las posiciones tradicionales sobre la naturaleza de la actividad filosófica. En la sección siguiente abordaremos estos temas.

4. Análisis e historia

Muchos de los llamados filósofos analíticos han defendido alguna de las posiciones tradicionales sobre la naturaleza de la filosofía. No es mi intención aquí hacer una completa taxonomía de los filósofos analíticos respecto de las tres creencias presentadas en la sección anterior. Un trabajo así excedería con creces el propósito y la extensión de esta investigación. Pretendo, más bien, presentar un ejemplo de filósofo analítico y relacionarlo con tales creencias para mostrar si dichas concepciones *de la historia de la filosofía* pueden ser consideradas como *históricas* propiamente tales. Con esto quiero decir, cuánta *historicidad* poseen, esto es, si son plausibles como historias, como prácticas o ejercicios históricos. La pregunta es relevante, toda vez que servirá para matizar la supuesta originalidad de la filosofía de Berlin, la que como dijimos presenta un enfoque dialógico entre historia y filosofía.

Un lugar común sobre los filósofos analíticos sostiene que ellos “[...] se han preciado a sí mismos de la naturaleza a-histórica de su filosofar. A diferencia de la filosofía tradicional o filosofía continental, el relato sigue, la filosofía analítica es una respetable ciencia o habilidad; usa específicas técnicas para afrontar problemas discretos con resultados definitivos, y de ahí que no necesite buscar refugio en discutir su propio pasado.” (GLOCK, 1997: vii). Glock presenta esta creencia sobre la filosofía analítica, sostenida así de crudamente al menos por el

Círculo de Viena¹⁴, para mostrar lo implausible que se ha vuelto, toda vez que son muchos los filósofos analíticos que se han interesado en el pasado. Para Glock, el ejemplo paradigmático de este autor es Michael Dummett, quien caracteriza a la filosofía analítica en términos post-fregeanos. Para Dummett, Frege habría llegado a la conclusión de que la filosofía debía estar orientada hacia la filosofía del lenguaje, “porque es sólo a través del análisis del lenguaje que podemos analizar el pensamiento.”¹⁵ Este hecho institucional se conoce dentro de la tradición analítica con el nombre de ‘giro lingüístico’. La disputa ha sido a quién achacar y en qué momento situar dicho giro. Por ejemplo, las dificultades con la atribución a Frege de dicho giro, que Dummett defiende, han sido exploradas por varios autores (véase MONK, 1997; HACKER, 1997). Otro tanto ha ocurrido con Russell. Otros, como Pettit (quien no es un especialista en el tema), excéntricamente ha considerado a la filosofía analítica “una filosofía en la tradición dominante de la Ilustración. Específicamente, es la filosofía llevada a cabo a la manera de Hume y Kant, Bentham y Frege, Mill y Russell.” (PETTIT, 2007: 5).¹⁶

La pregunta relevante para esta investigación no es quién fue el fundador de la tradición analítica, sino si aquellos a los que usualmente se identifica como fundadores (por ejemplo,

¹⁴ Respecto de la llamada ‘concepción científica del mundo’ señalan que: “Su meta es lograr la ciencia unificada: lograr conciliar los resultados de los investigadores individuales con los demás campos de la ciencia. De este objetivo se sigue el énfasis en el trabajo colectivo; el énfasis en la comprensión intersubjetiva; la búsqueda hacia un sistema formal neutral, un simbolismo liberado de las cenizas del lenguaje histórico; y la búsqueda hacia un sistema total de conceptos. Se aspira a la purificación y dilucidación, y se rechaza las distancias oscuras y las profundidades insondables.” (NEURATH, HAHN y CARNAP, 1995: 7). Por otra parte, “La dilucidación de los problemas filosóficos tradicionales conduce a que, por un lado, se los desenmascaren como pseudoproblemas y, por el otro, a que se transformen en problemas empíricos, y que de esta manera estén subordinados al juicio de la ciencia experimental. La tarea del trabajo filosófico consiste en la dilucidación de problemas y enunciados, y no en la formulación de enunciados ‘filosóficos’ propios.” (1995: 7-8).

¹⁵ DUMMETT, 1993: 442. Más adelante (p. 458), Dummett caracteriza a la filosofía analítica en base a tres creencias compartidas: a. la meta de la filosofía es el análisis del *pensamiento*; b. el estudio del *pensamiento* debe ser tajantemente distinguido de los procesos psicológicos del *pensar*; c. el método apropiado para analizar el pensamiento consiste en el análisis del lenguaje.

¹⁶ A continuación, Pettit señala que: “Lo que reúne a estas figuras analíticas es que ellos respaldan, o al menos se toman seriamente, los supuestos distintivos de la Ilustración. Dichos supuestos son, aproximadamente, como siguen: 1 Hay una realidad independiente del conocimiento humano de la cual los seres humanos somos parte. 2 La razón y el método, particularmente como el ejemplificado en la ciencia, nos ofrecen el camino adecuado para explorar esa realidad y nuestra relación con ella. 3 En esta exploración, las preconcepciones tradicionales –en particular, las preconcepciones evaluativas tradicionales– deberían ser suspendidas y permitirse a los hechos hablar por sí mismos.” (2007: 5). El énfasis de Pettit es en el método compartido, y no en el criterio geográfico (como filosofía angloparlante). Para él un ejemplo de esto es Habermas, quien a pesar de ser un continental, su método está orientado o dirigido a la manera Ilustrada.

Frege, Moore, Russell y Wittgenstein) compartían o no alguna de las creencias sobre la historia de la filosofía. Esto es relevante, porque ayudará a determinar si poseían o no algún grado de autocomprensión respecto de la empresa filosófica en la que se embarcaron. Si tenían claridad respecto de qué era aquello que distinguía a este nuevo *paradigma filosófico*. Se podría objetar dos cosas: En primer lugar, que esto no es posible, que los hombres hacen la historia pero no saben la historia que están haciendo. Mi propósito no es controvertir esta tesis. Se trata de un esfuerzo infinitamente menos ambicioso. Pretendo mostrar que la autocomprensión de la filosofía de quienes hoy son vistos como fundadores de la tradición analítica, influyó en los entendimientos posteriores de las prácticas filosóficas; esto es, de los sucesivos relatos que se construyeron sobre ella. En segundo lugar, se podría sugerir que tener una concepción sobre la historia de la filosofía es algo distinto tener o articular una concepción sobre la filosofía. Esto es cierto hoy, donde nuestras prácticas filosóficas son muchísimo más sofisticadas de lo que eran antes. Pero construir relatos sobre el pasado filosófico depende de la manera como practica la filosofía quien construye dicho relato. De allí que muchas veces, dichas historias funjan como espejos del presente. Solo el talento, el compromiso con las reglas que rigen la práctica y la coherencia con las autoimpuestas, por parte de quien escribe, permiten que este ejercicio no devenga en grotesco. Veamos, entonces, algunos ejemplos relativos a los fundadores.

Tomemos por ejemplo a Russell. Si bien es usual vincularle con el cientificismo, ello no es del todo claro.¹⁷ De cualquier manera, se describe al Russell de *On denoting* (1905), cinco años más tarde de su deslumbramiento por la precisión de Peano y sus discípulos, como dedicado a la empresa de aplicar la nueva lógica matemática a los problemas filosóficos, para

¹⁷ Por ejemplo, en sus conferencias sobre Leibniz, realizadas en Cambridge en 1899, se presenta en una faceta más presentista e incluso afín a la filosofía perenne. Allí considera a Leibniz un “compañero espiritual”, señalando que la suya es una aproximación “puramente filosófica” al pensamiento de Leibniz. Esta actitud se opone al “espíritu histórico” en boga en esa época. De allí que esta actitud crítica frente al historicismo filosófico, la que permeó a las filosofías de los analíticos posteriores a Russell, se explique quizás por el desmarque de los hegelianos de Cambridge liderados por MacTaggart (sobre este y otros detalles véase GOETHE, 2007). Russell mismo, a través un ejercicio autobiográfico titulado “Mi desarrollo mental”, nos da más luces al respecto. Un año antes de las conferencias señala, respecto de la emancipación del hegelianismo imperante, que él y Moore tenían “la sensación de estar escapando de la cárcel, nos permitimos creer que la yerba es verde, que el sol y las estrellas existirían aunque nadie fuera consciente de ellos y también que existe un mundo pluralista y atemporal de ideas platónicas. El mundo, que había sido tenue y lógico, pasó súbitamente a ser rico, variado y sólido.” (1999: 54).

abandonar todos aquellos que sean pura especulación metafísica.¹⁸ Es por esto que muchos de los que han reflexionado en torno a la relación entre la filosofía analítica y la historia de la filosofía hayan sostenido que “[Otros junto con Russell, argumentan que] el método de la filosofía analítica no es otro que el método científico complementado con razonamiento *a priori*.” (NICHOLS, 2006: 38). Apoya esto, una carta a su amante Ottoline Morell, escrita en diciembre de 1912, donde Russell le representa que: “Durante mucho tiempo, uno de mis sueños ha sido fundar una gran escuela de filósofos de mentalidad matemática, pero no sé si alguna vez lo conseguiré. [...] Naturalmente, Wittgenstein es exactamente mi sueño.” (citado por MONK, 2002: 85) Sin embargo, también hay buenas razones para creer que Russell nunca abandonó las lecciones aprendidas del ejercicio de estudiar a un autor del pasado como Leibniz. Por ejemplo, en una de las más famosas obras de Russell enfocada al gran público, *The History of Western philosophy*, señala:

En muchas historias de la filosofía, cada filósofo aparece como en el vacío; sus opiniones son exposiciones no relacionadas, excepto, a lo más, aquellos filósofos más tempranos. Yo he tratado, por el contrario, de exhibir a cada filósofo, tanto como la verdad lo permite, como el resultado de su medio [*milieu*], un hombre en quien se cristalizaron y concentraron pensamientos y sentimientos que, en una vaga y difusa forma, fueron comunes a la comunidad de la que ellos eran parte [...] Para entender una era o una nación, debemos entender su filosofía, y para entender su filosofía debemos nosotros mismos ser en algún grado filósofos. (RUSSELL, 1946: 5 y 11).

Si bien no podemos afirmar que hay dos posibles lecturas de Russell que sean equivalentes (esto es, desarrolladas en grados comparables), una científicista y otra más histórica (conectada con su primer trabajo filosófico serio antes de 1905), por lo menos se pueden presentar dudas respecto del relato que lo encumbra como el paradigma del científicismo dentro de la tradición analítica. Sin ánimo iconoclasta, me parece que puede haber cabida para interpretaciones divergentes. Los defensores de su científicismo inherente, ponen el centro de gravedad en su propuesta de un *análisis filosófico*. Ciertamente a ello contribuyó el mismísimo

¹⁸ El mismo Russell se encargó de diseminar esta creencia: “En París, en 1900, me impresionó el hecho de que, en todas las discusiones, Peano y sus discípulos exhibían una precisión de la que carecían los demás, así que le pedí que me diera sus obras, cosa que hizo. Tan pronto como dominé su notación, ví que retrotraía la precisión matemática a regiones que habían quedado entregadas a la vaguedad filosófica.” (1999: 55). Según Russell, este careo con la precisión marcaría el origen de los *Principia Mathematica* (1910-13).

Manifiesto del Círculo de Viena.¹⁹ Esta posibilidad se ve alimentada por lo que algunos especialistas en su obra han notado: la gran divergencia entre la obra publicada y la inédita.²⁰

Una posición históricamente más sensata y filosóficamente más estimulante sobre la relación entre el surgimiento y proliferación de la filosofía analítica y la filosofía que se practicaba antes de ella (en Reino Unido y Estados Unidos), es la que ofrece Morton White. Para él, el hegelianismo es importante, no solo por lo que ya hemos dicho (a saber, que la novedad de la filosofía analítica solo se aprecia en contraste con él), sino porque sería el desencanto con ciertos aspectos del pensamiento de Hegel lo que marcaría su orientación:

[H]ubo dos distintas oleadas de desencantamiento con Hegel –una temprana en el continente a mediados del siglo XIX y otra a comienzos del siglo XX en Inglaterra y Estados Unidos. Pero la segunda ola fue diferente de la primera, porque esta vez el desencanto había sido encantado con otro Hegel. La sirena había cantado en muy diferentes claves. Marx y Kierkegaard habían comenzado con el pensamiento teológico, histórico, político, ético y estético de Hegel –el gran Hegel, me parece. Pero Dewey, Russell y Moore –los más notables ex hegelianos del siglo XX– venían de un contacto con Hegel a través de los escritos de los neohegelianos británicos, como eran llamados, quienes estaban mucho más interesados en los aspectos lógicos, metafísicos y epistemológicos del idealismo.

Los filósofos británicos F. H. Bradley y J. E. McTaggart fueron agudos pensadores que se concentraron en los menos humanísticos y más técnicos aspectos del sistema hegeliano. Fueron Bradley y McTaggart quienes absorbieron la atención de los jóvenes Russell y Moore, y el esmerado [logically minded] idealista americano Josiah Royce, quien ejerció una influencia similar sobre los jóvenes americanos. (1955: 15-16).

De todas maneras, la de White no es más que una hipótesis, la que bien valdría la pena explorar. Sin embargo, me parece que a propósito de Russell, y el problema de cómo encasillarle, tenemos la oportunidad de presentar uno de los problemas que nos ocupará en el resto de éste capítulo, a saber, de qué manera la caricatura presentada por Glock afecta nuestra comprensión del pensamiento de Berlin. Para esto debemos volver a la caricatura a-histórica,

¹⁹ “El método de la dilucidación es el del análisis lógico, del cual Russell dice: «fue creado lentamente en contacto con las investigaciones críticas de los matemáticos. En mi opinión, un avance similar fue alumbrado por Galileo en la física: resultados singulares demostrables toman el lugar de afirmaciones indemostrables referidas a la totalidad, afirmaciones para las que sólo se puede apelar a la imaginación.»” (1995: 8). La cita de Russell es a *Our Knowledge of the External World* (1914).

²⁰ Por ejemplo Véase Francisco Rodríguez Consuegra, “Introducción. Russell y el análisis filosófico”, en RUSSELL, 1999: 43.

con la que, como dijimos, es usual vincular a los filósofos analíticos (sobre todo de la primera y segunda generación) y su supuesto cientificismo. Uno de los réditos que se ha sacado de dicha caricatura ha sido útil no solo para caracterizar a la filosofía posterior, surgida en el Oxford de la década de los 50 (centrada ya no en el lenguaje de la ciencia sino en el lenguaje cotidiano), sino que para explicar algunos de los casos difíciles, de aquellos pensadores que si bien recibieron un entrenamiento en los temas y énfasis analíticos, decidieron o bien emprender un camino solitario (como es supuestamente el caso de Berlin) o reconectarse o tender puentes hacia el tipo de filosofía practicada en el continente, la llamada ‘filosofía continental’ (como ocurrió sobre todo con algunos de los filósofos de Nueva York a partir de los 60s). Ya sabemos que caracterizar de tal o cual manera a estos pensadores, tanto los del *mainstream* imperante como los rebeldes originales, es un asunto que combina un ejercicio histórico con uno filosófico. Si esta empresa es *otra cosa*, esto es, si vale la pena nombrarla y caracterizarla como una práctica distinta de las históricas y de las filosóficas, es un asunto que no me interesa. Algunos, como ORELLANA BENADO (2008), han sostenido que esta es la provincia de lo meta-filosófico. Mi opinión es más bien que esta es la clase de asuntos en los que las prácticas de varias disciplinas pueden combinarse perfectamente (por ejemplo, las históricas pueden convivir perfectamente con las sociológicas y las filosóficas).

Veamos entonces el rédito que se ha sacado a la caricatura. ORELLANA BENADO (2000), ha popularizado en nuestro medio una interpretación del pensamiento de Berlin que a pesar de que en principio pretende rechazar la caricatura que Glock esboza, termina presentando un argumento que depende de ella. En dicho artículo él se propone dilucidar dos asuntos: primero, que Berlin era un filósofo antes que un historiador de las ideas; segundo, que como filósofo perteneció a la segunda generación de filósofos analíticos. Orellana Benado se concentra en un artículo de Berlin titulado “El objeto de la filosofía”. Presenta la posición que Berlin defiende allí dividida en dos tesis: a. una negativa, que versaría sobre la característica que comparten las preguntas filosóficas, esto es, la perplejidad que nos producen al tratar de responderlas. En otras palabras, no sabemos, a diferencia de las preguntas formales y empíricas, dónde buscar para tratar de responderlas;²¹ b. una positiva, referida a la característica que comparten las respuestas filosóficas, a saber, los modos como se ve la experiencia, las categorías permanentes y semi-permanentes en cuyos términos se la concibe. Orellana Benado construye su

²¹ Véase ORELLANA BENADO, 1994: 21-23.

artículo a partir de un objetor científicista, cuyo tratamiento de ambas tesis las conduciría a resultados insatisfactorios. En el caso de la negativa, sugeriría que la distinción entre preguntas empíricas y formales es más bien una dicotomía (excluyentes), por lo que las preguntas filosóficas no serían preguntas legítimas. Para el caso de la positiva, arrebatada de la órbita filosófica la elucidación de tales categorías (semi-permanentes), entregándoselas al campo de lo empírico (la historia). El punto que Orellana defiende es que no tenemos por qué casarnos con la interpretación científicista. Berlin mismo estuvo en contra del científicismo, dirigiendo dos contundentes críticas hacia él: en primer lugar, rechaza el principio de verificación; en segundo lugar, la obra de Berlin ataca el atractivo científicista del progreso hacia un mundo perfecto. Ambas críticas permiten reconocer en el pensamiento de Berlin una valoración de la diversidad.

Orellana Benado propone reemplazar la interpretación científicista de Berlin por una “en clave histórica, la filosofía con historia.” (2000: 109). Tanto para la tesis negativa como positiva, esta interpretación reconocería en la distinción entre formal y empírico una cuestión de grados:

[el] contraste entre lo empírico y lo formal es también un asunto filosófico. [H]ay, 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. [...] 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. (2000: 110).

Esto permite conciliar tanto la tesis positiva como negativa, lo que según Orellana Benado tiene un costo evidente: “desvirtúa la descripción que Berlin hizo de su trabajo como historia de las ideas. [...] Un filósofo puede, en el mejor de los casos, ser la primera autoridad respecto de su propia filosofía, pero nunca será la última. [...] Berlin tampoco fue el mejor berliniano. Ni pudo haberlo sido, dado que no había transcurrido aún suficiente historia.” (2000: 111-112). Con esto Orellana Benado pretende resolver el primer punto: que Berlin era un filósofo antes que un historiador de las ideas, muy a pesar de que él mismo haya dicho lo contrario.²² La estrategia argumentativa de Orellana Benado se funda en un escepticismo

²² Que es justamente el tema de esta investigación, por lo que indudablemente volveremos sobre este asunto.

histórico sensato: si bien un autor es la primera autoridad respecto de su obra, no es la última. A veces, y con motivos fundados, debemos evaluar las creencias de un autor con distancia y colocando en su contexto lo que decían. Me parece que a este nivel el argumento de Orellana Benado funciona bien.

Para resolver la segunda cuestión (esto es, que haya sido un filósofo analítico de segunda generación), Orellana Benado se vale de la noción de tradición filosófica, las que “estaría constituida por la conjunción de racimos de *concepciones filosóficas*, surgidas de prácticas que están ancladas en una y la misma red *institucional*, y que se desarrollan y modifican en la historia a la luz de pugnas que tienen dimensiones *políticas* (esto es, de alianzas y rivalidades que no son siempre, aunque puedan serlo algunas veces, de tipo político partidista o, incluso, geopolítico)” (2008: 4). En este sentido:

[H]ablar de una *tradición filosófica* supone asociar con ella distintos racimos de *concepciones* de la filosofía que, más allá de sus rivalidades y alianzas, están anclados en una misma *red institucional*. Y la *tradición analítica de la filosofía* satisface esta condición. Ya durante su período fundacional, contrastan en ella una *concepción científicista*, impresionada por el positivismo lógico y el lenguaje científico y otra, inspirada en el sentido común y el lenguaje cotidiano. (2008: 13)

La filosofía de Berlin no calza ni con la concepción científicista, ni con la del lenguaje ordinario. Esto fue lo que le llevó a Berlin a la errónea conclusión de creer que él no estaba haciendo filosofía sino que otra cosa, esto es, historia de las ideas. Para Orellana Benado, la concepción de la filosofía de Berlin:

[C]onstituye una opción distinta, pero igualmente legítima, tanto a la propuesta de Austin acerca de una filosofía del lenguaje ordinario o cotidiano como a la de Strawson acerca de una “metafísica descriptiva”. 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. (2000: 113-114).

Para él, una de las lecciones que nos permite sacar la lectura de las obras de Berlin consiste en “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.” (2000: 114). Orellana Benado concluye que la concepción de la filosofía de Berlin descansa en que éste la consideraba una práctica humana más, por lo tanto inherentemente polémica, un lugar donde no solo se argumenta sino que se desarrolla un conflicto entre individuos reales y concretos, con sus pasiones, creencias y condiciones materiales.

¿Qué está mal con el planteamiento de Orellana Benado? Me parece que dos cosas: en primer lugar, su argumento cae presa de la propia objeción que sostiene. Un filósofo es la primera autoridad respecto de sus creencias pero no la última. Orellana se toma demasiado en serio la caricatura de Glock sobre la filosofía analítica, aplicable tanto para el cientificismo como para el cotidianismo, específicamente su carácter a-histórico. Esto es clave, porque en él descansa su argumento de que si bien el pensamiento de Berlin fue algo distinto del cientificismo y del lenguaje ordinario, no dejó por esto de ser filosófico. Pero Orellana no se limita solo a afirmar esto, sino que también afirmaría que Berlin habría fundado su propia concepción de la filosofía analítica (la concepción histórica). Esto está implícito en este artículo, y se vuelve explícito en uno posterior.²³ ²⁴ Esta concepción histórica de la filosofía analítica, cuyo énfasis es obviamente la historia como elemento distintivo, sería lo que distinguiría a Berlin tanto del cientificismo como del cotidianismo. Pero al afirmar esto, implícitamente incorpora la caricatura de Glock. A menos que yo haya entendido mal, y el énfasis histórico no sea la característica central de la concepción de Berlin. Sobre esta posibilidad Orellana no se pronuncia.

²³ “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.” (2000: 111); “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.” (2000: 114)

²⁴ “Con todo, el cientificismo en general y el positivismo lógico en particular, no solo sufrieron la rebelión de la concepción cotidianista, sino además la crítica efectuada por la *concepción histórica* de Isaiah Berlin, cuyo impacto solo se haría sentir en la generación siguiente con la obra de sus discípulos: G. A. Cohen, Alan Ryan y Charles Taylor...” (ORELLANA BENADO, 2008: 14)

El cientificismo al que refiere Orellana Benado no es sino una instancia de la concepción científicista de la historia de la filosofía. Ensalzar los métodos de las ciencias y posicionarlos como paradigmas requiere de una interpretación del pasado filosófico, de la misma manera lo requiere el encumbrar al lenguaje cotidiano. Estas interpretaciones del pasado filosóficos pueden ser deficientes como historias, pero no carecen de historicidad. Usualmente los filósofos les dan mayores alcances históricos (aquí me refiero a la historia de la filosofía como historia especial) de la que tienen; en cambio los historiadores (especialistas, como los practicantes de la historia intelectual) las encuentran deficientes, tendenciosas, demasiado ambiciosas o carentes de evidencia. Esa es la ventaja argumentativa de identificar creencias tradicionales sobre la historia de la filosofía, en vez de situarlas en cada autor. Su grado de generalidad permite evaluarlas no solo filosóficamente. Entonces, parece ser que las alternativas para juzgar el alcance de dichas concepciones del pasado filosófico pueden ser: a. que los propios practicantes de cada disciplina lo hagan; b. que practicantes de ambas disciplinas lo hagan; c. que ninguno de los practicantes de ellas lo hagan (digamos, practicantes de otra disciplina). En este sentido, Orellana se debate entre a y b. Para él, éste sigue siendo un asunto filosófico, solo que la metodología de la investigación debe incluir habilidades de otras disciplinas.²⁵

²⁵ Como dije, en otro lugar (ORELLANA, 2008), él sostiene que esto debe quedar a cargo de la metafilosofía. La primera formulación de estas ideas se encuentra en BOBENRIETH, ORELLANA, VERDUGO (1999), donde los autores presentan un programa de investigación llamado MLP (Multi-Level Pluralism in metaphilosophy / Pluralismo Multidimensional en metafilosofía), el que pretende superar dos puntos de vista en dicho debate: en primer lugar, la distinción que Rescher presenta en *The strife of systems* (1985), entre metafilosofía *descriptiva* y metafilosofía *normativa*; en segundo lugar, la tesis que Wang presenta en *Beyond Analytic Philosophy* (1988), de que la característica distintiva de la filosofía es que incluye dentro de sí a la metafilosofía (mostrando tres interpretaciones de dicha tesis: a. Si por definición 'discurso sobre' una disciplina es un asunto filosófico, entonces solo la filosofía incluye discursos sobre otras disciplinas, por lo tanto, lo que diría Wang es cierto pero trivial. En otras palabras, equivaldría a decir la perogrullada de que los aspectos filosóficos de otras disciplinas son objetos de estudio de la filosofía); b. Si la discusión sobre la naturaleza de cualquier disciplina es un asunto filosófico, entonces se desmerecería a otras dimensiones relevantes para dichos asuntos. Además, nada garantiza esto, por lo que así vista la tesis de Wang es implausible; c. Si 'discurso sobre' incluye a otras disciplinas, entonces ellas estarían en una posición equivalente a la filosofía. Así, hay historia de la historia, la llamada metahistoria, como hay filosofía de la filosofía, la llamada metafilosofía. De esta manera, la característica peculiar de la filosofía que propone Wang no sería tal, ya que otras disciplinas la compartirían., por lo que la tesis de Wang resultaría falsa). La MLP en metafilosofía, propone elucidar la pregunta de la metafilosofía en términos de tres dimensiones: las concepciones, las instituciones y las taxonomías de la filosofía; así como un modelo paso a paso para la búsqueda de la verdad que distingue tres etapas en el intento de responder una pregunta dada, identificando en el debate rangos de respuesta inteligibles, vivas en la discusión y legítimas. La conclusión a la que llegan es que la metafilosofía pertenece a la filosofía, pero no por lo que Wang cree, sino porque ésta debe ser entendida más allá de lo puramente conceptual.

Hasta aquí he afirmado que cada concepción de la filosofía analítica (o de cualquier otra) involucra al menos una interpretación de su pasado, ahora agregaré, siempre que dichas concepciones contengan una o unas *descripciones* del pasado con el que se contrasten. En esto estoy de acuerdo con Orellana. Parte de la descripción de la Escuela de Oxford como una filosofía que encumbra al lenguaje cotidiano, lleva consigo una referencia a otra descripción, esta vez, de la filosofía que la antecedió y a la cual ella se oponía (y ésta a su vez a otro, con toda seguridad, al menos en Russell, con el neo-hegelianismo británico). Con esto no quiero defender la vieja idea de que toda la filosofía es un ejercicio histórico. Sino más bien, que tener (o afirmar que otros tienen) una concepción de la filosofía en tales y cuales términos, o manejar una autoconsciente concepción de la filosofía, es usualmente no solo un ejercicio filosófico sino que también histórico. Como se trata de relatos sobre el pasado que pretenden ser verdaderos, serán ejercicios interpretativos plurales, cuyo papel para la filosofía dependerá de cada filósofo. Así que al menos en el nivel de generalidad en el que estamos hablando, es crucial la historia.

En términos más formales, y en consonancia con lo dicho por Danto, un relato sobre la naturaleza de la filosofía analítica, sea en la clave que sea, consiste en una explicación de cómo tuvo lugar un cambio. Generalmente en estos asuntos, describir que algo tiene las características x_1, x_2 (por ejemplo, ser a-histórico y considerar a las ciencias como un modelo) implica una referencia a un estado anterior en que ese algo no tenía las características x_1, x_2 . En resumen, el *explanandum* incluye una referencia implícita a las condiciones iniciales que posibilitaron el cambio, las que no están incluidas en el *explanans*.²⁶ Así, por ejemplo, respecto de las concepciones tradicionales sobre la historia de la filosofía, ellas suponen ciertos remedios contra otras concepciones que las antecedian. Por ejemplo, para los casos analizados en la sección anterior el contraste de (1) se daría con el escolasticismo y la práctica filosófica guiada por autoridades; el de (2) con el relativismo epistemológico, contra el desacuerdo y la proliferación de opiniones filosóficas divergentes; el de (3) con el idealismo y el historicismo filosófico. Todas estas concepciones antecedentes surgieron a su vez en contra de otras concepciones, en un ejercicio que probablemente tiene como última justificación la argumentación polémica (aquello que Schopenhauer resumió en el título de una de sus obras: *Dialéctica Erística o el arte de tener razón*).

²⁶ El lector encontrará el detalle de este argumento en el capítulo siguiente, a propósito de la filosofía de la historia.

Si Orellana acierta o no en que Berlin no era lo suficientemente consciente (desde un punto de vista histórico) para darse cuenta de que estaba haciendo algo distinto a lo que sus otros colegas filósofos hacían, es algo que dejaremos pendiente. Intuitivamente suena implausible la supuesta ignorancia de Berlin, ya que es bien reconocido su talento histórico.

Vamos al segundo problema que surge con el argumento de Orellana y que es más bien una paráfrasis del primero. Para esto haré una analogía. No porque un político “tecnócrata” diga que sus decisiones se encuentran más allá de las pugnas políticas y de las equivocaciones del pasado, en realidad debemos creer que sus decisiones no son políticas y que no envuelven una cierta concepción (interpretación) de ese pasado. Análogamente, un filósofo que se encumbra más allá de las oscuridades metafísicas y pretenda superar los errores del pasado filosófico no deja de hacer filosofía ni de proponer una cierta concepción del pasado (y de las prácticas filosóficas hasta ese momento). Negar la historicidad del trabajo filosófico de la primera generación de filósofos analíticos (cientificistas) es quizás desvirtuar su trabajo. Como dije, hay grados variables de historicidad, y si el científicismo es una concepción, debe contener alguna referencia a su pasado. Este asunto es, en el decir de Orellana, también una cuestión de grados. Berlin es probablemente dentro de la tradición analítica un ejemplar de filosofía máximamente histórica. Por el contrario, Carnap sería un ejemplo de mínima. Esto supone evaluar separadamente la historicidad de las prácticas filosóficas de los analíticos reconstruidas, por ejemplo, a partir de las tres creencias de la tercera sección. La consecuencia de esta exploración quizás mostrará que son muy pobres desde un punto de vista histórico, son caricaturas. Pero indudablemente han tenido un potencial explicativo enorme respecto de la naturaleza de la filosofía.

Sin embargo, este argumento no está construido en contra de la autocomprensión del propio trabajo (de la práctica filosófica propia). Esto me parece que es algo valioso, que bien vale la pena tener en cuenta a la hora de reconstruir lo que un autor estaba haciendo. De allí que, más bien, apunte a algo que también me parece equivocado respecto de Orellana: que Berlin no estaba haciendo lo que él creía que estaba haciendo, que hacía filosofía cada vez que él se esmeraba en hacer historia de las ideas. Esto, me parece, es llevar demasiado lejos su interpretación. A mi juicio, Berlin hizo tanto filosofía como historia de las ideas. Ambas *descripciones* son perfectamente compatibles. Por lo que, a pesar de ser correcto el diagnóstico

de Orellana Benado, respecto de que Berlin no dejó de hacer filosofía, la solución que nos plantea es igual de radical que la decisión del propio Berlin: que éste no habría hecho historia de las ideas. La evidencia nos muestra algo distinto. Si bien Orellana Benado reconoce a la historia de las ideas la categoría de una disciplina autónoma, evidencia un desconocimiento parcial de ella.²⁷ Esto le llevó a cometer el exceso al que me referí.

Pero hay una razón adicional, y que a la luz de lo señalado anteriormente debería ser más clara ahora: debemos revisar también el propio entendimiento de filosofía analítica que manejamos. El esquema de Orellana Benado es útil, pero se vale de la caricatura a-histórica a la que me referí. Como vimos, dicha caricatura se sustenta en el temprano rechazo de Russell y Moore al idealismo. Pero como señalé, esto no es más que parte de la *leyenda negra* de la filosofía analítica: el idealismo claramente sobrevivió e influyó decisivamente el debate sobre la filosofía de la historia dentro de la tradición analítica. Esto quedará claro en el capítulo siguiente. Por esto, parece que en vez de esbozar concepciones, Orellana Benado está en realidad escondiendo detrás de ellas una distinción filosófica entre científicismo y cotidianismo (distinción deficiente, al menos históricamente, siempre que incluyamos dentro de la práctica analítica a la filosofía de la historia). Con esto quiero decir que, a pesar de que reconoce además de ambas concepciones a la *histórica* de Berlin, su relato sobre la tradición analítica depende demasiado del científicismo. En Orellana, tanto la concepción cotidianista como la histórica están construidas como un rechazo a él.

²⁷ En este punto, quizás no es del todo claro. En la nota al pie número 5, parece que ofrece una sugerencia de traducción que pretende utilizar para apoyar su tesis sobre Berlin y la primacía de la filosofía sobre la historia de las ideas: “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.” (2000: 98). Sin embargo, más adelante, en otra nota al pie, sugiere algo distinto al reconocer la interpretación contraria de Hausheer, esto es, de que la historia de las ideas es una rama de la filosofía: “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.” (2000: 104). Cabe destacar que Orellana comete un error de referencia. Berlin (1983a), corresponde a *Conceptos y categorías*, cuya introducción hizo Bernard Williams, en cambio la obra a que él se refiere es *Contra la corriente* (1983b), cuya introducción hizo Roger Hausheer.

Pero quizás, a la larga, Orellana tenga la razón, pero no por las razones que él maneja. Ciertamente en el caso de Berlin el rechazo al cientificismo es verdadero, pero por motivos distintos: Berlin fue un legítimo heredero, no solo de la escuela del lenguaje ordinario de Oxford (de la cual fue uno de sus fundadores), sino que también del idealismo británico, gracias a la influencia de Collingwood. Esto quedará pendiente para el capítulo siguiente. En lo que sigue, me propongo mostrar claves que permitan interpretar de manera más compleja las implicancias de la conversión de Berlin. Para ello trataré de mostrar qué es y qué entendía Berlin por ‘historia de las ideas’, y cómo a través de ella construyó el canon de autores que le permitió desarrollar su pluralismo.

5. Historia de las ideas/ Historia intelectual

La historia de las ideas es una de las tantas historias especiales del siglo XX. Surgió en torno a un club de la Johns Hopkins University, a partir del cual, Lovejoy y algunos de sus colegas fundaron en 1940 la revista *Journal of the History of Ideas (JHI)*, la publicación periódica en lengua inglesa más importante sobre la materia.²⁸ Resulta quizás inevitable vincular esta disciplina con el nombre de Lovejoy, autor del conocido libro *The great chain of being* (1936).²⁹ Junto con Lovejoy, hombre de gran erudición que pasaba su año sabático leyendo en la Biblioteca del Museo Británico, están George Boas, Isaiah Berlin y Philip P. Wiener.³⁰ Estos últimos, colaboraron en el *Dictionary of the History of Ideas*, publicado en 1974 en conmemoración de los 100 años del nacimiento de Lovejoy.³¹

El nacimiento y cultivo de esta disciplina suscitó polémica. La metodología propuesta por Lovejoy en su famoso libro y en diversas publicaciones, desde la primera mención que hizo a ella en 1919 en una reseña publicada en la revista *Modern Languages Notes*, ha sido objeto de muchas críticas, provenientes de otras historias especiales, de la filosofía y desde el interior

²⁸ Para una evaluación del impacto que ha tenido la revista en los últimos 50 años véase GRAFTON, 2006.

²⁹ Este libro se originó como la segunda serie de las *William James Lectures on Philosophy and Psychology*, dadas en la Universidad Harvard en 1933, y publicadas en 1936.

³⁰ Para más detalles biográficos véase RANDALL (1963) y GORDON-BOURNIQUE (1987).

³¹ Para una entusiasta reseña de esta publicación véase PRIESTLEY (1974).

de la misma disciplina.³² No se cuestiona el interés de Lovejoy en fundar una disciplina histórica que se tomara en serio el enfoque interdisciplinario.³³ Pero se le ha criticado la necesidad y justificación de la existencia de una disciplina independiente como la “historia de las ideas”; y ligada a la anterior, su validez como disciplina, dado su particular objeto de estudio: las ideas mismas y la posibilidad de estudiarlas más allá de los autores que las defendieron, de los sistemas en las cuales nacieron y en general del contexto en que surgieron. La segunda crítica surgió al interior de la propia disciplina, y en las décadas siguientes se convirtió en una crítica estándar de quienes no comparten sus postulados. Por ello, los partidarios de la historia de las ideas identificaron esta crítica como un ataque a la metodología que proponían. Fue bastante evidente que la “historia de las ideas” era solo un nombre más para una actividad intelectual a la que muchos otros pensadores se habían dedicado. Como es usual, *la guerra por los ruidos* fue en realidad una lucha por los énfasis y métodos, una polémica que operó al nivel del reconocimiento de las prácticas por parte de otros practicantes de las disciplinas históricas.³⁴ De esta manera, la disputa devino no sobre la validez misma de una empresa intelectual de tal naturaleza, sino sobre la manera de emprenderla, su metodología. Justamente es esta la conclusión a la que llegó Teggart (1940), en el primer número del *Journal of the History of Ideas*, sentando las bases, dentro de la propia disciplina, del debate de las décadas posteriores.³⁵

³² Allí señala: “Podrían haber unas cuantas contribuciones más interesantes o valiosas para la historia de las ideas que una presentación de las maneras contrastantes en las cuales estos diferentes temperamentos reaccionan al mismo estímulo intelectual, y derivan, en parte, consecuencias distintas e incluso altamente conflictivas de premisas y preconcepciones similares.” (1919: 305).

³³ Este es justamente uno de los tópicos tratados por él en el artículo con el que se da inicio a la *JHI*: “El remedio para los efectos defectivos de la especialización en al investigación histórica, entonces, no descansa en una práctica general, de parte de los especialistas, de invadir simplemente el territorio de otro o tomar el control sobre el trabajo de otro. Descansa en una cooperación cercana entre ellos en todos aquellos puntos donde sus provincias se traslapan, el establecimiento de más y mejores facilidades para la comunicación, crítica y ayuda mutua— centrándose en aquellos que son, por su naturaleza, problemas comunes, de todos los conocimientos especiales que son pertinentes a ellos.” (LOVEJOY, 1940: 6-7)

³⁴ Debo esta noción al profesor M. E. Orellana Benado, quien frecuentemente la utilizaba en clases. Ella se refiere a una particular lucha que se da a nivel lingüístico o discursivo, donde los contendores tratan de apropiarse o de darle un uso determinado a algunos términos o conceptos. Un ejemplo reciente en Chile es el caso de la creación y difusión del neologismo ‘femicidio’ por los grupos en favor de los derechos de las mujeres.

³⁵ Teggart rechaza la creencia en el carácter oscilatorio de la historia del pensamiento que defiende Lovejoy como punto de partida de la historia de las ideas (por ejemplo, la sucesión monarquía, democracia y dictadura). Esta creencia se basa en infelices metáforas (presenta varias), las que sería un error imponer a los historiadores de las ideas. Para él, es preferible “dirigir la atención a la diversidad de opiniones manifestadas en los escritos de nuestros contemporáneos.” (1940: 502), las que nos muestran que “no nadamos entre dos extremos, sino repetimos confusamente las visiones conflictivas que han sido acumuladas por nuestros predecesores en el transcurso de los siglos.” (1940: 503).

Para entender esto, primero debemos esbozar qué entendía Lovejoy por historia de las ideas.³⁶

Como dije, Lovejoy ya se había referido en otros lugares a los asuntos que comprende la historia de las ideas. Aquí solo me referiré al *locus clásico* (*The great chain of being*), donde aborda sucintamente este asunto.³⁷ En el prefacio aclara que la noción de una *gran cadena del ser* ha sido una de entre las muy pocas y “más potentes y persistentes presuposiciones en el pensamiento Occidental. [...] probablemente la concepción familiar más amplia de un *esquema* general de las cosas, de los patrones constitutivos del universo.” (LOVEJOY, 1965: x). En la primera conferencia, llamada ‘El estudio de la historia de las ideas’ señala:

Por historia de las ideas quiero decir algo que es a la vez más específico y menos restrictivo que la historia de la filosofía. Se diferencia principalmente por el carácter de las unidades a las que concierne. [...] Su procedimiento inicial puede decirse es –aunque la comparación tiene sus peligros– análogo al de la química analítica. En conexión con la historia de las doctrinas filosóficas, por ejemplo, corta los rígidos sistemas individuales y, para sus propios propósitos, los rompe en sus elementos constitutivos, en lo que puede ser llamado sus unidades-ideas. El cuerpo total de la doctrina de cualquier filósofo o escuela es casi siempre un complejo y heterogéneo agregado– y a menudo de maneras que ni el propio filósofo sospecha. [...] Uno de los resultados de la búsqueda de las unidades-ideas en tales compuestos, me

³⁶ Sobre el debate posterior dentro de la historia de las ideas, véase SPITZER, 1944, quien analizando un artículo de Lovejoy publicado en el *JHI* en 1941 (titulado “The Meaning of Romanticism for the History of Ideas”), rechaza la metodología que allí propone para la historia de las ideas (los pasos lógico, psicológico e histórico de la investigación, siendo los dos primeros procesos llevados a cabo en la mente del historiador), por considerarla *a priori*. Para él, no es posible, como cree Lovejoy, desencarnar las ideas, sacarlas de su contexto psicológico y cultural; PEARCE, 1948, quien propone una síntesis, una vuelta al contexto donde las ideas surgieron para determinar su surgimiento y su efecto en ellos); MANDELBAUM, 1965, quien constata la tensión entre la metodología de Lovejoy centrada en las ideas mismas y el contexto en que las ideas surgieron, y por ello decide distinguir la historia de las ideas de la historia intelectual; MAZZEO, 1972, hace una imaginativa y ambiciosa reconstrucción del debate metodológico (colocando a un lado a Lovejoy y al otro a Spitzer); KELLEY, 1990, hace un repaso a la discusión hasta ese momento, que incluye el impacto del debate fuera del círculo de Lovejoy.

³⁷ Para un análisis sobre la noción de ‘idea’ en Lovejoy y una tentativa de canon donde la desarrolla, véase BREDSDORFF, 1977. Allí identifica tres puntos que defiende la historia de las ideas: “(1) La presencia e influencia de las mismas presuposiciones u otras ‘ideas’ operativas en muy diferentes provincias del pensamiento y en diferentes periodos.”; “(2) El rol de las transiciones semánticas y confusiones, de los cambios y ambigüedades en el significado de los términos, en la historia del pensamiento y del gusto.”; “(3) Las tensiones internas y vacilaciones en la mente de casi todos los escritores individuales –algunas veces discernibles incluso en un solo escrito o en una sola página– que surgen del conflicto de ideas o de propensiones incongruentes de sentimiento o gusto, respecto de las cuales, por así decirlo, él es susceptible.” (1977: 195). Otro que propone un canon del debate metodológico en torno al círculo de Lovejoy, es Mandelbaum, 1965.

parece, es obligarse a poseer un sentido más vivo del hecho de que muchos de los sistemas filosóficos son originales o característicos más por sus patrones que por sus componentes.” (1965: 3).

Para Lovejoy, entonces, el objeto de estudio de la historia de la ideas son las denominadas *unidades-ideas*. La pregunta que a continuación trata de elucidar es de qué clase son estas unidades o elementos, las que preliminarmente califica como heterogéneas. Señala que algunos de los principales tipos son: a. “*supuestos* implícitos o incompletamente explícitos, *hábitos mentales* más o menos *inconscientes*, que operan en el pensamiento de un individuo o de una generación” (1965: 7); b. “Estos supuestos endémicos, estos hábitos intelectuales, son a menudo de una clase tan general y vaga que es posible para ellas influenciar el curso de las reflexiones de los seres humanos en casi cualquier asunto.” El ejemplo que Lovejoy da aquí es el *motivo nominalístico*: “la tendencia, casi instintiva de algunos hombres, de reducir el significado de todas las nociones generales a una enumeración de los particulares concretos y sensibles que caen bajo dichas nociones.” (1965: 10); c. “Otro tipo de factores en la historia de las ideas pueden ser descritos como susceptibles de diversas clases de *pathos* metafísicos. [...] los que son ejemplificados en cualquier descripción de la naturaleza de las cosas, en cualquier caracterización del mundo al cual uno pertenece, en términos tales que, al igual que las palabras en un poema, despiertan a través de sus asociaciones, y a través de una clase de empatía que engendran, un humor [*mood*] o tono agradable de sentimiento de parte de los filósofos o de sus lectores.” (1965: 11). En otras palabras, para Lovejoy la lectura de una gran obra filosófica es una forma de experiencia estética, la que es cognitivamente fructífera y posible de indagar; d. otros insumos de la historia de las ideas, que se descubren a través de una clase de investigación que Lovejoy llama “semántica filosófica”, son “las palabras sagradas y frases de un periodo o movimiento, con una visión para aclarar sus ambigüedades, una lista de varios de sus significados ambiguos, y una examen de las maneras en las cuales las confusas asociaciones de ideas surgen de aquellas ambigüedades e influyen en el desarrollo de doctrinas [...]” (1965: 14); e. también puede tratarse de “una proposición específica e individual o ‘principio’ expresamente enunciado por los más influyentes filósofos europeos, junto con algunas proposiciones adicionales que son, o se ha supuesto que son, sus corolarios.” (1965: 14). El ejemplo aquí es la noción misma de una *gran cadena del ser*.

Cuando el historiador logra aislar una unidad-idea, “a continuación trata de localizarla en más de una de –finalmente, en efecto, en todas– las provincias de la historia en la cual ella figure en cualquier grado de importancia, sea que dichas provincias se llamen filosofía, ciencia, literatura, arte, religión o política.” (1965: 15). La búsqueda de una idea lleva a otra, por eso el historiador de las ideas debe también mostrar las relaciones con otras ideas. Las ideas están tejidas en un entramado al que llamamos cultura, de allí que la investigación del historiador respecto de una idea tampoco debe detenerse en las fronteras nacionales, o por las limitaciones idiomáticas. Bajo este esquema de investigación es posible: “investigar eventos, tendencias o políticas [*policies*] en un país, en orden a establecer el entendimiento de las causas reales de muchos eventos, tendencias o políticas en otro.” (1965: 17-18). Otra característica de este tipo de investigación es que debe preocuparse de “las manifestaciones específicas de las unidades-ideas en el pensamiento colectivo de grandes grupos de personas, y no solo en las doctrinas y opiniones de un pequeño grupo de profundos pensadores o eminentes escritores.” (1965: 19). Finalmente, la historia de las ideas se puede hacer cargo también de cómo las “*nuevas* creencias y modas intelectuales se introducen y difunden, para ayudar a elucidar el carácter psicológico de los procesos mediante los cuales los cambios en la moda e influencia de las ideas tienen lugar,” (1965: 20).

Una última cuestión sobre el pensamiento de Lovejoy a este respecto. Él descarta que la historia de las ideas estudie los *-ismos*: “las doctrinas o tendencias que son designadas por nombres familiares terminados en *-ismo* [*-ism*] o *idad* [*-ity*], aunque ocasionalmente pueden ser, usualmente no son unidades de la clase que la historia de las ideas busca discriminar. Más bien, ellas comúnmente constituyen componentes a los cuales los métodos de análisis necesitan ser aplicados.” (1965: 5). Más adelante señala que: “Esos grandes movimientos y tendencias, entonces, aquellos que convencionalmente se etiqueta como *-ismos*, no ordenan los objetos últimos de interés de la historia de las ideas; ellos son solo los materiales iniciales.” (1965: 6-7). Esto se explica por algo que ya se señaló respecto del pensamiento de Lovejoy: que lo más importante para la historia de las ideas son los patrones de pensamiento que determinan el devenir de las ideas, que es aquello a lo cual el historiador de las ideas debe abocarse. Su trabajo es retirar el agregado de cada pensador individual para encontrar las ideas que están detrás, y esta tarea no puede tener ningún tipo de limitación, como serían las clasificaciones y distinciones sobre los objetos de estudio que son propias de toda actividad intelectual seria.

Como vimos, el enfoque de Lovejoy alimentó un debate metodológico, primero dentro de su círculo de cercanos, y luego entre los adherentes a la historia de las ideas. En las décadas posteriores, dicho debate se extendió al otro lado del Atlántico, despertando el interés de algunos historiadores ingleses, quienes venían haciendo algo que comenzó a llamarse *historia intelectual*. Aquí vale la pena detenerse un momento. Este asunto, la relación entre la historia de las ideas y la intelectual, es polémico.³⁸ Hay quienes creen que en realidad es una sola disciplina, y que dentro de ella hay diferentes enfoques metodológicos (en este sentido, por ejemplo, DUNN, 1980; KING, 2006; DORFMAN: 2006). En cambio, hay otros que creen que son dos disciplinas distintas (MANDELBAUM, 1965; HOLLINGER, 2007).

King no distingue entre historia de las ideas e intelectual. Para él, el punto de partida en este asunto, que todos los partícipes del debate compartirían, es que las ideas deben ser situadas en un contexto. Con esto sugiere que el debate debe girar en torno a la contextualización, ya que reconoce que “lo que constituye un contexto apropiado, específicamente cuán amplio o restringido debe ser trazado dicho contexto, continúa siendo problemático.” (2006:1-2). Así que las diferencias entre pensadores se daría a este nivel, respecto de cuánto debe extenderse el rango que cubre el contexto a la hora de elaborar sus narraciones sobre el pasado intelectual. En dicho debate identifica dos posiciones: la *sincrónica*, que defienden sobre todo los practicantes de las ciencias sociales, la que se preocupa de lo que Clifford Geertz denominó *thick descriptions* (*descripciones densas*), esto es, “las estructuras y los sistemas dentro de las cuales dichas ideas operaron.” (2006: 2); y la *diacrónica*, cuyo interés se centra en “situarlas en una trayectoria causal o de desarrollo. Ellos están interesados en cómo una tradición de pensamiento o una ‘unidad-idea’, para usar el famoso término de A.O. Lovejoy, se convierte en lo que es y cuál ha sido el curso de su desarrollo.” (2006: 2). Para King el problema de la contextualización es la gran etiqueta bajo la cual se debe reunir gran parte del debate en torno a metodología de la historia relativa a los asuntos intelectuales del pasado. Implícitamente sugiere la posibilidad de que la historia de las ideas trate de contextos más amplios que *el contexto inmediato* en que las ideas surgieron: King reconoce un rango de contextos para las ideas.

Para King, la historiografía angloamericana se distinguiría de tradiciones continentales, como la de las *Annales*, porque se concentraría más en los pensadores individuales que en las

³⁸ Para una visión sinóptica fuera del ámbito anglosajón, véase DOSSE, 2007 y SÁNCHEZ MECA, 1998.

estructuras de pensamiento (un enfoque más *diacrónico*). Los partidarios angloamericanos de la contextualización en la historia de las ideas debatirían agrupados en dos tradiciones. A una le importarían “las emisiones [*utterance*] en su contexto.”, la dimensión lingüística denominada *parole*. Es menos importante lo que dijo un pensador que el significado de lo que dijo. A la otra le importan las estructuras de pensamiento. Los pensadores *mueren*, por así decirlo, y “se convierten en funciones de *episteme*, en formaciones discursivas, paradigmas o formaciones de clases” (2006: 3), la que sería la dimensión lingüística denominada *langue*.

Por otra parte, Hollinger distingue ambas disciplinas. Para él, es vital mantener la división del trabajo académico. De esta manera, trata de aislar a la historia intelectual de otras disciplinas afines. Si bien reconoce que gracias a Arthur Lovejoy y Morton White la historia de las ideas se popularizó en Estados Unidos, atribuye a la obra de Perry Miller, *The New England Mind: From Colony to Province* (1953), el carácter de fundacional respecto del enfoque metodológico de la historia intelectual en Estados Unidos:

[F]ue el erudito [*scholar*] literario Miller quien más que ningún otro contribuyó a hacer conscientes a los historiadores de Estados Unidos sobre cómo estas ideas pueden ser estudiadas en su contexto social. [...] A pesar de que algunos trabajaron en el pensamiento estadounidense siguiendo el modelo clásico de Lovejoy del estudio de las ideas, como capaces de propagarse desde un pensador a otro independientemente de la configuración histórica, muchos de los eruditos que comenzaron a ser llamados «Historiadores Intelectuales Estadounidenses» en la década del 50 y posteriormente, estuvieron preocupados de la relación dialéctica entre el pensamiento y su entorno social inmediato. (2007: 14-15).

Por lo tanto, para Hollinger la historia de las ideas a la Lovejoy fue una especie de curiosidad intelectual, una moda pasajera en los estudios del pasado intelectual, la que fue superada a partir del influjo de Miller. Por otra parte, Hollinger distingue a la historia social de la historia intelectual, porque la primera “atiende más a la vida cotidiana que a los asuntos públicos, y menos a las elites que a la vasta población de un país que no pertenece a las elites.” (2007: 16). A su vez, distingue a la historia cultural de la intelectual, porque los practicantes de la primera “se ocupan en gran medida de los patrones de significado que se encuentran en las comunidades locales, regionales o nacionales, y poco frecuentemente con las cultas elites que

participan en la argumentación internacional.” (2007: 17). Este enfoque internacionalista es hoy moneda corriente en la academia estadounidense.

Finalmente, Dorfman (2006), sin pretender definir precisamente qué es la historia intelectual, establece una tipología de ella a partir de la literatura sobre el tema. Él reconoce tres grandes áreas: a. *historia de la filosofía «ampliamente concebida»*, conectada estrechamente con la historia de las ideas de Lovejoy, la *Geistesgeschichte* y la *Ideengeschichte*, la que defendería una aproximación a la historia intelectual de «libro de texto» [*text-book approach*], y la concibe como “abocada a una «gran conversación»: grandes pensadores leyendo y respondiendo, o al menos teniendo algo que hacer con el trabajo de otro.” (2006: 10-11); b. *la historia de las ideas sociales/ políticas/ culturales*, la que se divide en dos categorías: una que manifiesta interés por determinar los “*contextos* de las ideas canónicas importantes.”, y otro que se preocupa de “ideas o pensamientos dentro de sociedades y culturas no necesariamente referidas a las ideas que ahora consideramos importantes desde un punto de vista histórico.” (2006: 11). En esta área se encontraría la obra de pensadores como Skinner y Pocock; c. *historia intelectual crítica/ teórica*, “se preocupa más de la práctica de la historia intelectual, que del examen del pasado intelectual como tal.” (2006: 12). A esta área pertenecerían pensadores como Foucault.

¿Qué podemos aprender de estos ejercicios taxonómicos? Tanto King, quien no distingue entre historia de las ideas e historia intelectual, como Hollinger, que sí lo hace, comparten el énfasis en el contexto como cuestión metodológica básica en la empresa de construir narraciones sobre el pasado intelectual. Dorfman se distingue de ellos ya que, en cambio, reconoce variedades de historia intelectual, distintas formas de practicar esta historia especial. Es por ello que me siento más cercano a lo dicho por Dorfman que a lo dicho por King y Hollinger. Pero no se trata aquí de gustos, sino que de obtener lecciones o conclusiones que sean cognitivamente provechosas. En esta línea, algo tiene que haber pasado en este campo para que se de una coincidencia (respecto del papel de los contextos) entre autores tan distantes no solo geográficamente (King y Hollinger trabajan a uno y otro lado del Atlántico), sino que también poseedores de una visión global sobre este asunto en principio tan disímil. Así que, ¿qué pasó en este campo para que hoy dicho elemento característico sea visto como una preocupación compartida? La respuesta hay que buscarla, en principio, en la influencia que tuvieron dos publicaciones de fines de la década de los 60, y que de paso se consideran como fundacionales

respecto de la denominada *Escuela de Cambridge*, la que desde entonces ha tenido un papel protagónico en la teoría política y en la metodología histórica subyacente.

Dichos artículos levantan juntos una formidable crítica contra la concepción de la historia de las ideas propuesta por Lovejoy.³⁹ El primero es de Dunn y el segundo el de Skinner. Ambos autores son hoy reconocidos como representantes característicos de la historia intelectual británica. La importancia que Hollinger otorga a Miller para la historia intelectual de Estados Unidos, en el contexto internacional, es una peculiaridad, equivalente a los intentos de Putnam de conectar sus trabajos al de los pragmatistas estadounidenses (en su caso, Dewey). Detrás de estos intentos, quizás, se encuentra la pretensión de construir una tradición nacional en sus respectivos campos, para lo cual un canon de autores quedaría incompleto sin sus respectivos clásicos nacionales.

La crítica de Skinner fue más influyente que la de Dunn. Partiré valiéndome del diagnóstico que éste último usa para criticar cierta manera de practicar la historia en general, y la de Lovejoy en particular. Dunn, en un artículo publicado originalmente en 1968, consideraba que el término ‘historia de las ideas’ tenía:

[...] un significado amplio, tal y como se sugiere en el uso del lenguaje común, siendo su objeto de estudio, en principio, todos los pensamientos del pasado y no meramente el significado excesivamente individual que le da el profesor Lovejoy y sus discípulos. El argumento de este trabajo es que las historias de las prácticas intelectuales particulares [...] son casos especiales de esta categoría unitaria, y que, independientemente de cualquier autonomía que tengan en sí mismas, es simplemente un asunto de conveniencia literaria. (DUNN, 1980: 196).

De cualquier manera, el diagnóstico que presenta Dunn es bastante claro, y se proyecta en dos críticas contra la historia de las ideas de Lovejoy: de un lado, los historiadores señalan que “se escribe como una épica y que los grandes hechos los realizan entidades que, en principio, no podrían *hacer nada*.”; de otro lado, los filósofos señalan que “no es sensible a los rasgos distintivos de las ideas; que no tiene interés en la verdad o falsedad o, la mayoría de las veces, que su interés en ella es inútil.” Su conclusión es que “se caracteriza por una tensión

³⁹ Para una enfoque semejante, véase DIGGINS, 2006.

persistente entre las amenazas de falsedad de su historia y la incompetencia de su filosofía.” (1980: 195-196). El diagnóstico de Dunn sobre la historia de las ideas es ese entonces, señala una tensión entre la filosofía y la historia. Es esta tensión la que presenta desafíos metodológicos a muchos historiadores especiales. Veamos de qué manera este diagnóstico tiene eco en las críticas de Skinner y en el tratamiento que propone.

Skinner, en su artículo clásico de 1969, señala: “Uso el término [historia de las ideas] aquí de manera consistente, pero con una deliberada vaguedad, simplemente para referirme, tan ampliamente como sea posible, a una variedad de investigación histórica sobre problemas intelectuales.” (SKINNER, 1969: 3). Este artículo fue revisado e incluido en el volumen I de su *Visions of politics* (2002) donde le quitó el texto recién referido. En la versión revisada de su artículo, Skinner delimita el problema que pretende abordar: “La creencia de que puede esperarse de los teóricos clásicos formular observaciones sobre un conjunto determinado de ‘conceptos fundamentales’, ha dado a lugar, me parece, a una serie de confusiones y absurdos exegéticos que han plagado la historia de las ideas durante mucho tiempo.” (SKINNER, 2002: 57-58). El punto de Skinner, aunque metodológico, posee un trasfondo filosófico que se muestra en dos acotaciones que hace al comienzo de su texto. Una se refiere a que quienes defienden la creencia antes señalada, se concentran solo en lo que *dicen* los textos acerca de los pretendidos conceptos fundamentales. Skinner no solo pretende mostrar que la labor del historiador intelectual no busca encontrar tales conceptos o ideas fundamentales en los textos clásicos (no solo porque no existen tales conceptos o ideas persistentes) sino que, a través de una reconstrucción de los contextos en los cuales dicho texto fue producido, mostrar que es históricamente más provechoso concentrarse en lo que pretendía *hacer* el autor al escribir lo que escribió. La otra niega que la historia del pasado intelectual se haya distinguido siempre por “el empleo de vocabularios relativamente estables y característicos.”. Frente a esto Skinner sostiene “un compromiso al aceptar *algún* criterio y reglas de uso, tales que, ciertas realizaciones pueden ser correctamente instanciadas y otras excluidas como ejemplos de una actividad dada.” (2002: 58). Dicho compromiso proporciona los medios para reconocer las historias especiales como actividades históricas legítimas, y a su vez, levanta una defensa contra el relativismo epistemológico a que hicimos referencia más arriba. Ambas acotaciones se dan en el marco de la filosofía del lenguaje ordinario, en este caso, influenciadas claramente por el pensamiento de Austin y Wittgenstein.

Skinner comienza señalando un dilema que aqueja a esta clase de actividad intelectual: “Nunca será posible estudiar simplemente lo que cualquier escritor haya *dicho* (especialmente en una cultura ajena) sin unirlo con nuestras propias expectativas y pre-juicios sobre lo que ellos deben decir. [...] Debemos clasificar para entender, y solo podemos clasificar lo desconocido en términos de lo conocido.” (2002: 58-59). Su punto es que, siempre que un historiador se concentre en lo que el escritor clásico *dice* se corre el riesgo de “caer en diversos tipos de absurdos históricos y, al mismo tiempo, anatomizar las varias maneras en que los resultados pueden ser clasificados no como historias sino más apropiadamente como mitologías.” (2002: 59).

Tres son estas mitologías. La primera es *la expectativa de las doctrinas*, que consiste en “encontrar en cada escritor clásico la enunciación de algunas doctrinas sobre cada uno de los temas considerados como constitutivos de la materia.” (2002: 59). Se corre aquí “el peligro de convertir alguna acotación aislada o incidental del teórico clásico en su ‘doctrina’ sobre uno de los supuestos temas.” (2002: 60), lo que puede llevar al *anacronismo* (para el caso de la historia de los pensadores individuales) o también a *reificar* o *hipostasiar* (la doctrina como una entidad, para el caso de la historia de las ideas en *strictu sensu*). O bien el caso del “teórico clásico que no se acerca a una doctrina reconocible sobre uno de los temas obligatorios, se le critica por no estar a la altura de su propia tarea.” (2002: 64). Juzgar a un autor de esta manera supone manejar ciertos *estándares verdaderos* en base a los cuales corresponde juzgar las reflexiones de un autor en torno a tales temas.

La segunda es *la búsqueda de la coherencia*, donde se trata de encontrar de antemano una coherencia interna en la *doctrina* de un autor, cuando es perfectamente posible que “algunos de los escritores clásicos no sean del todo consistentes, o incluso fallen en dar cuenta sistemática de sus creencias.” (2002: 67). Por eso, no hay tal cosa como el deber del exegeta de siempre tratar de sistematizar las creencias de un autor clásico bajo tal y cual doctrina. El absurdo al que lleva esta búsqueda de una *interpretación unitaria* o de *la coherencia interna* de la obra de un autor clásico, es que “esa carencia de un sistema se convierte entonces en una cuestión de reproche.” (2002: 68).

La tercera es *la prolepsis*, que consiste en “el tipo de mitología que somos propensos a generar cuando estamos más interesados en el significado retrospectivo de un episodio dado que en el significado para el agente en su momento. [...] [E]s la confluencia de la asimetría entre la importancia que un observador puede justificadamente encontrar en un episodio histórico dado y el significado de dicho episodio en sí mismo.” (2002: 73).

Luego de identificar estas tres mitologías y los absurdos asociados con cada una de ellas, Skinner presenta el corazón de su argumento. Para él, un historiador intelectual no debe concentrarse en lo que *dicen* los textos, porque se corre el riesgo de terminar malinterpretando la *intención* del texto. Esto se apoya en un hecho lingüístico que se da a nivel pragmático: muchas veces existen dificultades en interpretar lo que otra persona trata de comunicar dentro de una y la misma cultura (comunidad lingüística); esto es, no entendemos qué quiere *decir* una persona, a qué se *refiere*, cuál es el *significado* de sus palabras. Con mayor razón se presenta esta dificultad con personas que pertenecen a otra cultura (o comunidad lingüística). La razón para sostener esto la ofrece más adelante:

[S]i queremos entender cualquier texto, debemos ser capaces de dar cuenta no solo del significado de lo que fue dicho, sino que también de aquello que el escritor en cuestión pudo haber querido decir [*meant*] con lo que dijo. Un estudio que se enfoca exclusivamente en lo que un escritor *dice* sobre determinada doctrina será no solo inadecuado, sino que puede ser en algunos casos definitivamente erróneo como una guía para lo que el escritor en cuestión pudo haber pretendido [*intended*] o querido decir [*meant*]. (2002: 79).

Dicho argumento se desglosa en tres razones. La primera es que “el significado de los términos que usamos para expresar nuestros conceptos algunas veces cambian a través del tiempo, así que dar cuenta de lo que un escritor dice sobre un determinado concepto puede producir una guía potencialmente engañosa respecto del significado de sus textos.” (2002: 79). La segunda es que “los escritores muy a menudo emplean deliberadamente un rango de lo que podríamos llamar estrategias retóricas oblicuas. Entre ellas la más obvia es la ironía, el despliegue de aquello que tiene el efecto de evaluar por separado aquello que se dice de aquello que se quiere decir [*meant*].” (2002: 80). La tercera, y más importante, es que “en el caso de *cualquier* emisión lingüística [*utterance*] sería, el estudio de lo que alguien dice nunca puede ser una guía suficiente para entender qué se quiso decir [*meant*]. [...] [N]ecesitamos captar no solo

el significado de lo que se dice, sino que, al mismo tiempo, la fuerza intencional con la cual la emisión lingüística [*utterance*] es emitida. Necesitamos [...] captar no solo lo que la gente está diciendo sino que también lo que ellos están *haciendo* al decir aquello.” Al concentrarse solo en lo que los autores clásicos dicen, los historiadores están haciendo solo una de las dos cosas que implica una labor hermenéutica seria: “Tanto como captar el significado de lo que ellos dicen, necesitamos al mismo tiempo entender qué es lo que ellos querían decir [*meant*] al decir esto.” (2002: 82).

De este hecho lingüístico Skinner saca una lección para los historiadores intelectuales: la conciencia del peligro de que “el observador pueda ‘ver’ algo aparentemente familiar en el curso del estudio de un argumento desconocido, y puede en consecuencia proveer una descripción reconociblemente errónea.” (2002: 74). Esta posibilidad no es más que el resultado de un *provincialismo* conceptual, el cual se presenta en dos formas en la historia de las ideas.⁴⁰ Una es el abuso de un supuesto punto de vista privilegiado del historiador, que le lleva a “describir la aparente *referencia* de algún enunciado en un texto clásico.” (2002: 74-75). Esto ocurre cuando el historiador cree ver un parecido entre un argumento de un autor con otro argumento anterior. A esto usualmente se le conoce como la *anticipación* de un argumento o doctrina, lo que obviamente conduce a la pregunta por la *influencia* de un autor en otro. Aquí Skinner propone un test en términos de *condiciones necesarias* para determinar si un autor influyó en otro: “(i) que sea sabido que B haya estudiado el trabajo de A; (ii) que B no pueda haber encontrado la doctrina relevante en cualquier escritor distinto de A; (iii) que B no pueda haber arribado a la doctrina relevante de manera independiente.” (2002: 73-74). La otra se da por el hecho de que el historiador, “inconscientemente abuse de su punto de vista privilegiado para describir el *sentido* de un trabajo dado. Siempre existe el peligro de que el historiador pueda conceptualizar un argumento de tal manera que sus elementos extraños se disuelvan en una engañosa familiaridad.” (2002: 76).

De estas críticas a la historia de las ideas Skinner saca las siguientes lecciones metodológicas. Una de ellas es que “no se puede decir de los agentes que hayan hecho o logrado algo que nunca estarían de acuerdo en aceptar como una descripción correcta de aquello que significó o que se logró.” (2002: 77). Skinner abandona su escepticismo temprano sobre este

⁴⁰ Véase la sección primera del capítulo siguiente, a propósito de la posición narrativista de Danto.

asunto, reconociendo la posibilidad de que un observador pueda dar una más completa y convincente cuenta de las acciones de un agente, siempre que cumpla con el requisito de excluir aquellos “criterios de descripción y clasificación no disponibles para el agente.” (2002: 78).⁴¹ Con esto, Skinner da cabida a un modelo de explicación teleológica.⁴² En este sentido, estoy de acuerdo con Skinner, ya que, como argumenté en la sección anterior, me parece que los agentes tienen la primera palabra sobre sus intenciones, pero no la última. La segunda crítica señala que nunca debe olvidarse que el pensamiento es una actividad que requiere un enorme esfuerzo, y “no solo la manipulación de un caleidoscopio de imágenes mentales.” (2002: 78), por lo que resulta engañoso el esfuerzo de ubicar pensamientos aislados y presentarlos sistemáticamente. Cuando pensamos, lo hacemos con dificultad, la claridad es menos frecuente que la confusión y para alcanzarla se requiere de gran esfuerzo, cuestión que obviamente olvidan quienes *a priori* buscan coherencia y sistematicidad en el pensamiento ajeno.

¿Cuál es entonces la debilidad de buscar unidades-ideas? Skinner concluye que son dos los puntos débiles: a. “si queremos entender una idea dada [...] no podemos concentrarnos simplemente, *à la* Lovejoy, en el estudio de los términos en los cuales fueron expresadas.” Incluso, no basta con concentrarse en los contextos, ya que “el contexto en sí mismo puede ser ambiguo.”, por lo que hay que estudiar *todos* los contextos que sean relevantes, “todas las funciones a la que ellas sirven, todos los varias cosas que pueden ser hechas con ella.” El error de Lovejoy descansa, en definitiva, “no solo en buscar el ‘significado esencial’ de una ‘idea’ como algo que puede necesariamente ‘seguir siendo igual’, sino que incluso el supuesto que sea necesario algo así como un ‘significado esencial’.” (2002: 84-85); b. las narrativas que surgen de las historias como las que propone escribir Lovejoy “casi instantáneamente pierden contacto con los agentes hacedores-de-enunciados [*statement-making agents*].” En dichas historias, los agentes aparecen en la medida que sus obras contribuyen al desarrollo de esa gran unidad-idea. De allí que lo que no podemos aprender de esas historias es “qué rol –trivial o importante– puede haber jugado dicha idea en el pensamiento de cualquier pensador individual.” (2002: 85).

En resumen, para Skinner:

⁴¹ Véase SKINNER, 1966.

⁴² Sobre este tipo de explicaciones, véase lo que señalé en el capítulo anterior a propósito del contextualismo.

[T]an pronto como vemos que no *hay* una idea determinada a la cual varios escritores hayan contribuido, sino que solo una variedad de enunciados hechos por una variedad de diferentes agentes con una variedad de diferentes intenciones, es que vemos que no hay una historia de dicha idea para ser escrita. Solo hay una historia de sus varios usos, y de las más variadas intenciones con las que ha sido usada. (2002: 85).

¿Cómo fue recibida la posición de Skinner? Se le han formulado varias críticas.⁴³ Más allá de ellas, me parece que comparto mucho de la filosofía del lenguaje subyacente a sus

⁴³ Entre las más importantes se encuentran PAREKH y BERKI (1973), quienes se concentran en dos puntos. El primero, en la imagen del lenguaje que subyace al planteamiento de Skinner. Para ellos, no hay tal cosa como un *rango de descripciones* disponibles en un momento determinado. El lenguaje es dinámico como un todo, por lo que los significados de las palabras no cambian simplemente, esto es, un significado claro no reemplaza a otro. Más bien, “lo que ocurre, según la experiencia común demuestra ampliamente, es que los significados son primeros extendidos, haciéndose, por así decirlo, en sí mismos ambiguos por sus usos extendidos, y se invierten con matices, insinuaciones y connotaciones que no tenían antes.” (1973: 167). Justamente en esto consiste el trabajo de los filósofos y los teóricos: reformular el lenguaje y desobedecer el actual rango de descripciones. Es por ello, que, en definitiva, la noción de un rango de descripciones debe ser rechazada porque “niega la posibilidad de nuevos puntos de vista y nuevas experiencias. Descansa últimamente en el supuesto de que no hay grandes artistas o filósofos o teóricos políticos, y de hecho, que el significado y las intenciones que los filósofos articulan son siempre triviales y convencionales.” (1973: 168-169). El segundo, en la noción de *intención* que Skinner maneja. Para ellos “la intención es un concepto práctico, una noción que presupone una definitivo y limitado deseo para realizar una acción.” (1973: 169). De allí que la intención de un texto no es la misma que llevar a cabo una simple acción (por ejemplo, lanzar una piedra a un árbitro en un partido de fútbol). Un texto es un trabajo complejo “el que invariablemente surge tanto de una intrincada red de intereses, deseos, miedos, impulsos, como de propósitos complejos más racionales, pero a menudo trascendentales.” (1973: 169). Skinner asume que “la intención es inteligible solo en un contexto específico, y presupone algún problema determinado y un grupo limitado que compone la audiencia del autor.” (1973: 170), pero es posible que un autor reconozca influencias explícita en otros clásicos y que su audiencia supere con creces a los hombres de su época (ellos sugieren que hoy sigue siendo muy iluminadora la lectura del *Leviatán* porque sus planteamientos son válidos para los seres humanos de cualquier lugar). ¿Puede un autor pretender esto, superar a su época tocando cuestiones que él considera universales? Para ellos, Skinner parece querer decir tres cosas sobre esta cuestión: “En primer lugar, él arguye que los pensadores del pasado, como cuestión histórica de hecho, simplemente no estuvieron interesados en asuntos y problemas universales. En segundo lugar, su argumento parece ser que ningún pensador *puede*, incluso si quisiera, trascender las particularidades de su propia época y sociedad. En tercer lugar, él aparentemente es de la opinión que los pensadores *no deben* inclusive tratar de escapar de su confinamiento.” (1973: 171-172).

Por otro lado están las críticas de BEVIR (1997). Señala que “Cuando estudiamos la historia de las ideas, vemos a las ideas entendidas como algo, como productos de la mente, así que los debates sobre la naturaleza de la historia de las ideas a menudo reflejan visiones filosóficas diferentes de la mente, y especialmente de la manera en que la mente produce las ideas como ellas aparecen en artefactos del pasado. Los eruditos [*scholars*] que nos dicen que las ideas son productos de lenguajes, lo hacen porque ellos consideran a la mente como un constructo social. Ellos creen en una forma social de discursos que fija las ideas, las creencias, y los deseos de individuos particulares. Asimismo, los eruditos que nos dicen que las ideas son expresiones de creencias y deseos lo hacen porque ellos consideran a la mente como una propiedad de los individuos. Ellos creen que las ideas, creencias, y deseos reflejan el particular razonamiento o disposición psicológica de las preocupaciones del individuo.” (1997: 167). Este segunda

planteamientos: el significado son los usos, por lo que un análisis completo de ciertas emisiones no debe agotarse solo en lo dicho. El lenguaje sirve para muchas cosas, no solo para construir enunciados verdaderos o falsos o para referirse a ciertas entidades del mundo.

Quisiera examinar dos críticas adicionales a Skinner. La primera es que él solo muestra por qué debería desalentarse cierta manera de hacer historia de las ideas. Pero su crítica no alcanza a tocar la legitimidad de la disciplina como la concibió Lovejoy. Me parece que, más allá de las críticas metodológicas de Skinner, la historia que se ocupa de lo que dijeron unos autores y su relación con lo que dijeron otros puede prestar gran utilidad. Para aprender a hacer cosas más complejas con un lenguaje, se debe comenzar por adquirir el dominio de ese lenguaje. Si se reconocen distintos usos del lenguaje, entonces el nombrar y el referir son tan importantes como la ironía, el bromear, la sinonimia y las estratagemas. Si la tesis de Skinner es filosóficamente más gruesa y, por ejemplo, apunta a que es imposible hoy *referir* exitosamente a las mismas entidades (se entiende, entidades conceptuales) a las que ayer se refirieron los clásicos, entonces debe diseñar una estrategia argumentativa que permita explicar cómo surge esta imposibilidad. Dicha estrategia, además, deberá pronunciarse respecto al *significado* de una manera más compleja, mostrando de qué manera las obviedades lingüísticas en las que apoya parcialmente su argumento derrotan nociones lingüísticas más sofisticadas, tales como las *inescrutabilidad de la referencia* o la *indeterminación de la traducción* (o también conocido

manera de entender las ideas, y por tanto la mente, la desarrolla extensamente en su influyente libro *The Logic of the History of Ideas* (1999). En su artículo del 1997, Bevir reconoce que los partidarios del conxtextualismo (Pocock y Skinner), “argumentan que una preocupación por la coherencia es metodológicamente ilegítima porque conduce más o menos inexorablemente a apartarse de cualquiera cosa que realmente haya existido en el pasado.” (1997: 168). Argumenta contra dos puntos: a. considera injustificado el sacrificio que hace Skinner en su esquema de las creencias por las intenciones; b. afirma que es un deber del historiador suponer la coherencia, considerada como un valor, en los autores del pasado que estudia. Por esto, el historiador debe reconstruir el conjunto de creencias de un autor en términos de todos coherentes. En el caso de Skinner señala: “Un foco sobre las intenciones ilocucionarias tiene el efecto de socavar la preocupación con la coherencia del trabajo de un autor. Lo hace así porque las restricciones de la coherencia que aplicamos a las intenciones ilocucionarias son más débiles que aquellas que aplicamos para las creencias. Nuestra psicología popular sugiere que las intenciones son creencias o deseos en base a las cuales las personas deciden actuar. Según Skinner, las intenciones ilocucionarias no son intenciones *para actuar*, sino que más bien intenciones *en la actuación*. [...] La distinción implica que las intenciones y las intenciones ilocucionarias tienen una relación diferente para las acciones que ellas informan, pero esto no implica que tengan diferentes relaciones para los deseos y las creencias que las informan. Las intenciones ilocucionarias son los deseos o las creencias que constituyen el punto de la acción.” (1997: 173-174).

como *traducción radical*), las que también apelan a hechos lingüísticos.⁴⁴ Skinner no es un filósofo del lenguaje, sino más bien un historiador con sensibilidad filosófica. Por esto, achacar estos problemas filosóficos a él es insensato, y lo es porque detrás de las cuestiones metodológicas de Skinner se encuentran algunos de los postulados centrales de la filosofía del lenguaje ordinario, que tomó prestados para iluminar problemas históricos. Restringiendo la crítica de Skinner a una provincia bien determinada, la historia intelectual, cabe preguntarle por qué ésta debería centrarse solo en los actos ilocucionarios de habla, cuestión que defiende bastante bien y extensamente en su artículo. En este punto las críticas de Parekh y Berki (1973) y Bevir (1997) son suficientes.⁴⁵

La segunda crítica a la metodología de Skinner apunta a que maneja una noción de *explicación histórica* distinta para el caso de la historia intelectual, que la que maneja Lovejoy para la historia de las ideas. Donde aquél defiende una explicación de tipo teleológica, éste un tipo de explicación idealista, basada en los pensamientos (o ideas). Esta es una manera en que se expresa lo que señalamos antes: que existe una relación dialógica entre las filosofías de la historia y las metodologías históricas. Aquí la cuestión que debe ergirse como crítica es por qué deberíamos preferir un modelo de explicación por sobre el otro. El camino adoptado por Bevir (1997; 1999), respecto a la noción de lo mental que está detrás de los planteamientos de los contextualistas, resulta iluminador.

Como dije, el texto de Skinner puede considerarse como fundacional respecto de la historia intelectual. Por esto, creo que más allá de sus coincidencias, se debe distinguir a la

⁴⁴ Sobre estas nociones, el *locus* clásico es QUINE (1960). Para una visión sinóptica de este punto de vista en la filosofía del lenguaje, véase GLOCK (2003).

⁴⁵ Véase nota 43. En su pensamiento posterior, Skinner adhiere a “la clase de holismo que encontramos en las filosofías de Quine, Davidson y especialmente del último Wittgenstein. [...] Busco elucidar los conceptos no concentrándome en los supuestos ‘significados’ de los términos que usamos para expresarlos, sino que, más bien, mediante lo que se puede hacer con ellos y mediante el examen de sus relaciones entre sí y con redes más amplias de creencias. Asumo que, a su vez, la cuestión sobre qué es racional creer depende en gran medida en la naturaleza de nuestras otras creencias.” (2002: 4). Me parece que esto deja fuera las críticas de Bevir, al menos en lo relativo a las creencias. Skinner y Bevir se enfrascaron en un debate en torno al papel del holismo en la filosofía de la historia (véase BEVIR, DODSON, SZABÓ *et al.*, 2001). Allí Bevir sostiene que los cambios en los últimos 20 ó 30 años en la filosofía analítica “Han tenido muy poco impacto en la filosofía de la historia. De este modo, la *Lógica* [se refiere a BEVIR, 1999] busca reafirmar las reivindicaciones de la filosofía para hablar a la historia.” (2001: 187). Este punto le merece de parte de Skinner el irónico comentario de que: “Siento que he vivido en vano” (2002:5 n.3).

historia de las ideas de la historia intelectual. Esto no solo por una cuestión de metodologías radicalmente distintas, sino que por una cuestión relativa a la historia de la filosofía, que también es parte de la historia del pensamiento: no solo el marco lingüístico-filosófico que ambas historias tienen detrás son distintos (tras la historia de las ideas hay una visión del lenguaje cuya función principal es meramente referencial; en cambio, tras la historia intelectual hay una visión del lenguaje más compleja. Esto solo es posible entenderlo si se considera el impacto que tuvo dentro de la filosofía analítica la concepción del lenguaje ordinario a la que hicimos referencia antes); sino que también la visiones de la historia de la filosofía. Skinner identifica una coincidencia que no es azarosa entre su crítica a la historia de las ideas y la visión de la historia de la filosofía centrada en la solución de problemas perennes. Pero el rédito que pretende sacar es exagerado. La pertinencia de sus críticas contra la metodología de la historia de las ideas es indudable pero no es tan claro que ellas se apliquen también a la historia de la filosofía. Hacer esto sería utilizar un argumento *a fortiori*: dado que el canon de autores que maneja la historia intelectual es mayor que el de la historia de la filosofía y que los filósofos son, en último término, *intelectuales*, Skinner concluye que sus tesis respecto de los intelectuales tienen que ser también válidas respecto de los filósofos. La actitud historizante de Skinner va demasiado lejos.⁴⁶ Él mismo, como tantos otros, reconoce que el debate sobre la historia de la filosofía no ha tenido un tratamiento histórico adecuado. Por eso, lo que está en juego aquí es algo muchísimo más importante que el mero tratamiento óptimo de las ideas de los autores clásicos.

Las nociones del lenguaje que manejan ambas disciplinas son distintas. La historia intelectual maneja una noción de lenguaje más compleja que la historia de las ideas, pero esto no la convierte en una *mejor* práctica de la historia. Ambas son prácticas válidas, en la medida que su validez no la otorga las nociones o conceptos que ellas manejen, sino que el reconocimiento que los practicantes de ella le otorgan.⁴⁷ La cuestión pasa por dos énfasis distintos. Para decirlo de una manera que a muchos kantianos les hará sentido, la historia de las ideas es una disciplina más centrada en el aspecto *normativo* del pasado que en el *empírico*. Detrás de la historia de las ideas de Lovejoy está la creencia respecto de la historia de la filosofía que la concibe como entregada a la resolver problemas perennes (la creencia II que presentamos en la sección sobre historia de la filosofía). Cuando Lovejoy califica la historia de las ideas como algo “más

⁴⁶ Véase la sección primera de este capítulo.

⁴⁷ Véase nota anterior.

específico y menos restrictivo que la historia de la filosofía”, en realidad está defendiendo dos tesis centrales. La primera, que la filosofía es una disciplina que se ocupa no solo de ideas, sino que también de los sistemas y las doctrinas que surgen en torno de ellas. Esta visión de la filosofía está ligada al idealismo continental que reflexiona filosóficamente a la manera de Kant y Hegel. Es por esto que la historia de las ideas es más específica que la historia de la filosofía, ya que aquélla solo se ocupa de las ideas, y *no de las doctrinas y sistemas*. La segunda, que la historia de las ideas es menos restrictiva que la historia de la filosofía, porque aquélla se ocupa no solo de las ideas filosóficas. Esto supone una tesis que reconoce en el contenido de las ideas un criterio de clasificación de éstas. De lo que se sigue que la historia de las ideas comprendería un canon de autores muchísimo más amplio que la historia de la filosofía, no solo porque el contenido filosófico de las ideas es comparativamente menor que, por ejemplo, el potencial contenido estético, literario, económico y político que podrían poseer y reflejar, sino porque en términos numéricos los filósofos son menores que, por ejemplo, los artistas, científicos, críticos, literatos, políticos, politólogos, propagandistas, publicistas o los sociólogos.

Dado que ambas disciplinas funcionan en niveles distintos, y que es inadecuado tratar de evaluar la práctica de una con las reglas de la práctica de otra, es que las reconocemos como prácticas históricas distintas.⁴⁸ Skinner concede parcialmente este punto cuando señala que “No busco, por supuesto, negar que la metodología que critico ha producido algunas veces distinguidos resultados.” (2002: 59). En la sección siguiente abordaré, por fin, la peculiar concepción de la historia de las ideas que defendía Berlin.

6. La historia de las ideas de Berlin

Berlin se dedicó a la historia de las ideas desde finales de la década del 40. Como señala: “Durante la guerra serví como oficial británico. Cuando regresé a Oxford para enseñar filosofía empecé a preocuparme de dos problemas centrales. El primero fue el monismo –la tesis central

⁴⁸ Desgraciadamente es esto lo que muchos han tratado de hacer, incluyendo a Skinner, quedando solo un amplio espacio de malentendidos y menosprecios mutuos (como vimos, el caso de Dorfman, 2006, quien califica el planteamiento de Lovejoy como una aproximación de “libro de texto”). En este sentido, una autor señala, desde la historia intelectual, que: “La «historia de las ideas» de la que aquí hablamos, es la disciplina que concibe a los textos como conjuntos de «ideas», entendidas en el sentido de que son *enunciados*; esto es, representaciones de la realidad que eventualmente pueden ser consideradas verdaderas o falsas (ya sean descripciones exactas o distorsionadas de sus objetos).” (PALTÍ: 2006, 167).

de la filosofía occidental desde Platón a nuestros días— y el segundo, el significado y la noción de libertad.” (1999: 59).⁴⁹ Ambos temas están unidos en el desarrollo intelectual de Berlin no solo de manera temporal sino, según pretendo mostrar, conceptualmente.

Como vimos, Skinner pretendía mostrar en su artículo que no hay buenas razones para seguir organizando la historia de las ideas “en torno a trazar ‘unidades-ideas’ o enfocándose en lo que pensadores individuales dicen sobre ‘cuestiones perennes’.” Así, para él, lo central es concentrarse en lo que los autores *estaban haciendo* cuando dijeron lo que dijeron. Esto no niega, según él, las continuidades en el pensamiento Occidental, que se expresan en “el empleo de un número de conceptos claves y modelos de argumentar.” (2002: 85), como sostuvieron, por aquel entonces, pensadores como MacIntyre.⁵⁰ Es en este nivel, el de los conceptos claves, donde debe ubicarse el pensamiento de Berlin, para lo cual me referiré al canon de autores que él construyó a lo largo de su carrera. Pero primero abordaré otro asunto más importante.

Skinner saca las siguientes conclusiones en su artículo: a. *el método apropiado para el estudio de la historia de las ideas*, “entender un texto supone al menos entender tanto la intención misma a ser entendida como la intención de esa intención a ser entendida, que el texto como acto intencional de comunicación puede haber expresado.” (2002: 86); b. *el valor de estudiar la historia de las ideas*, “es el diálogo entre el análisis filosófico y la evidencia histórica. El estudio de enunciados emitidos en el pasado plantea cuestiones especiales, y podría producir puntos de vista de interés filosófico.” (2002: 87); c. *el valor filosófico de estudiar la historia de las ideas*, “no hay problemas perennes en filosofía. Solo hay respuestas individuales para preguntas individuales, y potencialmente tantas preguntas diferentes como individuos que las hagan.” Esto se expresa en lo siguiente: “los textos clásicos conciernen a sus propios problemas, y no necesariamente con los nuestros, y esto es lo que les da su ‘relevancia’ y su actual significado filosófico.” (2002: 88). En esta sección tomaremos estas conclusiones de Skinner como *ordenatoria litis* y veremos cómo Berlin se aleja de ellas. Es obvio que Berlin no pudo prever qué iba a decir Skinner, se trata más bien de claves para una mejor exposición, lo cual mostrará dónde los caminos metodológicos de Berlin y Skinner se cruzan.

⁴⁹ Otro lugar donde señala los orígenes del monismo, en JAHANBEGLOO, 1991: 56.

⁵⁰ Por ejemplo, *A Short History of Ethics* (MACINTYRE, 1987).

Skinner señaló sobre su metodología que ésta se aplica “si nuestra meta es la de alcanzar un entendimiento histórico de lo que ellos [los escritores clásicos] escribieron.” (2002: 82). De allí que, como vimos, las críticas de Skinner no se aplican si lo que pretendemos hacer es otra cosa. ¿Qué otra cosa podríamos querer hacer con los autores del pasado? Podríamos querer leerlos, por ejemplo, para entendernos a nosotros mismos y para articular respuestas a *nuestras* preguntas, que como vimos, el mismo Skinner reconoce. Por otra parte, sus críticas tampoco se aplican si para alcanzar esta clase de *autoconocimiento* filosófico a través del estudio de los clásicos, solo nos concentramos en lo que los autores dijeron. Esto, porque como vimos, corresponde interpretar las críticas de Skinner de manera discreta, sin darle más alcance filosófico del que posee (como explícitamente sugiere hacia el final de su artículo el punto c. de las conclusiones enumeradas más arriba), esto es, sin hacerla pasar de contrabando como una tesis sobre la historia de la filosofía.⁵¹

Como señalé, Skinner sostiene que el trabajo de los historiadores queda incompleto si solo se concentra en el aspecto hermenéutico (en lo que dijeron y no también en lo que querían decir). Él concluye la imposibilidad de hacer tal cosa (esto es, concentrarse solo en el primer aspecto), a pesar de que se aplique un celoso análisis erudito. Sin embargo, esta crítica no alcanza a deslegitimar un trabajo histórico que conscientemente asuma un objetivo distinto, poniendo el énfasis en el autoconocimiento. Mirar una empresa de esta naturaleza como incompleta *per se* es posible si y solo si utilizamos la propuesta de Skinner como parámetro de evaluación, si le creemos que el trabajo hermenéutico del historiador debe hacer ambas cosas. La determinación de la pertinencia histórica de un trabajo es una cuestión distinta que debe ser juzgada, separadamente, por los practicantes de la disciplina.

Berlin señala que: “La historia de las ideas es la historia de aquello que creemos que las personas pensaron y sintieron, y esas personas fueron personas reales, no solo estatuas o colecciones de atributos.” (JAHANBEGLOO, 1991: 28). En este punto se puede apreciar cuán distinta es la empresa de Berlin de la de Skinner. Según Berlin, se trata tanto de nosotros como de los agentes pasados. Pretendo aquí vincular la historia de las ideas que Berlin practicó durante su vida intelectual madura con la que practicó y defendió Lovejoy, la cual, a su vez, se distancia de la de Skinner, eso sí, mostrando en qué se diferencian. A este respecto adelantaré que la

⁵¹ Con esto pretendo matizar el alcance que le di al pensamiento de Skinner en la sección anterior.

fórmula de Berlin supone también considerar tanto las ideas relevantes para nosotros como los agentes que las sostuvieron.

Berlin estaba convencido que en su tiempo no se practicaba la historia de las ideas en Gran Bretaña, por lo que él pudo contribuir a popularizarla allí, mientras dicha disciplina sí era cultivada en el continente europeo, sobre todo en Italia y Alemania. En el contexto de una entrevista, se le señala: “SL: Supongo que trabajar en historia de las ideas es una especie peculiar de actividad Europea, quizás incluso particularmente italiana en vez que británica. IB: Casi nadie en Inglaterra la practicaba. SL: ¿Se refiere a esas maneras tradicionalmente europeas de tratar el tema? IB: Por supuesto, en ese momento había leído excelentes trabajos alemanes e italianos. Leí excelentes libros sobre la historia de las ideas del siglo XVIII, libros sobre la revuelta contra el cientismo, y sobre el romanticismo.” (LUKES, 1998: 87).⁵² En otro lugar señala que: “Aún es significativo que los alemanes tengan lo que ellos llaman *Geistesgeschichte*, *Ideengeschichte*, entre otras; lo mismo sucede con los franceses: las universidades estadounidenses poseen cátedras en ‘Historia Intelectual Americana’. Pero en Inglaterra yo dudo si hay más de dos o tres eruditos [*scholars*] trabajando en este campo. Por esta razón, me sentí aislado. Esto no puede ser de ayuda. Hice lo que puede en un rincón de la historia descuidado en mi país.” (JAHANBEGLOO, 1991: 92).

Como señalé antes, Berlin afirmaba que a partir de la década de los 50 había abandonado la filosofía por la historia de las ideas. Antes sugerí que en realidad Berlin combinó ambas disciplinas.⁵³ En otra parte de la misma entrevista tenemos el siguiente intercambio:

SL: *Pero toda esa experiencia de Washington y luego de Moscú, ¿hizo que cambiara su idea de dónde estaba en el mundo académico?* IB: Sí, me hizo interesar en la historia de las ideas, particularmente las rusas, así que anuncié que deseaba abandonar la filosofía y escribir sobre historia de las ideas. SL: *Ahora, ¿cómo ocurrió esa decisión? ¿Por qué la adoptó?* IB: Porque encontré que quería leer a Bakunin, Belinsky y Herzen, quería saber por qué ellos pensaron lo que pensaron, más que querer resolver problemas filosóficos. (1998: 84-85).

⁵² Al citar esta entrevista, realizada en 1992, adoptaré la siguiente convención: La sigla ‘SL’ se refiere a Steven Lukes y la ‘IB’ a Isaiah Berlin.

⁵³ Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

SL: *Pero cuando usted dijo que iba a dejar de hacer filosofía, ¿qué era lo que iba a hacer?* IB: Historia de las ideas. SL: *¿Usted le dió ese nombre?* IB: Sí. SL: *Entonces, ¿cómo se embarcó en ella?* IB: Nada antes de 1949. Escribí un artículo sobre ideas políticas en el siglo XX y también escribí una pieza sobre Tolstoi –*El erizo y el zorro*. No tuve tiempo para hacer nada más, era un tutor de tiempo completo. SL: *Y usted estaba realmente enseñando filosofía.* IB: Así es, a tiempo completo. SL: *Pero ejercía la historia de las ideas en su tiempo libre.* IB: Privadamente hablando, pero entonces el *All Souls* fue lo suficientemente amable para elegirme en 1950 y así decidí trabajar en historia de las ideas, particularmente en las ideas rusas. Entonces producí una pieza sobre el Determinismo Histórico –la que llamé ‘Historical Inevitability’. (1998: 86-87).

Debemos tomar con cautela esta afirmación, toda vez que se trata de una mirada retrospectiva de Berlin después de 40 años. Un autor es la primera más no la última autoridad sobre su propia obra. Efectivamente, la primera referencia a la ‘historia de las ideas’ la realizó en un artículo de 1950 titulado “Political Ideas in the Twentieth Century”, pero es una referencia incidental.⁵⁴ ⁵⁵ Respecto a si la historia de las ideas se practicaba en Reino Unido y por consiguiente si Berlin fue o no un pionero en ella, me parece la cuestión menos interesante, aunque sí resulta relevante su creencia en un giro desde la filosofía hacia esta nueva disciplina después de 1949. A este episodio se refirió en varias oportunidades.⁵⁶ Por ejemplo, ante una pregunta de Lukes señala:

⁵⁴ Esta referencia ocurre dos veces. La primera es al comienzo del artículo, donde señala: “Los historiadores de las ideas, por más escrupulosos y minuciosos que sientan que deban ser, no pueden evitar percibir su material en términos de algún tipo de patrón.” (1950a: 351). La segunda es al comienzo de la sección IV, donde señala “Las fronteras cronológicas rara vez son hitos en la historia de las ideas, y la corriente del viejo siglo, por lo visto irresistible, pareció fluir pacíficamente en el nuevo.” (1950a: 363).

⁵⁵ Berlin destaca la importancia de las ideas en distintas publicaciones. En un artículo publicado en 1948, caracteriza a la revolución de 1848 como una en la cual las ideas, desde las socialistas hasta las liberales, jugaron un papel determinante. Luego del fracaso, “Rusia, que uno o dos decenios antes estuviera en considerable peligro de quedar en permanente dependencia de Berlín o París, se vio obligada por su aislamiento a desarrollar una visión social y política propia.” (1979: 67). A esto contribuyó la reacción y la censura de Nicolás I. Sin embargo, las izquierdas abandonaron la inocencia y aprendieron la lección: “En adelante, los radicales rusos aceptaron la opinión de que las ideas y la agitación no apoyadas por fuerzas materiales estaban irremisiblemente condenadas a la impotencia;” (1979: 68). Por otro lado, en una reseña del libro de Bertram Wolfe, *Three Who Made a Revolution*, se queja de que el autor “Muestra su debilidad cuando se trata de las ideas [...] Y aún sin un firme sentido de la orientación entre las ideas importantes y los puntos de vista mentales y morales del período, ¿cómo puede el lector esperar apreciar su importancia? [...] [L]a curiosa aversión al debido análisis de las ideas respecto de Plekhanov y de otros que el Sr. Wolfe no entrega.” (1949: 5).

⁵⁶ Para otros lugares donde se refiere a esto, véase el prólogo.

SL: Como profesor usted dijo que hizo un puesto para la historia si las ideas, y de hecho lo hizo, y lo recuerdo así, pero como hemos dicho antes no se trataba de una idea particularmente británica, ¿es así? Fue una innovación en Gran Bretaña. IB: Sí, ciertamente, de ninguna manera británica. Enseñé filosofía hasta 1950. Luego rompí con eso. Fui profesor de teoría social y política. SL: Pero enseñaba historia de las ideas. IB: De ideas políticas, por supuesto. SL: ¿Usted sintió que la resistencia se reunió en Oxford? IB: Solo de parte de los marxistas. (1998: 94).

Como vimos, esta creencia de Berlin queda en entredicho, al menos conceptualmente hablando. ¿Se puede decir algo más sobre este punto? En lo que sigue, veremos que sí.

¿Cuál sería, entonces, para Berlin el método apropiado para el estudio de la historia de las ideas? En un texto titulado “Russian intellectual history” (1966), Berlin se refiere a la historia intelectual, en los siguientes términos:

¿Pero qué es la historia intelectual? ¿Una historia de las ideas? ¿Cuáles ideas concebidas por quiénes? No a las ideas de una provincia bien demarcada; sino que dar cuenta de las ideas matemáticas, filosóficas, científicas, estéticas, tecnológicas y económicas pertenecientes a las historias de sus respectivas disciplinas ‘técnicas’. Aunque es claro que la mera yuxtaposición o combinación de esas historias no constituye en sí misma una historia general de las ideas.

[...]

Si no son las ideas específicas que pertenecen a disciplinas específicas, ¿entonces cuáles? Se dijo ideas generales ¿Cuáles son éstas? Esto es mucho más difícil de responder. Al fin y al cabo, aquí puede intentarse nada más que una aproximación.

Por ‘ideas generales’ nos referimos, en efecto, a las creencias, actitudes y hábitos mentales y emocionales, algunos de los cuales son vagos e indefinidos, otros se han cristalizado en sistemas religiosos, legales o políticos, en doctrinas morales, perspectivas sociales, disposiciones psicológicas, entre otras. Una de las características comunes de tales sistemas y de sus elementos constitutivos, es que, a diferencia de un buen número de proposiciones científicas y del sentido común, no parece ser posible comprobar su validez o verdad por medio de criterios precisamente definidos, criterios acordados, o incluso mostrarlas como aceptables o inaceptables por medio de métodos ampliamente aceptados. Lo más que puede decirse de ellas es que se encuentran en ese ámbito donde esperamos encontrar las opiniones, los principios intelectuales y morales generales, las escalas de valores y de juicios valorativos, las disposiciones mentales y las actitudes individuales y sociales –todo lo que es vágamente reunido bajo la descripción de ‘contexto intelectual’, ‘clima de opinión’, ‘costumbres sociales’ y ‘perspectivas generales’; a las que se refiere a menudo en el lenguaje ordinario (esto es parte

de nuestra herencia marxista) como ideología. Este es rico ámbito, pero mal-definido y lleno de vicisitudes, que la historia de las ideas o ‘historia intelectual’ supuestamente describe, analiza, y explica. (2001: 68-69).

Debe observarse que, a pesar que dicho artículo fue escrito bien avanzada la década del sesenta, Berlin todavía utiliza de manera intercambiable los términos ‘historia de las ideas’ e ‘historia intelectual’. Casi terminando la década, como vimos, ocurre lo mismo con Dunn y Skinner. Esto no presenta mayor problema, ya que en aquel momento no había transcurrido suficiente tiempo como para distinguirlas: los involucrados en el debate se encontraban en medio de lo que puede denominarse *guerra por los ruidos*.⁵⁷ Como dije, hoy podemos identificarlas como empresas distintas. Lo segundo es que este es uno de los poquísimos pasajes donde Berlin se explaya sobre la noción de ideas. En un artículo temprano, publicado en *The Listener* en 1947, señala respecto al factor que influyó decisivamente el pensamiento de Belinsky: “Este factor fue la influencia de las ideas, no solo en el sentido racional o intelectual según el cual las ideas son juicios o teorías, sino que en el sentido más familiar, pero más difícil de expresar, según el cual las ideas encarnan tanto emociones, instintos y tipos de comportamiento como pensamientos.” (2001: 82).

Berlin afirma que las ideas son “creencias, actitudes y hábitos mentales y emocionales”, las que han o no sufrido reelaboraciones en los términos de doctrinas en varias áreas del pensamiento. En otras palabras, para Berlin las ideas, como ya intuía en su artículo de 1947, no contienen exclusivamente pensamientos, sino que también emociones. Con esto se aleja de modelos idealistas como el de Collingwood. Las ideas, por otra parte, pertenecen al ámbito de las ideologías (o al contexto social cultural y económico) y no pueden ser objeto de juicios sobre su verdad, falsedad o validez. Por último, aún otro rasgo característico de las ideas es que ellas poseen una *esencia*, un corazón, el cual puede ser encontrado por el historiador.⁵⁸ Por ejemplo,

⁵⁷ Véase nota 34.

⁵⁸ En este sentido señala: “Las ideas principales, los puntos de vista, las teorías, las perspectivas, han permanecido en las ideas centrales de la filosofía. Ellas tienen una cierta vida por sí mismas que es trans-histórica. [...] Las ideas centrales, las grandes ideas que que han ocupado las mentes del mundo Occidental, tienen una cierta vida propia –no podemos entender precisamente qué significaron para los atenienses, no podemos saber cómo el griego o el latín fue pronunciado, no podemos entender las inflexiones, matices, referencias, alusiones– pero las ideas principales sobreviven en algún sentido a pesar de la ignorancia de los aspectos materiales o de los detalles históricos del mundo en el cual ellas nacieron y ejercieron su influencia. Pero, por supuesto, hay una buena cantidad de ideas, políticas, sociales y morales, que percan con las sociedades en las cuales vivieron –las que solo pueden ser estudiadas

como vimos al empezar la sección, una de las preocupaciones de Berlin fue el monismo, en sus palabras “la tesis central de la filosofía occidental desde Platón a nuestros días.”. Berlin comparte con Lovejoy la tesis sobre qué son las ideas.⁵⁹ Para Lovejoy, al igual que para Berlin, las ideas pueden ser supuestos explícitos o implícitos, hábitos mentales generales y proposiciones o principios más o menos articulados (como en el caso de Berlin lo es el monismo). Berlin no se refiere ni a las palabras sagradas ni al *pathos* metafísico (experiencia estética) a las que hace referencia Lovejoy. Tanto para Lovejoy como para Berlin las ideas pertenecen o están tejidas al entramado social, a su cultura. Para Lovejoy no es un problema la verdad o falsedad de las ideas. Su verdad está asegurada por su existencia. Dado que existen, son verdaderas (o al menos los juicios y las proposiciones que hagamos sobre y con ellas). Berlin está más interesado en distinguir las ideas de las leyes o regularidades de las ciencias. Las quiere distinguir de las proposiciones de las ciencias, que son objeto de juicios de verdad o falsedad. Pero lo que más acerca a Berlin y a Lovejoy es un punto más polémico, y contra el cual Skinner dirige sus críticas: la independencia de las ideas como entidades. Para Berlin, “[L]a importancia de los filósofos pasados reside, en última instancia, en el hecho de que las cuestiones que han formulado son cuestiones vivas todavía (o que renacen), y que, como en estos casos, no han desaparecido con el desvanecimiento de la sociedad de Nápoles, o Königsberg, o Weimar, en donde fueron concebidas.” (2000b: 22).

Aquí los caminos de Skinner y Berlin se cruzan:

SL. Pero, subsecuentemente, en la tradición británica la práctica de la historia de las ideas llegó a ser bastante importante –estoy pensando por ejemplo en la Escuela de Cambridge, y en particular en Quentin Skinner. IB: Esa no es exactamente historia de la ideas en mi sentido. SL: ¿Por qué no? IB: Quentin Skinner correctamente señala que solo se puede entender completamente las ideas si se entienden las circunstancias políticas en las cuales ellas se produjeron, contra quiénes se dirijieron, quiénes fueron partidarios de ellas, qué fue una consecuencia de qué desarrollo político y social. Eso está muy bien. Pero la esencia de las ideas mismas no emerge del relato histórico de Quentin Skinner. Si él estuviera en lo cierto, no podríamos entender a Platón o Aristóteles. No sabemos cómo lucía o se sentía Atenas. No sabemos, salvo en términos muy vagos, si fue como una ciudad del Cáucaso o

históricamente con un perfecto entendimiento de cómo ellas llegaron a ser tan poderosas e influyentes.” (JAHANBEGLOO, 1991: 25-26).

⁵⁹ Véase la sección anterior.

Beirut. No sabemos en qué tipo de sociedad vivió Aristóteles cuando enseñó a Alejandro Magno, cómo era la vida cotidiana en ella. No sabemos como era su moral: los historiadores, dramaturgos y oradores no proporcionan evidencia suficiente. Aunque las ideas mismas han perdurado. Ellas han movido y entusiasmado a las personas por más de dos mil años. Si los requerimientos de Skinner no se cumplen, ¿cómo es esto posible? No puede ser que el entendimiento de la ideas dependa solo de un adecuado entendimiento del contexto. El conocimiento del contexto por supuesto que ayuda, cuanto más mejor. Lo que Quentin Skinner hace es por supuesto valioso, puede ser muy iluminador. Pero lo que yo capté sobre Maquiavelo, incluso si es incompleto, me parece más importante que si Maquiavelo escribió o no un ‘Espejo de Príncipes’ que se parece o no a otros espejos. (1998: 94-95).⁶⁰

Esta entrevista fue realizada en la década del 90, época en la cual la Escuela de Cambridge hacía rato contaba con amplio reconocimiento internacional. Skinner comenzó su carrera con el artículo que analizamos en la sección anterior y, como vimos, estableció las bases de una difundida concepción de la historia intelectual, cuyas críticas a la práctica de la historia de las ideas en particular y de la filosofía en general devinieron en estándares, y se convirtieron en una referencia obligada para los investigadores posteriores. Skinner se muestra favorable a la tesis central del artículo de Berlin sobre Maquiavelo.⁶¹ Esto es relevante, toda vez que durante las décadas de los 60 y 70 Berlin estuvo en medio del debate sobre Maquiavelo y las concepciones de libertad, del cual fueron partícipes también Skinner y sus discípulos.⁶² Así que, debo insistir nuevamente, esta opinión es producto de la mirada retrospectiva de Berlin, de cómo él ve las cosas después de más de veinte años. Así que podemos afirmar que Berlin, hacia el final de su vida, reconocía una pluralidad metodológica en los asuntos relativos al estudio de las ideas del pasado (al menos, los métodos de Skinner y los suyos) e insistía en lo que para él era el valor de estudiarlas.

⁶⁰ Berlin levanta en otra parte un argumento similar en contra de los contextualistas. Véase JAHANBEGLOO, 1991: 25-26.

⁶¹ El artículo de Berlin se llama “The Originality of Machiavelli” y fue publicado en 1972. Aquí se cita como BERLIN (1985b). Como señala Berlin, efectivamente Skinner identifica a *El Príncipe* de Maquiavelo como un ejemplar de un género literario denominado por los eruditos como *espejo de príncipes*. Skinner popularizó esta interpretación en sendos libros: *The Foundations of Modern Political Thought: Volume I: The Renaissance* (1978); y *Machiavelli* (1981). Sin embargo, esta interpretación era conocida por los eruditos desde la década del 40, por ejemplo, GILBERT (1939).

⁶² Para un análisis en profundidad respecto del pensamiento de Maquiavelo y su vinculación con el pluralismo en general y con Berlin en particular, véase ASTORGA SEPÚLVEDA, 2008.

Volvamos al contraste entre los planteamientos de Lovejoy y Berlin. Ambos se diferencian en dos cuestiones. Berlin reconoce como objeto de estudio de la historia de las ideas no solo éstas sino que también los –ismos, a los que Lovejoy les asigna un papel metodológico discreto: son el punto de partida de toda investigación, pero nunca su fin. En cambio Berlin realizó una elocuente defensa no solo del papel de las ideas sino que también de las doctrinas que engendran, las que mueven a la acción a los hombres, por lo que son un digno objeto de estudio. Los estudios sobre el determinismo, el romanticismo, el monismo y el pluralismo, el científicismo y la contra-Ilustración, todos ellos –ismos o doctrinas, tienen un lugar destacado en su obra.⁶³ También, el papel protagónico que les otorga Berlin a los autores, a los sujetos reales y concretos que escribieron lo que escribieron. En otras palabras Berlin, a diferencia de Lovejoy, defiende un *individualismo metodológico*. Este punto lo exploraremos extensamente en el capítulo siguiente. Pero la diferencia más radical entre uno y otro es respecto al grado de historicidad respecto del estudio de las ideas. En el caso de Berlin es más tenue, ya que está conscientemente supeditada a nuestra perspectiva sobre el pasado; Lovejoy, en cambio, reclama una historicidad más robusta para la historia de las ideas, sacrificando con esto, a pesar de algunas convicciones idealistas que expresa, el servicio que las ideas pudieran prestar para nuestro autoconocimiento.⁶⁴ Sin embargo, incluso a pesar de dichas diferencias con Lovejoy, queda la impresión de un Berlin muy idealista en sus métodos. Veremos más adelante cuáles elementos teóricos utilizó Berlin para balancear su postura.

Hay similitudes entre el pensamiento de Lovejoy y Berlin. Así surge la pregunta si Berlin estaba familiarizado con la obra de Lovejoy. ¿Sabía de la existencia de Lovejoy y sus discípulos? En las conferencias A. W. Mellon dadas en Washington en marzo y abril de 1965, Berlin da pruebas de que conocía la obra de los historiadores de las ideas de la Universidad Johns Hopkins. En la transcripción de dichas conferencias, titulada *Las raíces del romanticismo*, él menciona a propósito del problema de elucidar un concepto plausible de Romanticismo que permita reunir las disímiles ideas que defendieron los autores usualmente vinculados con dicho movimiento, que A.O. Lovejoy era “[...] uno de los especialistas más escrupulosos y versados en la historia de las ideas de los dos últimos siglos [...]” (2000a: 39). Más adelante menciona a George Boas, calificándolo como “discípulo de Lovejoy” (2000a: 40).

⁶³ BERLIN, 1974, 1983a, 1983b, 1997, 1998, 2000a, 2000b, 2002, 2004b, 2006.

⁶⁴ Sobre esta noción idealista, véase la sección primera del capítulo siguiente.

Si dichas conferencias contienen la primera cita que Berlin hace de Lovejoy, entonces es posible afirmar que recién a partir de la década del 60 comenzó su contacto con los discípulos de Lovejoy. El hecho que se presenta con mayor claridad fue la colaboración de Berlin en el *Dictonary of the History of Ideas* (1973-74), con la entrada “The Counter-Enlightenment”, el que se publicó con motivo de la conmemoración de los 100 años del nacimiento de Arthur Lovejoy.⁶⁵ Ambas obras, tanto la del Romanticismo como el diccionario, son tardías respecto de su viraje hacia la historia de las ideas, por lo que no contradice la novedad que reclama Berlin. Sin embargo, un catálogo de la biblioteca de la Universidad de Oxford, da cuenta de la correspondencia académica entre Berlin y el *Journal of the History of Ideas* y los editores del *Dictionary of the History of Ideas*. Estas cartas son muy importantes, ya que la más antigua está fechada en 1951. Lamentablemente, los folios donde se encuentran están cerrados por 80 años.⁶⁶ No hay evidencia, hasta ahora, que muestre que Berlin haya tenido contacto con el círculo de Lovejoy cuando trabajó para el Ministerio de Información británico en New York entre 1940 y 1942, o cuando estuvo en la Embajada británica en Washington entre 1942 y 1945, o, según el catálogo de la biblioteca aludido, a través de cartas anteriores a 1951⁶⁷. El contenido de esas cartas podría matizar la percepción temprana de Berlin como un autor solitario y mostrar en su historia de las ideas la influencia conceptual (que aquí solo sugiero) e institucional, corroborable empíricamente, de Lovejoy y sus discípulos. Esto es probable, toda vez que la primera referencia de Berlin a la historia de las ideas, como vimos, ocurre en un artículo de 1950. Y es más plausible aún, dado lo que señala Ignatieff: “Desde 1949 en adelante empezó regularmente sus peregrinaciones académicas a Estados Unidos –a Harvard, Bryn Mawr y Princeton– donde la historia intelectual, especialmente del siglo XIX ruso, tenía prestigio académico.” (1999: 236). Este último punto debe matizarse. Berlin estuvo en esa época trabajando en el recién formado Centro de Investigaciones Rusas de la Universidad Harvard (hoy denominado Davis Center), gracias a los contactos que tejió durante la Segunda Guerra Mundial en New York y Washington. Allí compartió con varios historiadores estadounidenses, entre los que destacan

⁶⁵ WIENER (ed.) (1973-74: 100–12 (Vol. 2)). Disponible en: <http://etext.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-11>

⁶⁶ Se lee: “B. Correspondence and papers, 1927-97; B.4 Correspondence and papers on academic matters, 1932-97. Restrictions on Access: Most material is closed for 80 years; B.4.9 Other academic correspondence, 1951-83. Shelfmarks: MSS. Berlin 361-2; Correspondence and papers concerning academic journals and publications, 1951-87. Shelfmark: MS. Berlin 362. Extent: 288 leaves. Restrictions on Access: fols. 1-280 are closed. Comprises: (fols. 1-234) Correspondence and papers relating to the *Journal of the History of Ideas* and *Dictionary of the History of Ideas*, 1951-83.” HUGHES (2004: B.4.9.).

⁶⁷ Sobre estos episodios de su vida, véase IGNATIEFF (1999: 137: 186).

Perry Miller y Arthur Schlesinger Jr.⁶⁸ Para mis propósitos, las relaciones que tuvo con el primero son relevantes, toda vez que algunos consideran los trabajos de Miller como fundacionales para la historia intelectual de los Estados Unidos, cuestión a la que hicimos referencia en la sección anterior a propósito de Hollinger (según este último, su trabajo, retrospectivamente hablando, tiene más cercanía con el contextualismo que con la historia de las ideas de Lovejoy).

De cualquier manera, la diferencia más radical entre Lovejoy y Berlin es relativa al papel que desempeña la historia para la filosofía. Mientras que detrás de la historia de las ideas de Lovejoy se encontraba la creencia sobre la historia de la filosofía que la ve a esta como abocada a solucionar problema perennes (la creencia II a la que hice referencia en la sección sobre historia de la filosofía), detrás de la de Berlin se encontraría la creencia sobre la historia de la filosofía que ve a esta como enfocada a dar solución a los problemas del presente (el *presensismo* al que me referí al comenzar este capítulo). Para Berlin, somos nosotros quienes consideramos vivos ciertos temas, o los reelaboramos para nuestros propósitos. Veremos más adelante cómo se puede matizar esta idea.

Ahora bien, una referencia específica de Berlin relativa al método (tan directa como la relativa a qué son las ideas), es una cuestión que aparece a primera vista como una carencia en su pensamiento. Dichas referencias son bastante vagas, y él se encarga de no darnos respuestas claras a este respecto porque quizás parte de su respuesta, como veremos, en el capítulo siguiente, es que no la hay. Para él, la buena historia se la escribe gracias a un talento especial, que él denomina *perspicacia imaginativa*. En otra parte, reconoce parcialmente la importancia de especular desde lo conocido hacia lo desconocido, como proponen quienes creen en las regularidades en la historia: “[S]in duda alguna mucho se ha hecho, y se hará, tanto en el terreno de la Historia como en otros terrenos, razonando a partir de lo conocido para conocer lo desconocido, o a partir de lo que se conoce poco para conocer lo que todavía se conoce menos.” (1974: 63).⁶⁹ Este método de la *familiaridad* es justamente el que Skinner rechaza, porque se

⁶⁸ Para este y otros detalles de esta época, véase IGNANTIEFF (1999: 257-280).

⁶⁹ En otra parte, Berlin es más explícito: “La noción de que un símil o modelo, sacado de una esfera es necesarimanete engañosa cuando se le aplica a otra, y de que es posible pensar sin tales analogías, de alguna manera directa —«cara a cara» con los hechos—, no resiste a la crítica. Pensar es generalizar;

corre el riesgo de caer en el provincialismo conceptual. Me parece que Berlin está consciente de ello. En lo que sí cree Berlin es en la determinación de una esencia o núcleo central de un pensamiento. Señala a este respecto:

Las ideas no nacen en el vacío, no por un proceso de partenogénesis: es necesario el conocimiento de la historia social, de la interrelación e impacto de las fuerzas sociales que actúan en tiempos y lugares concretos y los problemas que éstos generan [...] No deseo negar la importancia de considerar por qué fue precisamente en el Reino de las Dos Sicilias, y todavía más en la Prusia Oriental, normalmente descritas como lugares atrasados en una época de intensa actividad intelectual y científica, donde se generan ideas originales de la mayor importancia. Se trata de un problema histórico para cuya solución es claramente indispensable conocer las condiciones sociales, ideológicas e intelectuales; [...] [I]ncluso aunque un tratamiento histórico de esta naturaleza sea necesario para una completa comprensión, no es una condición imprescindible para captar el núcleo central de cada doctrina o concepto históricamente influyente. (2000b:21).

Esto nos lleva al segundo y tercer punto: el valor y el valor filosófico de estudiar la historia de las ideas. Berlin está de acuerdo en que no hay problemas perennes.⁷⁰ Pero las continuidades son más persistentes de lo que Skinner está dispuesto a considerar. Como vimos, Berlin cree en el o los núcleos centrales del pensamiento de un autor, núcleo que se expresa a través de ideas, las que *persisten* a pesar de que el contexto en el cual nacieron haya desaparecido. Su argumento contra Skinner parte de un problema metodológico que afecta sobre todo a los historiadores de la antigüedad: muchas veces sabemos muy poco o nada del contexto de la ideas. De allí que el valor filosófico de estudiar la historia del pensamiento pasado esté justamente en la dimensión del autoconocimiento: determinados problemas tienen una vocación universal, y de las respuestas tentativas que han dado los autores del pasado podemos aprender mucho para la elaboración de nuestras propias respuestas. Respecto del valor de estudiar la historia de las ideas, la lección metodológica es doble. Gracias a la identificación de las ideas

generalizar es comparar. Pensar en un fenómeno o enjambre de fenómenos es pensarlo en términos de sus semejanzas y diferencias con otros.” (1983a: 259).

⁷⁰ En otro lugar señala: “R.J. ¿Pero cree usted que la filosofía es una pregunta eterna” I.B. Ciertamente. La filosofía proviene de la colisión de ideas que crean problemas. Las ideas vienen de la vida. La vida cambia, lo mismo ocurre con las ideas, lo mismo con las colisiones. Las colisiones engendran puzzles, pero cuando la vida cambia esos puzzles no son resueltos tanto como mueren gradualmente. Las ideas perecen de inanición más frecuentemente que como el resultado de ser refutadas por argumentos.” (JAHANBEGLOO, 1991: 27).

podemos comprender adecuadamente el pensamiento de los autores del pasado. En su artículo más famoso señala:

No quiero decir, como creo que hayan pensado algunos filósofos idealistas, que todos los movimientos o conflictos históricos que se hayan producido entre los seres humanos sean reductibles a movimientos o conflictos de ideas o fuerzas espirituales, ni siquiera que sean efectos (o aspectos) de ellas. Pero sí quiero decir [...] que entender tales movimientos o conflictos es, ante todo, entender las ideas o actitudes sobre la vida que van implicados en ellos, las cuales son las únicas que hacen que tales movimientos sean parte de la historia humana y no meramente acontecimientos que ocurren en la naturaleza. (1974: 135-136).

Veremos en el capítulo siguiente que lo que dice aquí es clave, configurando un problema que pertenece más a la filosofía de la historia que a la metodología histórica, y desde el cual Berlin articula su pluralismo de valores. Esto junto al énfasis en el autoconocimiento, distingue la historia de las ideas de Berlin de la de Skinner. Por el contrario, le acerca a Lovejoy al poner el énfasis en las ideas, pero las coincidencias terminan ahí. En Berlin los autores cobran mayor fuerza porque, como veremos, es partidario de un individualismo metodológico. Esta actitud la combina con una dedicación a la investigación sobre autores que propusieron ideas novedosas, y muchas veces radicales, para su tiempo, pero cuya importancia solo puede apreciarse a la luz de nuestros problemas y preocupaciones. Berlin no es tan ambicioso como Lovejoy. No pretende rastrear todas las ocurrencias de una gran idea (como pretende éste con la *gran cadena del ser*); salvo quizás con el monismo (lo que creía en teoría, pero nunca emprendió una investigación seria de una amplitud semejante. Solo dedicó una sección de las Storrs Lectures de 1962 al pensamiento griego, la que se publicó recién en 1998, en la revista *Common Knowledge*, con el título “A Turning-Point in Political Thought”). Berlin se aboca más bien a ideas que son temporalmente más recientes, pero que resultan de la mayor importancia para comprender a las sociedades de su tiempo y a las actuales. De cualquier modo, fue un firme “partidario de introducirse directamente en la ciudadela de la tesis de un pensador, asiendo el concepto dominante y pasando por alto los terraplenes de matizaciones y la elaboración.” (IGNATIEFF, 1999: 276).

En segundo lugar, la lección metodológica es quizás más específica que la noción de autoconocimiento, a la que he hecho referencia sin elucidarla, pero se vincula conceptualmente a

ella. Me refiero a la que llamaré *fuerza contrastiva*: el ejercicio mismo de tratar de describirnos adecuadamente solo es posible gracias al discernimiento del pasado, a la comparación que podemos hacer con él. Respecto a ella señala:

Sin duda, los conceptos en términos de los cuales la gente habla y piensa pueden ser síntomas y efectos de otros procesos sociales, psicológicos, físicos, la tarea de descubrirlos corresponde a tal o cual ciencia empírica. Pero esto no les quita su importancia y su interés primordial, para aquellos que deseen conocer lo que constituye la experiencia consciente de los hombres más característicos de una época o de una sociedad, cualquiera que sea su causa y cualquiera que sea su destino. Y estamos, por supuesto, por obvias razones de perspectiva, en una mejor situación para determinar esto en el caso de las sociedades pasadas que para la nuestra. El enfoque histórico es ineludible: el sentido mismo del contraste y la diferencia con el pasado que nos afecta proporciona los únicos antecedentes pertinentes en contra de los rasgos característicos de nuestra propia experiencia que destacan lo suficiente como para ser adecuadamente descritos y discernidos. (BERLIN, 1950a: 354).

Con estas cuestiones metodológicas en mente, que según él obtuvo gracias a la lectura de los pensadores rusos, Berlin dedicó gran parte de su vida intelectual posterior a estudiar las ideas más importantes para la época que le tocó vivir, a saber, el mundo bipolar de la Guerra Fría, algunas de las cuales siguen siendo vigentes. Para ello, se concentró en autores que contribuyeron o modelaron dichas ideas en forma de doctrinas de las cuales mencionaré someramente las principales. La lectura de los autores que sugiere Berlin en este último caso, es altamente recomendable para superar la caricatura de la modernidad que coloca del lado de los buenos a los pensadores liberales y a los ilustrados, y en el de los malos a los románticos e irracionistas.

7. El canon

A partir de la década del 50 Berlin se dedicó al estudio de la historia de las ideas. Las ideas que llamaron su atención estaban en el centro de doctrinas que había sido gravitantes para comprender no solo los regímenes totalitarios europeos, cuya expresión más evidente había sido la experiencia de una guerra larga y cruenta, sino que también lo que en su tiempo estaba ocurriendo: un mundo dividido, donde ambos bandos, con más o menos destreza filosófica y retórica, reinterpretaban las nociones tradicionales de la teoría político-jurídica para explicar y

justificar instituciones y políticas que tenían un impacto en la vida cotidiana de millones de personas.

Muchos de los autores a los que Berlin dedica su atención consideran valiosa la diversidad humana, como Vico y Herder. Otros, por la importancia que poseen para la reflexión histórica, como en el caso de Tolstói. Otros por las nefastas consecuencias que sus ideas tuvieron, como en el caso de Maistre. Aún otros, por sus intentos de utilizar los estándares de las ciencias para juzgar a las demás actividades y disciplinas intelectuales humanas.

Entre los autores que Berlin dedicó más publicaciones, desde la década del cuarenta en adelante, se encuentran: Belinsky, de Maistre, Fichte, Hamann, Herder, Herzen, Rousseau, Tolstói y Vico. El problema es cómo clasificar a este variopinto conjunto de estudios. Si el énfasis de Berlin fueron las ideas, entonces parece obvio utilizar éstas como criterio de clasificación. Así, por ejemplo, estaría el grupo de los contra-ilustrados, de los irracionalistas y de los románticos. No obstante, esta sería una clasificación problemática respecto de los pensadores rusos (la denominada *intelligentsia*), quienes defendieron una gran variedad de ideas, que iban desde el marxismo y el socialismo hasta el liberalismo: en su caso el criterio geográfico es determinante. Por otro lado, también resulta problemática porque hay autores a los que Berlin dedicó solo un par de artículos, por lo que tienen poca significación desde un punto de vista bibliográfico pero que, por el contrario, tuvieron un gran impacto y acogida entre los expertos. Este es el caso de sus estudios sobre Maquiavelo. Además, está el problema de que Berlin tuvo distintas actitudes metodológicas frente a los autores al momento de estudiarlos. Con los pensadores rusos, su motivación se produjo por el viaje que realizó a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas después de la guerra y su encuentro con Ajmátova. Con ellos Berlin exhibió una gran preocupación por el contexto en el cual sus ideas fueron defendidas.⁷¹ En cambio, al parecer leyó sistemáticamente autores como Vico y Herder con unas preguntas precisas en la cabeza, cuando simultáneamente formulaba las bases de su pluralismo de valores.⁷² En otros casos,

⁷¹ Sobre el encuentro véase BERLIN (1984: 293-381); IGNATIEFF (1999:205-231). La consecuencia de este encuentro fue el haber “reavivado su pasión intelectual por Rusia” (1999: 236).

⁷² A pesar de que les conocía de su tiempo de estudiante, comenzó a trabajar sobre ellos sistemáticamente recién a finales de la década del 50 (IGNATIEFF, 1999: 300).

como Maquiavelo, las motivaciones no son del todo claras.⁷³ Esto se complica aún más, dado que Berlin combinó estos trabajos en historia de las ideas, con otros relativos a asuntos musicales y a la filosofía de la historia (este último tema, como dije, lo abordaremos en el capítulo siguiente). De allí que para Ignatieff: “Mientras que su trabajo sobre la *intelligentsia* rusa mostraba un certero sentido del contexto, del matiz y de lo que diferenciaba a un pensador de otro, su búsqueda de la distinción entre los modos de pensamiento ilustrado y romántico suponía una drástica sobresimplificación de la antítesis.” (1999: 276).

Hay otro camino, el de determinar la gran tesis o el gran criterio que haga coherente la aparente variedad. Ya vimos los peligros de esto en las secciones anteriores. Veamos dos que se han intentado. Aileen Kelly, en la introducción al volumen *Pensadores Rusos*, señala:

Aún cuando sus ensayos sobre las cuestiones rusas se sostienen por sí mismos [...] constituyen igualmente una contribución al tema medular de todos sus escritos de historia intelectual. Su originalidad puede apreciarse mejor si se la inscribe en este más amplio marco de referencia.

La preocupación central de Berlin ha sido ahondar en las preguntas fundamentales que condicionan para él la conducta moral del hombre: ¿Son todos los valores compatibles, sin distinción alguna? ¿Habrá una respuesta definitiva al problema de cómo vivir, o un solo objetivo humano ideal y universal? (1979b: 9-10).

Por el contrario, su biógrafo afirma que Berlin “nunca había tenido un sentido fuerte de su propio proyecto intelectual.” En realidad, los ejercicios retrospectivos que emprendió en las dos últimas décadas de su vida fueron los que le permitieron “comprender hasta qué punto había en ellas una coherencia oculta.” (IGNATIEFF, 1999: 383). Para él, uno de los más ejercicios más importantes fue “La persecución del ideal”, que leyó cuando recibió el Premio Internacional Senador Giovanni Agnelli en 1988 (en BERLIN, 2002). Según Ignatieff: “En este ensayo quedaba claro que todos sus dispares estudios sobre Maquiavelo, Vico, Herder, Herzen y Tolstói

⁷³ El primer trabajo sobre él, fue a propósito de las *Storrs Lectures* dadas en la Universidad Yale en 1962, tituladas “Three Turning-Points in Political Thought”, que versaron sobre los Griegos, Maquiavelo y el Romanticismo. Ignatieff señala que en 1955 Berlin conoció a Leo Strauss en Chicago y conversaron sobre Maquiavelo, cita que pudo despertar el interés de Berlin en su pensamiento (véase IGNATIEFF, 1999: 295). Berlin discrepó con Strauss en cuestiones metodológicas, acusándolo de equivocarse al tratar a Maquiavelo como un “maestro del mal” y de tratar de encontrar doctrinas secretas en los autores que solo su “ojo mágico” le permite ver, y que otros comentaristas y eruditos pasaron por alto (véase JAHANGEBLOO, 1991: 30-33).

no consiguieran ejercicios distintos sino una sostenida indagación filosófica sobre la historia de los valores humanos.” (1999: 384). En otras partes, Ignatieff afirma: “Para Ayer y los positivistas, la historicidad del pensamiento humano era un rasgo incidental o falta de interés. Para Berlin, planteaba el problema central de la filosofía misma: si la idea de valores humanos continuos y estables podía reconciliarse con la patente variación histórica en los modos en que esos valores se expresaban según la época, la cultura, según los individuos dentro de las culturas. El énfasis en los valores devolvía la ética y la filosofía política al centro de la escena.” (1999: 125-126). Finalmente, en otra parte insiste en la misma idea pero de una forma más general, en los términos de un compromiso: “Los resultados podían haber sido una serie de ensayos misceláneos de no haber estado todo su proyecto amalgamado por un compromiso superior con la defensa de la validez de los principios liberales frente a su aparente relatividad histórica.” (1999: 329).

¿Cuál es el problema con estas claves interpretativas? Si bien comparto la idea de que el pluralismo de valores de Berlin descansa en una noción bastante particular de la objetividad de los valores, no creo que toda la obra de Berlin deba ser leída en esa clave. Como me propongo mostrar en lo que sigue, ese aspecto de su pluralismo es consecuencia de sus trabajos en filosofía de la historia. Kelly en general, e Ignatieff en particular, confunden los niveles de complejidad con los que pensamos: una intuición es distinta de una idea y de un compromiso. Para Ignatieff, la clave que establece (los valores) se ve refrendada por un temprano ensayo de Berlin (de fecha incierta), escrito en su época de estudiante (se puede presumir, entre los años 1927 y 1931), y titulado “Can the divergence of ethical judgements be reconciled with the existence of an absolute standard of morality?”. Según Ignatieff, dicho ensayo constituye una muestra de la temprana disposición de Berlin a estos temas, y presenta a grandes rasgos las intuiciones con las que articuló su pensamiento.⁷⁴ Tampoco comparto este punto. El problema que surge, además de

⁷⁴ Véase IGNATIEFF (1999: 126). En dicho ensayo, Berlin establece cuatro puntos: a. la diversidad de los juicios morales, y como dicha diversidad no se ve amenazada por un hipotético caso en que los agentes morales estén en circunstancias iguales; b. el rechazo al intuicionismo no filosófico, esto es, la idea de que no existen estándares o criterios objetivos, por lo que “cada hombre intuye su propia línea de conducta” (BERLIN, 1927-1931: 2); c. el rechazo al relativismo, que socava la idea de objetividad moral, por lo que admite la búsqueda de la verdad respecto de los juicios éticos (establece una diferencia entre juicios que involucran gustos y aquellos que involucran nociones como ‘correcto’ o ‘incorrecto’); d. la construcción de estándares y criterios éticos para asuntos prácticos, es distinta de la idea de un criterio ético absoluto como condición de posibilidad de nuestros juicios morales “sin el cual nada puede ser válidamente pronunciado como correcto o incorrecto, bueno o malo.” (BERLIN, 1927-1931: 5).

tratar de datar el escrito, es una cuestión metodológica seria. Tanto Ignatieff como Kelly, están atrapados en el lenguaje de las doctrinas. Por ejemplo, al primero le parece sensato atribuir la preocupación de Berlin por los valores desde muy temprano. Skinner nos enseñó a desconfiar de las interpretaciones coherentistas, y me parece que Ignatieff (y Kelly también), caen presa de ello. Dicho error descansa no solo en un entendimiento deformado de la vida intelectual sin que también en una grosera asimetría: el trabajo propio se nos presenta como difícil y azaroso (caemos presa de obscuridades, malos entendidos, caminos sin salida e incoherencias), sin embargo, cuando se reconstruye el trabajo de otros se supone siempre coherente y preciso. Pero no solo eso. El pensamiento de un autor, su obra, no solo está lleno de dificultades y viscosidades, sino que también se desarrolla sucesivamente y de manera activa (una formación normal se produce a través de lecturas de los pensamientos de otros, lo que es parte constitutiva de la vida intelectual, y se cree permite considerar otros puntos de vista que permiten iluminar el trabajo propio). Por eso, hay que aprender a distinguir entre intuiciones y pensamientos o ideas. De lo contrario, caemos en el absurdo de suponer que los autores del pasado poseen mentes preclaras organizadas en torno a la anticipación. Según esto, por ejemplo, Berlin ya sabía desde su época de estudiante qué quería *hacer* en su vida intelectual adulta: antes de leer a los autores que el mismo reconoció que le había influido, ya sabía qué camino tomar. Es cierto que a veces leemos con preguntas claras y precisas en mente, pero ese ejercicio pertenece a una etapa de madurez intelectual. Aunque Berlin haya poseído una intuición muy fuerte respecto al tema de los valores, ella no se expresó en una teoría o doctrina sino después de muchos años. La lectura cuidadosa, la imaginación y el rigor son cualidades que se obtienen o perfeccionan con enormes cuotas de esfuerzo. Esto es parte de lo que es emprender un estudio serio de algo. La idea de que hay mentes preclaras que anticipan, violenta la experiencia que tengo en los asuntos intelectuales, y creo violentaría la de cualquiera. La mera posibilidad de su existencia es más bien un síntoma de lo que Skinner denunció: una equivocada noción de la vida intelectual en general y de interpretación de textos en particular.

Berlin mismo propuso, poco después de su supuesta conversión a la historia de las ideas, dos clasificaciones de autores, una de las cuales es muy famosa. La distinción entre erizos y zorros que propuso en su famoso ensayo *El erizo y el zorro* (BERLIN, 1979b), la que se basa en un fragmento del poeta griego Arquíloco que dice: “El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo

sabe una única cosa grande”.⁷⁵ Según Ignatieff, dicho fragmento se lo mencionó a Berlin Lord Oxford, en una fiesta antes de la guerra. Berlin aprovechó la oportunidad para iniciar un juego de salón, donde dividió a los grandes escritores del pasado bajo dos clases de atributos totémicos: la multiplicidad de los matices que encarna el zorro y la visión omnicomprendiva propia del erizo. Años después, recordó el fragmento y el juego, utilizándolos para su ensayo. La otra distinción es menos famosa. Para Berlin están aquellos pensadores “que respondieron a preguntas previamente hechas que habían atormentado antes a los hombres y las respondieron con cierto grado de percepción, de visión, de genio, de manera tal que estas preguntas particulares nunca

⁷⁵ El artículo original se llamó “Lev Tolstói’s Historical Scepticism” y fue publicado en el *Oxford Slavonic Papers* en 1951. Berlin le hizo adiciones y lo publicó como un librito con el título *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstói’s View of History*, en 1953. Esta última versión es la que Henry Hardy usó en la compilación *Russian Thinkers* de 1978. Este libro fue traducido al español por Juan José Utrilla y publicado por Fondo de Cultura Económica en 1979, donde el título del artículo en cuestión figura como “El erizo y el zorro”. Hay otras dos traducciones: una de Mario Muchnik publicada en 1981 y otra de Carmen Aguilar publicada en 1998, ambas con una introducción de Mario Vargas Llosa y publicadas por Muchnik Editores. Ambas se titulan de la misma manera: “El erizo y la zorra”. ORELLANA BENADO (1997: Nota No.9, 345-346) parece suponer que existe en español una traducción de dicho artículo, publicada por una editorial, con el título “La zorra y el erizo”. De ser así, él comete un error. Es posible que haya académicos y publicistas que descuidadamente puedan haber traducido el título, para ciertos propósitos no editoriales, de esa manera. La pregunta que surge es por qué tomarse en serio a esas personas descuidadas. Así que podemos descartar el punto a) del argumento de Orellana Benado. Respecto de b), él acierta. Está mal traducir al español ‘fox’ como ‘zorrra’, ya que para la hembra de ese animal se usa en inglés ‘vixen’. Finalmente, Orellana Benado acierta y se equivoca con el punto c). Me parece que la explicación que da de la metáfora es correcta: si se confunden ambos animales (el erizo y el erizo de mar) la distinción pierde algo de su sentido. Sin embargo, no me queda claro por qué una peculiaridad lingüística basada en un criterio geográfico debería afectar la traducción. La crítica de Orellana Benado debería dirigirse contra la RAE y no contra los traductores. Los diccionarios deben recoger usos, y dado que una cantidad significativa de hablantes del español usan ‘erizo’ para referirse al erizo de mar, la RAE debería reconocer este uso en segundo lugar, luego del peninsular erizo, y no como ocurre en la actual edición como una *forma compleja*. Esto se debe, quizás, al provincialismo de la RAE respecto del español hablado cotidianamente en el mundo. Ahora bien, respecto de la palabra ‘puercoespín’ que propone Orellana Benado, ésta no está reconocida por la RAE (solo la forma compleja ‘puerco espín’). Al parecer, Orellana Benado confundió la virgulilla (~), que la RAE adoptó para las formas complejas; con el guión (–), que reservó para el caso de elementos compositivos, prefijos y sufijos. Sin embargo, dicha palabra (‘puercoespín’) será incluida en la vigésima tercera edición del diccionario, como puede verse en el sitio web de la RAE. Lo que Orellana Benado propone, entonces, es desobedecer a la autoridad, porque se topó con una variedad de tropo innominado e involuntario. ¿Por qué los traductores deberían haberse valido de un neologismo cuando su deber no solo consistía en no traicionar demasiado al autor sino que además señarse al correcto uso del español según la autoridad reconocida? ¿Por qué desconfiar o ser paternalistas con un público que supuestamente es culto e informado? ¿Por qué desconfiar del hablante común que ante el riesgo de ser malentendido en una conversación se apresura a aclarar que se refiere al erizo de mar? ¿No son acaso todas estas cosas las que pueden hacer personas que dominan un lenguaje? Sin embargo, entiendo el predicamento de Orellana Benado de, por un lado, tratar de seguir a la autoridad y, por el otro, traducir con elegancia. Según la RAE, y atendiendo al predicamento de Orellana Benado, el título debería haberse traducido como “El puerco espín y el zorro”. Si dependiera de la geografía, sería más adecuado para esta parte del mundo usar el neologismo ‘chanchoespín’ (o quizás, ‘cerdoespín’).

tuvieron que volver a plantearse.”. Un ejemplo de esta clase de pensadores es Newton. También están aquellos que son “grandes de otra manera, a saber, no por responder a preguntas antes planteadas, sino por alterar la naturaleza de las propias preguntas, por transformar el ángulo de visión desde el que las preguntas parecían ser preguntas [...] Los que hace esto alteran las categorías mismas, el marco mismo a través del cual vemos la cosas.” (BERLIN, 2000a: 22). Kant es aquí el ejemplo paradigmático.

Me parece que las clasificaciones que establece Berlin son demasiado generales para lo que me propongo aquí. Una de las cosas que busco con esta investigación es indagar de qué manera el pensamiento histórico de Berlin influyó en la elucidación de su pluralismo de valores, que constituirá el foco del último capítulo. Como dije, la primera formulación general del pluralismo de valores ocurre en la conferencia inaugural titulada “Dos conceptos de libertad”, dada en octubre de 1958. Allí se encuentran los lineamientos generales de su pluralismo, propuesta que fue refinada en las décadas posteriores. Podemos diseccionar la tesis del pluralismo de valores en dos: el componente ético y el político. En su último ejercicio retrospectivo, señala respecto del primero:

Llegué a la conclusión de que existe una pluralidad de ideales, como hay una pluralidad de culturas y temperamentos. No soy un relativista; no digo: «me gusta mi café con leche y a usted sin ella»; «estoy a favor de la bondad y usted prefiere los campos de concentración»; cada uno de nosotros con sus propios valores, que ni se pueden solapar ni integrar. Yo creo que esto es falso. Creo, sin embargo, que hay una pluralidad de valores que los hombres son capaces de tener y buscar, y que estos valores difieren. No hay una infinidad de ellos: el número de valores humanos, de valores que yo puedo perseguir mientras mantenga mi apariencia humana, mi carácter humano, es finito, sin importar cuántos sean.

Creo que estos valores son objetivos: que su naturaleza, el hecho de perseguirlos, es parte de lo que significa ser un ser humano, y esto es algo que se da como objetivo. El hecho de que los hombres sean hombres y las mujeres sean mujeres y no perros y gatos, ni mesas ni sillas es un hecho objetivo; y parte de ese hecho objetivo es que hay ciertos valores, y solamente aquellos que los hombres, mientras sigan siendo hombres, pueden perseguir. Si soy una hombre o una mujer con suficiente imaginación (y esto es algo que realmente necesito), puedo adentrarme en un sistema de valores que no sea el mío propio, pero que no obstante es algo que puedo imaginar que los hombres persiguen mientras sigan siendo hombres, mientras sigan siendo las criaturas con las que me pudo comunicar, con las que mantengo algunos valores comunes; porque todos los seres humanos deben tener algunos valores

comunes, porque de lo contrario dejarían de ser humanos, y también deben tener diferentes valores, porque de no ser así dejarían de ser diferentes como de hecho así lo son. (BERLIN, 1999: 67-68).

Por otro lado, el aspecto político de su pluralismo vincula dicha visión de la ética con el sistema político que mejor posibilita dicha descripción o entedimiento del mundo moral:

Si el pluralismo es una concepción válida, y el respeto entre sistemas de valores que no sean necesariamente hostiles entre sí es posible, entonces se siguen la tolerancia y las otras consecuencias liberales, como no lo hacen desde el monismo (solamente una clase de valores es verdadera, todas las demás son falsas) o desde el relativismo (mis valores son míos, los suyos son tuyos, y si nos enfrentamos, lo siento, pero ninguno de los dos puede reclamar que esté en lo cierto). Mi pluralismo político es el producto de mis lecturas de Vico y Herder, y de la comprensión de las raíces del romanticismo, que en si forma más patológica llegó demasiado lejos para la tolerancia humana. (BERLIN, 1999: 68-69).

Este componente político de su pluralismo está anclado a su vez a una noción de libertad negativa. A este respecto señala:

El pluralismo con el grado de libertad « negativa » que lleva consigo, me parece a mí un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas al 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 que los fines humanos son múltiples, no todos ellos conmensurables, 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 esta para determinar cuál es el superior, me parece a mí que es falsificar el conocimiento que tenemos de los hombres como agentes libres y representar las decisiones morales como operaciones que, en principio, pudieran realizar reglas de cálculo. (BERLIN, 1974: 181-182).

Solo para estos propósitos clasificatorios, sostengo que el aspecto ético del pluralismo levanta tres tesis: a₁. los valores son múltiples y conflictivos; b₁. los valores son objetivos; c₁. la pérdida como parte de la elección. Por su parte, el aspecto político del pluralismo sostiene: a₂. la distinción entre libertad positiva y negativa; b₂. la inconmensurabilidad de los valores. En realidad, tanto el punto a₁ como b₂ son aspectos compartidos por ambos ámbitos. En la dimensión individual y en la colectiva se expresa la pérdida por la elección (por ejemplo,

mayores cuotas de libertad sacrifican la igualdad) y la inconmensurabilidad. Si la elección es ineludible, ella compromete una pérdida. Desde este punto de vista, ninguna elección entre valores puede soslayar esto, ya que si los valores o bienes son igualmente finales, entonces no existe un criterio moral o extramoral que permita decidir la elección sin pérdida (de allí su incomensurabilidad, esto es, la ausencia de una medida o criterio que permita medirlas o evaluarlas). Es en este sentido, las elecciones que involucran valores son trágicas. Estos cinco elementos están en el corazón de la que, a saber, es la última versión del pluralismo de valores de Berlin. La pregunta en miras a clasificar los textos que me va a guiar es la siguiente: ¿cuándo y dónde formuló Berlin estos elementos? Si soy coherente con la descripción que di de la manera en que se llevan a cabo las investigaciones, la manera en que se vive una vida intelectual, entonces cedo aquí a la idea de que los elementos básicos de su pluralismo de valores se desarrollaron en el tiempo, y que convergieron preliminarmente en su ensayo “Dos conceptos de libertad” de 1958. Por ello, corresponde vincular textos y fechas donde Berlin esbozó dichos elementos entre 1947 y 1969. En este periodo, que abarca más de veinte años, me concentraré en tres que abordó Berlin: los pensadores rusos, el romanticismo y la filosofía de la historia. Esta última será tratada extensamente en el capítulo siguiente. En ese orden los abordaremos.

¿Por qué no considerar también sus obras posteriores? Porque de esto depende mi hipótesis de trabajo. Hacia el final de este capítulo lo enunciaré. Pero preliminarmente diré que en 1969 se publicó un volumen compilatorio con cuatro artículos muy importantes, titulado *Four Essays on Liberty*. En la introducción a dicho volumen, Berlin dice algo muy importante, que veremos en el capítulo siguiente, y que permite unir los aspectos morales y político del pluralismo en la historia.

Pensadores rusos. Luego de su viaje a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, Berlin emprendió diversos estudios sobre asuntos rusos, tanto de su época como anteriores a la Revolución de Octubre. Recordemos que en Estados Unidos, Berlin trabajó en varios lugares sobre estos temas. Belinsky fue el primer autor ruso al que dedicó un trabajo en 1947, al que tituló “The Man Who Became a Myth” (BERLIN, 2001). Luego vinieron la reseña “The Furious Vissarion” publicada en 1955 en *New Statesman and Nation*; la tercera sección de las Conferencias Northcliffe, dadas en el University College de Londres en 1954, titulada ‘Belinsky: Moralist and Prophet’, publicadas al año siguiente en *Encounter* bajo el título “A Marvellous

Decade” (BERLIN, 1979b). Sin embargo, sus trabajos más sobresalientes fueron sobre Herzen, al que dedica cuatro trabajos completos: “Herzen and Bakunin on Individual Liberty” de 1955 (BERLIN, 1979b); la última sección de las Conferencias Northcliffe, titulada ‘Herzen and the Grand Inquisitor’, publicadas en 1955 bajo el título “A Marvellous Decade” (BERLIN, 1979b); una introducción a la traducción al inglés de su obra *From the other shore*, bajo el título “A Revolutionary Without Fanaticism”, publicado en 1956 (BERLIN, 2001); y una introducción a sus memorias (*My Past and Thoughts*) publicadas en 1968, reimpresa como “Herzen and his Memoirs” (BERLIN, 1979a).

También escribió un famoso artículo sobre Tolstói, publicado en 1951, al que ya hicimos referencia, titulado originalmente “Lev Tolstoy’s Historical Scepticism”; y otro en 1960 titulado “Tolstoy and Enlightenment” (BERLIN 1979b). También hay dos trabajos cortos sobre Pléjanov, una resección de una traducción al inglés de su obra *In Defence of Materialism* de 1949; y otra de 1956 titulada “The Father of Russian Marxism” (BERLIN, 2001). Finalmente, destacan sus trabajos sobre contextos intelectuales, el ambiente de la *intelligentsia rusa* y su papel en diversos momentos de la historia rusa. Aquí figuran “Russia and 1848” publicado en 1948 (BERLIN, 1979b); “A View of Russian Literature” de 1950 (BERLIN, 1950b); la primera y segunda sección de las Conferencia Northcliffe tituladas respectivamente ‘1838–48: The Birth of the Russian Intelligentsia’ y ‘1838–48: German Romanticism in Petersburg and Moscow’, publicadas en 1955 como “A Marvellous Decade” (BERLIN, 1979b); la introducción de 1960 al libro de Franco Venturi, *Roots of Revolution*, reimpresa con el título “Russian Populism” (BERLIN, 1979b); una introducción al libro de 1966 de Marc Raeff, *Russian Intellectual History*, reimpresa como “Russian Intellectual History” (BERLIN, 2001); y el artículo “The Role of the Intelligentsia” de 1968 (BERLIN, 2001). Además produjo también traducciones y críticas de Turgenev.

Los trabajos sobre temas rusos de su época y sobre el marxismo soviético, fueron igualmente importantes. Aquí se cuentan: “Three Who Made a Revolution”, resección del libro homónimo de Bertram Wolfe, publicada en 1949 (BERLIN, 1949); la conferencia “Democracy, Communism and the Individual” dada en Mount Holyoke College en 1949 (inédita); el artículo “Political Ideas in the Twentieth Century” de 1950 al que ya hicimos referencia (BERLIN, 1950a); la resección “Soviet Beginnings” al volumen I de la obra de E. H. Carr, *A History of*

Soviet Russia, publicada en 1950 (BERLIN, 1950c); las reseñación de 1950 “‘A Sense of Reality’ about Russia” del libro Walter Bedell Smith, *My Three Years in Moscow*; la reseñación de 1951 del libro E. H. Carr, *Studies in Revolution* (BERLIN, 1951); los artículos “The Silence in Russian Culture” (BERLIN, 1957a) y “The Soviet Intelligentsia” (BERLIN, 1957b) publicados en 1957, en el mismo volumen *Foreign Affairs*.

Comparto el juicio de Aileen Kelly (2001), respecto de la importancia para Berlin de los pensadores rusos, a los cuales toda obra con pretensiones de exhaustividad debe hacer referencia. Esta es una de las debilidades del libro de John Gray sobre el pensamiento de Berlin. Aquél señala: “No he tratado las numerosas e importantes contribuciones de Berlin a los estudios rusos, salvo indirectamente o al paso;” (GRAY, 1995: 2). Kelly señala que los pensadores rusos son importantes para el pensamiento de Berlin porque: “ellos le proporcionaron una forma de discutir, respecto de los erizos y zorros, que evita el riesgo del reduccionismo.” (2001: 6); y “la admiración de Berlin por el archizorro ruso, Alexander Herzen, que no tiene parangón respecto de los teóricos occidentales, contribuye a responder las preguntas que se consideran más polémicas sobre sus propios pensamientos: en particular, la coherencia de su visión y la relación de su pluralismo con su liberalismo.” (2001: 7). Podemos rechazar la primera, ya que como hemos visto, la distinción en cuestión solo fue un recurso literario para fines expositivos y comerciales (el título “El erizo y el zorro” era más atractivo). Más allá de su origen frívolo, su poder explicativo es muy pobre (virtualmente cualquier trabajo erudito sobre un autor que se pretenda clasificar bajo el esquema de Berlin, presentaría obstáculos difíciles de franquear). Además, el mismo Berlin creyó que su importancia fue sobrevalorada.⁷⁶ Respecto del papel de la coherencia de su obra podemos hacer lo mismo. Precisar las tensiones del pensamiento de Berlin, como las que he tratado de mostrar y las que mostraré, me parecen más importantes que la búsqueda de un criterio unificador, cuestión que desecho de antemano. Por eso, comparto con Kelly que el estudio de los pensadores rusos contribuyó a modelar algunos aspectos de su

⁷⁶ En lo que sigue, ‘R.J.’ son las iniciales del nombre del entrevistador Ramin Jahanbegloo. “R.J. Por cierto, por qué hizo esta clasificación. I.B. Nunca quise hacerla muy seriamente. La hice como una especie de juego intelectual divertido, pero fue tomada seriamente. Cada clasificación arroja luz sobre algo, esta lo hace sobre algo muy simple. R.J. ¿Así que usted no justifica su clasificación? I.B. ¿Qué quiere decir por justificación? ¿Erizos y zorros? No es exhaustiva. Algunas personas no son ni zorros ni erizos, algunos son ambos.” JAHANBEGLOO, 1991:188-189).

pluralismo, pero no todos. ¿Cuáles son estos aspectos? En primer lugar, Berlin admiraba de Herzen su actitud liberal, que se expresaba en las ideas que defendió:

[...] la naturaleza no obedece a ningún plan; que la historia no sigue ningún libreto; que, en principio, ninguna clave ni fórmula aislada puede resolver los problemas de individuos y sociedades; que las soluciones generales no son tales soluciones; que los fines universales nunca son verdaderos fines; que toda época tiene su propia textura y sus propias preguntas; que los atajos y las generalizaciones no son sustitutos de la experiencia; que la libertad –de los individuos reales en tiempos y lugares específicos– es un valor absoluto; que un espacio mínimo de acción libre es una necesidad moral para todos los hombres, y que no puede suprimirse en nombre de abstracciones o principios generales [...]. (BERLIN, 1979b: 182)

Así que Herzen puso siempre la libertad por delante, lo que está en consonancia con las ideas que el propio Berlin defendió más adelante. Herzen era consciente de la tensión entre el realismo político y el utopismo con los que enfrentó los problemas políticos de su época. Por ello, el segundo aspecto que Berlin reconoce en él es la sensatez política, esto es, la desconfianza en las soluciones que se presentan como definitivas y finales.⁷⁷ Aquí la tensión se manifiesta entre el objetivismo al que conduce el monismo y el relativismo al que lleva el irracionalismo, en otras palabras, “un conflicto entre la sed por los absolutos, por las verdades finales e irrefutables, y un humanismo iconoclasta que a menudo se expresa en devastadoras críticas de reverenciadas instituciones y autoridades tradicionales.” (KELLY, 2001: 10). Esa tensión es una característica de todos los pensadores rusos que investiga y no solo de Herzen.⁷⁸

Un tercer aspecto del pensamiento de Berlin que se ve influido por el de Herzen es la idea de que las soluciones utilizadas en un lugar y tiempo quizás no sean adecuadas en otro, por eso qué adaptar y qué rechazar de esas soluciones sea más un arte que una ciencia. Esto es lo que se denomina en jerga berliniana *el sentido de la realidad*. Para Kelly: “Berlin ve el sentido de la realidad de Herzen reflejado en su creencia que los bienes humanos últimos son

⁷⁷ En otra parte Berlin señala que comparte con Herzen la idea de que: “Los problemas humanos son demasiado complejos para admitir soluciones sencillas.” Identifica el núcleo del pensamiento de Herzen con la idea de que “los problemas básicos acaso no tengan solución, que todo lo que podemos hacer es intentar resolverlos, pero que no hay garantías, ni en las panaceas socialistas ni en ninguna otra entelquia humana, ninguna garantía de que pueda alcanzarse la felicidad o una vida racional, se en la esfera pública o privada.” (1979b: 376-377).

⁷⁸ Véase: “Rusia y 1848” (BERLIN, 1979b) y “The role of intelligentsia” (BERLIN, 2001).

irreduciblemente diversos y a menudo incompatibles, incluso inconmensurables –una visión frecuentemente considerada la más controversial del liberalismo de Berlin.” (2001: 19). Es controversial, porque como apunta Kelly, Berlin se habría apoyado en Herzen para derribar el mito de que el liberalismo se sostiene a sí mismo, esto es, más allá de las condiciones sociales y culturales particulares, porque se apoyaría en una reivindicación de la razón universal o de la naturaleza humana, ocupando por esto un lugar privilegiado en la historia. Aquí me parece que Kelly ve más de Herzen en Berlin de lo que la evidencia arroja. Herzen reconoce como fin último a la libertad, pero nada dice respecto del conflicto con otros bienes, en el sentido de que ese conflicto se produce porque los otros bienes son igualmente últimos. Herzen es un liberal convencido que defiende la libertad, pero no un pluralista de valores.

Por ello, no me es tan claro como a Kelly que “La conexión intrínseca de los escritos más importantes sobre teoría moral y política y sus ensayos sobre temas rusos se ven reflejados en sus cronologías paralelas. Los principales ensayos que establecen la esencia de su pluralismo fueron publicados entre 1949 y 1959 (y subsecuentemente recolectados en el volumen *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*.” (KELLY, 2001: 7). Es cierta lo que señala respecto de las fechas de publicación, eso me hizo mirar con más cuidado. En este sentido adopté una metodología semejante: vincular los puntos luminosísimos de su bibliografía con los puntos luminosos y aquellos puntos más tenues. Pero hay que balancear esta convergencia: a Kelly le interesa que en el Berlin popular (y con esto me refiero al de los *Cuatro Ensayos*) haya más de los pensadores rusos, quizás porque ella misma es un *scholar* experta en Herzen. Por eso, la relación entre dichos tópicos existe pero no determinante. Los pensadores rusos (sobre todo Herzen) proporcionaron a Berlin insumos para desarrollar una parte del aspecto político del pluralismo: la parte relativa a la libertad como fin último y el sacrificio que se hace cuando se elige éste valor por sobre otros. Así que desde este punto de vista la conexión es más bien extrínseca, ya que solo se refleja en aspectos accesorios de su pluralismo: la actitud liberal de poner a la libertad por delante, la desconfianza de las soluciones finales y un leve esbozo del sentido de la

realidad.⁷⁹ Incluso, este último aspecto está intrínsecamente relacionado con sus estudios sobre Tolstói, en vez de con los de Herzen.⁸⁰

Pero algo hay un punto a favor de Kelly. Además de esos tres aspectos extrínsecos de su pluralismo político, Berlin habría sacado del pensamiento de Herzen una cosa bastante más importante, y que sí posee consecuencias para uno de los aspectos centrales de su pluralismo moral:

El propósito de la lucha por la libertad no es la libertad de mañana, sino la libertad de hoy, la libertad de hombres vivos, con sus propias necesidades individuales, los fines por los que se agitan, luchan y quizás mueren, fines que son sagrados para ellos. Aplastar su libertad, sus afanes, arruinar sus fines en nombre de alguna vana felicidad en el futuro [...] hacer eso es en primer lugar ciego, porque el futuro es incierto, y en segundo lugar vicioso, porque ofende los únicos valores morales que conocemos, porque pisotea las exigencias humanas en nombre de abstracciones, libertad, felicidad, justicia: generalizaciones fanáticas, sonidos místicos, conjuntos de palabras sacralizadas.” (1979b: 369-370).

Sin embargo, esta idea, que los atropellos a la libertad menoscaban la descripción usual que tenemos de mundo moral (de los valores); es algo que a Berlin había visto mucho antes, y no a propósito de la historia de las ideas rusas, sino de la reflexión en torno a su presente. Este descubrimiento se produjo a raíz de una carta que escribió a George F. Kennan, como respuesta a un comentario que le hizo a su artículo “Political Ideas in the Twentieth Century” (BERLIN, 1950a). La carta de Kennan a Berlin le habría iluminado respecto de la crítica central que se le podía hacer al marxismo soviético, y además habrían alimentado su interés en el estudio de los ideales del romanticismo. Por ello, esa carta dio origen a las Conferencias Mary Flexner en el Bryn Mawr College 1952 (publicadas en 2006 como *Political Ideas in the Romantic Age*, las que fueron también reordenadas como una serie de programas radicales para la BBC en 1954 y que se conocen como *La traición de la libertad*). La conexión que le habría despertado la carta era

⁷⁹ Siempre y cuando tengamos en mente los elementos que considero centrales de su pluralismo. Este problema lo veremos en profundidad en el último capítulo.

⁸⁰ Si bien, en el capítulo siguiente analizaré el artículo donde expone la idea de un sentido de la realidad, los ecos de éste se sienten ya en su temprano escrito sobre Tolstói, sobre todo en la distinción entre los acontecimientos públicos y privados, y cómo la historia tradicional fracasa si solo se concentra en el primero aspecto: “La historia, como habitualmente se escribe, suele representar los acontecimientos «políticos» –públicos– como los más importantes, mientras que los hechos espirituales –«internos»– quedan casi totalmente olvidados;” (BERLIN, 1979b: 87).

entre la ética, la historia y la política. George Kennan era amigo de Berlin desde su estadia en New York, y fue un destacado diplomático, ideólogo e historiador de la Guerra Fría, experto en el régimen soviético, quien años más tarde fundó el Kennan Institute for Advanced Russian Studies.⁸¹

No he podido tener acceso a la carta en cuestión, pero sí a la respuesta de Berlin.⁸² En ella, primero Berlin, destacando el argumento de Kennan, señala:

Todas las categorías, los conceptos, a partir de los cuales pensamos y actuamos recíprocamente —la bondad, la maldad, la integridad y la falta de la misma, y el hecho de atribuirle una dignidad u honor a los demás [...] todo esto carece de sentido a menos que consideremos a los seres humanos capaces de tratar de alcanzar sus objetivos por ellos mismos, a través de acciones deliberadas de elección, lo que de por sí ennoblece la nobleza y sacraliza los sacrificios. (BERLIN, 2002b).

La clarificación de este punto, le permite a Berlin afirmar:

Lo que creo que estás diciendo, y que debí haber dicho yo si hubiera tenido el ingenio o la profundidad necesarios, es que lo que ningún paraíso utilitario, lo que ninguna promesa de armonía eterna en el futuro, en el seno de algún vasto todo orgánico, nos hará aceptar es el utilizar a los seres humanos como meros medios, el someterlos hasta lograr que hagan lo que hacen, no en bien de los fines que son sus fines, por el cumplimiento de esperanzas que, por tontas o desesperadas que sean, por lo menos son tuyas, sino por razones que sólo nosotros, los manipuladores, que deliberadamente las torcemos a nuestra conveniencia, podemos entender. Lo que horroriza de la práctica soviética o nazi no sólo es el sufrimiento y la crueldad [...] no: lo que repugna y resulta indescriptible es el espectáculo de un conjunto de personas que corrompen e «intimidán» a tal grado a los demás que éstos hacen la voluntad de aquéllos sin saber lo que están haciendo, y así pierden su condición de seres humanos libres, y en realidad, simplemente, la de seres humanos. Cuando, a lo largo de la historia, unos ejércitos han masacrado a otros, puede consternarnos la carnicería y podemos volvernos pacifistas; pero nuestro horror adquiere una nueva dimensión cuando nos enteramos de los niños, o incluso de los hombres y mujeres adultos, que los nazis cargaban en los trenes

⁸¹ No fue tan vanidoso como para bautizar en vida a un instituto con su nombre, sino que lo hizo en nombre de su tío abuelo (George Kennan), quien había sido un destacado explorador norteamericano de finales del siglo XIX: el primero en recorrer extensas zonas de Siberia nunca pisadas por el hombre.

⁸² Para su ubicación HUGHES (2004: B.1), donde se lee: “Apr.-July 1950. Shelfmark: MS. Berlin 123 Extent: 272 leaves. Includes letters from: (fols. 41-7) G.F. Kennan, commenting in detail on Berlin's ‘Political Ideas in the Twentieth Century’”.

dirigidos a las cámaras de gas, diciéndoles que iban a emigrar a otro lugar más feliz. ¿Por qué este engaño, que en realidad puede haber hecho disminuir la angustia de las víctimas, nos despierta un tipo de horror inexpressable? [...] Sin duda porque no podemos soportar el pensamiento de que a los seres humanos se les nieguen sus últimos derechos: conocer la verdad, actuar por lo menos con la libertad del condenado, poder afrontar su destrucción con miedo o valor, según el temperamento de cada quien, pero por lo menos como seres humanos, armados con la fuerza de la opción. Es negar a los seres humanos la posibilidad de escoger, someterlos al poder propio, torcerlos así y así y según el capricho de uno: es la destrucción de su personalidad mediante la creación de condiciones morales desiguales entre el carcelero y la víctima, a través de lo cual aquél sabe lo que está haciendo y por qué, y juega con la víctima, es decir, lo trata como mero objeto y no como a un sujeto cuyos motivos, puntos de vista, intenciones, tienen un peso intrínseco. El destruir la posibilidad misma de que alguien tenga sus propios puntos de vista, y nociones que le sean importantes: eso es lo que nos resulta intolerable. (BERLIN, 2002b).

Ignatieff destaca la importancia de esta carta para el desarrollo intelectual de Berlin. Según él, gracias a ella: “El zorro [Berlin] había descubierto que era, después de todo, un erizo. Había encontrado esa «única cosa grande» que iba a ordenar su vida intelectual desde entonces: el tema de la libertad y de la libertad traicionada. En 1950 y 1951 leyó con ahínco las obras de los *philosophes*: Diderot, Helvetius, Holbach, La Mettrie, Voltaire; empezó a leer también, por primera vez, a los escritores del romanticismo alemán: Schelling, Herder, Fichte.” (IGNATIEFF, 1999: 272-273). Me parece que efectivamente esta carta tiene una enorme importancia en el pensamiento de Berlin, pero por motivos distintos a los que da Ignatieff. Berlin adquirió aquí una intuición bastante fuerte respecto de la naturaleza de los estudios históricos, éticos y políticos. Berlin descubrió un área común a todas ellas, un terreno donde se sentía cómodo para avanzar sus investigaciones. En lo que sí acierta Ignatieff, es en que los temas que desarrolló desde entonces girarían en torno a distintos aspectos de la libertad.

Romanticismo. La carta de Kennan, como señala Ignatieff, estimuló a Berlin a emprender diversos estudios sobre el romanticismo. Según la carta:

Toda esa moral, que se destaca más en el siglo XIX, en particular durante el romanticismo, pero que está implícita en los textos cristianos y judíos, y mucho menos en el mundo pagano, descansa en el parecer de que es una maravilla en sí mismo cuando un hombre se opone al mundo, y se sacrifica por una idea sin ponderar sus consecuencias, aun cuando consideremos falso su ideal y catastróficos sus resultados. Admiramos la pureza de motivos como tal, y la consideramos maravillosa, o por lo menos impresionante, quizá digna

de combatirse pero jamás desdeñable, cuando alguien desecha la ventaja material, la reputación, etc., por dar testimonio de algo que considera verdadero, por equivocado y fanático que nos parezca. (BERLIN, 2002b).

Para Berlin, el movimiento romántico le asignó gran importancia al valor de “sacrificar la vida propia por alguna iluminación interior, el empeño en un ideal por el que sería válido sacrificarlo todo, vivir y también morir.” (2000a: 27-28). Esta era una de las ideas que estaban en el corazón de dicha doctrina.

El estudio del romanticismo está dentro de las preocupaciones centrales de Berlin entre 1950 y 1952. De hecho, constituye el trabajo individual de escritura continua de mayor envergadura que Berlin jamás emprendió: su extensión “alcanza alrededor de las cien mil palabras.” (BERLIN, 2006: ix). Henry Hardy, en su prefacio para la publicación de parte de esos manuscritos, los compara a los *Grundrisse* de Marx (ambos son grandes proyectos nunca publicados en vida). Según Hardy, mucho del material que Berlin utilizó provenía de las extensas lecturas que hizo para su libro sobre Marx; Ignatieff, como vimos, afirma otra cosa: el grueso de las lecturas las hizo en esta época; como señala “por vez primera, leyó a los escritores del romanticismo alemán.” (IGNATIEFF, 1999: 272-273). Aunque Hardy sacrifica la evidencia para hacer más significativa su comparación con Marx en la obra de Berlin, ya que tanto los temas como las publicaciones sobre las ideas románticas aparecen recién en la década del 50. Berlin bien pudo haber leído las obras dos décadas antes, durante la preparación de su libro sobre Marx en la década del 30.⁸³ Ignatieff da pie para esto cuando señala que: “Las fuentes rusas, en especial Plejánov, sobre los precursores de Marx le llevaron a los pensadores de la Ilustración; y desde ese punto hacia los socialistas del siglo XIX. Las lecturas de Berlin entre 1933 y 1938 le suministraron el capital intelectual del que iba a depender el resto de su vida.”

⁸³ Hasta aquí no he dicho nada de su obra sobre Marx, la que contribuyó enormemente a su fama en el mundo angloparlante. El motivo de esto, es que ella excede la limitación temporal que he fijado. Sin embargo, en esta época Berlin escribió dos textos sobre Marx. El primero, fue una conferencia inédita titulada “Democracy, Communism and the Individual”, dada en 1949 en Mount Holyoke College [Disponible en <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf>]. También se encuentra entre los papeles de Berlin un texto titulado “Karl Marx’s Philosophy”, del que no se tiene información bibliográfica, el que Henry Hardy data a fines de la década del 40. El segundo, es un breve artículo sobre la filosofía de Marx, titulado originalmente “Marx”, publicado en 1960 como entrada en la *Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (BERLIN, 2001). Además, escribió una resección del libro de Leopold Schwarzschild, *The Red Prussian: The Life and Legend of Karl Marx*, publicada en *International Affairs* en 1949; y tres cartas (1949, 1955, 1956). Probablemente los tres últimos textos tengan una estrecha relación, dada la costumbre de Berlin de corregir una y otra vez sus manuscritos.

(1999: 103). Sin embargo, Igantieff parece apuntar no a una concatenación temporal sino que conceptual.

Sea como fuere, Berlin compuso un enorme manuscrito a propósito de las Conferencias Mary Flexner, dadas en el Bryn Mawr College, Pennsylvania, en febrero y marzo de 1952 (publicadas en el 2006 bajo el título *Political Ideas in the Romantic Age*); y, a partir de una reordenación de éstas, las conferencias dada en la BBC en el Tercer Programa, entre octubre y noviembre de 1952 (como se señaló, publicadas en el 2002 bajo el título *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*).⁸⁴ La primera, está organizada en cuatro capítulos titulados: “Politics as a Descriptive Science”, “The Idea of Freedom”, “Two Concepts of Freedom: Romantic and Liberal”, “The March of History”; y cuenta con una apéndice titulado “Subjective versus Objective Ethics” (BERLIN, 2006). La segunda, contempla seis capítulos, que tratan respectivamente a un autor: “Helvétius”, “Rousseau”, “Fichte”, “Hegel”, “Saint-Simon” y “Maistre” (BERLIN, 2004b). Además, Berlin volvió al tema del romanticismo en las Storrs Lectures en la Universidad Yale en 1962 (como señalé, solo se publicó la primera, las otras dos son inéditas: una trata sobre Maquiavelo y otra sobre el Romanticismo); y cuando dictó las Conferencias A. W. Mellon en Bellas Artes en Washington DC en 1965, en The National Gallery of Art, bajo el título *The Roots of Romanticism* (BERLIN, 2000a), donde pretende determinar cuál es la esencia del pensamiento romántico.⁸⁵ A este respecto señala que: “Ésta es, según lo puedo comprender, la esencia del movimiento romántico: la voluntad y el hombre como acción, como algo que no puede ser descrito ya que está en perpetuo proceso de creación; y que

⁸⁴ Sobre los problemas de edición y la relación de ambas obras, véase los prólogos de Henry Hardy en BERLIN, 2000a: 9-17 y BERLIN, 2006: ix-xx.

⁸⁵ Berlin organiza las conferencias en torno a tres principios sobre los cuales descansa la filosofía occidental: a. “la visión de que el hombre es esencialmente un ser social”; b. “el supuesto de que todos sus verdaderos valores son compatibles unos con otros en una armoniosa solución a sus problemas”; c. respecto a los valores morales o políticos, “que es posible descubrir respuestas a ellos en la forma en que son descubiertas para las cuestiones de hecho o de lógica.” (BERLIN, 1962: 1). Estas ideas fueron respectivamente puestas en dudas por los filósofos helenistas, Maquiavelo y los pensadores románticos. Respecto a estos últimos, ellos se opondría a través de la idea de que los valores son creados por los hombres. Señala Berlin que “¿Cuáles son los orígenes del movimiento que subvertió la idea de que hay verdades morales y políticas que todos los hombres racionales pueden descubrir y verificar por sí mismos? Tiene al menos tres raíces, las que son: (a) la doctrina de la libertad en la filosofía de Kant; (b) el individualismo y el anti-universalismo que alcanzó la fama con Herder; (c) la interpretación de la vida en los términos de un modelo estético de Fichte, Schelling, Schlegel y otros escritores del temprano movimiento romántico en Alemania.” (1962: 8).

no es posible siquiera decir que está creándose a sí mismo, ya que no hay sujeto, solo hay movimiento. Éste es el núcleo del Romanticismo.” (2000a: 183).

Además de estos tres escritos, Berlin hizo un prefacio al libro de H. G. Schenk, *The Mind of the European Romantics*, publicado en 1966 (reimpreso como “The Essence of European Romanticism”) (BERLIN, 2001). Este texto es interesante por dos motivos. En primer lugar, porque reagrupa a los autores románticos, separando los que antes había tratado como los padres fundadores: Vico, Herder y Hamann. Esto se debe a que, como dijimos, Berlin emprendió estudios serios sobre estos autores hacia fines de la década del 50. Los más importantes son: “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”, publicado en 1960 (con modificaciones en BERLIN, 2000b); “Herder and the Enlightenment”, publicado en 1965 (con modificaciones en BERLIN, 2000b); “Sulla teoria del Vico circa la conoscenza storica”, publicado en 1965 (con revisiones como “Vico’s Theory of Knowledge and its Sources” en BERLIN, 2000b); “A Note on Vico’s Concept of Knowledge”, publicado en 1969 (BERLIN, 1979a); “One of the Boldest Innovators in the History of Human Thought”, publicado en *New York Times Magazine* en 1969 (BERLIN, 2001). Sobre Hamann el asunto es más complejo. Hardy encontró unos manuscritos de Berlin, preparados en la década del 60, para las Woodbridge Lectures en la Universidad Columbia (25 al 28 de Octubre de 1965). Ellas se titularon “Two Enemies of the Enlightenment”, y se organizaron en torno a cuatro secciones, dos de las cuales (la primera titulada “The Scientific Ideal of the French Enlightenment”, y la última “The Aftermath: Political Irrationalism”), se perdieron. Solo se conservaron la segunda, “The First Onslaught: J. G. Hamann and his Disciples”, y la tercera, “The Second Onslaught: Joseph de Maistre and Open Obscurantism” (publicada como “Joseph de Maistre and the Origins of Fascism”, en BERLIN, 2002a). La sección relativa a Hamann fue aumentada y revisada por Berlin, y publicada recién en 1993 bajo el título *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (BERLIN, 1997), y pudo ser complementada con grabaciones de las conferencias.

Dicho texto es interesante en segundo lugar, porque identifica un elemento común entre dichos pensadores, distinto del que señaló en las conferencias A. W. Mellon. Ahora: “el supuesto común de los románticos que va en contra de la *philosophia perennis* es que las respuestas a las grandes preguntas no son descubiertas sino más bien inventadas. Ellas no son algo que se

encuentra, ellas son algo que literalmente se hace.” (2001: 202-203). De allí que Berlin restringe el alcance de estos supuestos al “Schiller temprano y el Fichte tardío, Schelling y Jacobi, Tieck y los hermanos Schlegel cuando jóvenes, Chateaubriand y Byron, Coleridge y Carlyle, Kierkegaard, Stirner, Nietzsche, Baudelaire—”. (2001: 202).

¿Qué quedó del estudio del Romanticismo para el pluralismo de valores? Tres cuestiones importantes. En primer lugar, la distinción entre libertad negativa y libertad positiva. En el texto de las Conferencias Mary Flexner, el capítulo tercero se titula “Dos conceptos de libertad: Romántica y Liberal”. En las conferencias para la BBC, reitera esta idea: “La preocupación principal de muchos pensadores de la Europa occidental era preservar la libertad del individuo contra la intrusión de otros individuos. Lo que ellos querían decir con libertad era no interferencia: un concepto fundamentalmente negativo.” (2004b: 78). Señala además otra cuestión clave: “Ser esclavo no es lo mismo que ser incapaz de hacer algo; ser esclavo es verse *impedido* de hacer algo, no por la naturaleza de las cosas, sino por otras personas.” (2004b: 80). Luego señala: “Pero también existe otra noción de libertad, que floreció entre alemanes, [...] A ellos, la libertad les parecía que significaba libertad de las férreas necesidades del universo: no tanto de personas malvadas o insensatas, o de una mala administración social, cuanto de las leyes rigurosas del mundo exterior.” (2000b: 80).⁸⁶ Esto les llevó a Fichte y a sus seguidores a pensar en “una curiosa retirada estratégica a la ciudadela interna.” (2004b: 82): frente a las imposiciones e impedimentos del mundo, conservo mi espíritu, mi vida interna, mis ideales que nadie puede tocar (de allí la idea de los dos yo, el interno o verdadero y el externo). Estas ideas tuvieron efectos políticos: en un primer momento lleva al quietismo, pero luego deviene en una actitud idealista, la idea de sacrificar todo por sus ideales a pesar de las consecuencias; el paso del individuo aislado da paso en Fichte al grupo como verdadero depositario del yo verdadero: como el ego es un espíritu, éste no está aislado, sino que, conectado con otros egos, forma parte de un gran ego. Con ello irrumpe la idea de nación.

Una cuestión accesoria pero no menos importantes de su pluralismo de valores es la idea de que la diversidad de formas de vida es valiosa. Esta idea se encuentra en términos muy generales en el pensamiento romántico, sobre todo en Vico y Herder, dos de sus precursores. En

⁸⁶ En el último capítulo veremos cómo estas ideas ayudan a Berlin a componer el cuadro de la política y de la moral que le interesa pintar en sus “Dos conceptos de libertad”.

un sentido muy general, Berlin comparte la idea de que los valores son contingentes históricamente y dependen de la cultura donde surgen. Sin embargo, opone a esta creencia un sano escepticismo filosófico que analizaremos en detalle en los capítulos siguientes, y definitivamente de ello no saca las consecuencias que los románticos y los realtivistas morales pretenden sacar. Porque como vimos para Berlin los valores son también objetivos.

Para entender la segunda contribución del estudio de las ideas románticas al pluralismo, debemos apreciar la *fueraza contrastiva* que Berlin imprime a ellas. Berlin construye su versión del Romanticismo en contraste con el racionalismo y con las ideas de la Ilustración. Berlin ve en él una rebelión contra las ideas ilustradas. Reconoce en la Ilustración la encarnación del que denomina ‘monismo’, la que se compone de diversas tesis generales sobre la naturaleza del conocimiento humano y las formas de vida. Una de ellas sostiene que “todas las cuestiones de valor son fácticas, y las respuestas son describibles por observación y razonamiento. La ética y la política son ciencias naturales.” Esta idea estaría en el corazón de las ideas de uno de los Ilustrados, enemigos de la libertad, que Berlin estudia: Helvétius. La otra consiste en que “todos los fines últimos son compatibles entre sí. No pueden oponerse.” (2004b: 45). Respecto de esta última comenta Berlin:

Esta proposición ha sido frecuentemente refutada por la experiencia humana. Por ejemplo: la libertad, que es un propósito último de algunos, a veces ha resultado incompatible con la igualdad, que a menudo es una meta última para otros. [...] Las grandes tragedias –las escritas por los trágicos griegos, así como las de las épocas modernas– tratan extensamente de la fatal colisión de unos valores que no pueden reconciliarse. Y esto precisamente fue negado en el siglo XVIII, porque la creencia más difundida de tal época consideraba armoniosa la naturaleza, y decir que la naturaleza era armoniosa debía querer decir que nada que fuera real o valioso en ella podía entrar en conflicto con alguna otra cosa que fuese real o valiosa. (2004b: 45).

De hecho Berlin opone su pluralismo, en términos epistemológicos (esto es, la versión más general de su pluralismo), al monismo por ser reduccionista.⁸⁷ El monismo es más que una doctrina, como él señala, una actitud, la que permite reunir diversos puntos de vistas que comparten variopintas doctrinas. Ella sería compartida, por ejemplo, tanto por los racionalistas del siglo XVII como por los empiristas del siglo XVIII (véase BERLIN, 2002a: 42). Comenta

⁸⁷ Debo esta distinción a mi amigo y compañero de investigación Esteban Pereira Fredes.

Berlin a este respecto: “lo que todos estos puntos de vista tenían en común era un ideal platónico: en primer lugar que, como en las ciencias naturales, todas las preguntas verdaderas han de tener una respuesta verdadera y sólo una, siendo todas las demás, necesariamente, errores; en segundo lugar, que tiene que haber una vía segura para descubrir esas verdades; en tercer lugar, que las soluciones verdaderas, una vez halladas, deben ser necesariamente compatibles entre sí y constituir un todo único, ya que una verdad no puede ser incompatible con otra.” (2002a: 43-44). Este pasaje clave, perteneciente a la última década de su vida, denuncia la actitud que trató de combatir con su obra, que estaría detrás de autores ilustrados como Helvétius, y de muchos otros, la que se traduce en una idea de la moral y la política conteste con ella. Más adelante, me refiero después de 1960, Berlin atribuye la oposición hacia la encarnación moral de esta actitud (algo así como el monismo ético), a Herder, cuando señala las ideas verdaderamente originales de él:

1. El populismo [...].
 2. El expresionismo [...]
 3. El pluralismo. La actitud no meramente en la multiplicidad, sino en la incommensurabilidad de los valores de las diferentes culturas y sociedades; y, por añadidura, la creencia en la incompatibilidad de ideales igualmente válidos, junto con el corolario implícito de que las teorías clásicas de un hombre ideal y de una sociedad ideal son intrínsecamente incoherentes y erróneas.
- Cada una de estas tesis resulta relativamente novedosa: las tres son incompatibles con las principales doctrinas morales, históricas y estéticas de la Ilustración. (2000b: 200).

¿Por qué Berlin atribuyó a Herder algo que en realidad pensaba antes de que emprendiera un estudio serio sobre él? La respuesta a esta pregunta quizás no se aprecie como importante. En las conferencias de la BBC, Berlin atribuye a la *experiencia humana* la capacidad de mostrar la incompatibilidad de los valores. Además, el trozo citado anteriormente pertenece a la edición que hizo en 1976 de un texto que escribió en 1965. No he tenido a la mano este último texto para comparar y mostrar si dicho cambio fue introducido con posterioridad. Incluso si ambos textos fueran iguales, se presentaría esta pregunta. La respuesta a mi juicio descansa en algo que si bien puede ser trivial se suele perder de vista cuando se interpreta la obra de un autor: el pensamiento de Berlin evolucionó en la medida que fue incorporando lecturas.

Berlin refinó, a partir de sus trabajos sobre el Romanticismo, su propio pensamiento, y emprendió posteriormente un trabajo depurativo de los pensadores que vinculó preliminarmente a dicho movimiento. Primero, aisló la influencia de Vico y Herder para dicho movimiento, dedicándoles varios trabajos individuales a los que ya nos referimos. Esto se debió quizás a las lecturas más profundas que emprendió a fines de la década del 50. Segundo, delineó la idea de una Contra-Ilustración, movimiento que colocó el énfasis en los elementos irracionales del alma humana, situando en el centro de este movimiento al pensamiento de Hamann. Recordemos que “The Counter-Enlightenment” fue justamente su tema para la entrada en el *Dictionary of the History of Ideas*. En ambos casos, esta empresa la llevó a cabo a partir de la década del 60, cuestión que se ve refrendada por los temas y las publicaciones que le ocuparon a partir de entonces.⁸⁸ Por otra parte, reforzó las ideas que compartían muchos ilustrados, dándoles un carácter bien preciso: el monismo. Esta sería la doctrina o actitud *par excellence* que Berlin utilizaría para contrastar sus ideas.⁸⁹

Hasta ahora he tratado de mostrar qué partes de su pluralismo de valores fue influida por los pensadores rusos y por los románticos. El resultado es bastante sorprendente: el grueso del pluralismo de valores de Berlin, incluso en cuestiones accesorias, era parte del patrimonio intelectual de Berlin varios años antes de publicar su famoso ensayo “Dos conceptos de libertad”, donde expone su pluralismo por primera vez. Tanto los aspectos éticos de su pluralismo (a₁. los valores son múltiples y conflictivos; c₁. la pérdida como parte de la elección), como los aspectos políticos (a₂. la distinción entre libertad positiva y negativa; b₂. la inconmensurabilidad de los valores), eran cuestiones que Berlin conocía por lo menos desde 1952 (unos cinco años antes de escribir su famoso artículo).

¿Qué aspecto de su pluralismo faltaba? El punto b₁. los valores son objetivos. Mi hipótesis consiste en que Berlin llegó a desarrollar dicho aspecto a través de sus lecturas y escritos en torno a la filosofía de la historia. Esto es justamente lo que pretendo mostrar en el siguiente capítulo. De allí que la importancia de este punto del pluralismo deberá quedar en

⁸⁸ Más arriba señalé las publicaciones relativas a Vico, Herder y Hamann de la década del 60. En The Isaiah Berlin Virtual Library hay una lista completa de las publicaciones de Berlin. Disponible en <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/bibliography/index.html>.

⁸⁹ Para un profundo e iluminador análisis del monismo en Berlin, véase PEREIRA FREDES, 2008.

suspenso, la que solo se apreciará a cabalidad en el el último capítulo, donde analizaremos en profundidad su pluralismo de valores.

CAPÍTULO II: LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Aquel que supone que estudiando historias aisladas puede adquirir una idea bastante justa de la historia como un todo, se parece mucho, en mi opinión, al que después de haber contemplado los miembros dispersos de un animal otrora viviente y bello, se figura que es como si hubiera sido testigo ocular de tal criatura con todos sus movimientos y su gracia. Mas si alguien pudiese reconstruir en un momento la criatura, devolviéndole su forma y la hermosura de la vida, y se la mostrara entonces al mismo individuo, creo que reconocería en seguida que en un principio estaba muy lejos de la verdad y más bien como uno que soñara.

Polibio

Historia universal bajo la república romana, Tomo I, Exordio

1. Filosofías de la historia

La etiqueta “Filosofía de la historia” se presta a equívocos. Para ello, es usual distinguir dos clases de disciplinas que caen bajo dicha etiqueta. Se distingue entre filosofía de la historia *material y formal* (MANDELBAUM, 1952); o *especulativa y crítica* (DRAY, 1964); o *substantiva y analítica* (DANTO, 1965). En realidad, todas ellas apuntan a lo mismo. Así, la material, especulativa o substantiva “busca descubrir en la historia, el curso de los eventos, un patrón o significado que se extiende más allá del ámbito del historiador ordinario” (DRAY, 1964: 1). O también “se encuentra conectada con la investigación histórica normal, lo que significa que los filósofos substantivos de la historia, como los historiadores, se ocupan de dar cuenta de lo que sucedió en el pasado, aunque quieren hacer algo más que eso. [...] trata de proporcionar una explicación del conjunto de la historia” (DANTO, 1989: 29). En otros términos, esta filosofía reflexiona sobre el *sentido* de la historia humana mirada como una totalidad.

Por otra parte la formal, crítica o analítica “procura aclarar la naturaleza de la propia investigación del historiador, en razón de ‘ubicarla’, por así decirlo, en el mapa del conocimiento” (DRAY, 1964: 1). En otras palabras “no solo está conectada con la filosofía: es filosofía, pero filosofía aplicada a problemas conceptuales especiales, que surgen tanto en la práctica de la historia, como de la filosofía substantiva de la historia”. (DANTO, 1989: 29). En otras palabras, esta es una filosofía que reflexiona entorno al *pensamiento histórico*.

Las historias que apuntan hacia la totalidad, a las que hicimos referencia en el capítulo anterior, serían filosofías de la historia en sentido *especulativo*. Ejemplos de ellas son las obras de J. G. Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (abril de 1784) o la de O. Spengler *La decadencia de Occidente* (1918 y 1923); y en el ámbito anglosajón la obra *Estudio de la historia* (1933-1961) de A. Toynbee. Por otro lado, ejemplos de filosofías de la historia *críticas* serían las obras de R. G. Collingwood, *The Idea of History* (1946), o la de A. Danto, *Analytical Philosophy of History* (1965). Es a la filosofía de la historia en este segundo sentido a la que me referiré, acotándola al debate al interior de la tradición analítica.

Una manera de presentar el devenir de la filosofía de la historia en la tradición analítica ha sido el que la concibe como una obra en dos actos (por ejemplo, BIRULÉS, 1989). El primero, que gira en torno a la naturaleza de la *explicación histórica* (y los temas que se derivan de él, como son la causalidad, la objetividad, y el determinismo), se iniciaría con la publicación del artículo “The function of general law in history” (1942) de C. Hempel (donde se encontraría la formulación más rigurosa de lo que después pasó a denominarse *covering-law model*), y se habría prolongado hasta los inicios de la década del 60. El segundo acto, que trata sobre los elementos *narrativos* de la historia (a través del análisis de los componentes característicos de los relatos históricos: las *oraciones narrativas*), habría sido impulsado por autores como A. Danto (*Analytical philosophy of history*, 1965) y M. White (*The Foundations of Historical Knowledge*, 1965), y habría marcado el debate de las décadas posteriores (por ejemplo en autores como H. White).

Como señala Birulés, con la publicación de dichas obras: “el problema de la narración pasará a ocupar el lugar central que tenía la explicación en la filosofía de la historia [...] (1989: 21). A mi juicio, dicha manera de ver este asunto es *anacrónica y tendenciosa*. Es anacrónica, porque impone una perspectiva que desconecta del debate de las décadas anteriores a las obras de esos autores: lo que habría ocurrido es el reemplazo de los problemas de la explicación por los problemas de la narración. Visto el asunto de esta manera, se sacrifica el protagonismo tanto de la *filosofía idealista* de la historia (de raigambre continental ligada a B. Croce), representada por autores como R. G. Collingwood y M. Oakeshott; como el de los *contextualistas*, por ejemplo, W. Dray, J. Dunn y Q. Skinner; y también de los *cotidianistas*, como Gardiner y Berlin.

Es tendenciosa además, por otra parte, porque finalmente obedece a cierta agenda postmoderna que pretende tender un puente entre la filosofía analítica y la hermenéutica, disolviendo sus diferencias. Esta estrategia es bastante obvia. Si se reconstruye el debate resaltando los elementos *narrativos* de él por sobre los *explicativos*, queda un espacio para pensadores como Derrida, o Ricoeur. Fue el mismo Ricoeur, en *Tiempo y narración* (Vol. 1, 1987), quien popularizó la interpretación del debate anglosajón en torno a filosofía de la historia

en los términos del debilitamiento y diversificación del *covering-law model*.⁹⁰ A este respecto señala:

Al debilitación y a la diversificación de los métodos explicación propuestos por la epistemología “responde”, de parte del análisis de las estructuras narrativas, una tentativa simétrica para elevar los recursos explicativos de la narración y llevarlos de algún modo al encuentro del movimiento de explicación hacia la narración. (RICOEUR, 1995: 294).

Ricoeur concibe los inicios del debate anglosajón en términos de una “epistemología de la historia nacida del positivismo lógico [...] No es la práctica de la historia la que nutre la argumentación, sino la preocupación, más normativa que descriptiva, de afirmar la *unidad de la ciencia* según la tradición del Círculo de Viena” (RICOEUR, 1995: 194). Es esta concepción ligada al cientificismo la que se debilitaría y diversificaría a lo largo del debate.⁹¹ Este puente entre la narración y la historia tiene un fin manifiestamente disolvente: pretende tratar la historia

⁹⁰ Para un análisis de la obra en VILLELA PETIT, 1988.

⁹¹ Ricoeur presenta su propuesta en términos eclécticos, negándose a calificarla de narrativista. Para él, los padres fundadores de dicha corriente serían Arthur Danto y Hayden White. Por el contrario, la concibe basada en dos conceptos: el *mito* [trama] y la *mimesis* [imitación de lo real]. Para esto se apoya en el pensamiento de Aristóteles, quien en la *Poética* señala que “La tragedia es la mimesis de una acción” (1450b y 1452a). La mimesis ocurre en tres niveles: el del sentido común (por ejemplo, describir una acción singular), el texto (esa descripción situada en una trama) y la lectura (algo así como el repensar de la acción). Ricoeur sitúa el problema en los siguientes términos: “Explicar es comprender mejor [...] En gran parte, el problema epistemológico planteado, tanto por la metáfora como por la narración, consiste en relacionar la *explicación*, propia de las ciencias semiolingüísticas, con la comprensión previa que deriva de la familiaridad adquirida con la práctica del lenguaje, tanto práctico como narrativo” (1995: 32-33). En otras palabras, reconoce, como lo hizo la filosofía alemana desde mediados del siglo XIX, la tensión que existe entre explicación y comprensión. Ante este problema, él opone los tres niveles de la mimesis: a. El reenvío de la pre-comprensión familiar que tenemos del orden de la acción (sentido común); b. El acceso al reino de la ficción (trama); c) Una nueva configuración mediante la ficción del orden pre-comprendido de la acción (lectura) (1995: 33). Para él: “Si la historia rompiera todo vínculo con la capacidad básica que tenemos para seguir una historia y con las operaciones cognoscitivas de la comprensión narrativa, tal como la hemos descrito en la primera parte de esta obra, perdería su carácter distintivo en el concierto de las ciencias sociales: dejaría de ser histórica [...] Mi tesis es ésta: la historia más alejada de la forma narrativa sigue estando vinculada a la comprensión narrativa por un vínculo de *derivación*, que se puede reconstruir paso a paso, punto por punto, mediante un método apropiado.” (1995: 165). Por eso para Ricoeur, aunque se escriba una historia decididamente científica y anti-narrativa, es imposible prescindir de la mimesis, dado que ella interviene no solo en la etapa de escrituración. Ello permite reconfigurar narrativamente hasta el argumento histórico más abstracto. Dónde él plantea esta relación indirecta o derivada de la historiografía y la narración, otros, como Danto, trataron de ver una relación directa entre ambos ámbitos, una vez que el modelo del *covering-law* se sometió a críticas que lo debilitaron y diversificaron. Es por esto que el relato postmoderno que construye sobre el debate anglosajón es funcional a su propuesta y pretende, por así decirlo, usar bajo sus ropajes postmodernos ropa interior anglosajona.

como un género literario más. En este sentido, la hermenéutica y su insistencia en la interpretación textual como forma de comprensión, dejaría su puesto tras bambalinas y se ubicaría en el primer plano de la filosofía internacional. Un autor postmoderno dedicado a la filosofía de la historia señala, quejándose de la sobreproducción académica y la consecuente superabundancia de interpretaciones históricas, que: “Poniéndolo en dos palabras, ya no tenemos ningún texto, ningún pasado, sino solo interpretaciones de ellos.” (ANKERSMIT, 1989: 137). Y que, por lo tanto, a partir de esta realidad “[...] una fase en la historiografía ha quizás comenzado ahora, en la cual el significado es más importante que la reconstrucción y la génesis, una fase en la cual el objetivo que los mismos historiadores se imponen, sea descubrir el significado de un número fundamental de conflictos de nuestro pasado demostrando su contemporaneidad.” (1989: 152). De allí que, desde el punto de vista postmoderno, “[...] el foco no está puesto sobre el pasado mismo, sino en la incongruencia entre presente y pasado, entre el lenguaje que en el presente usamos para hablar sobre el pasado y el pasado mismo.” (1989: 153). Vale la pena destacar que esta visión no solo aboga por abandonar el ideal de objetividad histórica, sino que además fomenta la promiscuidad metodológica y conduce al desolado camino del relativismo. Según vimos en el capítulo anterior.

Una cosa es decir que el modelo del *covering-law* a lo largo del debate sufrió varios ataques que causaron un desinterés en él, y otra muy distinta es decir que la filosofía de la historia perdió interés en el problema de la explicación, reorientándose hacia la narración. Me parece que esta lectura postmoderna de dichos autores obedece más a cuestiones institucionales que conceptuales y descansa en una añeja distinción de la filosofía alemana entre *explicar* (*Erklären*) y *comprender* (*Verstehen*). Sobre este punto volveremos más adelante.

Frente a esto, propongo una manera de entender la filosofía de la historia en la tradición analítica que deseche la agenda postmoderna y devuelva protagonismo a los actores olvidados del reparto, los que legítimamente fueron y han sido parte del debate. A mi juicio se puede reconocer en la tradición analítica cinco *concepciones* rivales, las que, por igual, han sido parte de su historia: (a) positivista, (b) idealista, (c) cotidianista, (d) contextualista, (e) narrativista.⁹²

⁹² Algún lector podría echar de menos en este listado a la concepción marxista de la filosofía de la historia, la que gozó de rebosante vida en la década de los 40 y 50 en Reino Unido. Me estoy refiriendo a esa admirable pléyade de historiadores marxistas que fundaron la revista *Past and Present* en el año 1952,

Reconocer estas concepciones permite, no solo hacer una mejor reconstrucción de lo que ha pasado en el debate desde la publicación del artículo de Hempel, sino que muestra que, a diferencia de lo ocurrido en la filosofía analítica sin apellidos, en la de la historia su peculiaridad resulta no del rechazo al idealismo continental, sino de un intercambio intelectual que fomentó con ella (en esto sí acierta Birulés). Sobre este punto algo más diremos en las secciones siguientes. Veamos a continuación en qué consisten cada una de estas concepciones.

a) Positivista. Mosterín y Torretti señalan que el positivismo es parte de un fenómeno más amplio: el cientificismo, cuyos orígenes son Bacon (1561-1626) y Leibniz (1646-1716), seguidos por Comte y los miembros del Círculo de Viena (2002: 89-90 y 448). Esta concepción supone utilizar los modelos y el rigor de las ciencias, sobre todo de la física y la matemática, como estándar de evaluación para las demás disciplinas.

En esta línea, Carl Hempel publicó en 1942 un breve pero influyente artículo titulado “The function of general laws in history”. En dicho artículo Hempel defendió, de una manera

entre cuyos más destacados miembros se cuentan a Christopher Hill, Rodney Hilton, Eric Hobsbawm, y E. P. Thompson (conocidos popularmente como el Grupo de Historiadores del Partido Comunista). Una reconstrucción de dicha concepción no podría sino incluir también a economistas marxistas que pululaban en *Oxbridge* en dicha época, entre los que deberían contarse a Maurice Dobb y Piero Sraffa; y quizás también a historiadores menos ortodoxos (desde un punto de vista de la teoría marxista) como E. H. Carr. Sin embargo, decliné esta invitación a incluirles en el listado por tres motivos, los que van más allá de la crítica, que ha devenido en estándar, de que el marxismo manejaría una filosofía especulativa (o substantiva) de la historia, y dado que en el estado actual de la discusión no hay ninguna buena razón para seguir defendiendo dichas filosofías, lo mismo debería hacerse con este aspecto del pensamiento marxista. Dicho esto, las siguientes son mis razones. En primer lugar, porque no sé tanto de teoría marxista como quisiera, por lo que temo ser injusto con ella. En segundo lugar, porque no me queda claro hasta qué punto se puede diferenciar la búsqueda de nuevos horizontes metodológicos, a los que hice referencia en el primer capítulo, como una característica común que compartían los practicantes de la historia en el siglo XX; del materialismo histórico. Especialmente problemático es el caso de los *Annales*, escuela que como ninguna otra puso atención a los factores materiales que influyen en la historia. Por eso es conveniente contar con un criterio que permita diferenciar no solo al marxismo de compañeros metodológicos afines, sino que aún más importante, de la concepción positivista. Intuyo que tanto los historiadores marxista como los de los *Annales* pertenecen a dicha concepción. En tercer lugar, porque a veces es conveniente seguir a una autoridad. Por ello, soy de la misma opinión de Erick Olin Wright, que señaló en su última visita a Chile que se puede ser marxista sin el materialismo histórico. Quizás el popular *dictum* universitario debería modificarse: Después de Marx todos somos marxistas, pero no todos somos de la misma clase. Sobre los historiadores marxistas británicos véase E. HOBBSAWM (1978), “The Historians’ Group of the Communist Party”, en M. CORNFORTH (ed.), *Rebels and their causes. Essays in honour of A.L. Morton*; también el libro de H. J. KAYE (1995), *The British Marxist historians. An introductory analysis*. Para la última gran defensa del materialismo histórico a la Marx (esto porque existen también algunas reinterpretaciones de él en términos antropológicos y ecológicos), véase la obra de Gerald COHEN (1978), *Karl Marx’s Theory of History: A Defence*.

clara y honesta, la idea de que la *explicación histórica* obedece a las mismas reglas que la *explicación científica*, en sus palabras: “que las leyes generales tienen una función bastante análoga en la historia y en las ciencias naturales, que ellas forman un instrumento indispensable de investigación histórica” (1942: 35). El modelo propuesto allí, pasó a conocerse entre los filósofos de la historia, a instancia de William Dray, como *covering law model* (1957: 1). Dicho modelo es conocido también en otros debates filosóficos como modelo *nomológico-deductivo*.

Para Hempel, la función de las leyes generales consiste en “conectar eventos en patrones que son usualmente referidos como *explicación y predicción*” (1942: 35). De allí que la explicación de un evento en cuestión consiste en:

- (1) un conjunto de enunciados afirmando la ocurrencia de ciertos eventos C_1, \dots, C_n en ciertos tiempos y lugares,
- (2) un conjunto de hipótesis universales, tales que
 - (a) los enunciados de ambos grupos estén razonablemente bien confirmados por la evidencia empírica,
 - (b) desde los dos grupos de enunciados la sentencia que afirme la ocurrencia del evento *E* pueda ser lógicamente deducida.

En la explicación física, el grupo (1) describiría las condiciones iniciales y límites para la ocurrencia del evento final; generalmente, diríamos que el grupo (1) expone las *condiciones determinantes* para el evento a ser explicado, mientras el grupo (2) contiene las leyes generales en las cuales la explicación se basa; ellas implican el enunciado que, sea cual sea el evento de la clase descrita que ocurra en el primer grupo, un evento de la clase a ser explicada tendrá lugar. (HEMPEL, 1942: 36).⁹³

Según Hempel, entonces, “la explicación se consigue, y solo se logra, por la subsunción de lo que se explica bajo una ley general” (DRAY, 1957: 1). ¿Pero es esto lo que realmente *hacen* los historiadores? Hempel reconoce que no lo hacen por dos motivos. En primer lugar,

⁹³ En un artículo posterior, en co-autoría con Paul Oppenheim, refina este esquema, elaborando un esquema de la forma que debe tener toda explicación científica. En este sentido, dicho artículo es fundacional para la filosofía de la ciencia respecto del debate posterior sobre la explicación, presentando un vocabulario que terminará imponiéndose en dicho debate. Es en este artículo donde se introducen las nociones de *explanans* y *explanandum* como elementos constitutivos de toda explicación. Gracias al *explanandum* “[e]ntendemos la oración que describe el fenómeno a ser explicado (no el fenómeno en sí mismo)”; por su parte, el *explanans* consiste en “la clase de aquellas oraciones que son aducidas para dar cuenta del fenómeno.” (HEMPEL y OPPENHEIM, 1948: 136-137). Más adelante resumen esto en un cuadro, señalando que el *explanans* consiste en “Enunciados de condiciones antecedentes” y en “Leyes Generales” [el grupo (1) y (2) a que hace referencia Hempel en su artículo de 1942]; y el *explanandum* en “La descripción del fenómeno empírico a ser explicado”. La relación de ambos permite la “Deducción lógica”, esto es, el tránsito desde el *explanans* hacia el *explanandum* (1948: 138).

porque no incluyen enunciados explícitos de leyes generales por ser éstos demasiado triviales o familiares. En segundo lugar, porque los historiadores solo ofrecen *bosquejos de explicación*, esto es, “una vaga indicación de las leyes y de las condiciones iniciales consideradas como relevantes, las que necesitan ser ‘llenadas’ en orden a convertirlas en explicaciones completamente desarrolladas” (1942: 42). Para Hempel, los escritos de los historiadores están salpicados de partículas como ‘porque’, ‘de ahí’, ‘por lo tanto’, etc., desde las cuales es posible reconstruir las hipótesis universales en las que descansan. El artículo de Hempel está dirigido contra las teorías históricas que descansan en metáforas, como “destino manifiesto”, “organismo vivo” o “la comprensión empática”; esta última considerada no una explicación, sino más bien “un mecanismo heurístico” (1942: 44).

El punto más polémico del planteamiento de Hempel ha sido aquel que relaciona la explicación y la predicción. Para él, ambas poseen la misma estructura lógica y su diferencia es solo pragmática. En el caso de la predicción “las condiciones iniciales son dadas, y su ‘efecto’— el cual, en un caso típico, no ha tenido lugar aún— ha de ser determinado.”. De allí que “una explicación como la caracterizada en 2.1 no está completa a menos que pueda también haber funcionado como predicción” (1942: 38). Hempel reconoce que esto rara vez funciona así, dado el carácter incompleto de las explicaciones que los historiadores ofrecen, las que, como dijimos, son solo bosquejos.

Hempel moderó esta postura en sucesivos artículos (1963, 1966). Primero, considerando un segundo tipo de explicación, que no es nomológica (es inductiva) ni se refiere a leyes generales (es hipotética). Se trata de la explicación probabilística, la que concibe en términos de “[...] afirmaciones del efecto que si ciertas condiciones especificadas se realizan, entonces una ocurrencia de tal y cual especie acaecerá con tal y cual probabilidad estadística” (HEMPEL, 1966: 100).⁹⁴ Hempel menciona este tipo de explicaciones probabilísticas en el artículo de 1942, “leyes en la forma de condicionales universales” (1942: 41), pero no las desarrolla. Segundo, aclarando que no quiso sugerir una visión mecanicista del hombre, de la sociedad o de los

⁹⁴ G. H. von Wright considera que dicho modelo no es una explicación propiamente tal: “Explica en primer lugar por qué se había de esperar (o no) lo ocurrido. Sólo [sic] en un segundo término procede a explicar el por qué de lo ocurrido, a saber «debido a» su probabilidad. Considero preferible, en cualquier caso, decir simplemente que el modelo probabilístico-inductivo justifica determinadas expectativas y predicciones, en vez de decir que explica lo que ocurre.” (1987: 34).

procesos históricos, ni tampoco: “negar la importancia de las ideas e ideales para la acción y decisión humana”, sino mostrar que “la naturaleza del entendimiento, en el sentido en que la explicación es significativa para darnos un entendimiento de los fenómenos empíricos, es básicamente el mismo en todas las áreas de la investigación científica” (1966: 123).

Lo único que Hempel no se atreve a especular es respecto a la posibilidad de que existan “leyes específicamente históricas” (1942: 47). Sin embargo, le quita importancia a este asunto, toda vez que de existir tales leyes no convierte a la historia en una disciplina “metodológicamente autónoma e independiente de otras ramas de la investigación científica.” (1942: 48).

El corazón de la concepción positivista son tres afirmaciones: a. la explicación es una en todas las áreas del conocimiento humano; b. los acontecimientos o hechos son una categoría unitaria, que diferencia solo por la disciplina que versa sobre ellos, esto es, los acontecimientos o hechos históricos no tienen un estatus metafísico especial, son solo acontecimientos o hechos del mundo que estudia la historia. En este sentido, la rotura del motor de un auto por congelamiento y la abdicación de O’Higgins pertenecen a la misma categoría; c. el historiador debe ocuparse no de lo característico o de los detalles de cada acontecimiento histórico (su peculiaridad), ya que “la completa descripción de un evento individual [...] nunca puede ser alcanzada completamente.” (1942: 37), a pesar de que las explicaciones puedan detallarse más y más; sino más bien, en qué medida dicho acontecimiento se conforma a ciertas leyes generales aplicables también a otros casos. De allí que tanto para las ciencias como para la historia “ambas pueden dar cuenta de sus asuntos solo en términos de conceptos generales, y la historia puede ‘comprender la individualidad única’ de su objeto de estudio no más ni menos de lo que puede la física o la química.” (1942: 37).

Dicha concepción de la filosofía de la historia no se agota en Hempel. Como señala Dray, Popper vindicaba el crédito de haber elaborado estas ideas con anterioridad (en *Logik der Forschung* de 1935, las que luego reelaboraría en *The open society and its enemies* de 1945).⁹⁵

⁹⁵ Sobre este y otros asuntos relativos al modelo de explicación propuesto por Popper, véase VERDUGO, 2005.

Por esto Donagan (1966), llama a este modelo *La teoría Popper-Hempel*. Otro de los defensores de este modelo fue Ernest Nagel (véase 1959a y 1959b).

b) Idealista. El idealismo británico, que estuvo ligado a las grandes figuras de su variante continental, tuvo dos notables seguidores en el campo histórico: R. G. Collingwood y Michael Oakeshott.⁹⁶ Sin embargo, en el ambiente fuertemente positivista de las primeras décadas del siglo XX en *Oxbridge*, los idealistas se percibían a sí mismos como pensadores solitarios. Se puede caracterizar al idealismo en base a tres ideas centrales: a. la unicidad del pensamiento histórico; b. los eventos históricos son o envuelven pensamientos; c. los eventos históricos son complejos y por eso son irreducibles.

Collingwood es el caso paradigmático. En la quinta parte de su obra *Idea de la historia*, delimita el foco de sus preocupaciones en torno al *autoconocimiento* humano. Describe la empresa científicista como un intento de abordar el problema del autoconocimiento a través de la aplicación de los métodos científicos, pretendiendo, con esto, constituir la *ciencia de la naturaleza humana*.⁹⁷ Esta *ciencia*, fue entendida por los pensadores de los siglos XVII y XVIII

⁹⁶ Vale la pena destacar aquí algunos puntos centrales de la filosofía de la historia de Oakeshott. En el capítulo tercero de *Experience and its modes* (1933), considera el carácter de la experiencia histórica “desde el punto de vista de la totalidad de la experiencia” (1933: 86). Para él, la historia “no comien[za] con una colección de datos particulares aislados, tampoco con un duda universal, ni con una consciencia en blanco y vacía, sino con un homogéneo mundo de ideas.” (1933: 98). Acceder a ellas, propone aplicar los principios de “la unidad o la continuidad de la historia” (1933: 141), por lo que en esta concepción no habrían hiatos en la historia. Afirma que “el método de los historiadores nunca consiste en explicar por medio de generalizaciones sino siempre por medio de más grandes y más completos detalles.” (1933: 143). Con esto persigue un doble propósito: mostrar que en realidad no hay lagunas en la historia sino solo falta de detalles, y distinguir a la historia de las ciencias naturales, las que están interesadas más bien en producir leyes y teorías aplicables a un gran número de casos. De allí que Oakeshott conciba la historia como “la experiencia de los historiadores [...] Es ‘hecha’ por nadie salvo los historiadores; escribir la historia es la única manera de hacerla. Es un mundo, y un mundo de ideas.” (1933: 99). Finalmente defiende la unicidad de los eventos históricos como un “presupuesto de la historia”. Es por ello que “la única explicación del cambio relevante o posible en historia es simplemente un completo relato del cambio.” (1933: 143).

⁹⁷ Con Hume, éste se volvió un tópico recurrente en la filosofía moderna. Su postura consiste en un rechazo a las especulaciones metafísicas basadas en principios *a priori*, como también de un método deductivo. “Como ésta es una cuestión de hecho, no de ciencia abstracta, únicamente podemos esperar éxito al seguir el método experimental y deducir máximas generales comparando casos particulares [...] Ya es tiempo de que intenten una reforma parecida en todas las disertaciones morales, y que rechacen todo sistema de ética, por sutil o ingenioso que sea, si no está fundado en los hechos y en la observación.” (HUME, 1968: 28). Hume propone una renovación de los estudios sobre la moral, de la misma manera que las ciencias naturales. En el *Treatise* señala: “Y como la ciencia del hombre es la única base sólida para las otras ciencias, entonces la única base sólida que podemos dar a esta ciencia a sí misma debe

como una ciencia de la mente (está pensando en autores como Locke y Hume). Esta empresa, en palabras de Collingwood, habría sido “un paso en falso –falsificado por la analogía con las ciencias naturales– hacia la comprensión de la mente en sí.” (2004: 289). Para él, la *manera correcta* de conocer la naturaleza es a través de los métodos científicos, y la *manera correcta* de conocer la mente es a través de la historia. Sin embargo, Collingwood rechaza el historicismo que afirma que toda realidad es histórica, ya que sería el mismo tipo de error que cometen los científicistas, a saber, entrometerse en otros terrenos.

A diferencia de Hempel, Collingwood considera que la explicación histórica es *sui generis*, ya que su objeto es distinto. Esto es un elemento común entre los idealistas. Collingwood llega a esta conclusión al tratar de delimitar el tradicional campo del pensamiento histórico: los acontecimientos humanos. ¿Podría hablarse en algún sentido de historia del mundo natural? ¿Se desdibujarían las fronteras entre ambas si se pudiera hacer eso? Collingwood sostiene que tanto el hombre de ciencias como el historiador es consciente del cambio a través del tiempo. Pero cambio e historia no son lo mismo, una cosa es la *temporidad* y la otra es el *tiempo*. Ser un átomo de hidrógeno también requiere tiempo (Whitehead), pero es un sentido distinto del tiempo del que manejan los historiadores: “Hay cierta analogía entre la interpretación que hace el arqueólogo de un emplazamiento estratificado y la interpretación que hace el geólogo de los horizontes rocosos” (2004: 292). El arqueólogo interpreta las reliquias estratificadas como artefactos que sirven a propósitos humanos y que, por lo tanto, son expresión de cómo concebían esos hombres su propia vida en aquel momento; el geólogo, en cambio, trabaja en términos cuasi-históricos, ya que ordena sus hallazgos en series temporales, pero este

descansar en la experiencia y la observación.” (HUME, 2005: 5). Pero quien defendería la idea de una ciencia de la naturaleza humana con mayor energía sería Mill. Se opone a la idea que “los pensamientos, sentimientos, y las acciones de los seres sensibles no sean un tema de estudio para la ciencia en el mismo sentido estricto en el que esto es verdad para los objetos exteriores de la naturaleza.” (MILL, 1950: 309). Si bien para él esta ciencia no sería exacta, ello no le quita su estatus de ciencia, porque “Un caso puede ser concebido de un carácter intermedio entre la perfección de la ciencia y su extrema imperfección [...] Nadie duda que el estudio de las mareas [*mareología*] (como el Dr. Whewell propone llamarla) es realmente una ciencia.”, a pesar de que las circunstancias que las afectan “no sean exactamente conocibles.”. Para Mill esto significa que la labor de los científicos de la naturaleza humana es hallar leyes constantes que regulen estos asuntos, a pesar de que “no puedan ser descubiertas con nuestros actuales recursos” (MILL, 1950: 310). Mill entiende su labor como una contribución a lo que se llamó “*the proper study of mankind*” (más bien, el tema de estudio que corresponde a la humanidad). Algo más diremos sobre este asunto más adelante en esta sección y en el capítulo siguiente.

no es el mismo uso del tiempo que emplea el historiador. Es más, existe un entendimiento totalmente distinto de qué constituye un acontecimiento pasado:

El historiador, al investigar cualquier acontecimiento del pasado, hace una distinción entre lo que podría llamarse el exterior y el interior de un acontecimiento. Por exterior del acontecimiento quiero decir todo lo que le pertenece y que se puede describir en términos de cuerpos y sus acontecimientos: el paso del César, acompañado de ciertos hombres, de cierto río llamado Rubicón en determinada fecha [...]. Por interior del acontecimiento quiero decir lo que de él solo puede describirse en términos de pensamiento: el desafío por parte de César de la ley republicana [...]. El historiador no se queda jamás con uno de estos aspectos con exclusión del otro. Lo que investiga no son meros acontecimientos (por mero acontecimiento quiero decir uno que solo tiene exterior y interior), sino acciones, y una acción es la unidad del exterior y el interior de un acontecimiento [...] Su trabajo puede comenzar descubriendo lo externo de un acontecimiento, pero no puede quedarse ahí. Tiene que recordar siempre que el acontecimiento fue una acción, y que su tarea principal es adentrarse en el pensamiento en esa acción, discernir el pensamiento del agente de la acción. (2004: 293).

Collingwood opone esta distinción de lo interno y lo externo de un acontecimiento la pretensión científicista de que la explicación, si aspira a ser tal, debe ajustarse al lenguaje de las ciencias. Si bien, tanto el hombre de ciencias como el historiador deben ir más allá del exterior de un acontecimiento, ambos lo hacen por caminos distintos. El científico, para relacionarlo con otros acontecimientos, el historiador, en cambio, para penetrar en el interior y discernir el pensamiento que contiene. “Descubrir ese pensamiento es ya comprenderlo [...] Cuando sabe qué ha sucedido, sabe ya por qué ha sucedido” (2004: 294). Este argumento conecta al idealismo de Collingwood con el idealismo continental del *signore* Croce, quien siguiendo a Dilthey (y a Weber) hace suya la distinción entre *comprender* y *entender*, donde la noción de familiaridad e inmediatez cobra un papel importante para la primera. La comprensión, a diferencia del entendimiento, es un ejercicio vinculado a nuestro sentido común, a la capacidad que tenemos de interpretar a otros, de hacer nuestros sus pensamientos. Es, por lo tanto, inmediata, de la misma manera que podemos comprender por qué Juan se levantó y encendió la luz (por ejemplo, porque necesitaba más luz para seguir leyendo); y se basa en un conocimiento de las acciones de los seres humanos por familiaridad, esto es, porque yo en aquellas circunstancias habría hecho lo mismo (siguiendo con nuestro ejemplo, muchas veces he tenido que encender la luz para leer, por eso si todo lo que sé es que Juan tenía un libro en la mano, se levantó y encendió la luz y luego volvió a sentarse y continuó leyendo, entonces sé que le movió a hacerlo: necesitaba luz

para seguir leyendo). Sin embargo, esta comprensión puede ocurrir aún en casos en que las acciones que pretendo interpretar no me sean familiares, las que no obstante serán comprendidas de manera inmediata una vez que deleve el *pensamiento* que estaba detrás de ellas.

Esto no significa que la historia rechace la causalidad, más bien, en la historia se usa el término ‘causa’ en un sentido especial. “Cuando un historiador pregunta: ‘¿Por qué apuñaló Bruto a César?’, lo que quiere decir es: ‘¿Qué pensaba Bruto que lo hizo decidirse a apuñalar a César?’ La causa del acontecimiento significa para él el pensamiento en la mente de la persona por cuya agencia se produjo el acontecimiento, y esto no es algo distinto del acontecimiento, es el interior del acontecimiento mismo.” (2004: 294-295). Collingwood aquí inadvertidamente abre la puerta a la objeción que señala que las razones pueden ser *causas* de las acciones. Más adelante volveremos sobre este punto.

Por eso Collingwood afirma que “Toda historia es historia del pensamiento”. El historiador discierne los pensamientos que trata de descubrir *repensándolos* en su propia mente. Es de esta manera en que el historiador realiza su trabajo: “frente a un resumen de ciertas acciones ejecutadas por Julio César, trata de comprender estas acciones, es decir, de descubrir qué pensamientos tenía César en mente que lo decidieron a ejecutarlas. Esto supone para el historiador representarse la situación en que se hallaba César, y pensar por sí mismo lo que César pensaba de la situación [...] La historia del pensamiento, y por lo tanto, toda historia, es la *reactualización* de pensamientos pretéritos en la propia mente del historiador”. Este proceso no es pasivo, sino que activo, y por ello crítico: “El historiador no se limita a revivir pensamientos pasados, los revive en el contexto de su propio conocimiento y, por tanto, al revivirlos, los critica, forma sus propios juicios de valor, corrige los errores que puede advertir en ellos” (2004: 295). Como señala Jan van der Dussen en su introducción al libro de Collingwood: “Podría decirse que la doctrina que afirma que toda la historia es historia del pensamiento constituye, junto con la doctrina de la recreación, en el núcleo de la filosofía de la historia de Collingwood.” (2004: 29).

Las ideas de Collingwood descansan en una concepción de lo mental como una actividad y no como un objeto.⁹⁸ “[U]na actividad del pensamiento que sólo se puede conocer en tanto que la mente que la conoce la revive y al hacerlo se conoce.” (2004: 298). Es de esta manera como la reactualización (*reenactment*) permite el autoconocimiento, ya que: “La única manera como puedo conocer mi propia mente es ejecutando algún acto mental para considerar luego qué es ese acto que he ejecutado”. Así se debe entender el *dictum* collingwodiano de que “todo conocimiento de la mente es histórico” (2004: 299). Collingwood es consciente de dos objeciones que pueden hacerse a sus ideas: si acaso la *psicología* puede ser una candidata para estudiar los fenómenos mentales, o si derechamente a la mente le está vedada conocerse a sí misma. Rechaza ambas.⁹⁹

Para Collingwood, solo es posible reactualizar los pensamientos y no los sentimientos, ya que estos son privados y están situados espacio temporalmente, son por lo tanto inmediatos. “Un acto de pensamiento es ciertamente parte de la experiencia del pensante. Ocurre en cierta ocasión, y en cierto contexto de otros actos de pensamiento, emociones, sensaciones, etc. A su presencia en este contexto la llamo su inmediatez; porque aunque el pensamiento no es mera inmediatez no está desprovisto de inmediatez.” (2004: 384). Aquello que subsiste, entonces, no

⁹⁸ D’Oro nos dice que en *Idea de la Historia* “[...] el concepto de reactualización es expuesto largamente vía un compromiso con un objetor imaginario. La posición que Collingwood atribuye al objetor imaginario puede ser preliminarmente resumida diciendo que el objetor identifica los pensamientos con ejemplares de actos de pensamiento los cuales están espacio-temporalmente situados, en vez que con el contenido proposicional expresado por aquellos ejemplares de actos.” Es por esto que el objetor “[...] niega que dos agentes puedan tener o compartir uno y el mismo pensamiento.” (2000: 88). Con esto D’Oro se adentra en la filosofía de la mente de Collingwood, área de la filosofía que él no desarrolló sistemáticamente. Para ello, ofrece un canon de las obras de Collingwood que tratan sobre dicho asunto. Según ella, deben incluirse además de *Idea de la Historia*, *Religion and Philosophy* (1916), *The Principles of Art* (1938) y *The New Leviatán* (1942). D’Oro identifica tres elementos centrales en la filosofía de la mente de Collingwood (desarrolladas a lo largo de las obras mencionadas), los que son relevantes para clarificar su noción de reactualización: a. “Los pensamientos no son ideas en el sentido de ser imágenes o representaciones de un objeto mente-independiente: ellos son el objeto en la medida en que lo sean sobre un pensamiento.” (2000: 89); b. “[S]u definición de la mente en términos de una actividad o proceso y su crítica de cualquier intento para reificarla o hipostasiarla en una substancia o cosa pensada.”. Esta concepción de lo mental le permite a Collingwood “abstraer la idea de un proceso racional o actividad del contexto de su ocurrencia” (2000: 90); c. Otro aspecto se relaciona con la “distinción entre pensamiento o mente es su mediación y sentimiento, o mente en su inmediatez.” (2000: 91). Los pensamientos se distinguen de los sentimientos porque estos últimos están situados espacio-temporalmente y porque son privados, a diferencia de los pensamientos.

⁹⁹ En *Idea de la historia* hace más bien un esbozo de crítica, ya que relaciona a la psicología con el conocimiento de lo inmediato, v. gr. los sentimientos (véase 2004: 388-403). Una crítica más depurada se encuentra en *An Essay on Metaphysics* (1940).

es ese contexto sino el pensamiento: es éste el que puede revivirse en otro contexto. Con elocuencia Collingwood ilumina este punto: “No sabremos jamás a qué olían las flores en el jardín de Epicuro, o cómo sentía Nietzsche el viento en el cabello al caminar por la montaña; no podemos revivir el triunfo de Arquímedes o la amargura de Mario; pero la prueba de lo que estos hombres pensaron está en nuestras manos.” (2004: 383).

Collingwood distingue entre la experiencia de un sentimiento y el contenido proposicional que acompaña a ese sentimiento (una proposición *sobre* ese sentimiento). Por ejemplo, entre haber tenido mucho sueño y entender la proposición “tener sueño”. Esto es lo que confunde una persona cuando dice recordar un sentimiento. En rigor, recuerda una proposición sobre un sentimiento. Solo el pensamiento puede ser recreado, no el sentimiento, ya que solo en el primero es posible separar el contexto de la ocurrencia de su contenido.¹⁰⁰ Las críticas de Hempel a las filosofías de la historia basadas en la empatía no tocan a Collingwood, quien señala: “Un historiador puede ser incapaz de sentir él mismo en el rol de un personalidad histórica paranoica” (1942: 44), cuestión que, como vimos, Collingwood explícitamente niega.

c) Cotidianista. La filosofía del lenguaje ordinario también rechazó las conclusiones del positivismo. Pero tuvo para ello motivos distintos de los idealistas: opusieron al lenguaje de las ciencias el habla cotidiana. No negaron la fuerza del modelo del *covering law*. Solo restringieron su aplicación. La postura cotidianistas reconoce varias formas o tipos de explicación en el trabajo de los historiadores.

Con su libro *The nature of historical explanation* (1952), Patrick Gardiner es un exponente temprano del cotidianismo en filosofía de la historia. Defiende allí que la distinción entre interpretaciones materialistas (cientificistas) e idealistas de la historia es ilusoria. Las primeras, son defendidas tanto por los científicistas *strictu sensu* como por filósofos de la historia de la estatura de Marx, quienes interpretan la historia a través de leyes generales. Las segundas pretenden interpretar la historia en términos de las intenciones, motivos y propósitos que tuvieron los sujetos históricos para actuar de la manera en que actuaron, esto es, en su actuación como agentes racionales. Como señala Gardiner: “Nosotros no estamos confrontados

¹⁰⁰ Véase nota anterior.

por dos dominios de causas que se intersectan o cruzan una a la otra. Estamos confrontados más bien por varios usos de la palabra ‘explicar’.” (1961: 136).

Gardiner distingue entre el entendimiento científico de *explicación* y el del sentido común. Para ello, reconstruye la mejor versión del modelo del *covering-law* en los términos de leyes causales, las que suponen establecer *generalidades* basadas en la observación.¹⁰¹ Presenta la objeción de Russell, quien señala que en las ciencias el concepto de causa trae una serie de dificultades. La visión clásica de la causalidad (la larga tradición desde Aristóteles que Hume y su ejemplo de las bolas de billar pretenden atacar),¹⁰² supone que “la causa de un evento posee una cierta duración definitiva, e, inmediatamente recorrido su curso, el efecto entra en operación, el proceso de efectos precedidos de causas es imaginado como un sistema de turnos o garita de control de entradas y salidas.”. Esto es problemático para las ciencias porque “de acuerdo con la teoría, hay un instante en el cual las causas cesan, y otro instante en el cual el efecto comienza.”. Para él la objeción es obvia: “si consideramos al tiempo como una serie de instantes, también debe ser claro que no pueden haber instantes contiguos, en medio de cualquiera de los dos instantes es siempre posible interponer otro, por muy cercanos que ambos instantes se imaginen.” (1961: 9). Gardiner concede el punto a Russell pero con una salvedad: es cierto para algunas ciencias, como la física, pero falso en otras, como la biología, donde resulta adecuado determinar cuáles son las causas de determinados fenómenos biológicos (por ejemplo, por qué tal o cual persona se enfermó de neumonía): “La idea de causalidad es una función de un

¹⁰¹ Esto lo hace en la Parte I y III de su libro.

¹⁰² Dice Hume “Cuando veo, por ejemplo, una bola de billar moviéndose en línea recta hacia otra; incluso suponiendo que el movimiento en la segunda bola se me sugiriera accidental como el resultado de su contacto o impulso; ¿No puedo yo concebir unos cientos de diferentes eventos que igualmente pueden seguirse de esa causa? ¿No podrían ambas bolas haber permanecido en absoluto reposo? ¿No podría la primera bola regresar en línea recta, o rebotar desde la segunda en cualquier línea o dirección? Todas estas suposiciones son consistentes y concebibles. ¿Por qué entonces damos preferencia a una, la cual no es más consistente ni concebible que el resto? Ninguno de nuestros razonamientos *a priori* serán capaces de mostrarnos cualquier fundamento para esta preferencia.” (1963: 40). “Pero cuando una particular especie de eventos ha estado siempre, en todas los casos, yuxtapuesto [*conjoin*] con otra, no tenemos ningún escrúpulo para predecir [*foretel*] la aparición de una sobre el otra y emplear ese razonamiento, el que puede por sí solo asegurarnos cualquier cuestión de hecho o de existencia. Entonces llamamos a un objeto, *causa*; y al otro, *efecto*. Suponemos que hay una conexión entre ellos; algún poder en uno por el cual infaliblemente se produce el otro, y opera con la más grande certeza y la más poderosa necesidad. [...] La primera vez un hombre vio la comunicación del movimiento por impulso, como cuando chocan dos bolas de billar, él no pudo decir que el efecto estaba *conectado*; sino solo que estaba *yuxtapuesto* con el otro. Después de que ha observado varios casos de esta naturaleza, él entonces dice que están *conectados*.” (1963: 79-80)

lenguaje dado, que requiere ajustes de acuerdo al nivel particular de lenguaje sobre el cual es usado.” (1961: 11). Russell al decir que no hay tal cosa como causas en las ciencias, asimila todo el lenguaje científico al de la física, lo que es un error dentro del mismo ámbito de las ciencias.

Esta dificultad que presenta la explicación causal en algunas ciencias tampoco debe ser motivo para desecharla de nuestro lenguaje corriente. De hecho cotidianamente damos ese tipo de explicación: “‘Causa’ y ‘Efecto’, como se usan en la vida diaria, no poseen la precisión del análisis precedente en términos de duración fija, inmediata contigüidad, y los sucesivos intentos para dárselos.” (1961: 10). Estamos acostumbrados a dar este tipo de explicaciones: sabemos, por ejemplo, que los fósforos se encienden al frotarlos contra la lija de la caja. Esta creencia se basa en nuestra experiencia, en lo que nos ha ocurrido en el pasado. Es una *regularidad* que estamos dispuestos a usar para explicar eventos similares en el futuro. Cotidianamente nadie se pregunta en qué instante cesa la causa y comienza el efecto, solo sabe, gracias a su experiencia del pasado, que puede esperar con seguridad que tal o cual efecto ocurra. Adicionar complejidades a este tipo de explicaciones solo causará extrañeza entre otros hablantes (como proponer una notación y un algoritmo para encender fósforos, que considere todas las variables para los momentos sucesivos que van desde que se saca el fósforo de la caja hasta que éste se enciende al frotarlo contra la lija). Como dice Gardiner:

En lo que respecta al sentido común, las explicaciones toman naturalmente una forma causal; y resulta vano tratar de hacer esto más preciso de lo que el sentido común requiere. Asuntos relativos al momento exacto en el que la causa termina y el efecto comienza, e intentar restringir ambas causas y efectos disminuidas hasta que cada una ocupe un instante singular, se deben a un malentendido del rol de la causalidad en el discurso ordinario, y representan un intento infructuoso para asimilar este último al discurso científico. (1961: 24).

Ello es posible gracias a la vaguedad y apertura del lenguaje ordinario. Sin embargo, los hablantes pueden detallar sus explicaciones con acotaciones adicionales si esto es requerido por el contexto en el que se encuentran. De allí que este tipo de explicaciones causales cotidianas implican una cláusula *ceteris paribus* general: a veces, cuando frotamos las cerillas contra la lija de la caja éstas no se encienden, entonces estamos dispuestos a detallar nuestra explicación, por ejemplo, añadiendo que la lija o los fósforos no deben estar húmedos. Sin embargo, “las explicaciones del físico y las del ‘hombre ordinario’ descansan ambas en *correlaciones*

observadas en la experiencia.” (1961: 24),¹⁰³ las que según Gardiner constituye el mínimo lógico común de toda explicación. Pero las explicaciones científicas no son superiores a las de la vida diaria. Ni tampoco cada explicación contiene una referencia a una o varias generalidades. Una explicación causal ordinaria, como ‘se resbaló porque pisó una banana’, no supone acudir directamente a una generalización construida a partir de todos los casos previos en que hombres han pisado bananas y han caído, sino más bien “apelando a nuestra familiaridad con cierto conjunto de situaciones, nuestro ‘sabiendo qué esperar’” (1961: 26). No obstante, como veremos, ello no lleva a abandonar el análisis general de la conexión causal aplicable tanto para las explicaciones de la vida diaria como las de las ciencias.

Según Gardiner, los historiadores ofrecen explicaciones causales que descansan en generalizaciones del tipo del lenguaje cotidiano, no del tipo de las ciencias. “El lenguaje en que la historia es escrita es en mayor parte el discurso del lenguaje ordinario” (1961: 63). Sin embargo, usualmente los historiadores ofrecen detalles adicionales, por lo cual no se valen de la cláusula *ceteris paribus*. Ello no obsta a que algunas veces los historiadores expliquen apelando a generalidades del tipo de las ciencias, como ocurre cuando explican ciertas acciones de un sujeto apelando a determinados eventos físicos (o las acciones de muchos individuos como es el caso del comportamiento económico de los agentes, de las que se vale, por ejemplo, la historia económica). La lección que Gardiner saca de esto es que: “Explicar la acción de una persona dando el propósito que pretende servir no es lo mismo que explicar una acción por referencia a un evento físico o situación que la causa. Y las explicaciones en términos de razones dadas, planes o directrices adoptadas, principios seguidos, son asimismo distintas de las explicaciones causales.” (1961: 136-137). Y lo son porque para Gardiner poseen una estructura lógica más compleja. En esto sigue a Gilbert Ryle quien, junto con Carnap, a la sazón había popularizado las llamadas *propiedades disposicionales*.¹⁰⁴ Ellas, si bien no están *actualmente* en un objeto, de

¹⁰³ El énfasis en cursiva es mío.

¹⁰⁴ Señala Ryle “Llegar a reconocer que una acción es el ejercicio de cierta habilidad es apreciarla a la luz de un factor que no puede fotografiarse. Pero esto no se debe a que sea un acontecimiento oculto o fantasmal, sino a que no es un acontecimiento. Es una disposición o complejo de disposiciones; y una disposición es un factor de tipo lógico tal que no puede ser visto o no visto, grabado o no grabado.” (2005: 47). Luego precisa esta idea así: “Poseer una propiedad disposicional no consiste en encontrarse en un estado particular o experimentar determinado cambio. Es ser susceptible de encontrarse en un estado particular o de experimentar un cambio cuando se realiza determinada condición. [...] Ser frágil es estar sujeto a la posibilidad de hacerse pedazos en tales y cuales condiciones; ser fumador es estar dispuesto a cargar, encender y gozar un pipa en tales y cuales condiciones. Estas son disposiciones de vías simples

allí el contraste con las *propiedades categoriales* (por ejemplo ser de color rojo o tener forma triangular), se presentan si se dan determinadas condiciones. Es en este sentido en que se parecen a los enunciados que subsumen algo bajo una ley, ya que no describen nada actualmente, sino solo bajo ciertas condiciones iniciales. Siguiendo con el ejemplo de Hempel, no es propiedad actual de los motores de auto romperse por el frío. Ello ocurre bajo ciertas condiciones de temperatura. Sin embargo, el caso de las disposiciones de seres humanos no es el mismo que aquel de los objetos inanimados. El primero es más problemático porque las disposiciones se ejercitan heterogéneamente. Por ello Gardiner observa que en el ejemplo ‘Juan te golpeó con un martillo porque tiene mal genio’:

‘Juan tiene mal genio’ es una oración la cual, entre muchas otras cosas, es predictiva de cómo Juan probablemente se comportará en varios (solo vagamente indicados) tipos de situaciones. La función del ‘porque’ en el enunciado, alude a un conjunto de enunciados referidos a una acción específica dentro del contexto de un enunciado general sobre el comportamiento de Juan, el cual puede ser ‘desplegado’ en un indefinido rango de enunciados concernientes a sus reacciones en varios tipos de de circunstancias. Representa, si usted quiere, una *instancia* de cómo en general puede esperarse de él que se comporte bajo ciertas condiciones. Esto coloca la acción de Juan en un patrón, el patrón de su comportamiento normal. (1961: 125).

Es curioso el planteamiento de Gardiner. Reconoce una variedad de explicaciones pero no concluye por eso que haya diferentes tipos de causas. La noción de causa es la misma para las explicaciones materialistas e idealistas. Ambas se basan en correlaciones observadas de la experiencia, las que constituyen, como se dijo, el componente lógico común de toda explicación. En otras palabras, a pesar de que las explicaciones causales cotidianas sean las que el historiador utiliza, y que estas no impliquen una referencia directa a generalidades, y aunque se refieran a ellas y éstas no sean explicaciones causales estrictas sino más bien regularidades en la experiencia; dichas explicaciones no dejan de ser causales. La variedad está en el tipo de explicación no en el tipo de causa. Gardiner señala: “Podemos decir que un muchacho quiere pasar su examen porque se le ha prometido un recompensa si lo hace, [...] y podemos dar

(*simple track dsipositions*) cuya actualización es prácticamente uniforme.” (2005: 57-58). El punto de Ryle es que las disposiciones a las que se refiere su libro son más complejas, ya que se actualizan de forma heterogénea (por ejemplo, el orgullo o la vanidad). De allí que “Esas acciones se «explican» al incluirlas en proposiciones hipotéticas o semihipotéticas y no al inferirlas de causas ocultas. La explicación no es del tipo «El vidrio se rompió porque fue golpeado por una piedra», sino, aproximadamente, del tipo «El vidrio se rompió cuando la piedra lo golpeó porque era frágil».” (2005: 64).

explicaciones de los deseos de una persona en términos psicológicos –procesos nerviosos o cerebrales, por ejemplo, o del comportamiento de las glándulas exocrinas– como también en términos de factores ambientales actuando sobre él.” (1961: 137)

De allí que el nivel del lenguaje donde se esté dando la explicación es relevante para el tipo de explicación que sea adecuada. Ello depende enteramente de la posición que los hablantes ocupen, lo que debe ser decidido “en los términos del campo de investigación de que se trate, y de los intereses y propósitos de los hablantes.” (1961: 10-11). En otras palabras, esta cuestión debe ser dirimida conforme a la práctica y a los practicantes de la disciplina. En el caso de los historiadores, hay algunos interesados en el tipo de generalidades de las ciencias, como los historiadores económicos; otros en el tipo de generalidades cotidianas o de sentido común, como un historiador de la filosofía. No obstante, esto no soluciona la tensión que Gardiner señala hacia el final de su libro entre el modelo causalista de explicación y el modelo basado en motivos, propósitos e intenciones. Esto, no solo por su estructura lógica más compleja, sino porque parece demasiado difícil sistematizar o establecer generalidades cuando los motivos, propósitos e intenciones humanas son tan variadas, donde los contextos en que los sujetos históricos se encuentran, y donde deben decidir qué hacer, son tan diversos, y de hecho, únicos. Este modelo se inspira en la reclamación idealista de que hablar de la historia es hablar del pensamiento de los agentes. Gardiner considera a ambos modelos de explicación, el materialista y el idealista, como válidos. Las explicaciones monistas, esto es aquellas que se sostienen sobre uno u otro único aspecto de la explicación, deben rechazarse: los historiadores hacen ambas cosas. Pero no cierra la puerta a las explicaciones causales basadas en generalizaciones estrictas, como por ejemplo las de la neurobiología, para explicar los motivos, propósitos e intenciones de los agentes, y desde este punto de vista considerarlas como causas de sus acciones. Este punto es exactamente el que los contextualistas tratarán de explotar e iluminar.

Autores cercanos al cotidianismo son M. Scriven (1959) e I. Berlin (1992b).

d) Contextualista. El libro de William Dray, *Laws and explanation in history*, está inspirado en el de Gardiner.¹⁰⁵ Pero lo que Dray propone es, a diferencia de aquél, quitar del

¹⁰⁵ En el prefacio señala Dray: “El argumento inmediato surge de una consideración de las visiones expresada sobre este asunto por un número de filósofos contemporáneos en Reino Unido y Estados

panorama filosófico las explicaciones basadas en el modelo del *covering-law*. En cambio, ofrece un tipo de explicación opuesto al de la aplicación de leyes generales: el fundamento racional de las acciones (*rationale of actions*), cuyo foco son las acciones de los agentes en términos de intenciones, motivos o propósitos.¹⁰⁶ El punto central del contextualismo, y de Dray, consiste en concebir la labor del historiador como una empresa de interpretación de las acciones de agentes pasados.¹⁰⁷ Esta era una idea defendida por el idealismo, sobre todo en la versión de Collingwood (en *Idea de la historia* las “Conferencias sobre filosofía de la historia” (1926) son iluminadoras a este respecto, para interpretación de acciones véase 2004: 484-487; para referencias al contexto véase 2004: 510-514. En los “Epilegómenos”, debido a la distinción entre sentimientos y pensamientos, parece ser contrario a la noción de contexto, véase 2004: 383-386. Donde más claramente aborda este punto es en su *Autobiography*, véase 1978: 102. De hecho sus ideas son discutidas por Dray a lo largo de su libro, por ejemplo, la unicidad y el interior de los acontecimientos históricos (1957: 44-50 y 119)). De allí que, como dijimos siguiendo a Birulés (1989: 16), esta concepción de la filosofía de la historia se alimentó de un diálogo con el idealismo.

El rechazo de Dray al modelo del *covering-law* se vale de una de las ideas centrales del idealismo: la unicidad de los acontecimientos históricos. Para ello, construye un ejemplo que muestra por qué el modelo del *covering-law* no sirve para lo que afirman sus defensores que sirve. Dray tomó este ejemplo de Gardiner (1961: 65-70; 80-99). Dice Dray: “Supongamos que un historiador pronuncia una enunciado como este: ‘Luis XIV murió impopular porque persiguió políticas en detrimento de los intereses nacionales de Francia’ [...] ¿Cómo puede un teórico del *covering-law* justificar su reclamo de que hay una ley implícita en la explicación?” (1957: 25). Como dijimos, para Hempel los historiadores no hacen explícitas referencias a leyes generales porque éstas son demasiado triviales o porque solo se limitan a ofrecer esbozos de explicación, que llevan implícitas referencias a leyes generales, las que de ser expresas, convertirían a la

Unidos, y especialmente por el Sr. P. L. Gardiner en *The Nature of Historical Explanation*,” (1957: Preface). Este libro tuvo una elogiosa recensión por parte de P. F. Strawson (1959: 265-268).

¹⁰⁶ Este punto lo desarrolla en el capítulo V de su libro. En los cuatro primeros capítulos se ocupa de presentar y mostrar los alcances del modelo del *covering-law*, expresión, como dijimos, acuñada por él justamente en este libro.

¹⁰⁷ Este es un acierto de Birulés, quien señala que con Dray “la cuestión deja de ser el nexo entre filosofía de la ciencia y filosofía de la historia para convertirse en la pregunta por la relación entre esta última y la filosofía de la acción” (1989: 19).

explicación en completa. Dray discute la naturaleza de esta relación implícita o referencia indirecta a leyes generales. La noción que más se aproxima es la de *implicación lógica* (*entailment*), distinta de la *implicación material* (*implication*) de la lógica tradicional. Ella (*entailment*), según Dray, puede ser entendida en dos sentidos: uno formal, “una relación entre dos enunciados tales que si ‘*p*’ es verdadera, y ‘*p*’ implica ‘*q*’, entonces ‘*q*’ es verdadera por alguna especie de garantía lingüística. [...] Un ejemplo de tal relación lógica sería: ‘Esto es una vaca’ implica ‘Esto es un mamífero.’” (1957: 27); otro no-formal, que Dray atribuye a R. M. Hare, donde la implicación lógica es más estrecha: “Esto es, deberíamos decir que una explicación implica una ley en el sentido que sería *ininteligible* para cualquiera que afirme la primera y niegue la segunda: una persona no puede *significar* nada por la explicación si niega la ley.” (1957: 28). Para Dray, los partidarios del sistema parece que utilizan ‘implicación’ no en los sentidos antes señalados (su uso filosófico), sino que solo de manera ocasional, por lo que ahondar en esa relación les llevó a ofrecer criterios substitutivos de la implicación, como en el caso de Hempel fue, ya no la deducibilidad estricta, sino que las hipótesis probabilísticas (con lo que según Dray, los partidarios del modelo parecen querer decir, ya no que toda explicación implica una referencia a una ley, sino que más bien que cualquier explicación *sugiere* una ley). Por este motivo, al comentar el modelo, Gardiner lo reconstruye en términos de generalizaciones y no en términos deductivos (posición que al momento de publicación del libro todavía defendía Hempel).

Dicho esto, es sensato preguntarse ahora si un enunciado como el de marras sirve para el trabajo del historiador. Si la ley general que está implicada en él es como sigue: ‘Los gobernantes que ignoran los intereses de sus súbditos se convierten en impopulares’, es trivial apelar a su uso, porque es difícil ver qué casos quedan excluidos de la verdad de esta ley, y por lo tanto, cuáles casos constituyen una instancia de dicha ley, por lo que carece de interés metodológico. Dice Dray: “A mayor altitud más inocua se vuelve la ley desde un punto de vista metodológico,” (1957: 28). Si por el contrario, se pretende detallar máximamente el contenido de dicha ley, por ejemplo el enunciado: ‘Los gobernantes que siguen las políticas [p_1, p_2, p_n] idénticas a las que siguió Luis XIV, las que ignoren los intereses [i_1, i_2, i_n] de gente como los franceses de esa época en un contexto económico, político, social y cultural similar [c_e, c_p, c_s, c_c], terminarán sus gobiernos de manera impopular’. Una ley con este grado de detalle tampoco sirve para determinar si uno o más acontecimientos individuales son el caso de esa ley universal, ya

que parece ser aplicable solo al caso referido en el enunciado de marras. Es una ley solo para este caso, lo que va en contra de la idea misma de ley, cuyo grado de generalidad le permite instanciarse en más de un caso. El otro lado del espectro lo ocupa Dray, quien señala: “De hecho, parece ser que el número de leyes implicadas por un enunciado ‘porque’ es vergonzosamente muy grande.” (1957: 29). Según Dray, a pesar de que Gardiner reconoce fuerza a esta objeción termina descartándola, porque éste concluye que “un enunciado de explicación particular debe, o finalmente debe, ser defendido por referencia a ‘la generalización que garantiza su emisión’” (1957: 50-51). Por todo esto, las leyes de que las que tanto hablan los partidarios del modelo del *covering-law* son en realidad *leyes inexactas (loose laws)*.¹⁰⁸

Como vimos, Dray opone al modelo del *covering-law* un modelo de explicación basado en la interpretación de las acciones de los agentes históricos. Esto supone concentrarse en “la especie de explicaciones que los historiadores generalmente dan de las acciones de aquellos individuos que son lo suficientemente importantes para ser mencionados en el curso de una narración histórica.” (1957: 118). Para esto, Dray decididamente rehabilita otro de los argumentos centrales del idealismo, y que el modelo del *covering-law* es incapaz de considerar, a saber que “los objetos del estudio histórico son fundamentalmente diferentes de aquellos, por ejemplo, de las ciencias naturales, porque ellos son acciones de seres como nosotros.” (1957: 118). Dray señala que Gardiner atacó en su libro tanto la idea de la unicidad como la de la peculiaridad del objeto histórico. Esto es cierto aunque injusto con el planteamiento global de Gardiner.

¹⁰⁸ Hempel reconoce variedades de leyes con distintos grados de generalidad, las que pueden por igual explicar un fenómeno (véase HEMPEL y OPPENHEIM, 1948: 146). Reconocer esto, obviamente presenta un desafío a su esquema de explicación, ya que se deben reconocer casos en que ciertos fenómenos no pueden ser satisfactoriamente explicados porque solo contamos con una ley que es demasiado general, o simplemente no contamos con ninguna ley. Ejemplos del primer caso serían la Ley de Boyle sobre los gases respecto de las leyes de la termodinámica; o las leyes de Kepler sobre el movimiento de los planetas respecto de las leyes de la gravitación universal de Newton y la teoría general de la relatividad de Einstein. Un ejemplo del segundo caso sería el clima, donde no tenemos leyes, sino complejos modelos que tienen un poder predictivo muy pobre (recordemos que en una primera instancia, Hempel reconocía en la predicción un elemento concomitante de la explicación). Este asunto se había tratado hasta entonces bajo la idea de la *emergencia*, el que para Hempel parte de dos supuesto erróneos, a saber, la originaria inexplicabilidad de ciertos fenómenos, como por ejemplo los biológicos; y el manejo de un concepto de predicción demasiado ambicioso, el que apunta hacia una totalidad de fenómenos.

Gardiner reconoce fuerza explicativa y aplicabilidad al modelo del *covering-law* en la historia, por lo que debe negar dichas tesis del idealismo si quiere ser coherente con dicho reconocimiento; pero también reconoce otras formas de explicación, como es el caso justamente de las explicaciones basadas en las razones para la acción (motivos, propósitos e intenciones). El punto que Dray construye para rebatir a Gardiner, consiste en considerar la posibilidad de defender el modelo del *covering-law* sin tener que negar la unicidad de los acontecimientos históricos ni la especialidad de su objeto (dos de los dogmas del idealismo). La obra de Gardiner no daría cabida a esto, toda vez que asume implícitamente que mantener el modelo supone rechazar ambas ideas. En otras palabras, ser fiel o coherente con el sistema del *covering-law* implica negar tanto la unicidad de los acontecimientos históricos (lo que a la larga trae consigo afirmar que toda explicación finalmente refiere a una generalización) como la especialidad de su objeto (las explicaciones de sentido común, las científicas y las históricas refieren a la misma clase de eventos). Desde este punto de vista, es obvio que Gardiner no está operando en la discusión con los mismos presupuestos que Dray, quien derechamente pretende quitar las bases del *covering-law* y no reconocerle validez como Gardiner. La lectura que hace Dray de Gardiner resalta solo su aspecto científicista, como si se tratara de un paladín del *covering-law*, en vez de un escéptico que está preocupado más bien de combatir el monismo explicativo, y, por lo tanto, son injustas sus críticas.

Dicho esto, veamos cuál es la propuesta de Dray. Se encuentra en el capítulo V de su libro, titulado “Rationale of actions”.¹⁰⁹ Comienza reconociendo la fuerza de la objeción científicista al idealismo. Para los partidarios del modelo del *covering-law*, los idealistas confunden la identificación entre el historiador y el agente histórico (empatía) con una explicación. Los idealistas ofrecerían una mixtura entre una descripción psicológica del estado mental del historiador y un precepto metodológico, lo que lleva al “error filosófico de pensar que por meramente tener ciertas experiencias, o pensar ciertos pensamientos similares a aquellos de los agentes históricos, ello constituye en sí mismo entendimiento o explicación” (1957: 120). Dray pretende mostrar que el idealismo ofrece, en vez de un criterio formal de explicación, uno *pragmático*. Esto es lo que los científicistas olvidarían al criticar el planteamiento idealista. Es

¹⁰⁹ Véase DRAY, 1957: 118-155. La palabra latina *rationale* puede ser traducida al español de varias formas. Una de ellas es razonabilidad. En la literatura erudita de lengua inglesa refiere a la idea de las razones, principios o fundamentos para explicar algo.

este criterio pragmático el que Dray reconstruye en los términos de un *cálculo* de lo que el agente habría hecho a la hora de actuar. Tomando como ejemplo un pasaje de Trevelyan, afirma que el historiador muy a menudo debe hacer “una reconstrucción del *cálculo* de medios del agente adoptados hacia su fin, escogido a la luz de las circunstancias en las cuales él se encontraba. Para explicar la acción necesitamos saber qué consideraciones le convencieron de que tenía que actuar como lo hizo.” (1957: 122). Dray realiza dos prevenciones respecto de este cálculo: que no se “deriva por un razonamiento deductivo estricto”, sino que uno que permite llegar a una conclusión práctica; ni tampoco que “todas las acciones de alto nivel son realizadas deliberadamente”, esto es, “con un plan conscientemente preformulado.” (1957: 123).

Dray asume que algunas acciones humanas están encaminadas hacia fines que los individuos se proponen. Esta posición encontraría su inspiración en la noción de acción que surge del pensamiento de Aristóteles (Libro III de la *Ética a Nicómaco*, 1110a y siguientes). De allí que para Dray: “Una acción es del todo dirigida-por-un-objetivo (*purposive*), no importa a qué nivel de deliberación consciente, hay un cálculo que puede ser construido para ello: aquel que el agente debería haber hecho si él hubiera tenido tiempo, si él no hubiera tenido que ver qué hacer con premura, si a él se le hubiera solicitado contar por qué hizo lo que hizo después de ocurrido el evento, etc.” (1957: 123).¹¹⁰ Se puede poner en duda que el actuar intencionalmente requiera de semejante cálculo, ya que las circunstancias en las que el razonamiento práctico tiene lugar muchas veces precipitan la decisión de actuar, casi sin tiempo para considerar los cursos de acción posibles y las consecuencias de ellos. Para Dray la cuestión no es en este punto pragmática, sino que más bien “el punto es que cuando nos consideramos a nosotros mismos justificados en la aceptación de una explicación de una acción individual, ella asumirá muy a menudo la *forma* general de un cálculo del agente.” (1957: 123). Por ello, a este cálculo normalmente se le llama las *razones* que tuvo el agente para actuar como lo hizo, lo que le lleva a bautizar a estas explicaciones como *racionales*.¹¹¹ Este tipo de explicación no pretende ser una cuenta completa y sistemática de todos los factores relevantes para la acción humana, sino que

¹¹⁰ Dray utiliza deliberadamente *purposive* en vez de *intentional* cuando trata sobre este asunto. Ello se debe, quizás, a que en el debate sobre filosofía de la acción todavía no se asentaba la distinción que hiciera famosa G. E. M. Anscombe en el §1 de su libro *Intention*, el que curiosamente fue publicado el mismo año que el de Dray. Dicha distinción apunta a tres usos distintos de la palabra ‘intención’: 1) Intención para el futuro; 2) Actuar intencionalmente; 3) Actuar con una cierta intención.

¹¹¹ A partir del famoso artículo de Donald Davidson (1963), “Actions, reason, and causes”, se las llama *racionalizaciones*.

más bien, “una explicación que despliega los fundamentos [*rationale*] de lo que fue hecho.” (1957: 124).

Este tipo de explicación pretende mostrar que *lo que fue hecho*, lo fue por las razones dadas, y no hecho ocasionalmente de esa manera. Para Dray, este tipo de explicación basada en el cálculo del agente, contiene un elemento de *valoración* que es inseparable de él. Lo que se busca determinar con la explicación de la acción es “en qué sentido fue *adecuado*. En el curso ordinario de los acontecimientos, una demanda de explicación es a menudo reconocida por ser al mismo tiempo un desafío para el agente para que presente una justificación o excusa cualquiera por lo que fue hecho.” (1957: 124). De allí que las nociones de explicación y justificación se traslapen.

Dray ilumina esto señalando que no se trata de determinar que lo que fue hecho fue lo correcto, lo adecuado o lo inteligente sin ningún tipo de calificación, sino que más bien, el punto puede ser clarificado “si notamos una escala a través de la cual la explicación racional puede oscilar.” (1957: 124-125). Según Dray, esta escala va desde lo que es completamente inteligible para nosotros (por ejemplo, cuando decimos de un agente que “Él hizo exactamente lo que yo hubiera hecho”), hasta los casos en que “entendemos una acción cuando vemos que ella es lo que estaríamos de acuerdo que fue lo que se hizo [*adecuadamente*] en vista de las circunstancias peculiares del agente.” En este último caso la explicación consiste en “una cuenta de tales circunstancias; ellas son los datos faltantes que permiten la construcción del cálculo certificando que la acción fue adecuada.” Esto no obsta a que el agente haya estado equivocado respecto de los *hechos*, y por ello haya errado en prever los resultados de las líneas de acción que consideró; o que haya estado equivocado sobre las circunstancias que lo rodeaban, en cuyo caso “su acción puede todavía ser explicada en un sentido racional mientras que se muestren las [*creencias*] erróneas que sostiene, el cálculo puede ser satisfactoriamente construido”. Dray señala que todavía se debe tener en cuenta, por una parte, los *propósitos* del agente, los que pueden ser “bastante diferentes de aquellos que el investigador podría haber tenido en las mismas circunstancias, o incluso en las circunstancias que el agente consideró [*envisaged*].” (1957: 125); y por otra, los *principios* que el agente siguió, los que también deben entrar en dicho cálculo, por más ridículos o equivocados que nos parezcan.

Así que las creencias, los propósitos y los principios contribuyen a la graduación de la explicación racional, siendo ellas “la suma de datos externos que el investigador debe introducir [*bring in*] para completar el cálculo [...] las que son diferentes de aquellas que nosotros asumiríamos en ausencia de evidencia en contrario.” (1957: 125). Teniendo en consideración esto, Dray precisa la noción de explicación racional señalando que ella puede ser considerada como:

[U]n intento para alcanzar una especie de equilibrio lógico en cuyo lugar una acción es *calzada* con un cálculo. Una demanda por explicación surge cuando el equilibrio es afectado –cuando desde las ‘consideraciones’ obvias para el investigador es imposible ver el punto de lo que fue hecho. La función de la narración explicativa del historiador será en muchos casos esbozar la corrección de esas consideraciones obvias que requieren ser hechas si el lector es capaz de decir: ‘Ahora entiendo lo que a él le concernió’. (1957: 125-126).

Este equilibrio lógico es el que el historiador debe alcanzar en su investigación. La explicación se da a un nivel pragmático, porque dicho equilibrio puede verse afectado por el surgimiento de nueva evidencia. De allí que mostrar las razones que el agente tuvo para hacer lo que hizo constituye una condición suficiente, mas no necesaria, para la explicación.¹¹² Esto, porque siempre es posible construir el cálculo de otra manera, mostrando, por ejemplo, que donde veíamos resolución del agente, ahora vemos sensatez. De allí que “el elemento de valoración permanece en aquello que el historiador declara haber sido las razones del agente pueden *ser* realmente razones (desde le punto de vista del agente).” (1957: 126). En el caso que se descubra nueva evidencia, por ejemplo un documento inédito¹¹³, el historiador debe

¹¹² Me parece que Dray no solo vincula la calidad de in-necesaria de la explicación racional a la posibilidad de rehacer el cálculo. Aunque no lo deja del todo claro, parece ser que el modelo de explicación racional deja abierta la puerta a otra clase de explicación. Esta sería la herencia de Gardiner, para quien una acción puede también explicarse en términos estrictamente materiales (por ejemplo, en tales o cuales mecanismos bioquímicos cerebrales). Si la explicación racional es solo *una* forma de explicar una acción, entonces no puede ser *necesaria* para la explicación, ya que bien puede explicarse la acción de otra manera. Sin embargo, es evidente que lo señalado por Dray muestra la *suficiencia* de su esquema para explicar una acción. Recordemos que estos autores usan un lenguaje un tanto elusivo para referirse a la explicación de una acción, toda vez que este debate es anterior a la publicación del libro de Anscombe, y estaba en plena vigencia la distinción tradicional entre *describir* y *explicar*, avivada por el último Wittgenstein. Gracias a Anscombe, hoy decimos que una acción puede *describirse* de varias maneras, siendo perfectamente posible hacerlo en términos estrictamente materiales.

¹¹³ Es el caso de Pietro REDONDI (1990), *Galileo herético* (Antonio Beltrán Marí). Madrid: Alianza. Aquí el autor muestra, a partir de un documento inédito, que las razones públicas por las que se condenó a Galileo no eran las verdaderas razones que tuvo el Tribunal de la Inquisición a la vista para su condena.

recomponer el cálculo del agente (modificándolo, precisándolo o abandonándolo por otro) para alcanzar el equilibrio lógico perdido.

Me parece que queda un asunto pendiente: ¿Por qué llamar ‘contextualista’ a esta posición? Porque justamente es el contexto donde la acción se realiza, las *circunstancias* diría Dray, el que debe guiar al historiador a la hora de determinar qué elementos entran en el cálculo. Es en su contexto donde deben situarse las creencias, los propósitos y los principios que tuvo el agente para actuar como lo hizo, las que permiten hacer inteligible las acciones tanto para el investigador como para nosotros. Desde este punto de vista, la explicación racional de Dray no es una reconstrucción de todos los *estados mentales* del agente, sino que más bien, de aquellos que atendidas las circunstancias que rodean al agente (el particular entramado de hechos, creencias, propósitos, principios, etc. disponibles en ese momento para el agente), nos permiten establecer el *fundamento* de lo que fue hecho por el agente, de acuerdo a un cálculo de lo que el agente hizo (si es completamente inteligible para el investigador) o habría hecho (si no lo es), el que explica a la acción-guiada-por-un-fín. Dray recoge la convicción de Collingwood de que solo pueden reactualizarse los pensamientos y no los sentimientos (en jerga actual diríamos: solo los estados mentales *representacionales* [intencionales] y no los estados *cualitativos* [fenomenológicos]).

Hempel trató de mostrar que la postura de Dray dejaba implícito el enunciado que afirmaba la actuación racional del agente (HEMPEL, 1962) y que, por tanto, las explicaciones basadas en ella no serían más que esbozos de explicación. La propuesta de Skinner, que vimos en el capítulo anterior, puede ser circunscrita al contextualismo.

e) Narrativista. Los narrativistas, como era de esperarse, enfatizan el carácter narrativo de la historia. Una de las ideas centrales del narrativismo es que la *estructura narrativa* de la historia, esto es, la manera en la que se construye un relato histórico, es en sí misma una explicación. Este punto parece haber sido pasado por alto en el debate de las décadas anteriores, donde los filósofos se concentraron en explorar la relación de la historia con la ciencia y no en cómo *realmente* trabajaban los historiadores, esto es, a través de los escritos (monografías, libros, etc.) históricos. Danto fue, junto con Dray, uno de los pioneros en sugerir nuevos paradigmas para la filosofía de la historia, y lo hicieron a través de dos estrategias: Poniendo

atención al trabajo que los historiadores realizaban cotidianamente, acercándose más hacia el punto de vista pragmático de la explicación, y también, dibujando los primeros trazos de una filosofía de la acción. Como vimos, Dray insistió en este punto, en cambio Danto muy pronto lo abandonó.¹¹⁴ Danto y Dray siguieron rumbos completamente distintos.

Arthur Danto es uno de los padres fundadores de este nuevo enfoque narrativista de la filosofía de la historia. Gracias a él, o algunos dirían por desgracia, el tema de la narración fue introducido en la filosofía analítica de la historia de habla inglesa.¹¹⁵ Muchos incluso llegan a la exageración de señalar que su libro *Analytical philosophy of history*, publicado en 1965, es “[p]osiblemente el punto más alto de la filosofía analítica de la historia” (GRAHAM, 1998). A pesar de haber cumplido más de 40 años, esta obra sigue siendo influyente tanto metodológica como temáticamente en el actual debate sobre filosofía de la historia. Entre sus entusiastas seguidores se cuentan a H. White y F. R. Ankersmit. También, algunos autores continentales como el caso de P. Ricoeur

¿Qué entiende Danto por narración?: “una estructura que se opone a los acontecimientos agrupándolos y prescindiendo de otros como irrelevantes.” (1989: 83-84). Podemos hacer esto, según Danto, porque contamos con una historia-como-registro: “Sin ella viviríamos por completo en el presente y no se nos ocurriría que el pasado hubiera sido diferente.” (1989: 77).¹¹⁶ La narración histórica tiene como objetivos: a. relatar acontecimientos que realmente sucedieron; b. relatarlos en el orden que ocurrieron; c. ofrecer una explicación de por qué

¹¹⁴ Dray y Danto se formaron (académicamente) en el debate de la década de los 40 y comienzo de los 50. La tesis doctoral de Dray (D. Phil *Oxon*, 1956) la supervisó W. H. Walsh, autor a la sazón de *el manual de filosofía de la historia* con que se enseñaba en los más importantes *colleges* de Reino Unido y Estados Unidos. Otro tanto ocurrió con Danto (Ph.D. Columbia, 1952), cuya tesis doctoral la guió John H. Randall, quien era un partidario del pragmatismo y discípulo del mismísimo John Dewey. En la década del sesenta, Danto escribió dos artículos sobre la filosofía de la acción “What we can do” (1963) y “Basic actions” (1965), los que fueron la base de su libro *Analytical Philosophy of Action* (1973). En las décadas posteriores, los intereses intelectuales de Danto viraron casi exclusivamente hacia la estética, el arte y la crítica literaria.

¹¹⁵ Como vimos, Birulés radicaliza este punto, enfatizando el cambio temático, en la filosofía de la historia anglosajona, desde la explicación hacia la narración (1989: 21). Ella señala que en esta empresa contribuyeron también Morton White con su *Foundations of historical knowledge* (1965) y William Gallie con su *Philosophy and historical understanding* (1965).

¹¹⁶ A esto Danto lo denomina *provincialismo conceptual* (el que es alimentado por la creencia de que los conceptos se mantienen inalterables en el tiempo), noción que fue introducida a propósito de la distinción entre evidencia conceptual y documental. Véase nota 40.

ocurrieron. (1989: 61). Sin embargo, esto no basta para calificar a una narración como histórica. Parece ser que el historiador hace más que esto. Tradicionalmente se le ha atribuido la misión de ofrecer una *interpretación* de tales acontecimientos, de darles una significación. Veremos más adelante por qué este trabajo de interpretación supone necesariamente una selección de aquello que se incluye y de aquello que queda fuera del relato. Para Danto los criterios de significación (véase 1989: 85-89), que manejan los historiadores son: a. el pragmático (es importante para el historiador tal o cual evento o personaje); b. el teórico (un evento puede justificar una teoría general); c. el consecuencialista (los eventos son importantes por las consecuencias para otros eventos); d. el revelador (fruto del trabajo histórico, descubrimos algo gracias a la narración de un acontecimiento).

Solo en una narración la evidencia histórica adquiere sentido. Por esto, la diferencia entre historia y crónica es en principio ilegítima, porque lleva al equívoco de pensar que el historiador interpreta algo que el cronista hace imperfectamente, y al hacerlo constituye la historia. Ello es equivocado, porque supone mirar a las crónicas como historias putativas, a las que les falta el elemento interpretativo que el historiador otorga. La diferencia no está en la selección, ya que para los narrativistas, toda narración implica una selección (lo que finalmente niegan aquí es la distinción entre *describir* y *explicar* que parece ser el fundamento de la distinción entre crónica e historia; así, que desde este punto de vista una crónica es una narración), sino en el elemento característico de las narraciones históricas: las oraciones narrativas.¹¹⁷ ¿Pero por qué toda narración implica una selección? Preliminarmente ofrece un ejemplo que pretende echar luces sobre la distinción entre crónica e historia, el que termina siendo el punto crucial de su argumento contra las filosofías de la historia. Hace un símil de un relato con una pintura: la muy extendida concepción, entre personas comunes y corrientes, del arte como representación de la realidad, supone ver a éste como una copia del mundo real. En el

¹¹⁷ Aunque una narración es radicalmente distinta de una tabla que contenga una lista con los pintores griegos, ello no es así porque en un caso hay un trabajo de selección y en el otro no, ya que algo nos dice de la forma de vida de los griegos que hayan hecho una lista de sus pintores y no de sus alfareros, por lo que en algún sentido mínimo dicha lista implica una selección; sino porque ella misma no constituye en sí misma un relato histórico. Como dice Danto “Una lista no es una narración: la guía de teléfonos de Nueva York no es un fragmento de escritura histórica, aunque podría ser útil para alguien al escribir la historia de Nueva York.” (1989: 66). Una tabla o un listado no son más que eso. Pueden ser parte de un relato si se agregan a otra evidencia, si se la vincula con otra información sobre el periodo y se las coloca en términos narrativos en un relato. Pero si tal lista o tabla es todo lo que el historiador posee, entonces deberá echar mano de su *imaginación histórica* para construir el relato.

caso de la pintura, el mayor valor estético de ésta se alcanzaría mientras más cercano a la realidad se encuentre. Pero tal creencia exige de la pintura algo que ésta no puede dar: aunque el pintor pueda hacer una copia exacta de la realidad en su pintura (para lo que debería trascender la bidimensionalidad de la tela), aún quedaría pendiente la tarea de pintar un cuadro y *hacer* una obra de arte. Por esto, la selección es parte constitutiva de cualquier empresa artística. Del mismo modo lo es para la narración histórica pero con un ingrediente adicional: la perspectiva desde el futuro.

Esto se traduce en que no podemos dar una descripción completa de ningún acontecimiento que no haga uso de narraciones: “Describir completamente un acontecimiento es situarlo en todas las historias correctas y eso no se puede hacer. No podemos porque somos temporalmente provincianos respecto al futuro. No podemos por las mismas razones que no podemos hacer filosofías especulativas de la historia” (1989: 98). Esta intuición es la que guía su crítica a las filosofías especulativas (substantivas) de la historia.

Como señalé, Danto en su libro no solo se hace cargo de las alegaciones de los positivistas, oponiendo la estructura narrativa de la historia al modelo *covering-law*, sino que también desahució finalmente toda pretensión de *historicidad* de las filosofías substantivas de la historia. Esto último lo hizo a través de la introducción de dos nociones: la de oraciones narrativas y la de Crónica Ideal. Las primeras se caracterizan porque se “refieren a dos acontecimientos, al menos, separados temporalmente, aunque sólo *describen* (versan sobre) el primer acontecimiento al que se refieren. Generalmente están en tiempo pasado y, de hecho, resultaría absurdo [...] que estuvieran en cualquier otro tiempo.” (DANTO, 1989: 99). La segunda noción consiste en un experimento imaginativo, que busca concebir una crónica que sea lo suficientemente perfecta como para describir completamente el pasado: “Podemos imaginar una descripción que sea realmente una descripción completa, que lo diga todo y sea perfectamente isomórfica con un acontecimiento.”. El cronista ideal “[s]abe todo lo que sucede en el momento que sucede, incluso en mentes ajenas. Asimismo tiene el don de la transcripción instantánea: cualquier cosa que sucede a lo largo de todo el borde progresivo del pasado es consignada por él, tal como sucede, en la *forma* que sucede.” (1989: 107). Un ejemplo más

cercano para entender la noción de un cronista ideal, lo proporciona una estrofa del *Dies Irae*:
*Liber scriptus proferetur/ in quo totum continetur/ unde Mundus judicetur.*¹¹⁸

De la combinación de estas dos nociones surge el ataque contra las filosofías substantivas (especulativas) de la historia. Danto construye su argumento contra una concepción muy extendida sobre el pasado y el futuro: ver al pasado como algo muerto y al futuro como algo plástico. El pasado se ve como algo muerto, porque todo lo que nos queda de él es la evidencia de la que disponemos, la que nos muestra que tales o cuales acontecimientos ocurrieron de tal o cual manera, y respecto de lo que no tenemos evidencia, la manera en que ocurrieron no puede ser alterada porque finalmente lo que acaeció ya pasó. Por eso es obvio que no sepamos todo respecto del pasado, porque nuestras crónicas nunca son perfectas. Es aquí donde Danto sugiere partir del supuesto completamente contrario, ¿qué pasaría si tuviéramos un Crónica Ideal, la que fuera capaz de contener todo cuanto aconteció? Si dicha crónica existiera, ella no podría contener uno de los elementos característicos de las narraciones históricas: las oraciones narrativas. Tal Crónica Ideal no las contendría, porque el que construye tales oraciones es el historiador, quien se encuentra en el futuro respecto de la restricción temporal a que hacen referencia las oraciones narrativas. Es desde el futuro donde el historiador otorga significado a ese pasado. Esto merma la idea de un Crónica Ideal, porque a pesar de ser completa, lo es:

[...] en la forma en que un testigo podría describir, incluso un Testigo Ideal, capaz de ver todo lo que sucede al mismo tiempo, tal como sucede, en la forma en que sucede. *Pero no es suficiente*. Porque existe una clase de descripciones de cualquier acontecimiento bajo las cuales el acontecimiento no puede ser visto por un testigo, y esas descripciones están excluidas necesaria y sistemáticamente de la C.I. La verdad completa referente a un acontecimiento sólo puede ser conocida después, y a veces sólo *mucho* después de que el acontecimiento mismo haya tenido lugar, y solo los historiadores pueden contar esa parte del relato. [...] Lo que deliberadamente dejamos de proporcionar al Cronista Ideal fue el conocimiento del futuro. (1989: 111-112).

Danto señala que la idea de que hay ciertas descripciones de acontecimientos que no pueden ser hechas por el Testigo Ideal, encuentra su inspiración en el libro *Intention* (1957) de G. E. M. Anscombe (la idea, asentada en la filosofía analítica, de que existen muchas

¹¹⁸ “Aparecerá el libro escrito/ en que se contiene todo/ y con el que se juzgará al mundo.”

descripciones posibles de una acción, pero solo en alguna de ellas la acción es intencional). Solo el historiador en su narración del pasado es capaz de hacer esta clase de descripciones.

La noción de oraciones narrativas supone una restricción temporal donde se despliega el trabajo del historiador, la separación temporal entre quien emite la oración y los acontecimientos referidos por dicha oración. Por ello, Danto señala que el historiador trabaja sobre una *totalidad temporal*, la que vuelve significativo a un relato histórico. El ejemplo de *significación* que Danto propone es el de una escena dentro de una película o de una obra de teatro. Podemos calificarlas como superfluas, irrelevantes o inconexas, y hacemos estas cosas una vez que tenemos todo el cuadro que la película o la obra de teatro nos pretende retratar. Una vez que la película u obra ha finalizado, declaramos que tal o cual escena nos pareció superflua, irrelevante o inconexa respecto del contexto general de la obra. Por ello, el problema de las filosofías substantivas de la historia radicaría en que pretenden especular sobre la dirección o la trama de la historia antes de que ésta haya terminado. La imprudencia del filósofo substantivo de la historia, que especula no solo sobre el pasado sino sobre el futuro, le lleva a imponer una narración *total*, impermeable a correcciones (ya que bien nos puede parecer en su momento una escena irrelevante, pero podemos cambiar de opinión una vez terminada la obra; lo que justamente no podemos hacer si tenemos una narración que aspira a ser total).

Veamos un ejemplo de oraciones narrativas. Un historiador podría decir: ‘La Guerra de los Treinta Años comenzó en 1618’, esta oración “se refiere al comienzo y al final de la guerra, pero versa sobre el comienzo de la guerra.”, y su verbo está en pasado. Por esto, esta oración es narrativa. Suponiendo que la Guerra de los Treinta Años “se llamara así por su duración, nadie podría describirla presumiblemente en 1618, o en cualquier momento anterior a 1648, como ‘la Guerra de los Treinta Años’” (1989: 112-113).¹¹⁹ Como vimos, es esta descripción la que es imposible de ser formulada por el Testigo Ideal, y de ser parte, por lo tanto, de la Crónica Ideal, y dado que ésta carece de oraciones narrativas, también:

[...] está privada de ciertos mecanismos referenciales; expresiones que designan unívocamente ciertos acontecimientos, personas y lugares, mediante la utilización de pronombres relativos, «el lugar en que...», «la persona que...», cuando los puntos suspensivos se rellenan con una expresión que se refiere a un acontecimiento que

¹¹⁹ En este mismo sentido, véase ORELLANA BENADO, 2002b: 48 y ss.

tiene lugar posteriormente al momento anterior en el que existe tal individuo al que se refiere. [...] La oración «El autor de los *Principia* nació en Woolethorpe» no puede aparecer en la C. I. del día de Navidad de 1642. Sólo después de 1687 podría aparecer esta oración, con el apropiado tiempo verbal. (1989: 120-121).

En resumen, una Crónica Ideal carece del elemento característico de las narraciones históricas, a saber, las oraciones narrativas; por lo que con mayor razón carecerían de ellas las historias que pretenden ser totales, como las que proponen las filosofías substantivas de la historia. Y carecen de ellas porque les falta la perspectiva de futuro necesaria para emitir oraciones narrativas, ya que desde el presente pretenden especular sobre el futuro. De esta manera, Danto propone reemplazar la creencia del pasado muerto y el futuro vivo, por la de un pasado plástico y el futuro incierto: éste dependerá de cómo vean los acontecimientos de nuestra época los historiadores del futuro, la percepción que ellos tengan de dichos acontecimientos puede ser radicalmente distinta de la nuestra.

Vamos ahora con su ataque contra el modelo del *covering-law*. Danto reconstruye el debate de las décadas anteriores sobre la explicación en torno al problema de las leyes generales. Señala que, hasta ese momento, el problema de la explicación histórica había surgido de la tensión entre tres proposiciones:

- (1) Los historiadores a veces explican eventos.
- (2) Cada explicación debe incluir al menos una ley general.
- (3) Las explicaciones que los historiadores dan no incluyen leyes generales.

[...]

Así que en efecto, podemos especificar dos posiciones radicales, y dos moderadas, las que pueden ser aisladas, solo asumiendo que (3) continúa siendo sostenida como base común:—

- (A) (2) es absolutamente verdadera y (1) es absolutamente falsa.
- (B) (2) es absolutamente verdadera, y (1) puede ser reformulada en una forma aceptable, a pesar de que es falsa tal y como está.
- (C) (1) es absolutamente verdadera, y (2) puede ser reformulada en una forma aceptable, a pesar de que es falsa tal y como está.
- (D) (1) es absolutamente verdadera y (2) es absolutamente falsa.

Obviamente (A) y (D) son radicales, y (B) y (C) son posiciones moderadas. (1965: 209).

Los representantes de (A) serían los pensadores *idealistas*, ya que si bien reconocen la verdad de (2), ella solo se aplicaría para el caso de las *ciencias de la naturaleza*

(*Naturwissenschaften*), y no para el caso de las *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*), donde no hay explicación (*Erklären*) sino comprensión (*Verstehen*), por eso (1) es falsa. Esta postura sería compartida por autores como B. Croce, W. Dilthey y R. G. Collingwood. Los representantes de (B) serían los *empiristas lógicos*, como C. Hempel, ya que para ellos no hay eventos históricos como algo distinto de eventos naturales, de allí la verdad de (2). Por el hecho de que los historiadores solo ofrecen *esbozos de explicación* (presuponen leyes generales), estrictamente hablando, (1) sería falsa, aunque puede ser verdadera si se reemplaza ‘explicación’ por ‘esbozo de explicación’. Los partidarios de (C) serían quienes ven en la historia el uso de *generalizaciones triviales* (obviedades), en vez de las altamente idealizadas leyes de la naturaleza. Ellos no consideran como requisito para toda explicación una referencia explícita a leyes generales, sino que puede ser una referencia oblicua, a través de generalizaciones triviales, basadas en la probabilidad de su ocurrencia. Así, que tanto el científico, como el historiador y el hombre común buscan explicar, solo que echan manos a diferentes tipos de generalizaciones (esto compromete la verdad de (1)). Por eso (2) debe perder su carácter deductivo y ser reformulada en términos probabilísticas. Autores como M. Scriven y en menor medida K. Popper y E. Nagel, serían partidarios de esta postura. El grupo (D) estaría integrado por aquellos que piensan que los historiadores *no usan para nada leyes*, como sería el caso de W. Dray. De allí que estén comprometidos con la falsedad de (2) y con la consecuente verdad de (3). Aunque Danto no lo deja del todo claro, Dray habría propuesto una explicación que compromete también la verdad de (1).

Hasta el momento solo hemos presentado la crítica de Danto a las filosofías substantivas de la historia, la que pasa por la negación de la distinción entre crónica y narración y establece la imposibilidad de una Crónica Ideal debido al tipo de descripciones que se hacen a través de las oraciones narrativas. Sin embargo, no hemos tocado el problema central (y que a la larga es la crítica de fondo contra el modelo del *covering-law*), esto es, cómo la *estructura* de una narración es en sí misma una explicación. Esto lo hace en el capítulo XI de su libro.

Hasta el capítulo X, Danto afirma solo haber ofrecido una consideración pragmática respecto de la función explicativa de los relatos o narrativas: “en ciertos contextos aquello que las personas típicamente buscan y esperan, cuando sienten la necesidad de explicación, es simplemente un relato verdadero.”. A continuación, se propone mostrar qué condiciones debe

satisfacer dicho relato. La primera consideración que establece es que “el explanandum no simplemente describe un evento –algo que ocurre– sino un *cambio*.¹²⁰ Es más, la existencia de un cambio es a menudo construida con el lenguaje que utilizamos para describir cosas: la descripción hace una referencia implícita a un estado *pasado* del sujeto de cambio.” (1965: 233). Así por ejemplo, describir un auto como abollado implica una referencia a un estado anterior del mismo auto donde no estaba abollado. Esto le lleva a afirmar que: “Un relato es un dar cuenta [*account*], yo diré una explicación, de cómo tuvo lugar el cambio desde principio hasta el final, y ambos, el principio y el final, son parte del explanandum.” (1965: 234).¹²¹

Tomemos un ejemplo que el propio Danto da, que a su vez tomó de Nagel: La oposición del Duque de Buckingham a la propuesta de matrimonio entre el Príncipe Carlos y la Infanta. La presuposición es que el Duque no siempre se opuso, por lo que cambió de opinión.¹²² Para Danto sería un error decir *simplemente* esto:

[...] que queremos una explicación de la oposición del Duque al matrimonio, y para esto proveer ‘El Duque se opuso al matrimonio en t_1 ’ como explanandum. Lo que queremos para tener una explicación es el cambio [*shift*], y un más apropiado explanandum sería una *oración narrativa*, una que se refiera a dos eventos distintos, por ejemplo [...] ‘Buckingham cambió de opinión sobre la deseabilidad del matrimonio, y se volvió un opositor del plan’.” (1965: 234).

Danto señala que se debe prestar atención al lenguaje temporal: El Duque *cambió de opinión* y el Duque se *volvió* un oponente, implican que él antes era o neutral o partidario del matrimonio. De esto se sigue “que es un error considerar al evento previo referido como parte del explanans. Esto es desubicarlo en el mapa lógico de la estructura de la explicación histórica.” (1965: 234-235). Sin embargo, se puede invertir el orden, esto es, describir el primer evento que se refiere al segundo en términos de una oración narrativa, por ejemplo ‘El Duque, que fue más tarde un opositor al matrimonio, fue hasta principios de 1633 un partidario de la alianza’. En este punto da lo mismo si queremos explicar el primer evento o el segundo bajo una descripción

¹²⁰ Este es uno de las tantas deudas con la tradición idealista, en la versión de Oakeshott. Véase nota 97.

¹²¹ Sobre el uso de los términos *explanandum* y *explanans*, véase nota 94.

¹²² El duque acompañó a Carlos en su viaje a España en 1623, con motivo de las negociaciones para un posible matrimonio entre éste y la infanta María Ana, hija de Felipe II, lo que buscaba sellar una alianza entre Inglaterra y España. Las negociaciones fracasaron. El duque exigió al rey Jacobo, a su regreso Inglaterra, declarar la guerra a España.

narrativa, lo más importante es “la *conexión entre* los eventos que tienen que ser explicados.” (1965: 235).

¿Cuál es la naturaleza de esta conexión? Danto la caracteriza así: a. No es causal, sino que los eventos “están conectados como puntos-finales de un cambio temporalmente extendido— como el principio y el fin de un todo temporal— y es por lo tanto el cambio indicado para el cual una causa se busca.”; b. Es del tipo de conexión “de la parte al todo”; c. “El primer acontecimiento [el más temprano] forma parte de lo que tiene que ser justificado [accounted], y la referencia a él ya está contenida en la descripción ‘El Duque cambió de opinión’.” (1965: 235).

Danto reconoce que para hablar de *cambio* es necesario comprometerse mínimamente con una tesis metafísica, que asegure una referencia continua al mismo sujeto. Para él, esto también estaría implícito en la estructura narrativa. Así en el ejemplo de Nagel, la referencia es a un individuo, el Duque de Buckingham (*él*), y en el caso del ejemplo de Gardiner y Dray es a una colectividad, el pueblo de Francia (*ellos*). Esta referencia implícita otorga “una medida de unidad para un relato o narrativa histórica”. Por esto, una narración como esta: ‘El 2 de septiembre de 1666 comenzó un incendio en Londres, luego el 14 de julio de 1789 unos revolucionarios parisinos se toman La Bastilla, luego el 4 de enero me levanté a las 9.00 hrs. y me preparé desayuno’; la que satisface las condiciones de relatar acontecimientos que realmente sucedieron y relatarlos en el orden que ocurrieron, no es una narración porque le falte ofrecer una explicación de por qué ocurrieron, sino simplemente porque esta narración “nunca fue *sobre* la misma cosa. Por lo que, dado que no hay sujeto, nunca hubo, estrictamente hablando, ningún cambio.” (1965: 236).

Hecha esta prevención metafísica, Danto propone que el *explanandum* en historia tenga la siguiente *forma*:

$E: x \text{ es } F \text{ en } t_1 \text{ y } x \text{ es } G \text{ en } t_3.$

Donde “*F* y *G* son predicados variables a ser reemplazados, respectivamente, con predicados contrarios; y *x* es una variable individual a ser reemplazada con una expresión referencial singular que designa el sujeto del cambio. [...] El cambio [*shift*] *F-G* es el cambio

[*change*] en *x* que requiere explicación.” (1965: 236). Siguiendo con el ejemplo de Nagel, quedaría:

E: El Duque de Buckingham favorece el matrimonio en t_{-1} y el Duque de Buckingham se opone al matrimonio en t_{-3} .

Sin embargo, para tener una explicación del cambio se requiere “referirse a *algo que le ocurre a x* en t_{-2} , un evento (de cualquier grado de complejidad) que haya *causado* el cambio en *x*.” (1965: 236). Por esto, él propone representar la estructura de una explicación narrativa como sigue:

- (1) *x* es *F* en t_{-1} .
- (2) *H* ocurre a *x* en t_{-2} .
- (3) *x* es *G* en t_{-3} .

Así, (1) y (3) juntos constituyen el *explanandum* y (2) el *explanans*. Por lo que “[s]uministrar (2) es explicar (1)-(3).” De esta forma, una explicación histórica toma la forma de una narración porque “(1), (2) y (3) simplemente ya tienen la estructura de un relato. Tienen un comienzo (1), un medio (2) y un final (3)” (1965: 243). Este punto no solo pretende mostrar por qué la estructura narrativa es en sí misma una explicación, sino que también se opone a la formulación de la *estructura* de explicación que ofrece Hempel, toda vez que para éste las *condiciones iniciales* o *determinantes* son parte del *explanans* (la clase de oraciones que son aducidas para explicar el fenómeno); en cambio para Danto, aunque con un contenido distinto, las situaría en el *explanandum* (la descripción del fenómeno empírico a ser explicado), ya que se encontrarían implícitas en él. Por ello para Danto, como vimos, colocar el primer acontecimiento (el más temprano) (Hempel diría las condiciones iniciales) en el *explanans* en vez de en el *explanandum*, es desubicarlo en el mapa lógico de la estructura de la explicación histórica.

Danto es consciente de dos objeciones que pueden hacersele. En primer lugar, que el análisis que propone no es adecuado para diferenciar las explicaciones históricas de las causales en general, ya que sigue siendo completamente válido el paradigma humeano de causalidad.¹²³ La fortaleza de sus argumentos está justamente en que “no hay ninguna diferencia intrínseca entre las explicaciones históricas y las causales, y que las explicaciones causales tienen de hecho

¹²³ Véase nota 103.

la forma de relatos.” (1965: 237).¹²⁴ Aunque puede haber explicaciones científicas que no sean narrativas, por ejemplo que sean exclusivamente deductivas, en ellas la noción de causa no juega ningún papel. En segundo lugar, porque parece ser posible reconstruir cualquier clase de explicación en términos deductivos. Para Danto tampoco esto es problemático, ya que puede hacerse en reversa: cualquier explicación científica puede reconstruirse en términos narrativos y con esto “no perderá nada de la fuerza explicativa de la original,” (1965: 237). El resto del capítulo lo dedica a explorar estas dos objeciones, pero concentrándose sobre todo en la segunda. Llega a la conclusión de que no siempre las narrativas son reductibles a argumentos deductivos, para lo cual muestra que el modelo narrativo es superior al deductivo para explicar lo que él denomina *cambios moleculares* (secuencia de causas), quedando cubierto por el segundo solo los casos de *cambios atómicos* (un causa). Esto da una razón adicional contra la idea de que el *explanandum* de una explicación histórica sea la descripción de un evento (su episodio final).¹²⁵ Sin embargo, Danto muestra que sí es posible aplicar leyes históricas a la explicación, pero solo en un sentido formal, por lo que resultan tener un alcance muy reducido y solo un poder predictivo calificado; no pudiendo derivarse de ellas ni la inevitabilidad histórica ni las consecuencias deterministas que pretenden sacar los filósofos substantivos de la historia.

2. Prospecciones

Me parece que las dos objeciones más fuertes a la manera en que he presentado este asunto, esto es, a través de *concepciones* de la filosofía de la historia, pueden ser: a. ¿Por qué situar la discusión en torno al tema de la explicación? ¿Están hablando de lo mismo Hempel, Collingwood, Gardiner, Dray y Danto?; b. La manera de presentar el debate sobre la filosofía de la historia choca contra el relato usual respecto de la tradición analítica, que la califica de antimetafísica y contraria al idealismo continental.

¹²⁴ La diferencia entre los tipos de explicaciones vendría dada por la complejidad de los fenómenos que pretenden explicar. Aquí Danto nuevamente está en deuda con los idealistas, de quienes toma la idea de que los eventos históricos son más complejos que los eventos físicos: “Lo que es verdad para las bolas de billar es *a fortiori* verdad para las colisiones entre ellas. Pero las instancias cubiertas por las descripciones generales –por ejemplo ‘una revolución’– son obviamente y con frecuencia inmensamente diferentes. No pensamos automáticamente en una revolución cualquiera cuando pensamos en la Revolución Francesa. Las abolladuras en los automóviles son por otra parte causalmente homogéneas.” (1965: 244).

¹²⁵ Véase, 1965: 251-254

Sobre la primera, me parece que los propios partícipes de este debate estaban conscientes, eso sí, en grados variables, de qué estaban haciendo y contra qué ideas estaban luchando. Mirar este asunto filosófico desde un punto de vista histórico nos muestra que, una de las características de las obras de estos autores es que, más allá de la ordenación temporal sucesiva de sus obras que presenté, ellas están escritas en términos *recursivos*. Cada autor se hace cargo de los argumentos de sus antecesores, si bien no en todos los casos en el cuerpo del texto, en todos hay referencia a ellos a pie de página. Frente a esto, alguien podría pensar que manejar una *discusión bibliográfica*, es algo distinto de participar de un debate. Me parece que esta objeción es válida. Una cosa es constatar el hecho de que existió una discusión bibliográfica entre tales autores sobre el tema de la explicación (alguien quisquilloso diría: más bien sobre la relación entre la explicación científica y la histórica), y otra muy distinta es atribuir a esta discusión el carácter de un *debate*. Parece ser que categorialmente son cosas distintas. Alguien puede manejar una discusión bibliográfica, escribir un trabajo filosófico o histórico y sin embargo no ser parte de un debate, como ocurre cuando las condiciones de la academia son precarias. En otras palabras, se puede estar al tanto de que algo pasa en el mundo académico pero sin ser parte de él. Por eso me parece que para dar cuenta de la noción de debate se requiere un esquema más amplio, como el de tradición filosófica, propuesto más arriba.

La noción de *tradiciones* permite reconstruir dicha discusión bibliográfica en términos de un *debate*. Quedaré satisfecho si el lector juzga que esta es una empresa histórica legítima, del tipo que se encargan las historias especiales. Sin embargo, diré que solo he ofrecido evidencia conceptual, y he dicho muy poco de las dimensiones institucionales y políticas que considera la noción de tradición. Referirme a ellas excedería con creces el espacio de que dispongo. Me parece que la reconstrucción de la discusión en torno a un debate implica hacerlo inteligible desde un punto de vista histórico, y tengo la convicción de que lo ofrecido hasta aquí está en esta senda.

Alguien podría juzgar de poco novedosa a esta propuesta. Ya vimos el intento de Paul Ricoeur. Además de él, hubo varios intentos de presentar este debate. Por ejemplo, Mandelbaum identifica, en la enorme producción académica que se produjo sobre el tema desde la década del 40, tres corrientes: los positivistas, los idealistas y los “reaccionistas”. Estos últimos, “aunque no idealistas” (DONAGAN, 1966: 156), habrían reaccionado ante los embates del positivismo, y

estuvieron más interesados en iluminar el debate teniendo en cuenta el trabajo real de los historiadores. Ellos serían los herederos de “esta novísima rama de la filosofía analítica que puede ser llamada análisis del uso-ordinario” (MANDELBAUM, 1961: 230). Donagan rechaza dicha caracterización, al menos en el caso de las supuestas raíces en la filosofía del lenguaje ordinario, porque este último es un método, en cambio el positivismo propone “el análisis de una cierta materia”, y tanto Dray como él no están interesados en los enunciados de los historiadores tal y como éstos lo realizan, porque no está dispuesto a asumir que “los historiadores siempre dicen lo que exactamente quieren decir”. Donagan señala que:

La diferencia entre los reaccionistas y al menos algunos de los defensores de la tesis del *covering-law* no es que los últimos sean “orientados-científicamente” y los primeros no, sino que los primeros respetan el estatus científico de la historiografía tal y como es, mientras que los últimos están tan preocupados con la ciencia natural que no reconocerán que la historiografía sea científica a menos que ellos primero la asimilen a la historia natural. (1966: 156).

Otro que intentó dar cuenta del debate, con mayor éxito, fue G. H. von Wright. Para él, la idea de que la predicción y la explicación son nociones concomitantes, puede ser revisada si se plantea “el problema de si la construcción teórica es intrínsecamente un mismo género de empresa tanto en las ciencias naturales como en las disciplinas humanas y sociales.”. Para von Wright, desde el punto de vista de la historia de las ideas, ha habido dos grandes tradiciones respecto del “planteamiento de las condiciones a satisfacer por una explicación científicamente respetable.” (1987:18): Una es la *aristotélica* y la otra la *galileana*, la primera defendería la que se ha denominado la explicación teleológica o finalista; la segunda, en cambio, la explicación causal o mecanicista. Las manifestaciones históricas más recientes de estas tradiciones, fueron respectivamente el idealismo y el positivismo. En el caso de la historia, ambas tradiciones encontrarían un correlato.¹²⁶

Comparto la intuición de von Wright de que toda la disputa puede ser reconstruida en términos de la distinción entre explicación causal y explicación teleológica. No solo porque históricamente me parece estimulante, sino que además, porque con ello la discusión en filosofía de la historia adquiere una dimensión etimológica, ya que sería un referente temprano de algunas

¹²⁶ En el caso de la historia, von Wright desarrollo ambos tipos de explicaciones en las secciones 6 y 9 del Capítulo 1 y en el Capítulo 4 de su libro.

nociones que poblaron la discusión en torno a la filosofía de la acción de las décadas de los 60 y 70. El problema de determinar si las acciones humanas pueden tener causas, encontraría parte de su inspiración en el debate filosófico sobre la historia. Esta habría sido la herencia más duradera de dicho debate para la filosofía de las décadas posteriores. Por eso, supongo, Davidson escogió, entre otros, a Ryle, Dray y Anscombe (de estos tres, Dray es el único que no recibió influencia directa de Wittgenstein), como opositores de la posición que le interesaba defender, a saber, la idea de que las racionalizaciones son una especie de explicación causal.¹²⁷ De entre los autores que menciona Davidson., por lo menos cuatro, Hampshire, Hart y Honoré y Dray, habían participado en el debate sobre filosofía de la historia en la década del 50 (Anscombe publicó solo un artículo sobre historia, “The Reality of the Past”, de 1950). Esto se hace patente al revisar el listado de las contribuciones de dos influyentes recopilaciones sobre temas de filosofía de la historia: la de Patrick GARDINER (1959) y la Sydney HOOK (1963). El caso de Dray es el más notable. Él se había inspirado en la obra seminal de Ryle, *The concept of mind* (1949), para defender la idea de que los motivos no pueden ser causa de las acciones, ya que “las leyes conectan eventos o gobiernan procesos— pero los motivos no son ni procesos ni eventos.” (1957: 144).¹²⁸

¹²⁷ El artículo de Davidson abre con la delimitación del problema: “¿Qué relación hay entre razón y acción cuando una razón explica una acción ofreciendo la razón del agente para hacer lo que hizo. Podemos llamar *racionalizaciones* a tales explicaciones y decir que la razón *racionaliza* la acción. [...] En este ensayo quiero defender la posición antigua —y de sentido común— según la cual la racionalización es una especie de explicación causal. Esta defensa requiere, sin duda, de alguna reelaboración, pero no parece necesario abandonar totalmente dicha posición, tal como lo pretenden muchos autores recientes.” Luego a pie de página señala como ejemplos de quienes no comparten su idea a Ryle, Anscombe, Hampshire, Hart y Honoré, Dray, Kenny y Melden. (DAVIDSON, 1995: 17).

¹²⁸ Ryle defiende este punto en el capítulo 4 de su famoso libro, aplicando la noción de *disposiciones* que antes introdujo (véase nota 105). En primer lugar, distingue sentimientos de motivos, los primeros son acontecimientos singulares, los segundos son disposiciones (digamos, inclinaciones); por lo tanto los primeros tienen una causa, en cambio los segundos no (Ryle ilustra este punto señalando que nunca el hombre vano *siente* vanidad) ¿Pero por qué? Nos dice Ryle, en primer lugar, porque no podemos saber si el actuar vanidoso lo causó un sentimiento de vanidad, esto solo lo sabe el individuo, e incluso si él nos dijera que así fue “ésta sería una vivencia muy débil [...] la causa fue uno cualquiera de mil acontecimientos simultáneos.” Tratar de hacer esto sería, en el decir de Ryle, “Sería como bucear en lugares donde se encuentra prohibido tirarse al agua.” De allí que, “[l]a atribución de un motivo a una acción particular no es una inferencia causal a partir de un evento no observado, sino la relación de una proposición que da cuenta de un hecho con una proposición de tipo legal.” (2005: 106-107). Ello la hace similar a la rotura de un vidrio debido a su fragilidad. En segundo lugar, porque interrogado alguien del por qué está haciendo tal o cual cosa, las razones que ofrece dependen de otras de mayor generalidad. Al final puede llegar a la conclusión que no lo ha hecho por ningún motivo particular, sino solo por hábito (que es una disposición simple, no es un saber *hacer*). De allí que Ryle nos previene que “La realización de una acción por un motivo es diferente de la realización por un mero hábito. Pero el tipo de cosas que pertenecen a una clase también pertenecen a la otra. Ahora bien, decir que una acción fue hecha por hábito

Me parece que hay una ventaja adicional de presentar este debate sobre la explicación de manera plural. Dicha ventaja consiste en reforzar el rechazo a la creencia de que haya tal cosa como *la* explicación, que ella tenga que ser solo *una*. Esto nos acercaría peligrosamente a la trampa positivista de Hempel, que considera a la explicación como una sola. Por el contrario, los autores aludidos habrían defendido diversas *concepciones* del concepto de explicación. Dada la peculiar manera en que se practica la historia hoy, cuestión que enfatizamos en el capítulo anterior, es posible encontrar un espacio incluso para modelos de filosofías de la historia como el de Hempel, en el caso de la historia económica. Por otro lado, como vimos en el capítulo anterior, los modelos contextualista e idealista son adecuados para el caso de la historia intelectual y de las ideas.

Respecto de la segunda objeción, es cierto que la visión tradicional de la filosofía analítica resalta su talante anti-idealista. Sin embargo, me parece que se ha subvalorado la idea de que puede haber filosofías nacionales. Creo que esto es lo que está detrás del plan de Russell al cifrar sus esperanzas en la aplicación de los nuevos métodos de lógica matemática para la filosofía. Como veremos en el capítulo anterior, la idea de la reacción de Russell frente al idealismo de corte hegeliano, que prevalecía en *Oxbridge*, está bastante asentada. El mismo Russell describe esta reacción en los siguientes términos: “Durante 1898 diversas cosas motivaron mi abandono de Kant y Hegel. Leí la *Gran Lógica* de Hegel y pensé, como aún pienso, que todo lo que dice sobre matemáticas es un confuso sinsentido. [...] Me disgustaba la subjetividad de la «Estética Transcendental».” (RUSSELL, 1999: 54). Para más detalles, véase el capítulo anterior la sección sobre análisis e historia y GLOCK (2008: 41 y ss).

Pero *hoy* no tenemos motivo para creerle al relato que encumbra a Russell. Es cierto que con el transcurso del siglo XX, los idealistas hegelianos desaparecieron dramáticamente, pero ello no significa que el idealismo haya dejado de ser practicado *dentro* de la tradición analítica. Es cierto que autores como Oakeshott y Collingwood eran pensadores independientes y

es, si duda, decir que una disposición específica permite explicarla.” (2005: 108). Así que preguntar si una acción fue hecha por hábito o por vanidad es preguntar por cuál de ambas disposiciones explica la acción, nada más. Por eso “Decir que alguien hizo algo por determinado motivo es decir que su acción –llevada a cabo en esa circunstancia particular– constituyó exactamente el tipo de cosa que es propenso a hacer. Es lo mismo que afirmar «él *haría* eso».” (2005: 109). Es por esto que Davidson sabía muy bien contra qué posición y contra qué contadores se estaba enfrentando.

solitarios, pero esto no les quita protagonismo. Por lo menos el idealismo de Collingwood (de raíz kantiana) ciertamente sobrevivió y fue parte activa del debate filosófico sobre la historia. Más adelante volveré a él. De allí que (en consonancia con lo que sostiene MONK, 1997 y Hacker, 1997), se debe distinguir entre el surgimiento histórico de la filosofía analítica, digamos el triunvirato de Frege, Russell y Wittgenstein, de caracterizaciones que resaltan más aspectos conceptuales, como lo es la noción de ‘giro lingüístico’, porque ellas funcionan siempre como restricciones, y a veces, como veremos en el caso de la que esboza Dummett, excluyen a quienes *históricamente* han sido vistos como fundadores de esta filosofía.¹²⁹ Esto obviamente da por sentado que la historia y no la filosofía tiene la última palabra en estos asuntos, v.gr. qué es la filosofía analítica, lo que obviamente es polémico. Así que aquí solo me conformaré con afirmar que la noción de tradición, vista como una herramienta histórica, me parece ser más fructífera que entendimientos conceptuales surgidos al interior de la propia filosofía analítica. Así por ejemplo, un hecho perteneciente a la *dimensión institucional* de la Tradición Analítica, en los términos de ORELLANA BENADO (2008), permite vincular por ejemplo a James Ward con Russell y Moore, en una perfecta relación maestro-discípulos, siempre y cuando el criterio sea la supervisión de tesis doctoral (Una relación imperfecta sería la que vincula a Russell, Ramsey y Wittgenstein, ya que si bien Ramsey supervisó el trabajo de Wittgenstein, el título de doctor en filosofía le fue otorgado por su *Tractatus*, el que a la sazón había sido publicado hacía 7 años, obra cuya mayor influencia filosófica fue de Russell).

3. Berlin y la filosofía de la historia

¿Qué escribió Berlin sobre filosofía de la historia? Esta es una cuestión vaga. El mismo Berlin sostuvo que en realidad él no era un filósofo de la historia propiamente tal:

R.J. Entre los pensadores de la modernidad, usted prestó particular atención a Vico y Herder. ¿Es correcto decir que vuestras consideraciones sobre la historia se vieron muy influenciadas por estos dos pensadores? I.B. Lo que dice sobre Vico y Herder es verdad, yo no poseo muchas consideraciones propias sobre la historia. No soy un filósofo de la historia en sentido propio. Yo creo en el pluralismo y no creo en el determinismo histórico. En momentos cruciales, en momentos decisivos, cuando los factores se presentan más o menos igualmente balanceados, la suerte, los individuos y sus decisiones y

¹²⁹ Véase la sección cuarta del capítulo anterior.

actos, ellos mismos no necesariamente predecibles— en efecto, rara vez así— pueden determinar el curso de la historia. (JAHANBEGLOO, 1991: 34).

En este párrafo, Berlin reconoce en primer lugar que su pensamiento relativo a la filosofía de la historia no es original. Esto es justamente lo que trataré de mostrar en las secciones siguientes. Berlin debe mucho a este respecto, tanto a la concepción idealista como a la cotidianista en filosofía de la historia analítica. En segundo lugar, levanta una tesis que me gustaría bautizar como *pluralismo histórico*. De manera general, trataré a esta tesis como una relativa a la naturaleza de la explicación histórica. En otras palabras, Berlin habría defendido un entendimiento de la explicación histórica en términos plurales, para la cual, no habría tal cosa como *un* criterio explicativo, necesario y suficiente, sobre el pasado (esto es, no hay solo *un* tipo de explicación). Berlin, en este sentido, es partidario de un enfoque heurístico, el que se alimenta de diversos elementos para lograr una narración vívida sobre el pasado, y que le convierte, por lo tanto, en un ejemplar de pensamiento cotidianista en filosofía de la historia.

Como adelanté en el capítulo anterior, la obra de Berlin sobre filosofía de la historia es significativa. ¿Cuál fue su contribución al debate en torno a la filosofía de la historia? Esta me parece que es una pregunta distinta de la primera. Influyó en varios autores. Su conferencia “La inevitabilidad histórica” (August Comte Memorial Trust Lecture, dada el 12 de mayo de 1953 en la London School of Economics con el título “History as an Alibi” [La historia como coartada], publicada al año siguiente), tuvo alguna influencia. Fue incluida en Gardiner (1959) en forma completa, y en Mayerhoff (1959) en forma resumida; dos de las recopilaciones de artículos sobre filosofía de la historia más influyentes de la década de los 50. Además, fue analizada en manuales, como el de Dray (1964: 23-26). Fue además tema en un influyente libro del historiador británico E. H. Carr.¹³⁰ Éste le acusó de ser partidario de lo que bautizó como “teoría

¹³⁰ La relación de Carr y Berlin fue intelectualmente conflictiva. Desde fines de la década del 30 Berlin estuvo familiarizado con la obra de Carr. Escribió una resección de su libro sobre Bakunin en 1937, publicada en *The Spectator*; otra en 1950 sobre el libro *A History of Soviet Russia*, publicada en *Sunday Times*; y una sobre su libro *Studies in Revolution*, publicada en *International Affairs* en 1951. Las dos últimas, junto con el artículo sobre las ideas políticas del siglo XX (BERLIN, 1950), en el que Berlin denunciaba tímidamente al régimen soviético, produjo una fuerte reacción por parte de Carr. En su carta a Kennan comenta a este respecto: “Por decir esto, E. H. Carr me ha atacado con cierta violencia en un artículo de fondo publicado en el suplemento literario de *The Times* del pasado mes de junio. Esto me hace pensar que he de tener todavía más razón de lo que pensé, ya que la obra de Carr es de los síntomas más obvios de lo que he tratado de analizar, y él tiene razón al interpretar mis artículos como un ataque a todo lo que representa. Todo esto aparece particularmente en su última obra, sobre la Revolución Rusa, en la

de la forma de la nariz de Cleopatra”. Este no es más que otro nombre para la crítica, de la que se valió gran parte de la historiografía de izquierda de la época, denominada *individualismo metodológico*. En palabras de Carr “la concepción según la cual lo importante en la historia es el carácter y el comportamiento de los individuos,” (CARR, 1984: 59).¹³¹

La crítica de Carr a Berlin es justa. Berlin considera que dar cabida a las que denomina, siguiendo a T. S. Elliot, las “vastas fuerzas impersonales”, implica finalmente una manera de eludir la responsabilidad humana. Ello le lleva a colocarse en una posición argumentativa incómoda: por una parte defiende la libertad moral de los individuos, en especial los caracteres y las ideas que los mueven, como la parte más significativa de la historia; por otra, acepta que existen factores más allá de las meras intenciones o propósitos de los individuos, sin que por esto se de cabida a generalización científica o pseudocientífica relativas a leyes generales, patrones o libretos que rijan la historia. Esta tensión es la que subyace a las tres obras que he seleccionado: “La inevitabilidad histórica”, “El sentido de la realidad” y “El concepto de historia científica”.

Es válido preguntarse por qué solamente estas tres obras. Alguien podría objetar la selección señalando que el texto de Berlin sobre la filosofía de la historia de Tolstói, “El erizo y el zorro”, es un candidato óptimo dado el tema y el propósito de dicho texto. Como señalé, allí es la primera vez donde Berlin postula el denominado *sentido de la realidad*. Berlin afirma que Tolstói compartía el ideal científico para la historia, pero se desengañaba señalando que ésta distaba mucho de alcanzar dicho estatus, sobre todo por “la selección aparentemente arbitraria del material, y la no menos arbitraria asignación de importancia a que parecían condenados

que la oposición y las víctimas no tienen derecho a comparecer, fruslerías insignificantes de las que se ocupa la historia, que los ha arrasado ya porque, al estar contra la corriente, por eso mismo se lo merecen. Sólo vale la pena escuchar a los vencedores. El resto, Pascal, Pierre Bezukov, toda la gente de Chéjov, todos los críticos y bajas de la Deutschtum o La carga del hombre blanco, o el Siglo Americano, o el Hombre Común en Marcha, son polvo de la historia, lishnye lyudi [“hombres superfluos”, según palabras de Turguenev y Dostoievski], los que han perdido el tren de la historia, ratitas inferiores a los rebeldes de Ibsen, todos ellos Catilinas y dictadores en potencia. Sin duda nunca hubo una época en la que se rindiera más homenaje a los abusivos como tales, y mientras más débil la víctima, más sonoros (y sinceros) sus peanes: ¿por ejemplo E. H. Carr, Koestler, Burnham, Laski y demás?” (BERLIN, 2002b). Por otra parte, en la década siguiente, tuvo una polémica epistolar con Carr a propósito de la metodología y filosofía de la historia, la que se publicó en 1961 como “What is History?” en *Listener*. Al año siguiente, Berlin hizo la reseña en *New Statesman*, del libro más popular de Carr, *What is History?* (la publicación que reúne las conferencias George Macaulay Trevelyn de la Universidad Cambridge), con el título “Mr Carr’s Big Battalions”.

¹³¹ Berlin replicó en la introducción a los *Cuatro Ensayos*. Véase BERLIN, 1974: 16-17.

todos los escritos históricos. [...] ¿Cómo evitar la conclusión de que las historias existentes representan lo que Tolstói declara que es «quizás solo 0.001 por ciento de los elementos que en realidad constituyen la verdadera historia de los pueblos?» (1979b: 86-87).¹³² Frente a esto, Berlin al igual que Tolstói, distingue entre los elementos internos y externos de la historia (o espirituales y públicos), señalando que la historia (y las ciencias) usualmente refiere solo a los segundos. Este argumento, como señalé, está en el corazón de su artículo “El sentido de la realidad”. Según Berlin, para Tolstói la historia debe preocuparse de intergrar los elementos infinitesimales de la historia, esos aspectos diminutos (lo interno), lo que claramente contrasta con el trabajo cotidiano de los historiadores y científicos que seleccionan solo los hechos públicos o externos. Berlin concluye que en el corazón de *La guerra y la paz* está la tensión del pensamiento histórico de Tolstói: “El conflicto no resuelto entre la fe de Tolstói en que sólo los atributos de la vida personal eran reales y su doctrina según la cual el análisis de ellos no basta para explicar el curso de la historia (es decir, la conducta de las sociedades).” (1979b: 117). Dicho conflicto refleja otro más profundo:

[E]ntre la realidad de la vida moral con su sentido de responsabilidad, alegrías, penas, sentido de culpa y sentido de realización (todo lo cual es no obstante un engaño); y las leyes que lo rigen todo, aunque no podamos conocer de ellas más que un [a] parte insignificante –por lo cual todos los científicos e historiadores que afirman conocerlas y estar guiados por ellas mienten y engañan– pero que, no obstante, son las únicas reales. (1979b: 120).

A partir de la constatación de la realidad de la vida moral, Berlin construirá, en “La inevitabilidad histórica”, su famoso argumento que niega plausibilidad al determinismo.

Hacia el final de “El erizo y el zorro”, Berlin presenta las influencias de Tolstói: Rousseau, Schopenhauer y sobre todo de Maistre. El artículo termina resaltando la cercanía del pensamiento de Tolstói con lo propuesto por de Maistre, y enfatiza una descripción semejante de ambos autores: zorros que desesperan por ser erizos. Berlin afirma que ambos compartían una visión del mundo donde: a. tanto la vida interna o privada y “el orden que, por decirlo así «contiene» y determina la estructura de la experiencia, el marco en que ésta [...] se debe concebir como fija,” (1979b: 155), resultan en general inescrutables; b. solo los hombres sabios

¹³² Más adelante señala que Tolstói creía que: “ninguna teoría puede captar la variedad inmensa del comportamiento humano, la vasta multiplicidad de minúsculas causas y efectos indescubribles que forman ese entreluzamiento de hombres y naturaleza que la historia pretende registrar.” (1979b: 91).

tienen acceso a ambas partes del mundo, y su sabiduría consiste en “tomar en cuenta el medio inalterable [...] en que actuamos, así como tomamos en cuenta, por ejemplo, la omnipresencia del tiempo y del 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 sucede las cosas.” (1979b: 156); c. se oponen dos formas de conocimiento “el que resulta de la investigación metódica, y el más impalpable que consiste en el «sentido de la realidad», en la «sabiduría».” (1979b: 167).

El contraste entre las dos formas de conocimiento, el punto c., se encuentra en el corazón de “El sentido de la realidad” y también en “El concepto de historia científica” ¿Por qué, entonces, no presentar a “El erizo y el zorro” como un ejemplo de texto filosófico sobre la historia junto con los otros tres artículos? Hay razones metodológicas para no hacerlo. En primer lugar, porque su tema es más propio de la historia de las ideas. Además, posee un fuerte componente contextual característico de sus estudios sobre los pensadores rusos, a lo que hicimos referencia en el capítulo anterior. En segundo lugar, porque si bien encontramos en dicho texto muchas de las intuiciones de Berlin sobre este tema, él no las presenta como propias. Más bien, las menciona a la pasada, como paráfrasis de las ideas de Tolstói, que solo cobran vida propia cuando las defiende y las hace suyas.

Una vez más, Berlin desarrolla su pensamiento, en este caso su filosofía de la historia, a partir de un pensador ruso ¿Pero no era esto justamente lo que estaba en entredicho, si Berlin tenía o no una filosofía de la historia? En lo que sigue analizaremos tres de sus artículos sobre estos temas, escritos a lo largo de la década de los 50. Veremos que si bien se alimenta de las ideas de otros, tenía un pensamiento original el que, a través de su método contrastivo, le lleva a sus propias conclusiones.

4. La inevitabilidad histórica¹³³

¹³³ El remate de “El sentido de la realidad” resumen de manera elocuente una tesis central de este artículo: “Una de las mayores y más fatales falacias de los constructores de sistemas del siglo XIX, hegelianos y comteanos o marxistas, es suponer que si designamos a algo como inevitable queremos dar a entender la existencia de una ley.” (BERLIN, 1998: 74).

Este artículo comenzó como la Auguste Comte Memorial Trust Lecture, pronunciada en mayo de 1953 y publicada con este título al año siguiente. Berlin la revisó y la amplió para incorporarla a su compilación *Four Essays on Liberty* [*Cuatro ensayos sobre la libertad*], de 1969. Allí tuvo la oportunidad de incluir una introducción donde comenta que las reacciones tanto a ese artículo como a “Dos conceptos de libertad”, lo ayudaron a clarificar varios puntos.

Este artículo comienza con un epígrafe de T. S. Elliot, donde se refiere a “... esas inmensas fuerzas impersonales...”. Pues bien, ese es el tema de este artículo: analizar “[l]a idea de que se pueden descubrir extensas leyes o regularidades en el proceso de los acontecimientos históricos...” (1974: 63). Él señala que esta idea se volvió atractiva gracias al éxito de las ciencias modernas en correlacionar y predecir fenómenos. Sus consecuencias han sido importantes, tanto para la filosofía como para la política y la religión, ya que plantean problemas relacionados con el papel de las motivaciones y la responsabilidad de los seres humanos en la acción.

La idea de que existen causas ajenas a la conducta de los seres humanos, que explican los *cambios históricos* choca con el entendimiento habitual de la acción humana en términos de los “propósitos y caracteres de los individuos”. Esto para Berlin ha permitido el afianzamiento de la distinción entre teorías personalistas e impersonalistas de la historia. Quienes se inclinan por estas últimas, ya sea porque “poseen un mayor valor científico” (permite predecir) o porque “llevan consigo una profunda visión crucial de la naturaleza del Universo”, “están obligados por ella a rastrear la responsabilidad última de lo que sucede en los actos y conductas de entidades o «fuerzas» impersonales, «transpersonales» o «suprapersonales», cuya evolución se identifica con la historia humana.”. Esto, a pesar de que algunas de las versiones más moderadas de estas ideas no le otorgan un estatus metafísico distinto a tales entidades, sino que solo las consideran “aparatos convenientes –modelos idealizados, tipos, etiquetas o metáforas–, diferentes modos de clasificar, agrupar, explicar, predecir las propiedades y conductas de los seres humanos individuales en términos de sus más importantes (es decir, históricamente efectivas) características empíricas.” (1974: 65). Pensadores como Hegel, Schelling, Spengler o Toynbee serían partidarios de estas interpretaciones.

En otras palabras, según Berlin, las fuerzas impersonales corresponderían a una filosofía de la historia substantiva. Berlin duda respecto a si corresponde clasificar a Marx en este grupo de pensadores, pero finalmente lo hace: “Los hombres hacen lo que hacen y piensan como piensan en gran parte en «función de» la inevitable evolución de la «clase» en su totalidad; [por lo que] pueden ser estudiadas independientemente de las biografías de los individuos que las componen” (1974: 66). La creencia que comparten lo partidarios de esta idea se basa en la distinción entre apariencia y realidad, la que expresa una y la misma moraleja: “que tenemos que aprender a distinguir el «verdadero» curso de los acontecimientos de los sueños, fantasías y «racionalizaciones» que construimos inconscientemente para nuestro consuelo y diversión” (1974: 68). El descubrimiento de verdaderas leyes detrás de los aparentemente diversos episodios fortuitos de la historia, es lo que precisamente permite hacer inteligible la historia humana.¹³⁴

En su ensayo Berlin conecta la idea de fuerzas impersonales que gobernarían el rumbo de la historia con el relativismo moral, el que a finalmente descansa en una falacia lógica. Esta posición sostiene que: “Nuestros valores –lo que creemos que es bueno y malo, importante y trivial, que está bien y que está mal, noble o despreciable– están condicionados por el lugar que ocupamos en la ley que rige a la historia.” (1974: 69). Este punto de Berlin mira directamente al pensamiento de Marx, para quien las personas pueden creer que están haciendo algo deliberadamente cuando en realidad la explicación de sus acciones no pasa ni por su querer ni por propósitos individuales, sino que por fuerzas que están más allá de su voluntad, las que condicionan sus acciones y elecciones. Para describir esto, el concepto marxista *par excellence* que se utiliza es el de superestructura.

¹³⁴ Esto se aprecia con claridad en *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, donde Marx señala, a propósito de las pugnas partidistas, dentro del Partido del Orden, entre legitimistas y orleanistas: “Sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo suelto, a quien se le imbuye la tradición y la educación, podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta. Aunque los orleanistas y los legitimistas; aunque cada fracción se esforzase por convencerse a sí misma y por convencer a la otra de que lo que las separaba era la lealtad a sus dos dinastías, los hechos demostraron más tarde que eran más bien sus intereses divididos lo que impedía que las dos dinastías se uniesen.” (2003: 39).

Además del “apasionamiento por las ciencias naturales” (1974: 70), hay otras fuentes que alimentan la idea de fuerzas que gobiernan la historia, las que Berlin califica de metafísicas. En primer lugar está la *concepción teleológica del mundo*, sea en su variante de que la historia posee un fin en sí mismo que el historiador debe descubrir, o en su versión providencial donde es el Creador quien determina el fin. A ella también pertenecen los partidarios de la distinción entre apariencia y realidad. En segundo lugar, está la concepción de que existe una *realidad intemporal, permanente y trascendente* “«que está por encima», o «afuera», o «más allá», y que es como es por siempre, con una armonía perfecta, inevitable, y que se explica a sí misma.” (1974: 74). Finalmente, está *la influencia de las ciencias naturales*, que a pesar de oponerse a la especulación metafísica, llega por otro camino (la búsqueda de regularidades y leyes), a la misma visión de la historia.

Según Berlin, lo que tienen en común estas posiciones tanto científicas como metafísicas 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. (1974: 76).

De esta manera Berlin vincula las concepciones científicas con las filosofías substantivas de la historia. Muestra qué tienen en común Hegel y Marx con autores como Toynbee y Hempel. Sin embargo, nos previene de una confusión: “Hay que distinguir esta conocida manera de pensar con la suposición no menos conocida, pero sí menos cargada de contenido ético, de que las concepciones y conducta de los hombres están condicionadas en gran parte por los hábitos de los otros miembros, actuales y pasados, de su sociedad, de que los prejuicios y las tradiciones son muy fuertes, de que puede heredarse caracteres tanto mentales como físicos, y de que todo esfuerzo que se haga para influir en los seres humanos y juzgar su conducta tiene que tener en cuenta estos factores que no son racionales.”. Para Berlin esta es una empresa “empírica y descriptiva”, a diferencia de la otra que es “metafísica y normativa.”. (1974: 67 n.5). Negar la primera, quizás sería negar la existencia de las culturas o las tradiciones

humanas: nacemos en un medio y en una cultura configurado por nuestros ascendientes, aprendemos un lenguaje nutrido por los usos de varias generaciones.

¿Cuál es entonces este contenido ético? Berlin nuevamente saca una consecuencia moral de estas reflexiones históricas: ser partidario de fórmulas generales (sean leyes, espíritus o verdades trascendentes) se conecta directamente con el determinismo: “Todas estas teorías son, en un sentido o en otro, formas de determinismo [...] Y una característica común de todas estas concepciones es que implican que la libertad de elegir por parte del individuo (por lo menos aquí abajo) es en último término una ilusión, y que la idea de que los seres humanos hubieran podido elegir de manera diferente a la que suelen hacerlo, se basa en la ignorancia de los hechos [...]” (1974: 76-77). Detrás de esta conexión moral, Berlin coloca la noción de los *juicios contrafácticos*, los que suelen ser empleados por los historiadores.¹³⁵ ¹³⁶ Un razonamiento contrafáctico es aquel que pretende sacar conclusiones a partir de premisas falsas sobre lo que ya ha ocurrido. Veamos un ejemplo. Hitler no persiguió en Dunkerque a los ingleses, lo que permitió su repliegue. A la hora de evaluar históricamente este episodio, vale la pena preguntarnos qué hubiera ocurrido de haberlo hecho. Al preguntarnos sobre qué hubiera ocurrido, estamos reconociendo que otro curso de acciones era posible, que se pudo haber tomado otras decisiones. Las supuestas fuerzas impersonales que que dominan la historia son reemplazadas por los verdaderos sujetos históricos: los individuos. De allí la importancia de este punto: conceptualmente, tanto el reproche moral como la capacidad de preguntarnos cómo pudieron haber sido las cosas (las preguntas cuyas respuestas son denominadas juicios “contrafácticos”), están para Berlin intrínsecamente unidos. En otras palabras, tanto los juicios morales como los históricos suponen la libertad humana, ya que siempre existe la posibilidad de actuar de otra manera o de que las cosas hayan ocurrido de otra manera, y sabemos esto, porque reconocemos también otro tipo de caso en el cual no existe dicha posibilidad. Por ello, frente a la pregunta ¿cómo debemos llevar a cabo el juicio moral o el histórico?, señala que “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, [...] y a lo que pensamos sobre la importancia que

¹³⁵ Véase la sección segunda del capítulo primero.

¹³⁶ A mi juicio el análisis más riguroso sobre este tema se encuentra en HAWTORN, 1995. Allí este autor conecta los *condicionales contrafácticos* con la idea de *mundos posibles*, en miras a elucidar una manera de entender la explicación histórica.

tienen los motivos en cuanto contrapuestos a los de las consecuencias, o sobre el valor de las consecuencias en cuanto contrapuesta a la cualidad de los motivos.” (1974: 118).

La idea de que “saberlo todo es perdonarlo todo”, como vimos, presenta un desafío a la libertad y responsabilidad humana. Berlin sostiene que esta creencia determinista adquiere dos formas: la de aquellos que la sostiene porque creen que sabemos demasiado del mundo, o la de aquellos que lo hacen porque creen que sabemos demasiado poco. Dentro de los primeros se encuentran aquellos que le dan un sentido benévolo y optimista a su determinismo: creen en la posibilidad de la felicidad de los seres humanos como producto de la organización racional. Ejemplos de estos autores serían Bacon, Campanella, Condorcet, Saint-Simon y Comte. Otros son pesimistas, ya que creen que los cambios se producen por saltos cataclísmicos y revoluciones destructivas. Aquí se ubicarían autores como Hegel y Marx. Esta distinción es recurrente en el pensamiento de Berlin, y la retomará en “El sentido de la realidad”. En ambos casos, las técnicas adecuadas ayudarán a descubrir la dirección de los acontecimientos y es más, solo algunos están capacitados para verla. Por eso Berlin califica a estas teorías como variedades de mesianismo.

Berlin condena estas actitudes deterministas porque a la larga persiguen “la eliminación de la idea de responsabilidad individual.” (1974: 81). Si mis acciones y mi comportamiento dependen de fuerzas que están más allá de mi voluntad (soy una pieza en un tablero que nunca logro ver totalmente y tampoco entiendo por qué ni para qué me muevo), ellas quedan disueltas en las totalidades que esas doctrinas postulan: en el patrón universal, en el libreto, en las leyes o en el espíritu. ¿Puede ser coherente la posición de quienes simultáneamente defienden el determinismo y el mesianismo? Berlin nos dice que: “puede que siga habiendo admiración y desprecio por un determinado individuo, pero ello se convierte en algo parecido a un juicio estético.” (1974: 82). Con esta caracterización, Berlin critica sutilmente a los partidarios de la historia soviética, que ensalzaban a los héroes de la revolución bolchevique.

Sin duda, esta incongruencia entre historia y moral se expresa entre algunos historiadores marxistas, por una parte, en las alabanzas a los héroes de la revolución, y por otra, en la reafirmación de la creencia en el curso inexorable de los hechos. Berlin ya había observado esto antes de 1953. E. H. Carr encarnaba a la perfección esta actitud. Unos años antes, Berlin

había escrito una resección sobre el primer volumen del libro de Carr titulado *A History of Soviet Russia: The Bolshevik Revolution 1917–1923*, donde señala lo siguiente:

El Sr. Carr está profundamente afectado por el desprecio al liberalismo que Hegel puso de moda en el siglo pasado; él ve la historia como una proyección de eventos gobernados por leyes inexorables, que solo un tonto o un loco podría tratar de ignorar, resistir o esquivar. [...] La tarea propia de un hombre racional es ajustarse a sí mismo a este gran patrón; la del historiador, clarificar la dirección perseguida por la corriente central de la historia; y la del hombre y de las naciones mantenerse triunfalmente a flote en ella, sin echar un vistazo atrás respecto de las posibilidades no realizadas sobre las que alguna vez se tuvieron grandes esperanzas y miedos, y mucho menos sobre las víctimas y bajas del proceso.

El Sr. Carr ve la historia a través de los ojos de los victoriosos; para él los perdedores padecen todo pero están descalificados a sí mismos para testificar. Es natural para él, por lo tanto, que el héroe del periodo sea Lenin. [...] Y aunque el Sr. Carr no está comprometido en escribir la historia de Rusia antes de 1917, y claramente decidió tratar con instituciones en vez de con personas, cuenta un relato extensamente en los términos de la fortuna y el impacto de un hombre y su séquito, si bien importante y no demasiado crítica, es sin duda un defecto en una obra tan seria y valiosa. (1950c: 1-2).

Pero volvamos a una cuestión más importante que señala en “La inevitabilidad histórica”. Al introducir la noción de juicios contrafácticos Berlin blinda su ataque contra el determinismo, tema que es el corazón de este artículo. Para esto, Berlin señala tres cuestiones: a. distingue determinismo de fatalismo, colocándolos en una relación de género y especie (véase 1974: 82 n.9); b. propone una noción de responsabilidad moral menos densa que la que se utiliza sobre todo para fines legales, la que se liga a la noción de causa, ya que para dichos fines llamar a alguien un agente moral supone poder distinguir los actos voluntarios e involuntarios a partir de “lo que es o puede ser afectado por la elección, esfuerzo o decisión que haga el individuo.” (1974: 82 n. 9). Si otra u otras causas (antecedentes), distintas de la elección, esfuerzo o decisión del individuo, influyeron en el resultado de lo ocurrido, entonces el individuo no es responsable de ello; c. rechaza al determinismo porque quienes lo sostienen suponen que es posible trazar el recorrido de cada vida individual. Dado que no somos omniscientes, no podemos hacer esto en la práctica, por lo que debemos tolerar siempre este residuo mínimo de valoración (histórica y moral), el que es imposible suprimir porque en definitiva “es el precio de nuestro *status* humano, es parte de la imperfección del hombre y tiene que ser aceptado porque, literalmente, no se puede rechazar, porque los hombres y sus concepciones son como son y los hombres juzgan como juzgan, y porque éstos son finitos y olvidan o no pueden aceptar el hecho de que así son.”

(1974: 86). Este punto le parece a Berlin poco plausible. Berlin convierte este último punto en la punta de lanza de su argumento contra el determinismo:

Sea o no sea verdadero el determinismo, o, incluso, sea o no sea coherente, parece claro que su aceptación no afecta de hecho a las ideas corrientes de la mayoría de los seres humanos, incluidos los historiadores, ni incluso a los científicos de las ciencias naturales cuando están fuera del laboratorio. Pues si afectara lo reflejaría su lenguaje y éste sería diferente del que tenemos el resto de nosotros. (1974: 86).

El argumento de Berlin se basa en el sentido común y en un análisis del lenguaje moral cotidiano. Para él, si el determinismo fuera cierto, expresiones como ‘no debías haber hecho eso’ o ‘¿tiene que ser tan estúpido el comandante en jefe?’, “implican claramente la idea de algo más que la posibilidad meramente lógica de la realización de alternativas distintas a las que de hecho se realizaron; implican, a saber, la idea de las diferencias que hay entre las situaciones en que los individuos pueden ser responsables de sus actos y las situaciones en que no pueden serlo.” (1974: 87). Esta objeción incluso es aplicable en el caso de determinismos no metafísicos, basados en vasta evidencia empírica, como pretenden los que él denomina partidarios del “determinismo social”, como sería la sociología (véase 1974: 127). De ser cierto el determinismo, nuestro mundo moral sería muy distinto de como creemos que es: no contaríamos con expresiones que denoten la posibilidad de que las cosas hayan sido de otra manera o que las personas hayan actuado de otra forma. De allí que termine rechazando las dos grandes teorías en el pensamiento contemporáneo que imponen desafíos a la libertad: el relativismo y el determinismo. Las rechaza porque: “El primero, cuando deja de ser una máxima o algo que solo nos recuerda de manera saludable nuestras limitaciones o la complejidad que tienen estos problemas, y pretende atraer nuestra atención como *Weltanschauung* [...] sería, se basa en un mal uso de las palabras, en la confusión de ideas y en la confianza que presta a una falacia lógica. El segundo, cuando va más allá de indicar los obstáculos específicos con que se encuentra el defender que hay decisión libre [...], resulta estar basado o bien en una mitología o bien en un dogma metafísico.” (1974: 121).

El argumento que Berlin ofrece contra dichas doctrinas descansa en una filosofía comprometida con el lenguaje ordinario, la que fue probablemente la herencia más perdurable de

sus intercambios con J. L. Austin.¹³⁷ Para entender a cabalidad la posición de Berlin, respecto de la relación entre juicios contrafácticos y responsabilidad moral, algo más debemos decir respecto de la noción de causalidad, la que usualmente se traslapa con ellas. Por ejemplo von Wright, distingue el *análisis* causal de la *explicación* causal. En esta última, se distinguen a su vez las explicaciones *retrodictivas*, ¿cómo es que fue posible?, de las *predictivas*, ¿por qué ocurrió necesariamente?¹³⁸ En este sentido, si bien Berlin nunca precisa concluyentemente su posición respecto de la causalidad, podemos relacionar su argumento con un rechazo tanto de la primera como de la segunda clase de explicaciones (a pesar de que *ii* implica un juicio contrafáctico). G. H. von Wright rechaza la idea de que esos tipos de explicaciones impliquen “una caracterización general de las diferencias existentes entre los patrones explicativos de las ciencias naturales y de las ciencias humanas.” (1980: 82 n.30). Berlin rechaza en este artículo la idea de las predicciones, y en “El concepto de historia científica”, rechaza las retrodicciones (el llenado de lagunas históricas).¹³⁹

Sin embargo, Berlin, en una muestra de su pluralismo histórico, es capaz de reconocer que no se puede pensar históricamente sin causalidad. Sin embargo, es curiosa una afirmación que hace en la introducción escrita para *Cuatro ensayos sobre la libertad*, donde señala: “En este

¹³⁷ Sobre esta relación, véase IGANTIEFF, 1999: 117-128.

¹³⁸ Señala von Wright que conviene “distinguir el análisis *causal* de la *explicación* causal. En el primer caso contamos con un sistema dado y tratamos de descubrir en su seno relaciones condicionales [consiste, en otras palabras, en un sistema cerrado]. En el segundo caso contamos con ocurrencias individuales de algún fenómeno genérico (acontecimiento, proceso, estado) y buscamos un sistema en el que este fenómeno (genérico), el *explanandum*, pueda llegar a correlacionarse con otro mediante una relación condicional.” Dentro del segundo caso se pueden distinguir entre tipos de relaciones condicionales: i. “Sea un estado total *c*, compuesto por algunos estados elementales P_1, \dots, P_n . ¿Por qué ha tenido lugar (ha acontecido) *c*?”; ii. “Sea un estado total *c*. ¿Por qué ha tenido lugar precisamente este estado y no otro *c*?”. La consideración de *c* como posible alternativa a *c* debe entenderse por relación a la posición de los estados en una historia. Ello significa, en términos estrictos, que, luego del estado total *b*, cuya precedencia respecto de *c* es conocida, también era posible *c*” (von WRIGHT, 1980: 78); iii. La bifurcación del estado *b* [...] permite el descubrimiento de una condición suficiente (relativa) del estado final. También podría permitir el descubrimiento de una condición necesaria (relativa).” Dichos descubrimientos permiten hallar “una característica cuya ausencia de este estado (permaneciendo invariable en él cualquier otra circunstancia) impediría la realización del *explanandum* y cuya presencia en dicho estado (con el resto de las circunstancias) garantiza la realización del *explanandum*.” (1980: 80); iv. “observamos que el estado subsiguiente al *explanandum* es el estado *d*; el estado *c* es una condición *necesaria* de ese estado. El estado *d* ha tenido lugar –pero de no haber sido por *c*, *d* no se habría producido–; *c* fue necesario para que *d* fuera posible.” El punto de von Wright es que: “Explicaciones de los tipos *i* y *ii* responden a preguntas del género de *por qué* algo fue o llegó a producirse *necesariamente*; las explicaciones *iii* y *iv* muestran por su parte *cómo* es que algo fue o resultó posible.” En las primeras, “Son decisivas las condiciones suficientes”, en las segundas, “las condiciones necesarias.” (1980: 81).

¹³⁹ Véase, BERLIN, 1983a: 190.

punto, quisiera reiterar algunos lugares comunes, de los que yo no parto: que las leyes de la causalidad son aplicables a la historia humana (proposición que, *pace* señor Carr, debo pensar que es una locura negar)” (1974: 32). Me parece que aquí Berlin no está negando que en la historia no cabe la causalidad, más bien niega el concepto (la concepción) que de ella manejaban algunos historiadores, sobre todo los marxistas. Esto queda claro más adelante en la misma introducción: “Puede ser que esto provenga, por lo menos en parte, de la utilización de un modelo mecánico aplicado a las acciones humanas; en un caso, se conciben las decisiones como eslabones de un tipo de cadena causal que es típica del funcionamiento de los procesos mecánicos [*análisis causal* llamaría a esta opción von Wright], y en el otro, como una ruptura de esta cadena, que se sigue concibiendo como un complejo mecanismo [*explicación causal* para von Wright]. Ninguno de estos modelos viene bien en absoluto. Parece que necesitamos uno nuevo,” (1974: 34).¹⁴⁰ No obstante, lo que Berlin extrañaba aquí no es un modelo de explicación causal, sino que más bien un modelo de explicación satisfactorio cuyo centro no estuviera en la noción de causalidad. Si bien Berlin ya poseía los insumos para desarrollar un modelo explicativo no centrado en la causalidad, solo intentó algunos esbozos tímidos en las décadas siguientes. Solo al final de su vida logró ser plenamente consciente de la articulación de dicho modelo.

Berlin rechaza la idea antigua, popularizada en la década del 60 por el auge de la filosofía de la acción, de que los motivos y propósitos (razones) son causa de las acciones.¹⁴¹ Para Berlin, determinar una acción en este sentido (como libre o no), es una cuestión pragmática.¹⁴² Consiste en una labor de interpretación, que se propone “situar lo que ocurrió (o pudo ocurrir) en el contexto de lo que pudo haber sucedido (o pudo suceder) y diferenciarlo de lo que no pudo suceder; que a esto es a lo que va en último término el sentido de la historia [...]; que la justicia histórica (como también la justicia legal) dependen de esta capacidad [...]”. Gracias a esto, son posibles los juicios morales, y también “la única razón evidente por la que los

¹⁴⁰ Además, es refrendado con lo que afirma en sus últimos años: “R.J. ¿Pero usted aplica el principio de causalidad a la historia, no es cierto?. I.B. Por supuesto. Uno no puede no aplicarlo. Pero lo que yo no creo es que se pueda ver un patrón que permita predecir, así como lo hacen en la astronomía o incluso en la biología.” (JAHANBEGLOO, 1991: 35).

¹⁴¹ Sospecho que, en definitiva, esta es una de las ideas que está detrás de un pie de página que agregé para la edición de 1969. Véase BERLIN, 1974: 82-83 n. 9.

¹⁴² “Qué es lo que puede y qué es lo que no puede hacer un determinado agente en unas determinadas circunstancias, es una cuestión empírica, que se resuelve de manera adecuada apelando a la experiencia.” (1974: 89 n. 10)

accidentes y la *force majeure* –por ser inevitables– caen necesariamente fuera de la categoría de la responsabilidad y, por consiguiente, están más allá de los límites de la crítica y de toda posible atribución de culpas y alabanzas.” (1979: 87).

Su argumento contra el determinismo deriva de Herzen, cuya posición respecto a no menoscabar la descripción usual que tenemos del mundo moral (de los valores), analizamos en el capítulo anterior. Sin embargo, las bases de este argumento ya estaban con Berlin y permean sus textos de esta época. En este sentido, la carta a Kennan sigue prestando el contexto y fuente de profundas reflexiones:

Distinguimos hasta este punto entre un juicio objetivo y otro de valor. Negamos el derecho a manipular a los seres humanos ilimitadamente, sea cual fuere la verdad acerca de las leyes de la historia. Podemos ir más allá y negar la noción de que la «historia», en alguna forma misteriosa, nos «confiera» «derechos» de hacer esto o aquello, y negamos que algunos hombres o grupos de hombres puedan afirmar tener el derecho moral a que los obedezcamos porque ellos, de alguna suerte, llevan a cabo los designios de la «historia», o son su instrumento elegido, su medicina o látigo o, en alguna forma importante, *Welthistorisch*, son grandes, irresistibles, navegan en las olas del futuro, más allá de nuestras pequeñas, subjetivas ideas del bien y el mal que no se pueden sustentar racionalmente. Muchos alemanes, y me atrevo a decir que muchos rusos o mongoles o chinos de hoy, consideran que es más adulto reconocer la plena inmensidad de los grandes acontecimientos que sacuden el mundo, y participar en una historia digna de hombres abandonándose a los hechos, que elogiar o maldecir y permitirse moralinas burguesas: la noción de que hay que aplaudir la historia como tal es la horrible forma alemana de eludir el peso de la opción moral. (BERLIN, 2002b).

La acusación de Carr a Berlin es justa: en su imagen la historia puede servir de una moralina.¹⁴³ Berlin es consciente de ello, y sabe que para poder realizar juicios históricos, como sabemos le interesaba desde su carta a Kennan, debe reconocer límites a su individualismo metodológico. De allí su énfasis en la interpretación pragmática de las acciones pasadas, en su

¹⁴³ En la introducción al artículo, Berlin responde a Carr respecto de este punto. Véase BERLIN, 1974: 26-31. Utilizo ‘puede’ porque Berlin reconoce que él no insta a los historiadores a moralizar, sin que más bien sostiene que: “los historiadores, como los demás hombres, usan un lenguaje que está salpicado inevitablemente de palabras que tienen fuerza valorativa, y que invitarles a que eliminen de él dicha fuerza es pedirles que lleven a cabo una tarea que es entontecedora y anormalmente difícil.” Sin embargo, es también inevitable para el historiador trasladar a su lenguaje valorativo sus valores morales, ya que son parte de él. Ello se basa en “una concepción de la naturaleza humana y de los fines humanos, que forma parte de la propia concepción ética, religiosa o moral del historiador. Estos valores, especialmente los morales que rigen la selección que hace de los hechos y la luz a la cual los exhibe, están implicados en su lenguaje,” (1974: 27).

contexto, el que puede arrojar inevitabilidad entre sus resultados. Veremos más adelante, que esta intuición quizás matiza la noción, que Berlin defiende, de la tragedia que colma las elecciones humanas que involucran valores, la idea según la cual estamos condenados a elegir, tan cercana al existencialismo.¹⁴⁴

Berlin se oponía a Carr, a los historiadores marxistas y a los últimos filósofos substantivos de la historia. También rechazaba una idea bastante poderosa que era parte de su *milieu* intelectual, la que se vinculaba con la idea de realizar juicios morales en la historia: la llamada interpretación *whig* de la historia, popularizada entre los académicos británicos de la década del 30 por el libro de Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (1931).¹⁴⁵ Este libro y su autor fueron muy influyentes en los años posteriores, y por eso Berlin hace una referencia a él hacia el final de su artículo.¹⁴⁶ De hecho uno de los tópicos recurrentes en las décadas del 50 y 60 en manuales y volúmenes colectivos es el tema de los juicios morales en la historia. Me parece que junto al determinismo este último es el otro gran tema de este artículo de Berlin.

La tradición idealista también rechaza la idea de hacer juicios morales en la historia. Esto por lo menos es claro en el caso de Croce y Collingwood su discípulo espiritual.¹⁴⁷ Esta

¹⁴⁴ Véase SARTRE, 1999: 20 y 28; y ORTEGA Y GASSET, 1995: 104.

¹⁴⁵ A contar del siglo XVII y hasta el siglo XIX, se llamó *Whigs* a los políticos liberales británicos y *Tories* a sus oponentes, defensores de ideas conservadoras.

¹⁴⁶ Véase BERLIN, 1974: 99. En su libro Butterfield señala: “Es parte de la interpretación *whig* de la historia estudiar el pasado en relación con el presente, y aunque puede haber un sentido en que esto es inobjetable si sus consecuencias son cuidadosamente consideradas, e incluso puede en un sentido ser ineludible, ha sido a menudo un obstáculo para la comprensión histórica, ya que se ha tomado en el sentido del estudio del pasado con directa y perpetua referencia al presente. A través de este sistema de referencia inmediata con el presente, los personajes históricos pueden ser fácil e irresistiblemente clasificados como los hombres que promovieron el progreso y los hombres que trataron de obstaculizarlo; conforme a una práctica regla empírica [rule of thumb] disponible para que el historiador pueda seleccionar y rechazar, y pueda enfatizar ciertos puntos.” (BUTTERFIELD, 2002: 1 [Capítulo 1]). En el último capítulo de su libro presenta otra arista de la historia *whiggish*: “Es el resultado natural de los hábitos mentales del historiador *whig* y de su actitud sobre la historia –aunque no es una consecuencia necesaria de su método real– que él debería interesarse en la promulgación de juicios morales y debería tomarlos como una parte importante de su oficio.” (BUTTERFIELD, 2002: 6 [Capítulo 6]).

¹⁴⁷ “Ya nos da demasiado trabajo y fatiga en la práctica y con fines prácticos la contraposición de buenos y malos para que deseemos continuarla o reanudarla con nuevo aliento en la consideración histórica. A la historiografía se llega sólo después de haber soltado el peso que extrañamente se le quería echar de nuevo sobre las espaldas; [...] El único juicio moral que tiene consistencia y significación en la historiografía es éste del carácter de la obra., aparte de las impresiones, ilusiones y pasiones privadas que pudieron

cuestión es significativa ya que, como veremos en la siguiente sección, Berlin se alimentó de otras nociones y distinciones de la tradición idealista. Frente a la crítica de que “Nuestro deber como historiadores consiste sólo en contar y explicar, no en pronunciar veredictos.” (1974: 105), Berlin construye un argumento adicional vinculado al lenguaje ordinario, el que explorará en su artículo sobre la historia científica: que el lenguaje de las disciplinas humanas (como la historia) se superpone al lenguaje cotidiano, a diferencia de las disciplinas formales y las empíricas, como la física, donde hay una separación entre el lenguaje ordinario y sus lenguajes especializados. (véase BERLIN, 1974: 106).

Aunque suene paradójico, Berlin encuentra algo valioso en las ideas deterministas: ellas nos recuerdan que nuestro ámbito de elección moral es más restringido de lo que cotidianamente creemos. Estas piruetas argumentativas son usuales en su obra, y se deben quizás a su incansable lucha contra las respuestas únicas. Por ejemplo, en la introducción a este artículo se produce una tensión entre su pensamiento relativo a la metodología de la historia de las ideas y su propuesta filosófica sobre la historia:

[...] ignorar los motivos, el contexto en que éstos surgieron, y el conjunto de posibilidades que ofrecieron a los que actuaron, la mayoría de las cuales nunca fueron conocidas –y algunas de ellas nunca pudieron haberlo sido–, e ignorar toda la gama de imágenes e ideas humanas: cómo les aparece a los hombre el mundo y ellos mismos, cuyas concepciones y valores (ilusiones y todo lo demás) sólo [sic] podemos comprender en último término en función de los nuestros, sería dejar de escribir historia.” (1974: 31).

El párrafo manifiesta, supuestamente, creencias contrarias a las que vimos, defendió en el caso de la historia de las ideas a la hora de contrastarla con el contextualismo. Si lo importante es la esencia de las ideas, ¿para qué molestarse en elucidar las motivaciones de los autores de las obras donde se contienen dichas ideas? El punto que parece quedar incólume es el presentismo. Sin embargo, esta es una muestra más del carácter plural de la explicación histórica que reconoce Berlin, siendo una de sus características ofrecer tratamientos diferenciados a varias de las preguntas cruciales de la filosofía de la historia. Si bien en la historia del pensamiento del pasado Berlin coloca el énfasis más en las ideas que en los autores que las postularon y en el valor que ellas tienen para nosotros, en el caso de la historia general, la sin apellidos, él está dispuesto a

acompañarla en sus autores y de aquellas en que las envolvieron sus contemporáneos y sucesores.” (CROCE, 1942: 191). “La verdadera historia debe ser absolutamente desapasionada, absolutamente desprovista de todo juicio de valor, de cualquier índole que sea.” (COLLINGWOOD, 2004: 493).

defender un análisis de los caracteres de los individuos, de su manera de pensar, de su fines y propósitos, de sus creencias y de las circunstancias generales que le rodearon. Es capaz de cometer semejante desfachatez intelectual, en sacrificio de la que le parecía la manera correcta de escribir la historia: relatos vívidos guiados por un fuerte sentido de la realidad. En lo que sigue analizaré este último concepto.

5. El sentido de la realidad

En el prefacio del volumen recopilatorio homónimo de 1996, Henry Hardy comenta que este artículo “fue la base para la primera Elizabeth Cutter Morrow Lecture, pronunciada el 9 de octubre de 1953 en el Smith College, Northampton, Massachussets, bajo el título ‘Realism in history’ [...]” (BERLIN, 1996: x), y que fue publicado por primera vez ese mismo año. Es decir, se trata de un texto coetáneo con el que analizamos en la sección anterior. Respecto del título, vimos que Berlin ya había utilizado la expresión ‘sentido de la realidad’ en una resección de 1950.

Berlin comienza presentando la posibilidad de revivir una época pasada, en los términos de una vuelta a la *edad dorada* (postulada por algunos románticos), recurso usual para criticar el presente; y cómo se oponen a esta posibilidad quienes manejan “nociones tales como «lógica de los hechos» o la «marcha de de la historia», que, como las leyes de la naturaleza (con las que se identifican en parte) se piensan que son, en cierto sentido, «inexorables»,” (1998: 27). Estas nociones presuponen “un mecanismo en el universo, que quienes piensan en tales términos no aceptan necesariamente.”. El determinismo puede atrapar incluso a quienes no lo comparten. Berlin tratará de mostrar cómo es esto posible. Reconocer que hay factores que están fuera del control humano consciente es de sentido común. La combinación de esta idea con la del libre albedrío configura dos ámbitos. En uno de ellos, reconocemos que no podemos intervenir, por ejemplo, aquel relativo a las leyes que rigen el movimiento de los cuerpos celestes, por lo que somos incapaces de “alterar ni el estado de los entes en cuestión ni sus leyes.” (1998: 28). En el otro ámbito, sí creemos poder intervenir y alterar el estado de las cosas y las personas, aunque no podamos cambiar las leyes que lo gobiernan. La versión más extrema del determinismo niega incluso la posibilidad de estas intervenciones comparativamente pequeñas. A Berlin le preocupa este segundo ámbito.

Echando una mirada al “mundo de los seres sensibles se piensa, ciertamente, que algunas parcelas del mismo están gobernadas por la «necesidad.» Los seres sensibles, incluidos, como es obvio, los seres humanos, son objetos físicos y están afectos a las mismas leyes que gobiernan los demás objetos físicos del universo. Además, entre los seres humanos, existen ciertas necesidades que identificamos como básicas (por ejemplo, bebida, comida y abrigo), las que a su vez “se ven afectadas por fenómenos tan relativamente fijos como el clima, la configuración geográfica y los productos del entorno natural.” (1998: 29). Dados todos estos factores, que están más allá del control humano y de cuyo efecto combinado surgen ciertas pautas de vida, algunos postulan que es posible explicar la historia humana conforme a determinados modelos.

Todos estos modelos (cíclicos y también no recurrentes), comparten la idea de que las instituciones humanas no surgen solo de los propósitos o deseos humanos. De allí que “si consideramos la extensión de lo que no depende de planes humanos conscientes [...], surge la imagen de un universo cuyo comportamiento es, en principio, calculable en gran medida.” (1998: 30). Esta creencia es la fuente de la imagen de la historia en términos de sucesivas etapas inevitables, con una dirección irreversible. Frente a esto, no importa el modelo que se postule para explicar, la cuestión está en dicho modelo existe. Por ello, “la nostalgia por cualquier etapa pasada es *eo ipso* utópica; pues es como querer invertir el nexo entre causa y efecto. [E]xpresiones tales como «anacronismo» se bastan seguramente a sí mismas para transmitir esta verdad: describir a alguien o algo como un anacronismo equivale a decir que uno u otro no es característico del modelo general de la época.”. Berlin encuentra saludable esta tesis, ya que: “No estamos comprometidos más que con la idea de que existen algunos criterios de realidad—que disponemos de algunos métodos para distinguir lo real de lo ilusorio,” (1998: 31-32). Pero, a diferencia de las filosofías substantivas y de los postulados cientificistas sobre la historia, cree que esta sensibilidad histórica de la que surgen las nociones de utopía y anacronismo (nuestra intuición de lo que es característico de una época), es separable de la tesis según la cual existen leyes históricas. En otras palabras, evitar “que nuestro escepticismo sobre la posibilidad del «retorno al pasado» se sustente en el temor a contradecir alguna determinada ley o leyes de la historia.” (1998: 35). Berlin argumenta que es posible manejar un modelo que recoja dicha verdad, y que no solo no descansa en la idea de leyes o pautas históricas, sino que además sea compatible con su defensa al individualismo metodológico en la historia.

En consecuencia, Berlin se pregunta: “¿Cuál es, entonces, el contenido de nuestra noción de la inevitable «marcha de la historia», de la insesatez de tratar de resistir lo que denominamos irresistible?” (1998: 35). El entusiasmo del siglo XIX por la idea de que la sociedad humana crecía en una dirección escrutable, regida por leyes, fue sacudido por los acontecimientos del siglo XX: “Las nociones, las ideas y las formas de vida que se consideraron inseparables del estadio particular de la evolución histórica alcanzado por la humanidad, y «orgánicamente» necesarias para él, fueron quebradas o absolutamente deformadas por dirigentes nuevos y violentos: Lenin, Stalin y Hitler.”. Ellos creyeron poder revivir una *edad de oro*, y dejaron bastante claro que hombres suficientemente “enérgicos y sin escrúpulos podían reunir un grado suficiente de poder material para transformar sus mundos de un modo mucho más radical del que se había pensado que era posible hasta entonces.” (1998: 38). Los seres humanos son muchísimo más maleables de lo que se creía en el siglo XIX.

Frente a esta lección, Berlin se pregunta “¿por qué no somos capaces de reproducir las condiciones del siglo XVI, si deseáramos hacerlo?” (1998: 41), ya que “[s]i las cosas están menos determinadas de lo que parecían, ¿no estarán empezando a perder su fuerza términos como «anacronismo» y «lógica de los hechos» y demás? [...] ¿[Q]ué *es* lo que separa la planificación utópica de la realista?” (1998: 42). Berlin propone un ejercicio imaginativo para responder a esta pregunta. En primer lugar, habría que “familiarizarse tan minuciosamente como pudiera con la vida anterior que desease restablecer.” (1998: 42-43). El conocimiento que tenga sobre esa forma de vida no debe ser superficial, ya que “para acceder a una determinada forma de vida, es preciso hacer algo más que llevar cierto tipo de vestimentas, comer cierta clase de alimentos [...]”. Se requiere más bien un conocimiento “de una clase que haga que su sociedad ideal sea posible y, desde luego, natural y normal.”. En tercer lugar, suponiendo que se dispone de seres humanos dóciles y recursos ilimitados, se debe comenzar a “transformar convenientemente todas las condiciones naturales y artificiales requeridas.” (1998: 43). Berlin argumenta que se fracasaría estrepitosamente al tratar de revivir o recrear literalmente dicha forma de vida, no solo por las razones históricas obvias, muchas de las cuales el lector puede intuir (algunas variables espacio-temporales son irremediamente diferentes), sino porque el resultado siempre parecería falso.

Delineado el problema, Berlin presenta la primera parte de su argumento. Los hechos históricos no son objetivos, “advertimos y describimos sólo ciertas características del mismo, las que son, por así decirlo públicas, que atraen la atención sobre sí mismas debido a algún interés específico que tenemos en investigarlas, debido a nuestras necesidades prácticas o intereses teóricos: aspectos del mundo con arreglo a los cuales tiene lugar la comunicación entre los hombres.” (1998: 44). ¿Qué es lo que no advertimos? “Lo que se deja al margen de tales investigaciones es lo que resulta demasiado obvio como para necesitar ser mencionado.” (1998: 45). Veamos un ejemplo de la literatura, tomado del ensayo “El escritor argentino y la tradición” de Jorge Luis Borges, que es un elocuente corolario de lo expresado por Berlin:

Gibbon observa que en el libro árabe por excelencia, en el Alcorán, no hay camellos; yo creo que si hubiera alguna duda sobre la autenticidad del Alcorán, bastaría esta ausencia de camellos para probar que es árabe. Fue escrito por Mahoma, y Mahoma, como árabe, no tenía por qué saber que los camellos eran especialmente árabes; eran para él parte de la realidad, no tenía por qué distinguirlos; en cambio, un falsario, un turista, un nacionalista árabe, lo primero que hubiera hecho es prodigar camellos, caravanas de camellos en cada página; pero Mahoma, como árabe, estaba tranquilo: sabía que podía ser árabe sin camellos.

La realidad cotidiana a la que hace referencia Borges es justamente la noción que persigue Berlin a la hora de contrastar los hechos que se dan en ella con los hechos públicos o externos. Las ciencias se ocupan solo de estos últimos. De allí que para Berlin “El acto de observación o pensamiento más primitivo requiere ciertos hábitos determinados, todo un marco general de cosas, personas, ideas, creencias y actitudes que deben darse por supuestas [...] Nuestro lenguaje, o cualquier simbolismo con el que procedamos, está en sí mismo impregnado de estas actitudes básicas. [...] No existe un punto arquimédico exterior a nosotros desde el que podamos situarnos.” (1998: 46).

Comprender esa dimensión cotidiana, tanto en otra persona como en una cultura o forma de vida, donde se dan estas actitudes básicas, requiere según él de un acto de reconocimiento:

Es una perogrullada afirmar que son las diferencias y no las semejanzas las que constituyen la integridad de un acto de reconocimiento, de una descripción histórica, de una personalidad –y sea de un objeto, o de un individuo o de una cultura–. Vico y Herder, a pesar de todas sus extravagancias y sombras, nos enseñaron de una vez por todas que ser un griego homérico o un alemán del siglo XVIII es pertenecer a una

sociedad singular, y que lo que significa «pertenecer» no puede analizarse en términos de algo que esas personas tengan en común con otras sociedades o entes universales, sino sólo en términos de lo que cada uno de ellos tenga en común con otros griegos homéricos o alemanes. (1998: 50-51).

Berlin concluye que en “cada persona y cada época” corresponde distinguir “por lo menos, dos planos: una superficie superior, pública, iluminada, fácilmente perceptible, claramente descriptible, de la que cabe abstraer y condensar semejanzas provechosamente en forma de leyes; y por debajo de ella, una senda hacia características cada vez menos evidentes, pero más íntimas y profundas, mezcladas demasiado estrechamente con sentimientos y actividades como para ser fácilmente distinguibles de ellos.” (1998: 52). De allí que tratar en este espacio de “afirmar la posibilidad de una clave científica infalible cuando cada entidad singular exige una vida entera de observación minuciosa y constante, interés y discernimiento, constituye una de las declaraciones más grotescas jamás planteadas por un ser humano.” (1998: 53).

Berlin no rechaza la idea de las leyes históricas porque crea que es imposible hacer generalizaciones científicas en historia. Por el contrario, ellas son posibles, pero solo en el ámbito público, en la superficie, y no de aquel espacio demasiado obvio como para dejar registro explícito de él. Las generalizaciones sobre los aspectos públicos del pasado nunca serán los mejores ejemplos de escritura histórica, serán algo así como fragmentos científicos con pretensiones de historicidad. Veremos a continuación, en la segunda y tercera parte del argumento, cómo Berlin desarrollar esta idea.

En la segunda parte de su argumento propone una distinción que se basa en la naturaleza de las empresas histórica y científica. Se pregunta qué hacen los historiadores, y responde: “Los historiadores, cuyo oficio es contarnos lo que realmente ocurrió en el mundo, tratan [...] de evitar los modelos teóricos rígidos a los que los hechos han de ajustarse a veces con bastante dificultad y artificialidad.” (1998: 53). Por otro lado, ¿qué hacen las ciencias?:

La verdadera finalidad de las ciencias consiste en recoger la cantidad de semejanzas en el comportamiento de los objetos y construir proposiciones con el grado mayor de generalidad, a partir de las cuales pueda deducirse lógicamente la cantidad máxima de esas uniformidades. En la historia nuestro propósito es el contrario. Cuando queremos describir una determinada revolución –lo que realmente tuvo lugar–, lo

último que hacemos es concentrarnos en exclusiva en las características que comparte con tantas revoluciones como podamos descubrir, desechando las diferencias como irrelevantes para nuestro estudio; y así, lo que el historiador quiere destacar es lo que es particular, único, de un carácter o de una serie de acontecimientos o circunstancia histórica determinada, de manera que el lector, ante la relación, sea capaz de comprender la situación en lo que se denomina su «concreción», es decir, cómo ocurrió en ese tiempo particular, en el lugar y en el marco general de acontecimientos particulares en el que la misma, y, sólo ella misma, se dio –los aspectos en que difiere de todo cuanto ha sucedido antes o es probable que pueda ocurrir después–. El historiador tiene interés en pintar un retrato que representa el modelo singular de experiencia, y no una radiografía que sea capaz de operar como un símbolo general para todas las estructuras de un mismo tipo. (1994: 54).

Aquí Berlin presenta dos conclusiones. La primera, presenta una defensa a la *unicidad* como característica de la empresa histórica. Como vimos, dicha característica es parte de la batería conceptual que manejan las filosofías idealistas de la historia: se presenta como un obstáculo a la existencia de leyes en la historia basadas en regularidades, ya que la historia hace justamente lo contrario, busca lo particular, lo único, lo peculiar, de una serie de acontecimientos.¹⁴⁸ En este sentido, los propósitos de las ciencias y de la historia difieren. La segunda, muestra qué *hace* o *debe hacer* un historiador: debe pintar un cuadro vivo, no, en el decir de Berlin, una radiografía de los acontecimientos. Para ello se requiere de un don especial, al cual alude en la tercera parte de su argumento.

Este don histórico, no sólo consiste en establecer hechos mediante aquellas técnicas reconocidas, aquellas formas de manejar pruebas, que han desarrollado los especialistas [...], que pueden muy bien entrañar procesos lógicos no del todo diferentes a los de las ciencias naturales, con su tendencia a la generalidad y la abstracción, y al empleo de modelos idealizados, sino también algo que está en el extremo opuesto de la escala, a saber, una intuición para advertir lo que es singular e irreplicable, la particular concatenación de circunstancias, a las singulares combinaciones de atributos, que confieren a una persona, a una situación, a una cultura o a una época su carácter peculiar, en virtud del cual es posible atribuir tal o cual decisión política, tal o cual postura o enfoque moral o forma de escritura a una civilización o fase de una civilización determinada, o incluso a individuos de la misma, con un alto grado de credibilidad. ” (1998: 54-55).

¹⁴⁸ Para una caracterización del idealismo, véase la sección primera de este capítulo. Es notable la coincidencia temporal de esta conferencia y la presentada en la sección anterior, con la reseña que Berlin hizo de la versión en inglés del libro de Croce, *My Philosophy*, publicada en *Mind* en 1952 (BERLIN, 1952). Veremos que esto es una evidencia más de los préstamos que Berlin tomó de la tradición idealista en general y de la británica en particular. En la sección séptima de este capítulo exploraremos brevemente esta relación.

Berlin defiende aquí la intuición de sentido común según la cual podemos reconocer algo como propio de una época y no de otra. De la misma manera que, aunque no lo sepamos con precisión, reconocemos una pieza musical o una pintura como perteneciente a tal o cual período o movimiento. Respecto a quienes poseen este talento, señala Berlin: “El rasgo de la profundidad en pensadores que son filósofos o novelistas profesionales, u hombres geniales de otra especie, consiste precisamente en penetrar en alguna de esas grandes presunciones embutidas en cierta actitud generalizada, aislarla y cuestionarla, preguntarse qué ocurriría si las cosas fuesen de otro modo.” (1998: 46-47).

Berlin aquí toma prestada otra distinción de la tradición idealista: la *comprensión* y el *conocimiento* y opone el conocimiento psicológico científico al conocimiento del carácter de un amigo o un pariente. El conocimiento lo es solo de la parte externa, de lo público y registrable. La comprensión es distinta, atañe al color de la vida: “la enorme cantidad de pequeños, incesantemente cambiantes y evanescentes colores, aromas, sonidos, y los equivalentes físicos de los mismos, las apenas percibidas, [...] minucias de la conducta, del pesamiento y del sentimiento, que son, al mismo tiempo, demasiado sutiles y demasiado indiscernibles entre sí como para ser identificadas, mencionadas, ordenadas, registradas y expuestas en un lenguaje científico neutral”; y a ciertas cualidades psicológicas de los seres humanos, “los hábitos de pensamiento, emoción, modos de observar, de reaccionar, de narrar experiencias, demasiado cercanas a nosotros como para poder ser distinguidas y clasificadas, de las que no nos percatamos estrictamente, pero que, en cualquier caso, absorbemos en nuestra imagen de lo que ocurre [...]” (1998: 56). Mientras más sensibles seamos al color de la vida y a las cualidades psicológicas, más aumentará nuestra comprensión sobre los seres humanos.

Como señala Berlin: “Un cuadro médico o un diagrama no es el equivalente de un retrato como al que puede dar forma un novelista dotado o un ser humano provisto de perspicacia –comprensión– adecuada [...]”. Berlin denomina a esta capacidad *perspicacia imaginativa*, la que “despliegan por igual los historiadores, novelistas, dramaturgos y personas corrientes dotadas de una comprensión de la vida (denominada, en su grado normal, sentido común). Éste es un factor esencial a la hora de admirar y confiar en algunos historiadores más que en otros [...]”, su capacidad de lograr “la revelación de una forma de vida, de una sociedad [...]”. Para Berlin, el producto de una mayor comprensión histórica es un relato más vívido, y lo

es porque es “suficientemente parecido a lo que nosotros entendemos por vida humana, sociedad o relaciones entre hombres, [...] sin que tenga que venir explicado al detalle, porque se han puesto en juego aquellas de nuestras facultades que operan de un modo semejante en nuestra comprensión de nuestra propia sociedad,” (1998: 58).

¿Pero si los relatos históricos de calidad dependen de una capacidad que descansa en diversas sensibilidades, no se pone en entredicho la idea de la objetividad histórica? Berlin insiste en algo que señaló anteriormente: “no tenemos ningún punto de mira exterior desde el que observar e identificar todo desapasionadamente.” (1998: 58). Por esto, los criterios para juzgar la calidad de un trabajo histórico son difusos: “Las pruebas de verdad y falsedad, de métodos honrados y de engaño, de reconstrucción meramente ilusoria y de percepción fiable, trabajosamente adquirida, son como son en la vida corriente, donde distinguimos entre cordura e insesatez, hombres de talento y charlatanes sin utilizar criterios científicos.”. Esto posibilita la existencia de una pluralidad de enfoques sobre la personalidad de una figura histórica, de una sociedad, de una cultura, o de una forma de vida. Su pluralismo cede aquí, quizás, al relativismo histórico: “Estos enfoques y enfoques de enfoques existen, y es tan ocioso preguntarse cuáles son verdaderos o falsos como preguntar qué vista de los Alpes es la auténtica y cuál es la falsa.”. Sin embargo, Berlin retoma el camino del pluralismo, dándole, para ello, preponderancia a la evidencia histórica: “existe un sentido en que los «hechos», lo que puede demostrarse mediante la evidencia, en contraste con las interpretaciones, teorías, hipótesis, enfoques, deben permanecer invariables para todos esos enfoques cambiantes, pues, en caso contrario, no tendríamos de ninguna validez histórica en absoluto.” (1998: 59). De esta manera, Berlin coloca del lado del lector, sea o no especialista, la cuestión relativa a la calidad de una obra como una legítima pieza histórica. En el primer capítulo afirmé que dicho juicio depende de los estándares seguidos por quienes practican la disciplina, y que es un juicio de segundo orden. Berlin se opone a estas ideas, primero, porque quienes participan de dicho juicio son los lectores, en el caso de los especialistas y en de los lectores comunes, gracias a su entrenamiento en los asuntos prácticos de la vida; en segundo lugar, porque dicho juicio es de primer orden, esto es, está implícito en el propio relato histórico, y dado que el lenguaje de la historia coincide con el lenguaje cotidiano, su identificación es posible gracias al sentido común o al sentido de la realidad.

Berlin levanta un punto aquí, casi al pasar, de enorme importancia, sobre todo si se mira el desarrollo posterior de la filosofía de la historia en la tradición analítica. Recordemos que Danto establecía que carece de sentido hablar de la evidencia histórica más allá de un relato histórico. Asimismo, Berlin reservaría un espacio lingüístico donde se puede hablar de evidencia con sentido, de manera invariable para todos los relatos posibles (yo agregaría, en un mismo tiempo o restricción temporal). Esta idea es atractiva y tiene un enorme potencial, sobre todo considerando la tesis que Berlin comparte con Danto según la cual los *hechos* en el sentido que venimos hablando, deben estar al servicio de un relato, que según el primero tiene además que ser vívido.¹⁴⁹

Finalmente, Berlin conecta estas reflexiones históricas con sus preocupaciones políticas, una de sus principales aficiones. Para él: “La historia es la descripción de las relaciones de los hombres entre sí y con su entorno, en consecuencia lo que es cierto respecto de la historia es probable que lo sea también respecto del pensamiento y acción políticos.” (1998: 62). Las modificaciones radicales que pretendieron llevar a cabo algunos regímenes totalitarios europeos, si bien solo podían afectar el plano superior, a la larga tuvieron impacto sobre el inferior pero no de manera planificada: “[L]a desconfianza popular hacia los intelectuales y los doctrinarios—nace del sentimiento de que los programas simplifican en exceso la compleja trama de la vida humana”, por ello “cuantos menos efectos deseados produce la aplicación de tales fórmulas, tanto más exasperados se vuelven los teóricos.” (1998: 66). Así se entiende los usos peyorativos de “doctrinario”, “ideólogo” o “utópico”. Muchas personas intuyen que en asuntos de planificación social las fórmulas rígidas rara vez se muestran exitosas, y nunca son completamente predecibles.¹⁵⁰ Aquí vuelve sobre el argumento que exploró en “La inevitabilidad histórica”.

Esta actitud hacia la planificación social a gran escala, se basa “en un sentimiento justificado de que el oficio de estadista —el arte de gobernar y transformar sociedades— no se asemeja ni a la erudición de los académicos ni al conocimiento científico; que los estadistas

¹⁴⁹ Berlin señala a este respecto que: “un mero recital de hechos no es historia, ni siquiera si se les añade hipótesis científicamente comprobables; sólo [sic] sirve su ubicación en la textura concreta, opaca en ocasiones, pero continua, rica, plena, de la «vida real», en el *continuum* intersubjetivo, directamente reconocible, de la experiencia.” (1998: 60).

¹⁵⁰ Esta idea la retoma con fuerza hacia el final de este artículo. Véase BERLIN, 1998: 72-73.

geniales, a diferencia de los maestros de estas disciplinas [científicas], no pueden comunicar su conocimiento directamente, no pueden enseñar un conjunto específico de reglas,” (1998: 67). El gran estadista difiere poco del gran historiador: “Lo que en los estadistas se califica de cordura, experiencia política, es más comprensión que conocimiento, algún tipo de familiaridad con los hechos relevantes, de una especie tal que faculta a quienes la poseen para decir qué es lo que cuadra con qué cosa: qué es posible en determinadas circunstancias y qué no, qué medios funcionarán en qué situaciones y con qué alcance, sin ser necesariamente capaces de explicar cómo lo saben o incluso lo que saben.” (1998: 67-68). A esto Berlin llama el sentido de la realidad.

Berlin se pregunta, qué es lo que nos permite distinguir un Washington de un Hitler. La cuestión es que no hay una clave, y quizás ellos mismos tenían el don pero no lo sabían. Aquí retoma la idea de los infinitesimales de la historia que abordó a propósito de Tolstói, dando cabida otra vez a su esquema plural de explicación: “la acción y los resultados de la acción en situaciones en las que sólo la superficie es visible pueden ser afortunados, en parte, sin duda, como resultado de la fortuna, pero, en parte, debido a la «perspicacia» de los actores, es decir, la calidad de la comprensión de las relaciones del plano «superior» con el «inferior», la clase de integración semi-instintiva de los incontables infinitesimales de los que se componen la vida individual y social [...]” (1998: 68). Es destacable que Berlin flexibilice la fuerza explicativa del sentido de la realidad con otras explicaciones sobre lo que aconteció, por ejemplo, a través del azar o de la suerte.

De cualquier manera, este conocimiento práctico del que habla, es esencialmente heurístico: “Los historiadores y los hombres de acción adquieren su información de donde pueden. Métodos científicos, estadísticos y detalle biográfico microscópico: ninguno de ellos es irrelevante, todos pueden acrecentar este sentido de qué es lo que pertenece a qué lugar.” Sin embargo, el sentido de la realidad o de la historia que, para Berlin, es el mismo solo que en distintos ámbitos, aquel “que nos hace capaces de detectar las relaciones entre cosas y personas reales[,] es el conocimiento de individuos, en tanto que toda teoría maneja atributos y entes idealizados –lo general.” (1998: 71). Berlin reafirma aquí su defensa del individualismo metodológico: a pesar de que el buen estadista o historiador utiliza los planos superior e inferior, su sentido de la realidad no puede ser algo como una teoría, ya que ella *per se* generaliza y por

tanto elimina aquello que justamente lo alimenta. Por ello, los criterios prácticos con los que nos familiarizamos en la vida cotidiana y que modelan nuestro sentido común, pertenecen más a la sensibilidad que a un conocimiento.

En este artículo Berlin apuesta por una distinción añeja, tomada del idealismo, entre dos tipos de saberes: conocer y comprender (*Erklären* y *Verstehen*). Sin embargo, Berlin renueva la noción de comprensión a través del sentido de la realidad, otorgándole un contenido moral. Veremos que dicha distinción no es *ad hoc* a este artículo, y que ella se proyecta, disfrazada con ropajes cotidianistas, en su último artículo de esta época sobre filosofía de la historia.

6. El concepto de historia científica

Este artículo que sirve de título a esta sección, fue publicado en 1960, en el primer número de la revista *History and Theory*, bajo el título “History and Theory: The Concept of Scientific History” y fue recogido en el volumen *Concepts and Categories*, publicado en 1978. Su tema central es la relación que existiría entre la historia y las ciencias naturales. Una posición sostiene que “[l]a historia pretende ocuparse de hechos. El método más afortunado para identificar, descubrir y deducir hechos es el de las ciencias naturales.” (1983a: 181). De ahí que varios autores del siglo XIX instaron a convertir a la historia en una ciencia y que los historiadores adoptaran los métodos de la ciencias ¿Cuáles métodos eran los más adecuados? Según Berlin, primero se consideraron las categorías mecanicistas, luego las vitalistas o evolucionistas). Este movimiento, como vimos, puede situarse bajo otro de mayor envergadura denominado científicismo, cuyo heredera directa en el siglo XX es la concepción científicista de la filosofía de la historia. En la tradición analítica defendida por Hempel, Popper y Nagel.

Una segunda posición, derivada de la anterior, es que tanto el pensamiento científico como el histórico establecen relaciones de causas y efectos entre los hechos que estudian y que el primero ha tenido éxito en sistematizarlas, ya sea porque se sostiene que el curso de la historia “posee una determinada configuración objetiva que sería peligroso no reconocer.” (1983a: 185-186), o bien porque, más que meras relaciones mecánicas entre causas y efectos, existiría un orden objetivo que permite comprender “que lo que es posible en una época y situación puede

ser totalmente inconcebible en otra,” (1983a: 186).¹⁵¹ ¹⁵² Este orden, *Weltanschauung* (visión del mundo), se basa en “presuposiciones a las que abarca toda nuestra manera de pensar acerca del mundo,” (1983a: 187). Dicho orden puede ser *vertical* “–la sucesión en el tiempo– que nos lleva a percatarnos de que los acontecimientos o instituciones del siglo XIV [...] necesariamente (independientemente de como analicemos esta necesidad) y no como simple cuestión de hecho – contingentemente–, ocurrieron antes que los de siglo XVI, y que éstos fueron «moldeados», es decir, en cierto sentido determinados (algunos dirían, causados) por ellos;” (1983a: 187-188); u *horizontal*, mediante el cual “reconocemos que diversas manifestaciones del espíritu «pertenecen» a esta o aquella cultura o nación o periodo histórico,” (1983a: 188).

A continuación Berlin explora porqué se debe rechazar la identificación entre ciencias e historia. De un lado, porque en el caso de la historia, su tipo de generalización es distinta de aquellas de la ciencia. En el caso de la historia, una instancia particular negativa que genere un conflicto con una teoría o esquema explicativo, nos puede llevar fácilmente a abandonar dichas teorías o esquemas. El científico parece hacer lo contrario. A este respecto señala:

[...] en historia propendemos, las más de las veces, a dar mayor crédito a la existencia de hechos particulares que a la de hipótesis generales, por mejor fundadas que estén, y de las cuales los hechos podrían deducirse teóricamente, mientras que en una ciencia natural lo contrario parece ser con mayor frecuencia el caso: en ella (cuando hay conflicto) a menudo es más racional confiar en una teoría general bien fundada –en la de gravitación, pongamos por caso–, que en hechos particulares. (1983a: 193-194).

En esto difieren los métodos de la historia y los de las ciencias. Para Berlin, las ciencias se apoyan en métodos inductivos e hipótesis generales que se aplican a innumerables casos. Regularmente, los enunciados que expresan dicho método utilizan cuantificadores universales, los que, como dice Berlin, se ven invalidados por instancias particulares negativas. Por ejemplo, después de una cuidadosa y sistemática observación, un científico experto en taxonomías establece el siguiente enunciado: ‘Todos los cuervos son negros’ [formalmente: $(x)(Cx \rightarrow Nx)$], o

¹⁵¹ Respecto a este punto, Berlin señala que a dichas relaciones “los filósofos idealistas llaman «mecánicas» o «externas» o «meras conjunciones brutas»” (1983a: 186). Hay que destacar que esta es la primera referencia explícita de Berlin, en una de las obras mayores sobre filosofía de la historia, a la concepción idealista como un grupo cohesionado de pensadores.

¹⁵² Esta es una referencia indirecta al sentido de la realidad, noción que se analizó en la sección anterior y a la que volverá aquí más adelante.

bien, $(x)(Cx \rightarrow Nx)$], entonces basta que alguien (otro científico) encuentre un cuervo que no sea negro para que dicho enunciado sea falso. Si se hallara un cuervo blanco, su descubridor propondría un nuevo enunciado: ‘No todos los cuervos son negros’, que chocaría con el primer enunciado [formalmente: $\neg(x)(Cx \rightarrow Nx)$, o bien, $\neg(x)(Cx \rightarrow Nx)$].¹⁵³ Con su comentario, Berlin da por supuesto que las ciencias descansan en muchos enunciados de este tipo (universales), por lo que, en principio, la invalidación de uno de ellos no hecha por tierra una teoría, ya que hay otros enunciados que subsisten. El caso dramático es cuando se cuestionan radicalmente algunos de los enunciados *fundamentales* de una teoría. Por lo que el contraste que presenta Berlin se basa en una observación general, ya que de hecho ninguna disciplina científica descansa en *un* solo enunciado. Entonces, para clarificar lo que dice Berlin, seguiremos con nuestro ejemplo: si hubiera una ciencia de los cuervos que descansare únicamente en dicho enunciado (el que obviamente es ampliamente aceptado entre los cuervólogos), frente al nuevo enunciado, seguramente los cuervólogos defenderían la teoría afirmando que esos pájaros solo tienen forma de cuervos, o que los métodos empleados en su identificación no fueron los ortodoxos, públicos o ampliamente aceptados.

Teniendo en mente lo recién expuesto, cobra sentido el contraste que plantea Berlin con la historia, ya que llamar a un científico “dogmático” u “ortodoxo” puede ser incluso un halago, en cambio, puede ser insulto en el caso de un historiador: “Todo procedimiento cuyo objeto fuese desacreditar el testimonio de testigos o de documentos normalmente confiables, como sería el de calificarlos, pongamos por caso, de mentiras o de falsificaciones [...], habría de hacerse él mismo sospechoso y ser considerado como intento de deformación de los hechos para hacerlos encajar con la teoría.” (1983a: 192-193). En otras palabras, lo que Berlin nos dice es que las teorías de los historiadores son mucho más permeables a los hechos particulares que la de los científicos, así que él en realidad está nuevamente presentando como objeción una observación general respecto del compromiso que tienen los historiadores con sus teorías. Ello obviamente deja en evidencia la visión de la historia de Berlin, donde no hay teorías basadas en

¹⁵³ Elegí este ejemplo por ser deliciosamente sugerente, ya que coloca dificultades a la noción misma de inducción. El enunciado ‘Todos los cuervos son negros’ equivale lógicamente al enunciado ‘Todas las cosas no negras son no cuervos’, por lo que cualquier objeto no cuervo y no negro confirmaría dicho enunciado (por ejemplo, el lápiz rojo sobre la mesa). Por ello, a esta paradoja se la denomina de la confirmación, y se le ocurrió a Carl Hempel. Debo las correcciones de las formalizaciones al profesor Dr. Andrés Bobenrieth Miserda.

enunciados generales, sino que más bien solo *generalizaciones*, las que no se invalidan de la misma manera frente a las instancias particulares negativas. Aquí Berlin enuncia algo que será fundamental para su argumento: la estructura lógica de los enunciados generales y de las generalizaciones es distinta.

Además, según Berlin, la historia se refiere a hechos particulares, en cambio en el caso de las ciencias, muchas de ellas (como la física) se ocupan de las regularidades o patrones de ciertos hechos, y otras que, a pesar de que se interesan en hechos particulares, solo lo hacen en la medida que dichos hechos son ejemplares de ciertos fenómenos generales. Así, en el caso de las ciencias naturales depositamos nuestra confianza más “en proposiciones generales o en leyes que en fenómenos específicos” (1992: 191). Sin embargo, alguien podría afirmar que “la única justificación lógica para creer en hechos particulares tiene que envolver a proposiciones generales y que, por consiguiente, a fin de cuentas tiene que descansar en alguna forma de inducción.” Berlin reconoce que en última instancia “todo nuestro pensamiento está traspasado de proposiciones generales.” (1992: 194). Para él, es bastante evidente que para referirnos exitosamente al pasado se necesitan ciertas nociones que descansan en creencias generales sobre aquello a lo que dichas nociones se refieren. Por ejemplo, si vamos a referirnos a la Batalla de Maipú, debemos manejar las nociones de ‘batalla’, ‘ejército’, ‘heridas’ y ‘abrazo’. Por otra parte, los juicios valorativos, de confiabilidad o autenticidad que el historiador hace sobre la evidencia de que dispone sobre el pasado, son juicios generales. En este punto, Berlin insiste nuevamente en la distinción tajante entre las generalizaciones que utilizan los historiadores y las que utilizan los científicos, lo que apunta a reconocer no solo en la inducción (a partir de lo observado) el fundamento de dichas generalizaciones. Por ello, si Berlin hubiera sido más preciso tendría que contraponer, como sugerí más arriba, entre los *enunciados generales* de las ciencias y las *generalizaciones empíricas* de los historiadores, estas últimas cercanas al uso común en la vida diaria. A este respecto señala Berlin:

Esto puede expresarse de otra manera diciendo que las generalizaciones de la historia, como las del pensamiento común y corriente, a veces están inconexas; de manera que un cambio en el grado de creencia en cualquiera de ellas no afecta *automáticamente*, como en una ciencia natural, el *status* de todas las demás. Es ésta una diferencia crucial. (1983a: 194 n. 2).

Según señalé más arriba, Berlin incurre en una exageración, ya que no queda del todo claro cómo en el caso de las ciencias se afecta automáticamente otros enunciados por el cuestionamiento de uno, a menos que se tenga una imagen de las ciencias dependiendo de un conjunto de enunciados *fundamentales*. Pero aún en ese caso, tampoco es claro por qué una teoría cambia el estatus de las otras. Si tomamos el ejemplo de la física, las leyes de Newton no cambiaron de estatus debido a las teorías de Einstein, esto es, no dejaron de ser leyes, sino que más bien restringieron su extensión, esto es, su competencia respecto de la fuerza explicativa para ciertos fenómenos, pero no por ello dejaron de ser leyes. Incluso su pretensión de universalidad me parece que quedó intacta. Berlin exagera y caricaturiza la noción misma de ciencias para favorecer su contraste con las generalizaciones de la historia y las de uso corriente.

Así Berlin dirige el argumento hacia una dirección más interesante. El contraste entre ambas clases de generalizaciones descansa en dos razones. La primera, como vimos, es que “hay muchísima distancia entre las dispersas generalizaciones implícitas en el uso común y corriente de las palabras (o ideas) y la estructura sistemática de aún la más rudimentaria de las ciencias;” (1983a: 194). Dijimos que una presentación más precisa de dicho contraste, opondría los enunciados generales de las ciencias a las generalizaciones empíricas de los historiadores. La segunda, se basa en un aspecto del ya mencionado sentido de la realidad: “me resultaría sobremanera difícil justificar mi certeza mediante métodos inductivos que no cayesen en circularidad. La mayoría de las certezas en que se funda nuestra vida difícilmente pasarían la prueba.”. Es cierto que aquí no lo dice de esta manera, sino que pone como ejemplo “estoy seguro [...] de que no soy en este momento el Emperador de Marte que sueña un sueño en el que soy un profesor universitario en la Tierra;”. Respecto a la cual señala que “La verdadera razón para aceptar las proposiciones de que vivo en la Tierra, y de que existió un emperador llamado Napoleón, es la de que afirmar sus contradictores es destruir demasiado de lo que damos por sabido acerca del pasado y del presente.” (1983a: 195).

A pesar de que Berlin comparte la perogrullada de que los seres humanos abrigan creencias no sistemáticas, lo que muchas veces lleva a contradicciones, y que las personas fracasarían si trataran de hacer explícitas las proposiciones generales en las que basan sus creencias (por ejemplo, sobre quiénes son o en qué mundo viven), esto no impide que las personas acepten “la textura total, compuesta como está por hilos literalmente innumerables

[...]. Pues la textura total es aquello con lo que empezamos y terminamos.” (1983a: 195). Esto se debe a que no contamos con un punto de vista externo, que nos permita ver dicha totalidad y decir algo sobre ella.¹⁵⁴ La conclusión de Berlin es que “la textura general de la experiencia –la conciencia más rudimentaria de tales entramados– lo que constituye el fundamento del conocimiento, no está abierto a razonamiento inductivo o deductivo: pues estos dos métodos descansan en él.” Esta textura total, constituida por un complejo entramado de creencias y suposiciones, al que Berlin llama “conocimiento de sentido común, lo que los historiadores, en mayor grado que los hombres dedicados a las ciencias naturales, tienen que dar por sentada o establecida, [...] ya que su materia de estudio puede separarse de ella en grado mucho menor que el de una ciencia natural.” (1983a: 196).

De cualquier manera, la defensa de Berlin de la tesis de que las generalizaciones de los historiadores son peculiares, le conecta directamente a la concepción cotidianista de la filosofía de la historia, la cual, como vimos, contrapone dicha noción a la de las ciencias. Berlin señala que la formulación de esas generalizaciones descansa en la capacidad del historiador de captar la textura de los hechos y estimar una situación (el llamado en otro lugar *sentido de la realidad*), capacidad compartida tanto por otros “estudios humanísticos” como por el “pensar y el tomar decisiones en la vida diaria [...]”. Sin embargo, se aparta de los autores cotidianistas, como Gardiner, en cuestiones relativas a la clase de explicaciones que se basan en generalizaciones en la vida cotidiana y en las ciencias. En este sentido, Berlin se desmarca del cotidianismo proponiendo nuevamente un entendimiento más cercano al idealismo. Para Berlin “existe una notable diferencia entre los cánones de la explicación y la justificación lógica utilizados por las ciencias y por las humanidades [...]” (1983a: 198). Aquí Berlin retoma uno de los puntos centrales de su argumento: ellas son clases distintas de explicaciones las que, aunque comparten el uso de generalizaciones, no poseen la misma estructura lógica.

Berlin está de acuerdo con Gardiner en la idea de que hay una variedad de explicaciones, esto es, que las explicaciones causales cotidianas son las que utiliza el historiador, las que no implican una referencia directa a generalizaciones científicas. Sin embargo, viene a cuestionar

¹⁵⁴ Aquí insiste en un punto tratado en el artículo analizado en la sección anterior: “No existe un punto arquimediano de apoyo fuera de la misma desde el cual podamos examinarla en su totalidad y predicar algo de la misma.” (1983a: 195-196).

la idea de que, aun si dichas explicaciones se refieran a ellas, éstas no sean explicaciones causales estrictas sino más bien regularidades en la experiencia. Como vimos, para Gardiner la variedad está en el tipo de explicación y no en el tipo de causa. Para Berlin, en cambio, la variedad se da en ambos ámbitos. La estructura deductiva de un escrito científico, esto es, “que las conclusiones se siguen lógicamente de las premisas”, está implícita en el tipo de explicación que ofrece, aunque “se omitiesen los símbolos de inferencia como son «por lo tanto», «porque» o «de ahí que» [...] debería ser capaz de demostrar su estructura lógica interna por el puro significado y el orden de sus proposiciones componentes.” (1983a: 199). En la historia ocurre lo contrario: a pesar de la abundancia de símbolos de inferencia en los escritos históricos (los «por lo tanto», «porque» o «de ahí que»), no hay tal estructura lógica deductiva supuesta detrás de las explicaciones que los historiadores dan, de la misma manera que no la hay, por ejemplo, en las explicaciones causales de la vida cotidiana. Berlin apoya la idea de que hay distintas clases de explicaciones, varios usos del *porque*.¹⁵⁵ La conclusión de Berlin es potente:

No pretendo dar a entender que las humanidades, y en particular la historia, se dediquen a embaucar a sus lectores, simulando el cascarón exterior, la estructura lógica del método científico sin su substancia; sino únicamente que la fuerza de tales eslabones convenientes, y quizá indispensables, como son los «porque» y «por lo tanto», no es idéntica en las dos esferas: cada uno de ellos cumple sus funciones legítimas –y paralelas– y sólo [sic] nos meten en dificultades si se considera que cumplen tareas lógicamente idénticas en ambas esferas. (1983a: 200).

El uso significativo de las inferencias y deducciones históricas supone un acceso a la textura de la realidad, que solo es posible alcanzar a través del *sentido de la realidad*. No contamos con un punto de vista objetivo arquimediario porque dicha textura es un presupuesto tanto de la deducción como de la inducción.¹⁵⁶ Berlin hace explícito algo que en la sección

¹⁵⁵ “Si ahondamos en nuestra indagación y preguntamos por qué tales explicaciones –tales usos de «porque»– son aceptadas por los historiadores, y qué queremos dar a entender cuando decimos que es racional aceptarlas, la respuesta será indudablemente la de que aquellos a lo que, en la vida común y corriente, llamamos explicaciones adecuadas, no suele apoyarse en muestras específicas de razonamiento científico, sino en nuestra experiencia, en general; en nuestra capacidad de comprender los hábitos de pensamiento y de acción encarnados en las actitudes y comportamientos humanos; en lo que llamamos conocimiento de la vida o sentido de la realidad.” (1983a: 215).

¹⁵⁶ Más adelante en este artículo vuelve sobre esta distinción, a propósito de la pregunta de Weber por las condiciones en las que acepto como adecuada una explicación. Berlin distingue en las explicaciones, dos clases de ‘porque’. En el caso de las ciencias, el ejemplo que da es el de la pulmonía y el suministro de penicilina, “indica una afirmación de que se ha establecido en efecto una correlación *de facto* entre la penicilina y la curación de la pulmonía.” (1983a: 213). En el caso de la historia, “no es el de la inducción o

anterior quedaba implícito: el sentido de la realidad descansa en un entendimiento compartido de lo que constituye la vida humana. Por eso, cuando el modelo del historiador es rígido, generalmente termina deformando ese marco de referencia, la textura de la vida humana (o de la realidad), por lo que dichos modelos “se exponen a ser rechazadas por su excesiva esquematización: es decir, por exagerar y omitir demasiadas cosas; por ser demasiado infieles a la vida humana, según la conocemos.” (1983a: 203). Cuando los historiadores o científicos han pretendido abarcar esa totalidad, que funciona como un presupuesto, ocurren dos cosas: o bien proponen filosofías substantivas de la historia para entenderla directamente, o bien el trabajo histórico se fragmenta en historias especiales que pretenden abordarla a través de una relación muy detallada de varios aspectos de la vida humana. En ambos casos la integración sistemática es imposible, dada la doble dimensión de los sucesos humanos a la que hicimos referencia en la sección anterior.

Aunque los descubrimientos científicos cuestionen los usos de ‘porque’ o ‘por lo tanto’, que Berlin reserva para las explicaciones no científicas, ellas “no pueden rechazarse *in toto* en favor de procedimientos inductivos derivados de la ciencias naturales; pues tal cosa nos dejaría en el aire: el contexto en el cual pensamos, actuamos, esperamos que se nos comprenda y responda, quedaría destruído.” (1983a: 216). Esta es una más de las artimañas aprendidas en la práctica de la filosofía del lenguaje cotidiano: el contexto es necesario para determinar el significado de las emisiones lingüísticas. Más allá de esta diferencia de método, Berlin toca un punto central, relativo a los propósitos de ambos saberes, que se plasma en la diferencia entre las historias especiales y las generales.

Según Berlin, las historias científicas o las filosofías substantivas no pueden hacer lo que pretenden hacer con su esfuerzo integrador (establecer leyes o patrones generales), dado que la construcción de un modelo abstrae características y busca semejanzas, lo que lleva a deformaciones intolerables de la vida humana, por lo que queda un último recurso igualmente inaceptable: “Una teoría repleta de hipótesis *ad hoc* para dar cuenta y razón de cada desviación específica respecto de la norma [...]”, la que “dejará finalmente de ser útil, como los epiciclos de

el de la deducción, sino el «porque» de la comprensión –*Verstehen*–, del reconocimiento de que determinada conducta es parte de un patrón de actividad que podemos comprender; que podemos recordar o imaginar, que no es posible explicitar en su *totalidad* (y menos aún organizar en un sistema), pero sin el cual no es concebible la textura de la vida humana normal, social o personal.” (1983a: 216).

Ptolomeo.” (1983a: 204).¹⁵⁷ Por esto, “si soy puramente historiador de la economía, probablemente puedo establecer algunas generalizaciones acerca del comportamiento de alguna mercancía –de la lana, por ejemplo– [...] Pero solo lo puedo hacer si aparto la mirada de preguntas –a veces muy importantes y fascinantes– acerca de otras características de los productores o de los mercaderes de lana;” (1983a: 206). Por el contrario, un practicante de la historia general, “–el más rico de todos los estudios humanos–” (1983a: 206), propone un “modelo que trata de ocuparse de todos estos aspectos de la vida (tal como son las cosas) [el que] pierde poder de predicción y precisión en sus resultados, aun cuando el relato incremente sus alcances, su riqueza, su profundidad y su interés.” (1983a: 206-207). La historia general es “un rico cocimiento compuesto de elementos aparentemente dispares; que consideramos de hecho a estas diferentes causas como factores en una sola sucesión unitaria [...], sin embargo, tratarlos como si estuviesen auténticamente separados y fuesen corrientes aisladas que no se unen para formar un solo río, es desviarse muchísimo más brutalmente de lo que creemos que es la historia, que el indiscriminados irlos ensartando en un solo hilo de causas,” (1983a: 220).

Mientras que el historiador de la economía gana en la posibilidad de formular correlaciones bastante precisas e, incluso, predicciones, el historiador general, por su parte, en la posibilidad de crear un relato vívido de una forma de vida, sociedad o cultura. El acto de prestidigitación de Berlin, por lo que hemos visto a estas alturas, no es sorprendente. Las pérdidas para el caso de las historias especiales son muy costosas, en cambio, para las historias generales son mínimas: las primeras pierden el foco respecto de las preguntas importantes (quizás aquellas por las que vale la pena dedicarse a la historia), disolviéndose sus resultados en nimiedades eruditas; las segundas en su capacidad de predicción y precisión. Aquí está el truco de Berlin que minimiza las pérdidas para las historias generales: el estudio mismo de la historia,

¹⁵⁷ Como vimos en el primer capítulo, este razonamiento es parte del denominado argumento de la *unicidad de los acontecimientos históricos*, el que señala que “el método de los historiadores nunca consiste en explicar por medio de generalizaciones sino siempre por medio de más grandes y más completos detalles.” (OAKESHOTT, 1933: 143). Para un análisis muy sucinto de él, véase DRAY, 1964: 8-10. Más detalles en la nota 97. Más delante en el texto toca una idea que también desarrolla Oakeshott, y en parte Collingwood: que los seres humanos “están entregados a todas las formas de la experiencia que entendemos, porque participamos en ellas, y no las vemos solo como observadores externos. Esto es lo que se llama ver la cosas desde dentro;” (1983a: 223).

sea cual sea el método que ha inspirado a los historiadores, nos muestra que las predicciones rara vez aciertan, o sus alcances son moderados en extremo.¹⁵⁸

En este artículo, Berlin insiste en las capacidades distintivas de los historiadores, “el ejercicio del juicio, una forma de pensamiento que depende de una vasta experiencia, de la memoria, de la imaginación, del sentido de la «realidad», de qué es lo que va con qué,” (1983a: 209); y de los científicos, “la aptitud para percibir las relaciones entre caso particular y ley, ejemplo y regla general, teoremas y axiomas;” (1983a: 210).¹⁵⁹ En resumen, para Berlin las ciencias se concentran en las semejanzas, en cambio la historia en las diferencias.¹⁶⁰ Esto es así, porque los científicos y los historiadores enfrentan diferentes dificultades:

[U]na de las dificultades a que se enfrentan los historiadores, y que no fastidia a los científicos de la naturaleza, es la de reconstruir lo que ocurrió en el pasado en términos, no sólo de nuestros propios conceptos y categorías, sino también del aspecto que dichos acontecimientos deben de haber tenido para quienes participaron en ellos, o para quienes se vieron afectados por los mismos –hechos psicológicos que, a su vez, influyeron en los acontecimientos–.” (1983a: 226).

Como vimos, la idea de las generalizaciones del lenguaje cotidiano no científicas, estaba disponible para Berlin gracias a los trabajos de Walsh (1968) y Gardiner (1961), publicados en la década del 50. A su vez, la idea de la unicidad, gracias a las obras de Oakeshott y Collingwood, publicadas en la década del 30 y 40 respectivamente. Ello no es más que una muestra de lo poco novedosa que es la propuesta de Berlin, lo que por lo demás, como vimos en la primera sección, el mismo Berlin reconocía.

¹⁵⁸ ¿Cree Berlin que la historia de las ideas o la historia intelectual son historias especiales? ¿Y si así fuere, cómo contesta a su propia objeción? Me parece que, conforme a lo señalado en el capítulo anterior, la respuesta a esta pregunta debe ser que no importa la clasificación, ya que el método que Berlin propuso para la historia de las ideas la deja a salvo del destino y la pérdida que señaló para las historias especiales.

¹⁵⁹ Hacia el final insiste nuevamente en este punto. Véase BERLIN (1983a: 234).

¹⁶⁰ “Todo esto quizás no sea sino otra manera de decir algo trillado, pero cierto: que lo que tiene que hacer una ciencia es concentrarse en las semejanzas; no en las diferencias, ser general; omitir todo lo superfluo para dar respuesta a las preguntas severamente delimitadas que se pone a la tarea de formular; mientras que aquellos historiadores que se ocupan de un campo más amplio que el de las actividades especializadas de los hombres se interesan, igualmente, en lo contrario: en lo que distingue a una persona, una cosa, una situación, una pauta de experiencias, individuales o colectivas, de otras.” (1983a: 211).

Además, lo dicho por Berlin, a la luz de lo dicho por Walsh en su manual publicado en 1951, despierta algunas dudas respecto de su originalidad. El estilo desenfadado Walsh, su claridad expositiva y la novedad con la que trató algunos temas (por ejemplo, fue el primero autor que escribió un manual que presentaba juntos los problemas de las filosofías de la historia crítica o analítica con los de las substantivas), hicieron su obra muy influyente. Su influencia más directa se produjo en el caso de Dray, quien fue su discípulo directo (Walsh supervisó la tesis doctoral de Dray en Oxford). De hecho, Dray siguió en su manual la organización temática propuesta por Walsh.

Los textos de Berlin quedan más claros a la luz del manual de Walsh. Por ejemplo, la idea central del sentido de la realidad queda resumida muy bien con lo siguiente: Una de las diferencias entre las obras históricas y las científicas “es que las primeras son inteligibles para personas sin preparación profesional, mientras que las últimas están llenas de tecnicismos que sólo [...] un experto puede comprender. Pero del hecho de que la historia se escriba en el lenguaje corriente, y de que no haya creado un vocabulario especial propio, no se sigue que pueda escribirla cualquier mentecato.” La diferencia entre el enfoque aficionado y el profesional “es menos palmaria en historia que en otras materias. Esto lo explica el hecho de que todos estamos obligados por las exigencias de la vida cotidiana a hacer algún uso de las técnicas del historiador.” (1968: 39). Hay otro fragmento donde esto es aún más evidente, a propósito del contraste que Walsh plantea entre la historia y las ciencias:

La preocupación central del historiador, y en esto parece no haber duda, no son las generalidades, sino el curso exacto de los acontecimientos: es esto lo que se espera referir y hacer inteligible. Desea, como dijimos antes, decir exactamente lo que sucedió y, al hacerlo, explicar por qué ocurrió como ocurrió. Y esto significa que su atención debe concentrarse en los acontecimientos que son el objeto inmediato de su escrutinio; a diferencia del científico, no es llevado constantemente más allá de los acontecimientos a la consideración de principios generales de los que aquéllos son ejemplos. (1968: 40-41).

Walsh señala que alguien podría objetar la idea de que en la historia no se usan generalizaciones, porque muchas veces los historiadores “se ingenian para decirnos en el curso de sus obras mucho acerca de las características *generales* de los hombres que vivieron en aquellos tiempos y lugares.” Esta actividad es importante, según él, pero no autoriza identificar las generalizaciones de las ciencias con las de la historia, porque en el caso de esta última “los

juicios que origina aunque generales en comparación con los enunciados de hechos individuales, no son juicios universales en el verdadero sentido; son simplemente resúmenes muy condensados de sucesos particulares.” (1968: 41). Al igual que Berlin, Walsh sostiene que ambas generalizaciones no descansan en la misma estructura lógica.¹⁶¹

No se dispone de evidencia suficiente para afirmar una relación directa, o influencia, de la obra de Walsh en la de Berlin. Tampoco consta si Berlin tuvo a la mano la obra de Walsh a la hora de redactar sus artículos tempranos sobre estos temas, ni para el caso del presente artículo. Toda evidencia de contacto entre ambos, lo que arrojaría luces quizás sobre cierta influencia, es posterior a 1960: Berlin fue el antecesor de Walsh en la presidencia de la Aristotelian Society (Berlin ocupó dicho puesto entre 1963-1964, y Walsh entre 1964-1965); Walsh cita este artículo de Berlin ("El concepto de historia científica") en una resección que escribió del libro de Louis Gottschalk, *Generalization in the Writing of History*, en 1965; Walsh dirigió una carta a Berlin en 1978, a propósito de la publicación del libro de Berlin, *Concepts and Categories*.¹⁶² Así que la evidencia muestra más interés de Walsh en la obra de Berlin que al revés, aunque las coincidencias entre ambos despiertan la curiosidad.

En todo caso, la afinidad conceptual entre los planteamientos de Berlin y los del idealismo queda bastante clara. Hacia el final de su artículo, Berlin menciona una distinción clave en el pensamiento idealista en general y en el de Collingwood en particular: “Tal vez el abismo más profundo que separa a los estudios históricos de los científicos se tienda entre el punto de vista del observador y el del actor. Fue esto lo que puso de relieve el contraste entre lo «interior» y lo «exterior» que Vico inició y continuaron luego los alemanes, y que les parece tan sospechoso a los positivistas modernos.”. Para Berlin ambas dimensiones entrañan diferentes métodos y maneras de saber: la simple contigüidad o sucesión frente a la coherencia y la interpretación, “entre el conocimiento fáctico y la comprensión.” (1983a: 229) ¿Cuánto influyó Collingwood en Berlin? Exploraré este asunto en la siguiente sección.

¹⁶¹ Walsh argumenta que las generalizaciones de las ciencias, o leyes, se comportan como clases abiertas (potencialmente pertenecen a ellas un número infinito de individuos), y las de los historiadores son clases cerradas (no se refieren a todos los hombres pasado o futuros, sino solo a los que vivieron en un momento y lugar determinado). Para más detalles sobre el argumento, véase WALSH, 1968: 38-44.

¹⁶² Véase HUGHES (2004: B.1, 1978).

7. Collingwood: Berlin a la sombra de un gigante

¿Qué autores influyeron en el pensamiento de Berlin? Esta cuestión ha sido poco explorada, en particular respecto de su periodo de estudiante universitario. Ignatieff señala en su biografía que los más importantes de dicha época fueron: su tutor Frank Hardie, sus amigos Maurice Bowra y Stephen Spender y a R. G. Collingwood. Sostiene que “Hardie se convirtió en la influencia intelectual más importante en la vida de estudiante de Berlin, orientándole hacia el empirismo británico que llegaría a ser su moral intelectual.” (1999: 74); que “Bowra dio licencias al modo de expresión de Isaiah; le enseñó que se podía conformar una persona pública en torno a aquella índole de verborrea brillante; por él comprendió que no tenía que reprimir ese aspecto de sí mismo para triunfar.” (1999: 77); que Spender fue “quien más contribuyó a que Berlin y su círculo comprendieran las realidades de la política europea.” (1999: 77). Estas influencias se dieron entre los años 1928 y 1932, cuando Berlin era estudiante de pregrado en Oxford.

Ya vimos la estrecha relación que Berlin tuvo con la tradición idealista en historia, la cual se hizo visible en su filosofía de la historia a partir de la década del 50. Me propongo mostrar la decisiva influencia que Collingwood tuvo en el pensamiento de Berlin, entre su época de estudiante y su madurez intelectual. Hasta aquí, ella ha sido pasada por alto, quizás porque el idealismo de Collingwood pareciera incompatible con el empirismo de Berlin que, como he señalado, Ignatieff ha ayudado a difundir.

Caractericé al idealismo en base a tres tesis: a. la unicidad del pensamiento histórico; b. los eventos históricos son o envuelven pensamientos; c. los eventos históricos son complejos, y por eso irreducibles. Los puntos a. y c. ya han sido ejemplificados más arriba. Sin embargo, no me parece que haya dicho nada substantivo sobre el punto b., al menos en relación con la historia general (si bien ahondé un poco en el capítulo primero, a propósito de la historia de las ideas). Argumenté también que Collingwood es idealista en su filosofía de la historia. Por este motivo, antes de profundizar en la relación entre Collingwood y Berlin, trataré de cerrar el círculo conceptual en torno al punto faltante.

Hacia el final de “El concepto de historia científica”, Berlin comparte una distinción que Collingwood hizo famosa entre lo *interno* y lo *externo* de un acontecimiento (véase BERLIN, 1983a: 229). Los acontecimientos humanos tienen un interior, una dimensión de *pensamiento* de la cual carecen los acontecimientos naturales. Berlin difiere de Collingwood respecto a qué incluye dicha dimensión interna. Para Berlin:

La capacidad de comprender el carácter de las personas, el conocimiento de la manera como probablemente reaccionarán las una ante las otras, la capacidad de «penetrar» en sus motivos y principios, el movimiento de sus pensamientos y sentimientos (y esto es válido otro tanto respecto del comportamiento de las masas, o del desarrollo de las culturas), éstos son los talentos indispensables para los historiadores, pero no (o no en el mismo grado) para quienes cultivan las ciencias naturales. (1983a: 224).

La filosofía de la historia que propone Collingwood depende de una noción particular de lo mental, según la cual solo es posible reactualizar los pensamientos pero no los sentimientos. Para Berlin, en cambio, los sentimientos son también parte de los insumos del historiador. Aquí Berlin se separa del idealismo: para reconstruir el pasado no solo se puede echar mano a los pensamientos sino que, también, al amplio espectro de elementos que constituyen lo humano, incluidos los sentimientos. Un relato vívido tiene que incorporarlos. El sentido de realidad integra también los aspectos emocionales en general. No obstante, lo anterior no lo desvincula del idealismo. Hasta ahora hemos visto cuáles elementos de la filosofía de la historia recoge del idealismo: la inevitable contemporaneidad del pensamiento histórico, por ende su presentismo; el individualismo metodológico, motivado quizás por los autores que consideró sus rivales intelectuales. Obtuvo del idealismo las armas que empleó contra la historiografía de izquierda de inspiración marxista (como la de Carr); la valoración de Vico y Herder; d. la defensa de la unicidad de los acontecimientos históricos. En suma, Berlin y Collingwood discrepan respecto a la dimensión emocional en los estudios históricos.

Exploraré a continuación la influencia de Collingwood en el Berlin estudiante. Berlin le conoció y le causó una buena impresión. Asistió a una conferencia sobre filosofía de la historia que Collingwood dictó en 1931. También lo invitó varias veces sin éxito, a discutir sobre filosofía (IGNATIEFF, 1999: 84-85). ¿Qué impresión general causó Collingwood en él? En una carta a su amiga Shiela Grant Duff (luego Shiela Sokolov Grant), de fecha 8 de diciembre de

1932, Berlin le recomienda algunos académicos de Oxford. A la sazón, Berlin iba en convertirse en el *term* siguiente en su tutor.¹⁶³ Dice de Collingwood:

[...] es muy interesante y arriesgado. Él es un tipo de filósofo continental vivo y muy astuto: si él se interesa por ti, tú, creo, lo encontrarás interesante e incluso sensacional. Sé muy poco sobre él, salvo que siempre lo he encontrado entretenido, enormemente ingenioso, y frecuentemente falso y demente. Él es el único tutor de filosofía en Oxford quien es también un hombre de genuina cultura. Esto es todo muy bueno y deseo que él me enseñe también. (2004a: 44).

En su entrevista con Lukes, señala las influencias que recibió como estudiante:

SL: ¿Pero ningún otro del siglo XX? IB: No, ¿pero qué había para leer? ¿Se refiere a Bergson, Husserl? Nadie había oído hablar de ellos. SL: ¿Croce? IB: J. A. Smith y Collingwood fueron los únicos que leían a Croce. Eso estaba fuera de moda. SL: ¿Y Collingwood? IB: Fui a sus conferencias como estudiante y le conocí. Fue un hombre interesante y hablaba muy bien. Era muy cortés, su padre había sido secretario de Ruskin. Su madre fue una judía vienesa. Hablamos sobre literatura e historia romana. Parece que me dijo “Qué maravilloso para Croce, él no es un profesor, no tiene todos esos aburridos pupilos. Es un hombre rico, puede hacer lo que le gusta. Así es como uno debería vivir. Aquí en cambio tengo todos esos estúpidos pupilos del Pembroke College.”. Estuvo interesado en la naturaleza de la historia, la influencia de las culturas. Fue un constructor de botes y un criador de gallinas. De todo lo cual estaba muy orgulloso. Fue un hombre fascinante, fuera de la tradición principal, andaba por las suyas. SL: ¿Era muy respetado en Oxford? IB: Fue considerado fuera de la corriente. Era respetado como un pensador independiente, por su cuenta. SL: ¿Le influenció, no cree? IB: Sí, él me influenció en la dirección de la filosofía de la historia, pero jamás como pensador. Me introdujo en Vico. El tradujo al inglés el libro de Croce sobre Vico, y fue conferencista sobre filosofía de la historia. Yo pienso que fue extremadamente interesante, de ninguna utilidad para mis exámenes, pero interesante porque adquirí un interés en la variedad de culturas. Mencionó muchos nombres – ¡un panorama abierto! SL: ¿Así que esto fue la historia de las ideas? IB: Sí. (LUKES, 1998: 67-68).

La carta a su amiga es, en general, elogiosa de Collingwood: a pesar de que le considera “falso y demente”, le califica de “interesante” y de un hombre de “genuina cultura” y expresa su “interés en que le enseñe”. Me parece que la descripción negativa que hace Berlin al principio de la carta es irónica queriendo contrastar la nimiedad y diversidad de Collingwood con la aridez de otros tutores como Ayer, a quien Berlin conoció a mediados de 1932. La supuesta “demencia” y “falsedad” de Collingwood no impide que Berlin desee aprender de él. Esta imagen temporal

¹⁶³ Véase IGNATIEFF, 1999: 85. También su carta a Stephen Spender del 5 de diciembre de 1932, en BERLIN, 2004a: 42-44.

contrasta con las afirmaciones tardías a Lukes según las cuales no influyó en él como pensador sino solo respecto de algunos de sus intereses, como en la diversidad de culturas y la filosofía de la historia. Esto se ve apoyado por lo que señala en uno de sus ejercicios retrospectivos de sus últimos años: “me tropecé con *La scienza nuova* de Giambattista Vico. En Oxford casi nadie había oído hablar por entonces de Vico, pero había un filósofo, Rubin [*sic*] Collingwood, que había traducido el libro de Croce sobre Vico, y que me instó a leerlo. Esto me abrió los ojos a algo nuevo.” (2002a: 48).

¿Por qué Berlin toma distancia de Collingwood durante los ejercicios retrospectivos del final de su vida? ¿Acaso cayó en cuenta de la peligrosa proximidad de su pensamiento con el idealismo británico en historia? Si de entrada reconoce que su pensamiento sobre la historia y la filosofía de la historia dista de ser original, ¿qué había de temer en tal filiación? Al igual que en el caso del pluralismo valorativo, Berlin busca desmarcarse de los préstamos para evitar que confunda sus ideas con sus fuentes. Sus préstamos de la filosofía idealista abundan, lo que Berlin mismo apoyaría, considerando el fragmento recién citado ¿Con quién temía ser confundido? No me parece que con los autores del idealismo británico, ya que a esas alturas no era más que un moribundo cuerpo de pensadores. Tampoco con el idealismo continental de Croce. Más bien, creo, con el *historicismo*, que reclama para su canon a los autores que más influyeron en el pensamiento histórico de Berlin: Vico y Herder. Pero no solo eso. Además, la idea de que las actividades humanas intelectuales, las creaciones artísticas, las culturas, las modas, entre otras, poseen un *centro* que solo es asible históricamente, y cuya comprensión requiere de un ejercicio imaginativo, que son por cierto nociones básicas del historicismo.¹⁶⁴¹⁶⁵ La *mala compañía* es ciertamente algo que muchos, incluyendo los intelectuales, buscan evitar.¹⁶⁶

¹⁶⁴ El estudio más acabado sobre el tema, sigue siendo el del erudito alemán Friedrich MEINECKE, 1943. Él vincula a Vico con los precursores del movimiento, véase 1943: 53-67; y dedica todo un capítulo (el IX), al punto de inflexión en el historicismo alemán: Herder. Véase 1943: 305-378. Meinecke señala que la “médula del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora. Esto no quiere decir que el historicismo excluya en general la busca de regularidades y tipos universales de la vida humana. Necesita emplearlas y fundirlas con su sentido por lo individual.” (1943: 12). La idea de las formas de vida, y el respeto a su individualidad (no hay solo un modo de vida, una cultura o una sociedad universalmente válidos), todo lo que entraña el respeto por la diversidad humana, ciertamente se alimentó de la médula del historicismo. En este punto está de acuerdo Berlin, más no en la idea de una historia de esas regularidades y tipos a los que hace referencia Meinecke (no hay un patrón, sino muchos patrones, lo que son igualmente discernibles), en la que después de Hegel llamamos historia del espíritu. Aquí nuevamente Berlin toma lo valioso de esta posición y condena y desecha las raíces del pensamiento que, llevado a la exageración por sus seguidores,

A pesar de la actitud ambivalente de Berlin, la evidencia empuja, en principio, a vincularle más de lo que él quisiera con el pensamiento de Collingwood. De hecho, la impresión que tenía de Collingwood, y que transmitió a su amiga, se la había formado cuando asistió a unas conferencias sobre filosofía de la historia que Collingwood dió en Oxford en 1931, las que dieron pie para algunas conversaciones personales con él. Dichas conferencias se extendieron por varios años, con una frecuencia anual, entre 1926 y 1931. De ellas solo han sobrevivido las de 1926, 1927 y 1928.¹⁶⁷ Aunque el contenido de la conferencia de 1931 se desconoce, podemos especular sobre el mismo. Como señala van der Dussen: “Alrededor de 1930, el pensamiento de Collingwood acerca de la filosofía de la historia llegó a una conclusión provisional.” (COLLINGWOOD, 2004: 40). A la sazón, Collingwood había dictado la conferencia de 1928, titulada “*Outlines of a philosophy of history*” (“Esbozos de una filosofía de la historia”), conocida también, antes de su publicación en 1994, como el “*Die manuscript*” (“Manuscrito de Die”).¹⁶⁸ Además, en 1930 publicó, en *Historical Association Leaflet*, un artículo intitulado “*The Philosophy of History*”. En ambas obras se encontraría el corazón de sus ideas sobre filosofía de la historia, las que serían difundidas mucho después gracias a la publicación, en 1946, de *Idea de la Historia*.¹⁶⁹ Así que sea cual haya sido el contenido específico de la conferencia de 1931 a la que asistió Berlin, éste tuvo contacto con Collingwood en un punto de inflexión de su filosofía,

produjo tanto dolor en el siglo XX. Respecto de la actitud de Berlin hacia el historicismo, véase los artículos “El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII” y “José de Maistre y los orígenes del fascismo” (ambos en BERLIN, 2002a). Sobre las ideas y métodos de Hegel, relativos a una universalidad diferenciada, con una particular vinculación al pluralismo, véase VERGARA, 2008.

¹⁶⁵ Ignatieff señala que la idea de asir el centro de una obra: “que los artistas y pensadores de verdadera grandeza poseen una idea nuclear que, por compleja que sea su exposición y su defensa, en sí misma es siempre sencilla. Una vez hallada, ésta daba acceso al carácter de la obra.” (1999: 82-83); Berlin la habría tomado de sus lecturas de Russell y de sus influencias musicales. Esto lo dice a la pasada y no muestra más evidencia que la crítica que Berlin escribió en 1932, en la sección “*Music Chronicle*” del *Oxford Outlook*, sobre una interpretación de la *Eroica* de Beethoven, dirigida por Thomas Beecham.

¹⁶⁶ La mala fama del historicismo alemán en el mundo anglosajón se debe, sin lugar a dudas, al más polémico y famoso de los libros de Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (1936).

¹⁶⁷ Véase la introducción de van der Dussen a *Idea de la historia*, COLLINGWOOD, 2004: 33, 39, 40, 49-56.

¹⁶⁸ Esto porque el propio Collingwood se refiere de esta manera a él en su *Autobiografía*. Véase COLLINGWOOD, 1978: 107.

¹⁶⁹ La conferencia de 1928 se encuentra en COLLINGWOOD, 2004: 517-587; sobre el contexto en el que fue escrita y su importancia véase COLLINGWOOD, 2004: 49-56. Sobre la importancia de “*The philosophy of History*”, señala van der Dussen que este “ensayo no debe considerarse únicamente como la conclusión provisional de su pensamiento acerca de la historia, sino también como el bosquejo del trabajo que se proponía realizar en ese campo.” (COLLINGWOOD, 2004: 38-39). Apoya esto presentando evidencia contundente. Para los detalles véase COLLINGWOOD, 2004: 37-41.

cuando muchas de las ideas que le harían famoso unas décadas después, comenzaban a germinar. Sobre la conferencia de 1931, Ignatieff señala:

El tema de las mismas era la filosofía de la historia, y Collingwood era el único de todos los filósofos de Oxford en insistir en una aproximación histórica a los problemas filosóficos. Si hay que buscar en Oxford el verdadero origen del posterior interés de Berlin en la filosofía de la historia, en innovadores filosóficos como el napolitano del siglo XVIII Giambattista Vico y en el desarrollo de su idea de que pensar en términos históricos era la mejor forma de hacer filosofía, ese origen es Collingwood. Nunca hubo entre ellos una relación cercana [...] pero fue una influencia importante. (IGNATIEFF, 1999: 84-85).

Se debe destacar sobre dichas conferencias dos cosas. En primer lugar, que Henry Hardy se equivoca, en su prólogo a *The Crooked Timber of Humanity*, al sugerir que Berlin habría asistido a la conferencia de Collingwood de 1929, porque como vimos, según Ignatieff Berlin habría asistido a dichas conferencias recién en 1931, cuando “regresó a Oxford para estudiar PPE [...]” (IGNATIEFF, 1999: 84).¹⁷⁰ Esto se ve refrendado por el hecho de que solo los manuscritos de las conferencias de Collingwood a los que hicimos referencia se encuentran completos. Como señala van der Dussen: “Collingwood acostumbraba a transcribir íntegramente sus conferencias.” (COLLINGWOOD, 2004: 49).¹⁷¹ Esto sugiere que el error de Hardy no solo sea respecto del año en el que Berlin asistió a la conferencia, sino que también en el lugar donde dice haber encontrado la cita favorita de Berlin (la conferencia de 1929). Sin embargo, entre los manuscritos no publicados de Collingwood figura: «Lectures on Philosophy of History,” (38 pp., 11.000 words) R G C.: “II (T.T 1929)»». Ellas “tratan sobre Kant, Hegel, los positivistas decimonónicos y Croce.” (VAN DER DUSSEN, 1979: 311). Si le creemos a Hardy, sobre el tercer folio de estos manuscritos se encuentra en letra manuscrita la cita favorita de Berlin, que corresponde a Kant, y cuya traducción al inglés se le atribuye a Collingwood: “De la madera torcida de la humanidad no se ha hecho jamás nada recto”. El entusiasmo frente al descubrimiento llevó a Hardy a cometer el error de transponer los años de las conferencias. Como señala Ignatieff correctamente (1999: 127), Berlin manejaba la cita de Kant recién a partir

¹⁷⁰ “Es probable que Isaiah Berlin asistiese a la conferencia, le impresionase esta frase y la madurase luego en su memoria.” (2002a: 28).

¹⁷¹ No he tenido la oportunidad de revisar por mí mismo el archivo de Collingwood en la Bodleian Library para apoyar de mejor manera lo que afirmo aquí. Tampoco de tener a mano el catálogo de las obras de Collingwood (DRESIBACH, 1993). Solo he tenido acceso al artículo de van der Dussen (1979), donde ofrece un listado de los manuscritos inéditos.

de 1932, al incluirla en una carta a su amiga Elizabeth Bowen, en noviembre de 1933 (véase BERLIN, 2004a: 72). Esto obviamente no echa por tierra que eventualmente Berlin haya asistido también a la conferencia de 1929, a pesar de lo que señala Ignatieff, y allí haya oído a Collingwood citar a Kant. Sin embargo, es más probable que el error haya sido de Hardy. Berlin se matriculó en Oxford para comenzar recién en el *Michaelmas term* de 1928, el que comenzó el 12 de octubre, por lo que Berlin pudo haber asistido a dicha conferencia. Sin embargo, no hay ningún indicio de que Berlin haya asistido además de la cita a la que hace referencia Hardy. Ello contrasta con las que ofrece Ignatieff, quien señala en su biografía, construida a partir de entrevistas personales con el autor, que Berlin asistió a la conferencia de Collingwood cuando Berlin volvió a hacer el PPE en 1931; y con la carta de 1933 a Elizabeth Bowen, donde usa la cita por primera vez, cuestión que el propio Hardy reconoce.¹⁷² Lo más probable es que Collingwood usara dicha cita en sus conferencias posteriores. ¿Cuál era el contenido de la conferencia de 1931? Aquí entraré en el terreno de la especulación. Lo más probable es que la conferencia a la que asistió Berlin guardara relación temática con el artículo de Collingwood de 1930 “The philosophy of History”, y con uno de los manuscritos inéditos de Collingwood, fechado en 1931, titulado “«The Origins and Growth of the Idea of a Philosophy of History» (24 pp., 6.000 words). Notes for lectures.” (VAN DER DUSSEN, 1979: 311).¹⁷³

¹⁷² BERLIN, 2004a: 72 n.4.

¹⁷³ Si se pudiese confirmar esto sería notable, ya que en dicho artículo Collingwood delinea a grandes rasgos varias de las preocupaciones sobre filosofía de la historia, algunas de las cuales serán usadas por el Berlin maduro: a. la historia como “un clase especial de interés; un interés intelectual; una forma de conocimiento.” (COLLINGWOOD, 1965: 124); b. traza la historia de la idea de historia en cinco etapas. La primera se da con Bacon, en el que se encuentra según Collingwood, “un intento para responder la pregunta «¿qué es la historia?»”. La segunda con Vico, quien analiza el problema del método histórico, el que “es un asunto que consiste ni en aceptar ni en rechazar lo que las «autoridades» dicen, sino que en interpretarlo. El centro de gravedad del pensamiento histórico se coloca así en los *principios* a través de los cuales el historiador interpreta los documentos.” (1965: 128). La tercera es la historia universal, que va de Herder a Hegel, la que a pesar de su fracaso, Collingwood le reconoce que a partir de ella “las personas se dan cuenta de la importancia de los principios y los métodos, [...] que las personas trataron de resolver los problemas difíciles, en vez de contentarse [...] con los fáciles. [...] Y, en tercer lugar, sus resultados aunque insatisfactorios, estimularon las investigaciones históricas posteriores [...]” (1965: 131). El cuarto, la distinción entre historia y ciencia, que va desde Schopenhauer a Windelband, quienes defendieron “la convicción de que la individualidad de la historia, su insistencia en los hechos individuales en vez de en las leyes generales, no era un defecto de la historia, sino justamente su esencia,” (1965: 133). Finalmente, el individual o juicio histórico, representado por el pensamiento de Croce, para quien “todo conocimiento es conocimiento histórico (juicios individuales) y la ciencia es historia con sus referencias individuales abandonadas.” (1965: 135-136).

Después de que Collingwood declinara “suvemente una de las invitación de Berlin para participar en un seminario” (IGNATIEFF, 1999: 85), dejan de tener contacto personal.¹⁷⁴ Lo cual, sin embargo, no implica que su influencia intelectual en Berlin desapareciera. Como vimos, conceptualmente he tratado de conectar el pensamiento histórico de Berlin con el del idealismo, y por ende, indirectamente con el de Collingwood. Además de la influencia temática la que, como vimos, está bastante documentada, Williams e Ignatieff han afirmado lo mismo. El primero, más cauto, señala en su introducción a *Conceptos y Categorías*:

Tanto en “El concepto de historia científica” como en “¿Existe aún teoría política?”, Berlin reclama para la filosofía una tarea más amplia, en términos de una cuenta y razón, quizás más en el espíritu de Collingwood que en el de cualquiera de los filósofos analíticos, de los diversos modelos o presuposiciones de que se han valido los hombres en su experiencia, y que, por cierto, han ayudado a formar dicha experiencia.” (1983a: 19).

En su biografía de Berlin, Ignatieff recalca el mismo punto de Williams, señala: “Su método consistía en una fuerte abstracción y gran síntesis. Berlin se concentraba en lo que el filósofo de Oxford R. G. Collingwood llamaba «los presupuestos absolutos» de los modos de pensamiento de la Ilustración y del Romanticismo.” (IGNATIEFF, 1999: 276).

Los comentaristas se refieren a que la relación entre Collingwood y Berlin se da al nivel de la noción de *presupuestos* o *presuposiciones*. Debo advertir, eso sí, que una cosa es la *influencia* a la que recién hice referencia, y otra muy distinta es una *coincidencia* o *sincronía*. Lo que voy a decir se mueve más bien en este segundo nivel.

A pesar del texto más famoso de Collingwood *The Idea of History*, de su vivo interés por los problemas de la filosofía de la historia y de su proyecto de escribir sistemáticamente sobre el tema desde 1930, sus publicaciones en vida fueron bastante escasas, si se las compara con sus otras obras sobre arqueología, historia y filosofía.¹⁷⁵ La idea de los presupuestos se encuentra en una de sus obras tardías, *An Essay on Metaphysics*, publicada originalmente por la Oxford University Press en 1940, tan solo tres años antes de su muerte. Esta obra corresponde, por lo tanto, a su última etapa.

¹⁷⁴ La carta se encuentra en el catálogo de la Bodleiana. Véase HUGHES (2004: B.1 1938).

¹⁷⁵ Sobre este proyecto, véase la introducción de van der Dussen (COLLINGWOOD, 2004: 40-41).

Debemos referirnos a algunas nociones que Collingwood manejaba sobre lo mental para entender a qué se refiere con la de presuposiciones. En los *Epilegómenos*, Collingwood defiende el *autoconocimiento* que posibilita la historia:

El hombre, que desea conocerlo todo, desea conocerse a sí mismo. [...]
Aquí, el autoconocimiento no significa el conocimiento de la naturaleza corporal del hombre, su anatomía y su fisiología; ni siquiera un conocimiento de la mente, en lo que ésta consiste en sentimientos, sensaciones y emociones; sino un conocimiento de su facultades cognoscitivas, su pensamiento o comprensión o razón. (2004: 284).

Collingwood defiende un entendimiento de “objeto de pensamiento” bastante particular, que se basa en una cuádruple distinción: “Objetivo₁ significa existente en realidad. En ese sentido del término, una rosa es objetiva en el sentido que un unicornio no lo es. Por contraste, objetivo₂ significa objeto de pensamiento en el sentido de sobre qué es el pensamiento, independientemente de si aquello sobre lo que el pensamiento es, sea verdadero o exista. Todo contenido de pensamiento es objetivo₂, independientemente de si es real o irreal.” Contrastado con objetivo₁, subjetivo₁ “viene a significar algo que no es real/ carece de existencia o solo tiene un existencia imaginaria. Por ejemplo, la idea de una rosa y la idea de un unicornio son ambas subjetivas₁”. Subjetivo cuando se las contrasta con objetivo₂ “significa no que el contenido de los pensamientos (su objeto intencional) es irreal o no existente, sino que ese contenido en la medida en que este es sobre un pensamiento.” (D’Oro, 2000: 88-89). D’Oro descarta que la distinción collingwoodiana entre objetivo₂ /subjetivo₂ pretenda resolver el problema escéptico de la existencia de un mundo independiente de la mente, más bien pretende “clarificar qué significa decir de algo que sea el objeto o contenido de pensamiento.” (D’Oro, 2000: 89).

La distinción de Collingwood apunta, por decirlo en términos más familiares, a la idea de que los *pensamientos* son distintos de los *procesos psicológicos*. Por ello, la *identidad numérica*, lo que nos autoriza a decir que algo es estrictamente una y la misma cosa, se aplica solo a los segundos (procesos psicológicos) y nunca a los primeros (pensamientos). En términos técnicos, el *contenido proposicional* es el mismo en el caso de los pensamientos (por ende, son públicos y compartidos), a pesar de los distintos procesos psicológicos a través de los cuales se instancian (por ende, privados). En otras palabras, dos personas pueden tener el mismo pensamiento a pesar de tener numéricamente hablando dos procesos psicológicos distintos. La

conclusión de Collingwood es asombrosa: lo mental no es *algo*, ni tampoco es privado; sino que es una *actividad*, la que es pública.

Según lo señalado por D' Oro, ello nos permite distinguir dos interpretaciones de la noción collingwoodiana de reactualización (*reenactment*): en términos metodológicos, una variante de la noción tradicional de empatía defendida ya por Vico y Herder, característica del idealismo; y otra en términos conceptualmente más gruesos, como una tesis relativa a la identidad del contenido proposicional.¹⁷⁶ La primera interpretación recibe más apoyo de la evidencia, la segunda mucho menos, toda vez que Collingwood, como vimos, no desarrolló sistemáticamente una filosofía de la mente.

Este excursus sirve justamente para manejar una noción adecuada de reactualización, en miras a vincularla con la noción de presuposiciones. En este sentido:

La alegación de Collingwood de que la mente no es una cosa sino una actividad o proceso motivado por un intento para abstraer la idea de un proceso racional o actividad desde el contexto de su ocurrencia: Arquímedes, por ejemplo, primero vino a través la idea de gravedad específica en el baño, aunque el proceso racional de pensamiento el cual condujo a la comprensión [*insight*], su núcleo racional, es al menos analíticamente separable del contexto de su descubrimiento. (D'ORO, 2000: 90).

Ahora bien, si toda historia es historia del pensamiento, y el trabajo del historiador consiste en repensarlos desde el presente, con lo que los reactualiza, ¿cómo reconcilia Collingwood esta tarea con otra, que también le asigna al historiador, que consiste en dar cuenta de lo individual, es decir, entre otras opciones, de una forma de vida, cultura, sociedad, o una obra de arte? Esto no parece entrañar contradicción ahora, porque somos todos en alguna medida hijos del historicismo pero, por ejemplo, en Europa por muchos siglos se consideraba la antigua Grecia y Roma como modelos clásicos. La historia del pensamiento Occidental resulta poco original, siendo más bien monocorde y repetitiva de dicho modelo clásico. Con Vico, los idealistas e historicistas superaron la embriaguez clasicista y aceptaron que la historia no es la variación de un modelo universal, sino que más bien se trata de una diversidad de modelos generales pero peculiares. De allí que la tarea de la historia sea mostrar justamente los *cambios*

¹⁷⁶ Véase D'ORO, 2006.

en los modelos. ¿Pero cambios de qué? Bajo el esquema de Collingwood, el contexto en que el agente se encontraba no es relevante a la hora de acceder al pensamiento que surge en él. Es aquí donde Collingwood echa mano a la noción de *presupuestos*.¹⁷⁷ Ellos son, parafraseando a Kant, los que posibilitan la experiencia. Collingwood asigna a la metafísica la tarea de estudiarlas. En su *Autobiografía* señala:

La pregunta sobre qué presupuestos subyacen a la ‘física’ o a la ciencia natural de un cierto grupo de personas en un cierto tiempo, es una pregunta puramente histórica, como una cuestión sobre qué clase de ropa usan. Y esta es la pregunta que los metafísicos tienen que contestar. No es parte de su trabajo formular la cuestión de si, entre las varias creencias sobre este asunto que varias personas sostienen y han sostenido, esta o aquella son verdaderas. Esta pregunta, cuando es formulada, debería ser siempre encontrada, como siempre ha sido encontrada, incontestable; y si hay algo en mi ‘lógica de preguntas y respuestas’ que no se pregunta, es por las creencias cuya historia el metafísico tiene que estudiar, las que no son respuestas a preguntas sino solo presuposiciones de preguntas, y por lo tanto la distinción entre qué es verdad y qué es falso no se aplica a ellas, sino solo la distinción entre qué es presupuesto y que no es presupuesto. (COLLINGWOOD, 1978: 66-67).

Collingwood señala al menos tres características de los *presupuestos*: no son proposiciones y su estatus lógico difiere de ellas; no son objetos de juicios sobre su verdad o falsedad, sino solo sobre si son o no presupuestos de otras; se relacionan con una clase especial de oraciones, las interrogativas. Ahora, entre las presuposiciones, existen unas que solo lo son de una pregunta, pero que respecto de otra pregunta son su respuesta. A ellas Collingwood las llama *presuposiciones relativas*. En cambio, hay otras que se mantienen constantes, como presuposiciones, respecto de todas las preguntas que dependen de ella, pero que no son respuestas de ninguna. A éstas Collingwood las denomina *presuposiciones absolutas*. Sobre éstas, Rex Martin señala en su introducción a *An Essay on Metaphysic*:

Su afirmación central es que las presuposiciones absolutas no son para nada proposiciones. Pero su aparente razón para decir esto es bastante excéntrica y abierta a la duda: señala que una proposición es siempre afirmada (como verdadera o falsa) en un cierto contexto y que así es como ‘surge’ y adquiere significado, por así decirlo, fuera de la matriz específica que la presupone [...] Dado que es lógico que no toda matriz dependa de una lógicamente anterior, concluye que debe haber algunas que son

¹⁷⁷ La refutación a Russell que hace P. F. Strawson en la década de los 50, incluye la noción de presupuestos. Véase PEREIRA FREDES (2008) y ORELLANA BENADO (2006).

simplemente últimas: esas, por definición, no deberían ser proposiciones; ellas deberían ser presuposiciones absolutas.” (1998: xxii).

Vistas así las cosas, no queda claro cuál sea el punto de Collingwood. Su argumento depende de una caracterización bastante extraña de lo que sería un presupuesto, ya que parece querer decir que, a pesar de que los juicios sobre la verdad o falsedad de una proposición dependen de su contexto, es posible separarlos de aquellos, y preguntarse cuáles son los presupuestos de aquellos juicios, lo que levanta dudas sobre si los presupuestos pertenecen o no al contexto de dichas proposiciones. Esto es importante porque Collingwood pretende reemplazar la noción lógica de proposición por la de su *lógica de preguntas y respuestas*, que es lo que en realidad expresaría un pesamiento (preguntas y respuestas, y no solo respuestas en forma de proposiciones).¹⁷⁸ Para reiluminar el problema, veamos qué dice Collingwood sobre las presuposiciones.

En su *Essay on Metaphysics*, Collingwood asume un conjunto de definiciones y proposiciones para esbozar su idea de los presupuestos absolutos: “DEF. 1. *Que lo que se indica [stated] (esto es, lo que puede ser verdadero o falso) sea llamado una proposición, y que lo indicado [stating] sea llamado lo propuesto.*” (1998: 25); “PROP. 2. *Cada pregunta envuelve una presuposición.*” (1998: 25); “DEF. 2. *Decir que una pregunta ‘no se plantea’, es la manera de decir en inglés ordinario que ella envuelve una presuposición la cual de hecho no ha sido hecha.*” (1998: 26); “DEF. 3. *El hecho de que algo cause plantearse una cierta pregunta la llamaré la ‘eficacia lógica’ de esa cosa.*” (1998: 27); “DEF. 4. *Asumir es suponer por un acto de libre elección.*” (1998: 27); “PROP. 3. *La eficacia lógica de una suposición no depende de la verdad de lo que se supone, o incluso de su pensamiento verdadero [or even on its being thought true], sino solo de su ser supuesto.*” (1998: 28); “PROP. 4. *Una presuposición es relativa o absoluta.*” (1998: 29); “DEF. 5. *Por una presuposición relativa quiero decir una que se mantiene [stands] relativamente a una pregunta como su presuposición y relativamente a otra*

¹⁷⁸ Sobre ella señala: “Habían expresiones clásicas de principios lógicos que encontré necesario reformular: el principio de que un cuerpo de conocimientos no solo consiste en «proposiciones», «enunciados», «juicios», o cualquiera sea el nombre que los lógicos usan a fin de designar actos asertivos de pensamiento (o lo que en aquellos actos se afirma: por «conocimiento» se entiende tanto la actividad de conocer como lo que es conocido), sino que éstos junto con las preguntas que están destinados a responder, y que una lógica en la que las respuestas son atendidas y las preguntas desatendidas, es una lógica falsa.” (COLLINGWOOD, 1978: 30-31). Para ver el despliegue completo y las consecuencias del argumento, véase COLLINGWOOD, 1978: 30-43.

pregunta como su respuesta.” (1998: 29). Estas definiciones y proposiciones están al servicio de otras más importantes: DEF. 6. *Una presuposición absoluta es aquella que se mantiene [stands], relativamente a todas las preguntas con las cuales está relacionada, como una presuposición, nunca como una respuesta.* Para aclarar esta definición, Collingwood coloca un ejemplo sobre una conversación entre un médico y su paciente, quien le pregunta por la causa de una enfermedad. Aunque el médico contesta todas sus preguntas, el paciente insiste hasta colocarlo en una encrucijada cuando formula la siguiente interrogante: “¿cómo sabe usted que todo lo que ocurre tiene una causa?”. Llegado a este punto, el razonamiento se estanca, porque “usted le puso el dedo en uno de sus presupuestos absolutos, y las personas tienden a ser quisquillosas en sus presupuestos absolutos.” Frente a esta pregunta el médico responderá algo así como “Esa es una cosa que damos por garantizada en mi trabajo.” (1998: 31).

Collingwood insiste en que las presuposiciones absolutas no son verificables, ya que esta es “una idea que no se les aplica a ellas”, porque “hablar de verificar una presuposición implica suponer que ella es una presuposición relativa.” (1998: 32). Finalmente establece:

PROP. 5. *Las presuposiciones absolutas no son proposiciones.*

Esto es porque ellas no son nunca respuestas a preguntas (def. 6); mientras que una proposición (def. 1) es aquella que es indicada [*stated*], y lo que es indicado [*stated*] (prop. 1) es indicado en respuesta a una pregunta. El punto que trato de dejar claro va más allá de lo que he estado diciendo, a saber, que la eficacia lógica de una presuposición absoluta es independiente de su ser verdad [*of its being true*]: esto es que la distinción entre verdad y falsedad para nada se aplica a las presuposiciones absolutas, esta distinción (véase def. 1) es peculiar a las proposiciones. (1998: 32).

Como ha notado Rex Martin, la manera correcta de interpretar la noción de presupuestos absolutos, consiste en considerar que ellos suponen implícitamente su verdad, a diferencia de lo que el propio Collingwood sostiene. Ello, teniendo presente su lógica de preguntas y respuestas, donde los enunciados tienen significado cuando se los identifica como respuestas a pregunta discretas (en el ejemplo de Collingwood, cuándo me doy cuenta que la respuesta a la pregunta ‘¿Por qué se estropeó mi auto?’ es en realidad un epítome de una variedad de preguntas y repuestas discretas y precisas). En este sentido:

[D]eberíamos negar que los presupuestos absolutos, cuando se formulan, puedan incluso tener significado –toda vez que la capacidad de tener significado de los enunciados se basa, de la misma manera que su valor de verdad, en el complejo preguntas-y-respuestas [...]. Y si los presupuestos absolutos no tienen ni siquiera significado, entonces ellos no pueden, contrariamente a lo que Collingwood sugiere, ser supuestos (por cualquiera que piense en base a ellos) o ser presupuestos (en alguna clase de relación lógica) por proposiciones inferiores, o que se tengan. Por ello, se necesita otra base, que la proporcionada por la así llamada lógica de preguntas y respuestas, para sostener que las presuposiciones absolutas no son proposicionales. (COLLINGWOOD, 1998: xxiii).

Es por ello que Martin concluye que la verdad de los presupuestos viene dada con su afirmación: si existen entonces son implícitamente verdaderos.

¿Cómo explica Collingwood el cambio de los presupuestos absolutos? Collingwood descarta los *cambios de moda* como candidato a explicar cómo cambian los presupuestos absolutos. Se inclina por la siguiente razón: “los presupuestos absolutos de cualquier sociedad dada, en cualquiera fase dada de su historia, forman un estructura la cual está sujeta a ‘tensiones’ [...] de mayor o menor intensidad, las que son ‘asumidas’ [...] de diversas maneras, pero nunca aniquiladas. Si las tensiones son demasiado grandes, la estructura colapsa y es reemplazada por otra, la que será una modificación de la antigua con la presión destructiva removida; una modificación no conscientemente concebida pero creada por un proceso de pensamiento inconsciente.” (1998: 48 n.).

Collingwood pretende remover la insatisfacción que produce la metafísica y reformularla al servicio de la historia: “Puede ser removida [la insatisfacción] tomándose seriamente la proposición de que la metafísica es una ciencia histórica.” (COLLINGWOOD, 1998: 59), la que debe abocarse justamente a estudiar los presupuestos absolutos. Respecto a la relación entre los presupuestos absolutos, señala Collingwood: “Si cada hecho histórico es una constelación, la respuesta a la pregunta ‘¿Qué es lo que tal y tal persona presupone absolutamente en tal o cual pieza de pensamiento?’ nunca puede ser determinado por referencia a un único presupuesto absoluto, siempre debe ser dada por referencia a una constelación de ellos.” (1998: 66).

Este esquema de los presupuestos es conteste con la que él consideraba la principal labor de madurez: “El trabajo de mi vida hasta ahora, como lo he visto desde mi cincuentenario, ha

sido en lo principal un intento por lograr un acercamiento [*rapprochement*] entre la filosofía y la historia.” (COLLINGWOOD, 1978: 77). Este enfoque estuvo presente en su trabajo desde la década del 20. Por ejemplo, casi al comienzo de su conferencia de 1926 señaló: “Nuestra tradición, en Oxford, consiste en combinar los estudios históricos con los filosóficos.” (2004: 451). Este punto de vista es compartido por el idealismo británico, el que siempre estuvo interesado en los aspectos históricos del pensamiento.

Abordaremos ahora la vinculación entre Collingwood y Berlin a propósito de la noción de presuposiciones. Los pocos artículos que sistemáticamente abordan la filosofía de la historia de Berlin están encabezados por el de MAZUREK (1979), quien se concentró en el análisis del aparato conceptual desplegado en “La inevitabilidad histórica” y en “El concepto de historia científica”: “Berlin es un desvergonzado campeón de la tesis de que la historia es arte.” (1979: 393), tesis a la cual formula la siguiente objeción: “Si la historia no es una ciencia, y si (presumiblemente) no nos contentamos con ‘Historia es lo que hacen los historiadores’, entonces, ¿qué es este ‘arte’ llamado historia? La respuesta a esta pregunta proporciona la mayoría de las ‘obscuridades’ que impiden la comprensión de la filosofía y del método de la historia de Berlin.” (1979: 396). Su distinción entre ciencia e historia no es absoluta y su sentido de la realidad es un don, de lo cual se sugeriría que “El elitismo inherente en esta perspectiva es evidente, y constituye un error en los emprendimientos que Berlin ha hecho en el mundo de la exposición histórica.” (1979: 399). Por otro lado, trata de mostrar que su noción de *Weltanschauung* que defiende es reconciliable con la idea de las *fuerzas productivas* de las que habla Marx (al menos el de *Las luchas de clases en Francia de 1848-1850*), lo que sería contradictorio bajo el planteamiento de Berlin.

Con el agregado de comparar el pensamiento de Berlin con el de Collingwood, SKAGESTAD (2005) también aborda este tema:

¿Dónde, entonces, encontramos la influencia de Collingwood sobre Berlin? La influencia es evidente en las preocupaciones tardías de Berlin respecto a la historia de las ideas, a la que puede haber llegado a considerar como sucesora de la filosofía, y es algo más evidente en su versión del conocimiento histórico, en la que escuchamos reverberaciones de la doctrina collingwoodiana de la historia como reactualizaciones del pensamiento pasado –doctrina que Berlin, sin embargo, no aceptó completamente. (2005: 100).

Skagestad se propone, siguiendo a Williams y a Ignatieff, “explorar con gran detalle la relación entre el pensamiento de Berlin y el de Collingwood en lo que respecta tanto al conocimiento histórico como a las presuposiciones absolutas.” (2005: 100). Respecto del primero, encuentra los mismos parecidos que he presentado, los que considera no accidentales, presentado como evidencia suficiente la recomendación de Collingwood de leer su traducción de la monografía de Vico escrita por Croce (véase SKAGESTAD, 2005: 1001-102). Respecto al segundo punto, después de presentar la doctrina de los presupuestos absolutos, propone la manera correcta de interpretarla: “son «absolutas» solo relativamente a un particular estado de la historia, usando la palabra «estado» de manera vaga, sin implicación cualquiera de diferenciación [*discreteness*].” (2005: 106). Con ello pretende remediar la tendencia a vincular a las presuposiciones con verdades eternas e inmutables. Skagestad hace un punto interesante, toda vez que contextualiza el intento de Collingwood, colocándolo junto al de Austin y Berlin, contra el empirismo lógico y su defensa a la dicotomía entre enunciados de hecho y tautologías. Para él, Collingwood y Berlin tiene uno y el mismo objetivo: La noción de presuposición rechaza dicha dicotomía y se enfrenta al empirismo lógico que no tiene lugar para ella.

Las referencias explícitas de Berlin a la noción de presupuestos absolutos son escasas pero significativas. Por ejemplo, en unas conferencias en el Instituto Italiano de Londres entre 1957-1958 y publicadas en 1960 bajo el título “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”, artículo que fue reimpresso y revisado en 1976 (BERLIN, 2000b) y en 2000 (BERLIN, 2000c), señala: “Collingwood, el discípulo inglés de mayor talento, hace derivar de Vico, y quizás se deba únicamente a él, su provechosa noción de las «presuposiciones absolutas» de cada cultura, con dicha expresión hace referencia a aquellas categorías y conceptos básicos de una época o cultura que determinan la forma de su actividad mental y la manera de resolver sus problemas y que es específicamente diferente de la adoptada por cualquier otra cultura.” (2000b: 139). También hace referencia a esta noción en el capítulo 5 del *An Essay on Metaphysics* de Collingwood en una nota al pie. El otro caso es en las segundas Tykociner Memorial Lecture en la Universidad de Illinois, dictadas y publicadas en 1974 bajo el título *The Divorce between the Sciences and the Humanities*, y que fue incluida con el mismo título en el volumen recopilatorio de 1979, *Against de Current* (BERLIN, 1979a): “la tarea del historiador no solo consiste en establecer hechos y dar explicaciones causales para ellos, sino que en examinar qué significó la situación para los involucrados en ella, cuáles fueron sus puntos de vista, por cuáles reglas ellos

se guiaron, cuáles ‘presuposiciones absolutas’ (como las llamó Collingwood) estuvieron implicadas en lo que ellos (pero no otras sociedades, o culturas) dijeron o hicieron” (1979a: 108).

La primera cita demuestra que Berlin al finalizar la década del 50 estaba familiarizado con esta noción de Collingwood. Como vimos, los comentaros ven un notable parecido entre ambos en este punto. Donde con mayor claridad Berlin reconoce el poder explicativo de los presupuestos absolutos, aunque sin reconocer su inspiración collingwoodiana, es en dos artículos incluidos en el volumen *Conceptos y Categorías*. Esto, como vimos, es justamente lo que Williams concluye en su introducción a dicho volumen. La siguiente será la noción de *presupuestos* que maneja Berlin, y que relaciona con:

[...] toda nuestra manera de pensar acerca del mundo; con las categorías básicas que gobiernan a tales conceptos medulares de nuestro pensamiento como son el hombre, la sociedad, la historia, el desarrollo, el crecimiento, la barbarie, la madurez, la civilización y otros por el estilo. Estas presuposiciones pueden resultar falsas o engañosas (como los positivistas o los ateos han considerado que lo son la teología y el deísmo), pero no se las refuta por experimento o mediante observación empírica. Son destruidas o transformadas por aquellos cambios en la concepción total de un hombre, o un medio o una cultura que constituyen la más dura prueba (y la más importante) de lo que la historia de las ideas (y, en resumidas cuentas, la historia misma) es capaz de explicar. (1983a: 187).

El fragmento corresponde al artículo “El concepto de historia científica”, publicado originalmente en 1960. Luego vincula los presupuestos a la noción de “*Wirkungszusammenhang* [interdependencia], la estructura o configuración general de la experiencia.” (1983a: 232). En un artículo posterior, “El objeto de la filosofía”, publicado en 1962 (BERLIN, 1983a), vuelve a insistir en este punto y lo convierte en parte de aquello que la filosofía debe tratar de elucidar. Allí señala que fue Kant el primero en distinguir “entre las preguntas sobre hechos, por una parte, y, por otra, las preguntas acerca de las estructuras en que estos hechos se nos presentaban” (1983a: 36). Si bien Kant consideró que dichas estructuras eran permanentes en todos los hombres, otros pensadores, sobre todo del ámbito moral, estético e histórico, consideraron que ellas en realidad no eran ni permanentes ni inalterables: “lo que difería no era tanto el contenido empírico de lo que las sucesivas civilizaciones habían visto, u oído, o pensado, como las estructuras básicas dentro de las cuales los habían percibido; los modelos en términos de los

cuales los concebían; los lentes-categorías a través de los cuales los veían.” (1983a: 38). De allí que Berlin le asigne a la filosofía, al igual que Collingwood a la metafísica, el estudio de dicha categorías o estructuras. En este sentido señala que “la filosofía no es un estudio empírico; no es el examen crítico de lo que existe o ha existido o existirá, [...]. Tampoco es una forma de deducción formal, como son las matemáticas y a lógica. Su materia de estudio la constituyen, en gran medida, no las cosas de la experiencia, sino los modos como se les ve, las categorías permanentes o semipermanentes en términos de las cuales se concibe y clasifica la experiencia.” (1983a: 39).¹⁷⁹

En un artículo titulado “¿Existe aún la teoría política?”, publicado en 1961 como “La théorie politique existe-t-elle?”, en la *Revue française de science politique*, y reimpressa en inglés como “Does Political Theory Still Exist?” al año siguiente, Berlin insiste en esta estructura o entramado conceptual que posibilita la experiencia: “Pero cuando Kant o Herder, o Dostoievski, o Marx, rechazaron las respuestas de los enciclopedistas, la acusación que se les hizo no fue sólo que hubiesen observado mal, o que hubiesen obtenido deducciones inválidas; fue la de que no habían sabido reconocer qué es lo que significa ser hombre; es decir, el no haber tomado en cuenta la naturaleza del entramado conceptual —el de las categorías básicas— en términos del cual pensamos y actuamos y suponemos que otros piensan y actúan, para que pueda darse la comunicación entre otros hombres.” (1983a: 266-267).

Desde fines de la década del 50 Berlin sostuvo cuatro tesis principales. En primer lugar, que existe una estructura, un entramado de categorías o de presuposiciones que posibilitan la experiencia de los hombres en una cultura o sociedad determinada, y que les es peculiar. En segundo lugar, que no se lo refuta por métodos empíricos ni formales, porque dicho entramado de categoría o presuposiciones no son juicios de esta clase. En tercer lugar, que no es inmutable, pero varían muy poco y a veces son transitorios. En cuarto lugar, que gracias a ellos es posible la comunicación humana. Al igual que en el caso de los presupuestos absolutos de Collingwood, Berlin está atacando, con el primer y segundo punto, la dicotomía empírico-formal, aunque sin decir explícitamente que las presuposiciones no son objetos posibles de juicios sobre su verdad y falsedad; y que, además, no las desvincula explícitamente de la la noción de proposición, ya que,

¹⁷⁹ Sobre el efecto que tiene en el argumento poner el énfasis en los aspectos permanentes o semipermanentes, véase ORELLANA BENADO, 2000: 104-106.

a diferencia de Collingwood, Berlin está equipado con la filosofía del lenguaje ordinario, y sabe que el significado no está vinculado a la clase de proposición de que se trate sino que a la manera en que usamos el lenguaje. Sobre el tercer punto, algo ya se dijo más arriba. Agregaré aquí que ellas se vinculan también a la *fuerza contrastiva*, a la que hicimos referencia en el capítulo anterior. Esto porque, por ejemplo, dado que algunos tratan de explicar nuestra realidad en términos *post-modernos*, alguna noción deben tener de la *modernidad* para que el contraste tenga sentido. La caracterización que se da en uno y otro caso involucrará distintas presuposiciones relativas a ellas, como serían para el caso de la física, el modelo de la física newtoniana para una y el de la física de einsteniana para la otra. A mi juicio, el corazón de la noción de presuposiciones es el cuarto punto. La idea que ellas (estructuras, entramado de categorías o presuposiciones) posibilitan la comunicación humana es, como veremos, el punto más original del pensamiento de Berlin, toda vez que él es el fundamento de su pluralismo de valores. En lo que resta, trataremos este tema.

8. La conexión entre historia y ética

¿Por qué importa la noción de presuposición en el pensamiento de Berlin? La respuesta a esta pregunta nos permitirá interpretar adecuadamente su pluralismo ético, punto que es el corazón de esta tesis. La presuposición, una noción surgida desde la filosofía de la historia, es importante porque *los valores humanos son para Berlin presuposiciones*. En otras palabras, si la historia, la política y la ética son las bisagras de su pluralismo valorativo, los valores como presuposiciones son los goznes. Veremos que con esta tesis su pluralismo de valores evita el relativismo. Por ahora solo trataré de mostrar justamente en qué consiste la relación entre las presuposiciones y los valores.

Berlin sostiene que: “Las categorías básicas (con sus conceptos correspondientes) en términos de las cuales definimos a los hombres [...] no son cosa de inducción o hipótesis. Pensar en alguien como ser humano es *ipso facto* poner en juego todas esas nociones: de modo que, decir de alguien que es hombre, pero que la elección, o la noción de verdad, nada significan para él, sería excéntrico: chocaría con lo que entendemos por «hombre».” (1983a: 270-271). Ya hemos visto que Berlin recurre a la idea de nociones ordinarias para justificar sus planteamientos. Ellas surgen del sentido común y son parte de nuestra habla cotidiana. De allí

que subvertirlas implique destruir la manera en que miramos cotidianamente al mundo. Sobre los valores como categorías básicas señala:

Esto también será válido respecto de los valores (entre ellos los políticos) en términos de los cuales se define a los hombres. [...] pero si encuentro a un hombre para el que le dé literalmente lo mismo patear una piedra que matar a su familia, porque cualquiera de esas acciones le quitaría el aburrimiento, [...] empezaré a hablar de insanía o de inhumanidad. [...]. Son casos de esta clase los que parecen establecer con claridad que la capacidad de reconocer valores universales –o casi universales– forma parte de nuestro análisis de conceptos fundamentales tales como «hombre», «racional», «cuerdo», «natural», etc. –de los que comunmente se piensa que son descriptivos y no valorativos–, que constituyen la base de las traducciones modernas a términos empíricos del meollo de la verdad encerrado en las viejas doctrinas del derecho natural *a priori*.” (1983a: 271).

Como señala aquí, la idea de que existen estas categorías o presupuestos básicos, como son los valores, echa por tierra la distinción entre descriptivo y valorativo (que según Berlin han impulsado los neo-aristotélicos y los seguidores del último Wittgenstein), por otro lado, vincula su historia a la del derecho natural. A su vez, como veremos en el capítulo siguiente, la posesión de valores es parte de la descripción ordinaria que tenemos de los seres humanos, y veremos que el ejemplo que dio, el del hombre indiferente respecto de matar a su familia o patear una piedra, proviene de escritos anteriores y lo retomará con posterioridad.

Para conectar la dimensión histórica con la ética y la política hay que señalar que Berlin maneja una noción de valores como presuposiciones; cruciales a la hora de interpretar las acciones de otros seres humanos, sea en su dimensión histórica, política o moral. Nuestro concepto de lo que son los seres humanos está atravesado por dichas presuposiciones. En esto, Berlin es un heredero de Kant, al igual que Collingwood:¹⁸⁰ “Intentar ponernos fuera de las categorías que rigen nuestra experiencia empírica («real») es lo que él [Kant] consideró un plan de acción ininteligible. Esta tesis es válida con toda seguridad, y puede ser afirmada sin todo el instrumental del sistema kantiano.” (1974: 89 n. 10). Esto es justamente lo que él está haciendo

¹⁸⁰ Berlin hizo públicas sus deudas al pensamiento kantiano y la importancia que tuvo éste para su formación. Sobre esto último señala, a propósito de posibles puntos de encuentro con la filosofía continental: “R.J. Podemos esperar que la traducción de sus trabajos será un paso hacia adelante en esta comunicación. I.B. Debería estar encantado, pero soy escéptico. La filosofía angloamericana y Kant me formaron. Pero sospecho que mis trabajos deberían parecer crudamente empíricos y primitivos para los más sofisticados pensadores franceses.” (JAHANBEGLOO, 1991: 49).

al defender la tesis de las presuposiciones. En un ejercicio retrospectivo hacia el final de su vida, señala:

Si encuentro hombres que adoran a los árboles no porque sean símbolos de fertilidad o porque son 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. (2002a: 52).

Este fragmento apoya mi interpretación e ilustra lo que está tratando de decirnos. Sin embargo, esto es algo que señala hacia el final de su vida, y lo que nos interesa aquí es reconstruir de qué manera su pensamiento histórico permeó al ético y al político. Por ello la pregunta relevante aquí debe ser: ¿Cómo se desarrolló esta relación entre los ámbitos histórico, político y moral en su pensamiento a través de los valores objetivos?

Como vimos, Berlin manejaba la noción collingwoodiana de presuposiciones absolutas desde su primer trabajo serio sobre Vico, a fines de la década del 50. Sin embargo, la identificación de los valores como presupuestos de nuestro lenguaje moral e histórico solo fue reconocida y de manera embrionaria en “La inevitabilidad histórica” de 1954, y como una tesis general hacia finales de la década del 60. Berlin sacó dicha idea de este texto, relativo a la filosofía de la historia, y la utilizó en las reformulaciones posteriores de su pluralismo de valores (cuya primera mención es el ensayo “Dos conceptos de libertad” de 1958). El lugar en que vincula la idea de valores objetivos a su pluralismo, es en su introducción al volumen *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* de 1969. Allí Berlin se dedica a aclarar y responder a sus críticos. Solo lo hace respecto de dos de los cuatro artículos incluidos en ese volumen, aquellos que despertaron mayor interés de la crítica: “La inevitabilidad histórica” y “Dos conceptos de libertad”. Sobre el primero, como vimos, Berlin responde a la acusación que se le hizo respecto de que él invitaba a los historiadores a moralizar (respuesta a Carr). Berlin sostiene que esto se basa en la errónea concepción de la historia como una ciencia que aspira a la objetividad, y que por ello debe extirpar toda valoración de ella. Continúa señalando que es imposible deshumanizar al historiador, su lenguaje, que es el lenguaje ordinario, está salpicado de valoraciones. Es inevitable que su trabajo no esté regido por su propia escala de valores. Por

ello, señala en la introducción: “mientras que la comprensión de los motivos y códigos morales o sociales que tengan civilizaciones enteras no requiere que se les acepte a éstos, ni siquiera que se simpatice con ellos, presupone, sin embargo, que se tenga una idea de lo que importa a los individuos o a los grupos de esas civilizaciones, aun cuando sus valores se consideren repulsivos. Y esto se basa en una concepción de la naturaleza humana y de los fines humanos, que forma parte de la propia concepción ética, religiosa o estética del historiador.” (1974: 27). Berlin sostiene que esto es válido no solo para el pasado y la relación que el historiador establece con él, sino que también para el presente, lo que influye en la manera cómo nos relacionamos con nuestros iguales. Califica luego a la tarea del historiador como una en la que debe relacionar las vidas de los hombres del pasado con los “intereses permanentes de la humanidad”. Aquí se inclina a calificar a los valores como objetivos. Su punto, como veremos, es sutil, ya que si bien habla de la objetividad de los valores, ello no se relacionan con su contenido ni con su estado metafísico, como entidades inmutables; sino que más bien son presupuestos de nuestros conceptos estéticos, morales, históricos y políticos que posibilitan la comunicación humana: los valores son objetivos porque son un criterio para entender a los otros, presentes o pasados, por más distantes de nosotros que se encuentren, nos permiten entender los fines, motivos y formas de vida que rigen a sociedades o culturas diferentes de la nuestra. Sobre este punto habla con elocuencia en su introducción:

No hay duda de que se presta a toda clase de problemas la idea de que existan valores objetivos morales o sociales, eternos y universales, no afectados por el cambio de la historia, y accesibles a la mente de cualquier hombre racional, con tal de quiera dirigir su mirada hacia ellos. Sin embargo, la posibilidad de comprender a los hombres de la propia época o de cualquier otra y, desde luego, la posibilidad de que éstos se comuniquen entre sí, depende de la existencia de algunos valores comunes, y no sólo de un mundo común «fáctico». Esto último es una condición necesaria, pero no suficiente, de la comunicación humana. A los que no tienen contacto con el mundo exterior se les define como anormales, y en los casos extremos, como locos. Pero igualmente lo son –y de esto es de lo que se trata– los que se extravían demasiado del mundo común público de los valores. Dificilmente se podrá creer a un hombre que diga que una vez supo la diferencia que hay entre lo que está bien y lo que está mal, pero que la ha olvidado; si se le cree, se le considerará loco, con razón. (1974: 29)

La posesión de valores es una condición *necesaria*, aunque obviamente él cree que existen otras presuposiciones o entramados de categorías que contribuyen a la comunicación humana, de allí que ellos solos no son *suficientes* para explicar la comunicación humana.

Su introducción al volumen vinculó ambos artículos, destacando el papel de los valores y su propiedad de ser objetivos. Solo en el último párrafo de “Dos conceptos de libertad”, se refiere a los valores, para negar la tesis *antigua* que los concibe como objetivos: “el deseo mismo de tener garantía de que nuestros valores son eternos y están seguros en un cielo objetivo quizás no sea más que el deseo de certeza que teníamos en nuestra infancia o los valores absolutos de nuestro pasado primitivo.” (1974: 182). Es por esto que en la introducción se apropia de la etiqueta ‘valores objetivos’, divorciándola del ideal de que sean, por ello, “absolutos”, dándoles con esto un nuevo sentido. En otras palabras, el punto es que se puede defender la objetividad de los valores sin que por esto se afirme que son absolutos o inmutables. Con esto, Berlin pretende con su introducción fortalecer la tesis central que ofrece en “Dos conceptos de libertad”, colocando el énfasis en la objetividad de los valores, en este nuevo sentido, a la hora de explicar su pluralismo de valores, algo que en el cuerpo de este texto lo dice hacia el final y de pasada.¹⁸¹ Respecto a los valores objetivos y su función en la comunicación y comprensión de otros seres humanos, señala en su introducción:

En cuanto a la cuestión de la relatividad y de la naturaleza subjetiva de los valores, yo me pregunto si ésta no ha sido exagerada por los filósofos para apoyar sus argumentaciones: si los hombres y sus concepciones han sido tan diferentes en grandes unidades del espacio y del tiempo como a veces se les ha representado. Pero sobre esta cuestión –hasta qué punto son invariables los valores humanos, y hasta qué punto son «últimos», universales y «básicos»–, yo no estoy seguro. Si los valores hubieran variado mucho entre los diferentes períodos y culturas, hubiera sido más difícil lograr comunicarse con ellos, y nuestro conocimiento histórico, que depende en cierta medida de la capacidad de entender los fines, motivos y formas de vida que rigen culturas que son diferentes de la nuestra, resultaría ser una ilusión. Igualmente lo serían, por supuesto, los descubrimientos de la Sociología histórica, de la que en gran medida deriva el concepto mismo de relatividad social. El escepticismo, llevado a sus extremos, se combate a sí mismo al convertirse en algo que se auto-refuta. (1974: 49).

Mi interpretación se apoya en el hecho de que la únicas compilaciones dirigidas y publicadas por el mismo Berlin, antes de Hardy, fueron *Four Essays on Liberty* (1969) y *Vico y*

¹⁸¹ “En último término, los hombres eligen entre diferentes valores últimos, y eligen de la manera que eligen porque su vida y su pensamiento están determinados por categorías y conceptos morales fundamentales que, por lo 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.” (1974: 182).

Herder (1976).¹⁸² De allí que él decidió conscientemente reunir “La inevitabilidad histórica” y “Dos conceptos de libertad” y escribir una introducción que les vinculara. Veremos en el capítulo siguiente que un texto intermedio, y poco conocido, publicado entre la primera formulación del pluralismo en “Dos conceptos de libertad” (1958) y su reformulación en *Cuatro ensayos sobre la libertad* (1969), contribuyó a fortalecer la objetividad de los valores en su pluralismo. Otro punto que apoya mi interpretación es algo que señala en uno de sus ejercicios retrospectivos de sus últimos años: “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 de ver claro.” (2002a: 39). Esta tendencia a enfatizar el papel de los valores objetivos para el pluralismo fue en aumento con los años, hasta llegar a ser parte integrante de las definiciones de pluralismo que ofrece en sus últimos años, asunto que abordaremos en la sección siguiente. Esta tendencia se explica, quizás, por algunas críticas que recibió su pluralismo en las décadas posteriores, las que pretendieron vincularlo al relativismo. En este sentido la más significativa fue la de Momigliano, destacado historiador italiano y amigo suyo.¹⁸³

La postura de Berlín se puede resumir en una de las frases finales de “Dos conceptos de libertad”, y que, veremos, está en el corazón de su pluralismo de valores: “Los principios no son menos sagrados porque no se pueda garantizar su duración.” (1974: 182). Los seres humanos persiguen valores, fines y bienes que consideran últimos y se comprometen con ellos, a pesar de que la historia, la filosofía o la antropología puedan mostrarles que no son eternos o absolutos como ellos creían; lo valioso de ello, y lo que a su vez les hace humanos, es que los poseen, y no su duración ni su condición de universales. Ello permite reconciliar su descripción de los valores, fines o bienes humanos como objetivos, últimos y conflictivos; no relativizándolos, a su vez, al afirmar que ellos no son eternos o absolutos, y que de hecho cambian con el tiempo o son distintos en una u otra cultura. Como ellos son parte de la descripción normal de un ser humano, y *de hecho* porque los poseemos, es que podemos comunicarnos y entender las acciones de los otros, sean estos presentes o pasados. Esto es así porque los valores son presupuestos que pertenecen al ámbito común de lo humano. En este sentido, refiriéndose en la introducción a “La

¹⁸² Para los detalles, véase IGNATIEFF, 1999: 378-380.

¹⁸³ MOMIGLIANO, 1976. La respuesta de Berlín en 2002a: 50-51, 146-148. Véase también IGNATIEFF, 1999: 384-385.

inevitabilidad histórica” y a la acusación que se le hace de querer moralizar con la historia, señala:

Las categorías morales –y las categorías de los valores en general– no son tan firmes e inextirpables como las que corresponden, por ejemplo, a la percepción del mundo material, pero tampoco son tan relativas o tan fluidas como tienden a suponer demasiado fácilmente algunos escritores en su reacción contra el dogmatismo de los objetivistas clásicos. Un mínimo de fondo moral común, de categorías y de conceptos relacionados entre sí, es intrínseco a la comunicación humana. Qué sean éstos, qué flexibilidad tengan y hasta qué punto pueden cambiar con el impacto que reciban de las «fuerzas» que sean, son cuestiones empíricas que pertenecen a un ámbito que reclaman para sí la psicología moral y la antropología histórica y social. (1974: 31).

La descripción que ofrece de los valores como objetivos, y de su papel en la comprensión de los otros, permiten que se oponga al relativismo histórico y moral con igual fuerza. Respecto del relativismo histórico, reconoce que es justamente esta la tesis que comparten quienes creen que no podemos alabar o condenar con la historia, porque sabemos demasiado o porque sabemos demasiado poco. Unos argumentan que: “Cuanto más sabemos, más grande es el alivio que tenemos del peso de la libertad; perdonamos a los demás por lo que no pueden evitar ser, y por la misma razón nos perdonamos a nosotros mismos. [...] Lo único que perdemos con esto es una ilusión y, con ello, las dolorosas y superfluas emociones de responsabilidad y remordimiento.” (1974: 97). Otros sostiene que: “Nada es absoluto, las normas morales varían en función directa a la distribución de poder: la moralidad que prevalece es siempre la de los vencedores; no podemos pretender tener la escala de valores sobre lo que sea justo o injusto ni siquiera con relación a éstos y a sus víctimas, pues nosotros mismos pertenecemos a un bando u otro.” (1974: 98). Berlin rechaza estas posiciones porque ambas conducen al relativismo moral. Las razones que ofrece deben, a estas alturas, ser conocidas, pero sorprende porque su formulación es temprana: corresponde al cuerpo del texto “La inevitabilidad histórica” publicado en 1954. Junto a los valores, pertenecen a dicha estructura o entramado de categorías o presuposiciones, la noción de responsabilidad moral (y ciertamente la de elección), de suerte que los historiadores: “No tienen necesidad, ni desde luego tienen obligación de moralizar, pero tampoco pueden evitar usar el lenguaje normal con todas sus asociaciones y categorías morales «implicadas». Intentar evitarlo es adoptar otra posición moral; en modo alguno no adoptar ninguna.” (1974: 130). Sin esas nociones, se violenta la descripción normal de un ser humano que poseemos cotidianamente. Pero este argumento también sirve a Berlin contra

quienes rechazan la idea de que haya un fondo común de valores compartidos, entendidos como presupuestos, entre los seres humanos que son parte de una naturaleza humana común, punto al que volveremos en el capítulo siguiente. A esto es lo que apunta el ejemplo de Berlin, que califica de implausible, de un hombre al que, por diversión, le da lo mismo matar a su familia que patear una piedra: tal hombre escapa de la descripción normal de un ser humano y comenzamos a hablar de locura o enfermedad. Ya en “La inevitabilidad histórica” y aún antes de la primera formulación de su pluralismo señala que:

[...] 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 «subjektivismo» de otras civilizaciones no nos imposibilita para compartir presupuestos comunes que sean suficientes para comunicarnos de alguna manera con ellas, para entenderlas en cierta medida y ser también nosotros entendidos por ellas. Este terreno común es lo que se llama correctamente objetivo: aquello que nos posibilita identificar a otros hombres y civilizaciones como humanos y civilizados.” (1974: 118).

El punto final del fragmento es crucial para su argumento: la objetividad consiste en el terreno común que permite la comunicación, y por extensión la comprensión, entre los seres humanos. Compartimos con los seres humanos de ayer y de hoy algunos presupuestos, como son algunos valores o la noción de responsabilidad o elección moral. Este es el sentido en que los valores son objetivos: como presupuestos (la noción misma), son un mínimo común compartido. Gracias a esta noción, podemos rechazar al cientificismo como estándar en la historia, en la moral y en la política, al historicismo, al determinismo y al relativismo, ya que esas doctrinas violentan: “las ideas básicas de nuestra moralidad, falsifica[n] el sentido de nuestro pasado e ignora[n] algunos de los conceptos y categorías más generales del pensamiento normal.” (1974: 129-130).

Estas lecciones permiten a Berlin articular su pluralismo de valores. En uno de sus ejercicios retrospectivos, recoge muy bien los elementos que hemos identificado hasta aquí:

«Yo prefiero café, tú prefieres champán, tenemos gustos diferentes, no hay más que decir». Esto 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 aún 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 de Japón medieval, que son mundos, puntos de vista, muy alejados de 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. (2002a: 51).

La noción de “valores objetivos” completa la lista que dí de los elementos constitutivos del pluralismo de valores de Berlin, gran parte de los cuales, como vimos, fueron modelados a partir de sus trabajos históricos y de su experiencia vital de comienzos de la década del 50. La idea de que los valores son objetivos es el insumo más importante que saca de su filosofía de la historia para la formulación de su pluralismo de valores, y le permite lograr su forma más sofisticada. Para el desarrollo de las ideas de Berlin, sus obras relativas a la historia de las ideas y a la filosofía de la historia sin vitales. Sin embargo, nada he dicho aún sobre cómo se integran y conforman en su pluralismo de valores, su imagen de la ética y la moralidad, tareas que abordo en el tercer y último capítulo del presente trabajo.

CAPÍTULO III: EL PLURALISMO VALORATIVO

What is interesting is to read the enemy, because the enemy penetrates the defences, the weak points, because what interests me is what is wrong with the ideas in which I believe— why it may be right to modify or even abandon them.

Isaiah Berlin

Isaiah Berlin en conversación con Steven Lukes

1. Variedades de pluralismos¹⁸⁴

El pluralismo es una doctrina que reconoce más de una forma de valorar y la existencia de más de una forma de vida. Pretendo mostrar aquí que el pluralismo no es una doctrina unitaria, sino que se da en variedades que difieren en algunos puntos centrales. Sin embargo, consideraré tres aspectos recurrentes del pluralismo. En primer lugar, busca establecer límites para la valoración moral y criterios de legitimidad, tanto formales o discursivos (por ejemplo exclusión de determinados tipos de argumento) como concretos (por ejemplo respeto a la vida humana y dignidad humana). En segundo lugar, hacerlo de forma de posibilitar el discernimiento sobre la validez, tanto de los estándares morales como de las formas de vida, así se defendería y distinguiría del relativismo moral. En tercer lugar, asociar la noción de pérdida con la de elección humana. El problema de esta caracterización es que es demasiado abstracta, y supone que existen ciertos elementos comunes a todo planteamiento sobre el tema. En el caso de los elementos del pluralismo de Berlin, a los que hice referencia al final del capítulo anterior, podemos apreciar que solo algunos de ellos coinciden. La verdad es otra: hay una gran cantidad de autores que defienden distintas formas de pluralismo, por lo que cabe hablar más bien de variedades de pluralismo. Veamos brevemente tres enfoques sobre el pluralismo en el debate reciente.

KEKES (1993) identifica el pluralismo con seis ideas, las que constituirían el núcleo de la actual discusión en torno al tema: a. la pluralidad y condicionalidad de los valores; b. la inevitabilidad de los conflictos morales; c. las posibilidades de la vida; d. la necesidad de límites; e. la perspectiva del progreso moral. Para que dicha caracterización del pluralismo tenga sentido, Kekes considera previamente cuatro cuestiones metaéticas cruciales: a. la aspiración de la ética pluralista de proporcionar una concepción de la vida buena (Kekes relaciona aquí al pluralismo contemporáneo con un intento de revivir el ideal griego de vida buena, cuyo representante más importante es Aristóteles); b. que dicha vida buena esté constituida tanto por valores morales (por ejemplo generosidad) como no-morales (por ejemplo, vestir a la moda); c. el inevitable conflicto entre ambos tipos de valores; d. el vivir de acuerdo a un modelo de vida buena provoca satisfacción personal al individuo. La idea de Kekes es mostrar que el pluralismo

¹⁸⁴ Varias ideas de esta sección las desarrollé junto a Esteban Pereira Fredes en un borrador de investigación titulado “La familia pluralista”, durante el primer año de ejecución del proyecto Fondecyt no. 1050348.

presenta una visión más compleja de la vida moral de los individuos que la ofrecida por el universalismo o el relativismo.

Susan Wolf distingue en el pluralismo dos niveles en los que se mueve su poder explicativo respecto de lo moral. Así, ella habla de un pluralismo de primer orden, que centra su atención en las prácticas y costumbres; y un pluralismo de segundo orden, que apunta hacia los sistemas morales:

[en] el nivel del primer-orden de decisión- ¿Qué es más importante, igualdad o libertad? ¿La legitimación de la pornografía daña más o menos que la censura daña a la sociedad?- y el nivel de los códigos morales o de los sistemas morales. En éste, muchos sistemas morales son todos inconmensurablemente buenos, así que vivir en uno de ellos, y de acuerdo con sus principios, es perfectamente bueno inequívocamente, incluso pensar que otra persona pueda vivir en otro sistema bueno y aceptar también principios que entren en conflicto con el primero. Éste es el segundo-nivel del pluralismo. (WOLF, 1992: 797).

Por otra parte, Michael Stocker (1990), caracteriza al pluralismo con tres marcas distintivas, a saber: a. solo el pluralismo permite una consideración evaluativa cualitativamente diferente. Por ejemplo, se puede decir que tomar el sol produce placer y que discutir sobre filosofía produce también placer. Stocker ve la ventaja del pluralismo en que éste puede afirmar para este caso que “esos son diferentes clases de bienes, no simplemente diferentes fuentes de una clase de bien.” (STOCKER, 1990: 169). En el fondo, el pluralismo enriquece la elección, ya que para las éticas universalistas no se puede elegir entre un bien u otro, sino que solo se debe elegir *conforme* al bien; b. solo el pluralismo permite entender cómo incluso el mejor acto puede presentar carencias. En otras palabras, “una vida deficiente en placer sensual es vista como carente por contraste con una buena vida: porque, y en cuanto esta vida es deficiente en el placer sensual, no es una vida buena.” (STOCKER, 1990: 170); c. el juicio requerido por el pluralismo es diferente del requerido por el monismo: es más complejo, ya que incluye “un conjunto de juicios necesarios para comparar diferentes valores, en contraste con el conjunto de juicios para comparar los casos del mismísimo valor.” (STOCKER, 1990: 171). Stocker sostiene que para el universalismo, los juicios morales no involucran deliberación del todo, más bien son una forma de juicios fácticos.

Se puede apreciar, a partir de estas opiniones sobre el pluralismo, que éste involucra, al menos, tres problemas distintos. En primer lugar, cuáles son los elementos que permiten construir la noción de pluralismo. Esta es una pregunta de carácter *normativo*, para usar la jerga académica de nuestra época. En la sección siguiente veremos de qué manera operan los elementos del pluralismo de Berlin a los que hicimos referencia antes. En segundo lugar, a qué nivel de la reflexión ética opera el pluralismo. Esta pregunta es de naturaleza más o menos práctica, dependiendo de cuánto énfasis se coloque en las posibilidades del pluralismo para orientar la conducta de las personas. Veremos que en el caso de Berlin, esta posibilidad es muy limitada, toda vez que su pluralismo guarda relación con un pluralismo de segundo orden, esto es, consiste en una tesis relativa más a la ética que a la moral.¹⁸⁵ En tercer lugar, de qué manera el pluralismo se ha extendido, digamos desde una tesis relativa a los sistemas morales y a las formas de vida, hacia una tesis relativa a una descripción de la vida moral de las personas. Esta tendencia adquirió fuerza con la publicación del artículo de Susan Wolf, “Moral Saints” (WOLF, 1982), donde se muestra, entre otras cosas, la deficiencia que resultan de los modelos de vida buena que postulan algunas teorías morales, y propone un modelo donde los valores no morales cumplen un papel significativo en la construcción de la personalidad y la vida de las personas. Veremos que el pluralismo de Joseph Raz sigue este camino.

Las distinciones que acabamos de mencionar se refieren al pluralismo en términos genéricos, como una tesis relativa a la moral y/o a la ética. Dentro de él podemos reconocer una variedad, la que podemos llamar *pluralismo valorativo*. A esta pertenece el pluralismo de valores de Berlin. Si bien comparte algunas características con el pluralismo en general, su elemento distintivo es que utiliza el lenguaje de los valores o valoraciones. A continuación vamos a abordar una variedad de pluralismo valorativo defendida por un autor de nuestro medio, para poder contrastarlo con la variante berliniana.

Orellana Benado, sostuvo que la ética gira en torno a la elucidación de una pregunta central: “¿Cómo, en principio, debe vivirse la vida humana?” (1994: 44 y 61). Frente a ella, su versión del pluralismo sostiene que parte de la respuesta se encuentra en aprender a distinguir dos cosas: por una parte, la *naturaleza* y las *identidades* humanas (distinción metafísica); por otra, el *vivir* como valores y el *tratar* como valores (distinción ética). Respecto a la primera

¹⁸⁵ Sobre esta distinción, véase ORELLANA BENADO, 1994: 41-43.

distinción, caracteriza a la *naturaleza humana* teniendo “un carácter puro y formal” (1994: 63), luego agrega, “más allá del imperfecto entendimiento que en un momento histórico determinado se tenga de él, hace a todos los seres humanos ser, precisamente, seres humanos; se trata, si se quiere, de lo que Kant hubiera llamado una «idea regulativa»” (1994: 71). Luego caracteriza a las *identidades humanas* como un concepto que “es sustantivo e histórico” (1994: 63), se trata “de la perspectiva más concreta posible de la naturaleza humana. Una identidad humana, aquello que también puede llamarse una forma de vida, es un conjunto de usos, costumbre o prácticas que, al ser vivida con respeto y reverencia por grupos de individuos, constituye una tradición, aquello que permite hablar de una identidad que es compartida por grupos de individuos reales y concretos en distintas épocas históricas.” (1994: 71). Ahora bien, respecto de la segunda distinción ella es aplicable a las identidades humanas. Caracteriza al *vivir* como valores señalando que: “existen ciertas costumbres que sus miembros deben *vivir* como valores, esto es, respetar y practicar con reverencia.” (1994: 74). Luego caracteriza al *tratar* como valores señalando que: “*tratar* como valores, esto es, con respeto, aunque sin obediencia, algunas de las costumbres ajenas, las que encarnan la identidad de formas de vida legítima a las cuales no se pertenece.” (1994: 74).

Como una cuestión metodológica previa, Orellana Benado sostiene lo que él denomina la concepción argumentativa de la filosofía. Ella se rige por las buenas prácticas argumentativas, constituyendo un acuerdo sobre la clase de argumentación que es aceptable en filosofía, a través de la identificación de aquellos argumentos inaceptables, como son los basados en la autoridad o los que pretenden descalificar a los argumentadores.

Hechas estas distinciones, la estrategia argumentativa de Orellana Benado se mueve hacia reformular la pregunta ética inicial, distinguiendo cuatro dimensiones de ella: “1) ¿Cuáles de nuestras costumbres no debemos *vivir* como valores? 2) ¿Cuáles de nuestras costumbres debemos *vivir* como valores? 3) ¿Cuáles de las costumbres ajenas debemos *tratar* como valores? y, finalmente, 4) ¿Cuáles de las costumbres ajenas no debemos *tratar* como valores?” (1994: 81). La respuesta a 2) y 3) es “todas aquellas que definen la identidad humana propia o la identidad humana ajena sin ofender el concepto puro y formal de naturaleza humana.” (1994: 81). Aquí corresponde *promover* dichas costumbres. La respuesta a 1) y 4) es “todas aquellas

que no ofendan al concepto puro y formal de naturaleza humana.” (1994: 82). Aquí la obligación consiste en *combatir* dichas costumbres.

Teniendo esto presente, Orellana Benado identifica al corazón de su pluralismo de la siguiente manera:

El pluralismo sostiene que, en principio, todos quienes comparten la naturaleza humana deben vivir de maneras que contribuyan a su progreso moral, esto es, al perfeccionamiento de las costumbres propias y al refinamiento de las ajenas, que promueva el encuentro respetuoso en la diversidad legítima de todos los seres humanos por igual. Esto supone mejorar indefinidamente tanto el entendimiento del concepto de naturaleza humana que cada forma de vida tiene como su conocimiento de la propia identidad. (1994: 61).

Vemos que para Orellana Benado el pluralismo posee dos objetivos bien delimitados. En primer lugar, *contribuir* al progreso moral, esto es, “entender qué clase de cosa somos en cuanto naturaleza y en cuanto identidad, para así perfeccionar y refinar tanto costumbres propias como ajenas, y de vivir expresando respeto por unas y otras, allí donde corresponda.” (1994: 62). En segundo lugar, *promover* “el encuentro respetuoso en la diversidad legítima”. Ello es un legítimo problema de la ética dadas las inconmensurabilidades existenciales y prácticas entre las distintas formas de vida.

Esta era la formulación original de pluralismo de valores de Orellana Benado, la que sufrió tres modificaciones importantes a lo largo de los años: a. la precisión del concepto de naturaleza humana; b. la introducción de la noción de *prójimos lejanos*; c. La introducción de la distinción entre actos, prácticas y costumbres.

Respecto a la primera, algunos críticos tempranos del pluralismo de Orellana Benado vieron la noción de naturaleza humana como una tesis metafísica. Dos autores siguieron este camino. León Olivé entiende que Orellana Benado “adopta un concepto absoluto de «naturaleza humana»” (OLIVÉ, 1999: 55 n.3) y que “adopta explícitamente una concepción metafísica de la naturaleza humana, y la distingue de las variables identidades humanas” (1999: 181). Orellana Benado respondió que dicha noción es un *presupuesto* del entendimiento filosófico de lo

humano, además de reemplazar la etiqueta por la de “entendimiento puro y formal de la naturaleza humana”. A este respecto, señala que:

No se trata de una supuesta esencia espiritual o metafísica. Ni tampoco, como erróneamente interpretó Olivé, de una “entidad” o estructura, ni física, ni biológica. Se trata de algo distinto. A saber, del horizonte de inteligibilidad de la argumentación racional acerca de lo humano, de los debates acerca de lo humano, aquello de lo cual depende la posibilidad de que unos entendimientos filosóficos de lo humano sean mejores y otros peores para la explicación de distintas situaciones reales y concretas [...]. (2002a: 5).

García de la Huerta critica la falta de claridad y precisión respecto de qué entiende por valores. Propone reemplazar “en lugar de «valor» leemos simplemente «cultura» y en lugar de universalismo/ relativismo de los valores entendemos universalismo/ relativismo cultural, en el sentido de traductibilidad de los respectivos códigos.” (GARCÍA DE LA HUERTA, 1995: 321). Tampoco es claro para García de la Huerta la noción de naturaleza humana, señalando que dicho concepto no es unívoco. Si bien reconoce que es un camino para combatir al relativismo, es escéptico respecto de su uso: porque “los antiguos no entendieron la «naturaleza» del mismo modo que los modernos y tampoco la «naturaleza humana»”. Además, porque “No siempre es fácil [...] discernir lo que es propio de una identidad y lo que «repugna al concepto puro y formal de naturaleza humana».” (1995: 322). Aquí ofrece el argumento de que los sacrificios humanos, en el caso de los aztecas, pueden ser reinterpretados en términos de la ley del talión, y se pregunta si acaso no es la devoción por algunas prácticas (como los sacrificios) el rasgo definitorio de una identidad. Por último, sostiene que si se entiende la naturaleza humana “como principio regulativo de la conducta, tendría un sentido netamente instrumental, serviría como una suerte de dique contra el despotismo general, en cuyo caso no se pisa el terreno de una filosofía de los valores.” (1995: 323). Si bien Orellana Benado no responde directamente a las críticas de García de la Huerta, la respuesta que dio a Olivé contesta también las objeciones del anterior, porque ambos equivocan el enfoque de la ética pluralista de Orellana Benado, según paso a exponer.

Respecto a la segunda, Orellana Benado, introduce la noción de *prójimos lejanos*, esto es, personas que comparen tres características: a. que reconocen que para ciertos propósitos “estamos condenados a hablar acerca de nosotros mismos (o bien, que es nuestra bendición

poder hacerlo) como seres por completo iguales o que compartimos una humanidad común.” (2009: 12); b. que valoran el “*encuentro respetuoso en la diversidad legítima* de las distintas formas de vida o identidades humanas con sus respectivas prácticas.” (2009: 13); c. que distinguen en “lo que hacemos los seres humanos entre lo que bien podemos *vivir como valores* (esto es, practicar de manera reverente para la proyección purificada al futuro de la forma de vida propia) y, del otro lado, lo que bien podemos *tratar como valores* (esto es, respetar en tanto práctica ajena para contribuir al encuentro respetuoso).” (2009: 14-15). El porqué Orellana Benado introduce la noción de prójimos lejanos, se debe quizás a que la formulación original del pluralismo poseía una indiferenciación respecto de su público objetivo, lo que teóricamente le llevaba a hacerse cargo de casos límites. La distinción original entre vivir y tratar se transformó con la noción de *bien poder*, la que Orellana Benado introdujo en un artículo anterior. En él, ofrece una manera de abordar y orientar la “*regulación jurídica de las costumbres*”, que se basa en una intuición simple: “Nuestra mejor esperanza es buscar, antes que un consenso material, un consenso formal. El consenso que bien podemos buscar es aquel acerca de cuál sea *el lenguaje más adecuado para debatir esa pregunta*, y sólo a continuación entrar en los debates substantivos o materiales acerca de tal o cual caso específico, así como de su regulación jurídica, allí donde proceda que la tenga.” (ORELLANA BENADO, 2004: 17-18). Con esto, me parece que deja bastante claro el alcance que pretende tener su versión del pluralismo en los asuntos valorativos humanos, como son la moral y lo jurídico.

Respecto a la tercera, Orellana Benado se propone con ella abordar una perspectiva más concreta, enfocándose en *lo que hacemos los seres humanos*. Para ello, distingue tres maneras distintas de hablar sobre ello. Los *actos*, que poseen una máxima especificidad y se encuentran “asociadas a individuos determinados, que las realizan en tales o cuales lugares y momentos. Respecto de ellos tiene sentido preguntar, entre otros puntos, cuánto tiempo tomaron, dónde ocurrieron, quiénes fueron testigos de su ocurrencia, con qué intención se los ejecutó, cuáles fueron sus consecuencias, si resultaron de ordenes emitidas por otros, de un compromiso contractual o de la espontaneidad de un individuo.” (2009: 24). Las *prácticas*, que es la manera de hablar “acerca de un conjunto de acciones de individuos que pertenecen a una forma de vida o identidad humana específica, contexto en el cual adquieren significado.” (2006: 25). Orellana Benado relaciona esta noción con la que MacIntyre proporciona en su obra *Tras la virtud*. Finalmente, las *costumbres*, que consisten en “una manera de hablar acerca de lo que hacemos

que apunta más allá de las distintas formas de vida o identidades humanas a la humanidad que comparten. Honrar la memoria de los muertos es una costumbre. Ella se expresa mediante un rango abierto pero acotado de prácticas distintas y asociadas con las diferentes identidades humanas.” (2009: 26).

A la luz del esquema temático de Kekes, la versión del pluralismo de Orellana Benado recogería las siguientes ideas: a. la necesidad de límites (vivir y tratar como valores y la concepción argumentativa de la filosofía); b. la posibilidad del progreso moral; c. la valoración de la diversidad de las distintas formas de vida (identidades humanas); d. criterios de discernimiento respecto de conflictos entre valores, los que serían expresión de distintas formas de vida (qué bien puedo vivir y tratar como valores y qué bien puedo no vivir y no tratar como valores). Ello le acerca más a un pluralismo de segundo orden, esto es, es una ética más que una moral. En este sentido, considerando la clase de nociones que Orellana Benado maneja, y sobre todo debido a su convicción de que corresponde buscar un acuerdo formal antes que uno substantivo en los asuntos valorativos humanos, me parece que su ética pluralista es del tipo *procedimental*: si bien reflexiona en general en torno a los tipos de reglas y a las imágenes de vida buena que las distintas moralidades predicán (cuestión a la que apunta la distinción entre universalismo, relativismo y pluralismo), no se preocupa de dar reglas pormenorizadas respecto de cómo deben actuar los individuos, sino más bien de cómo evaluar las reglas (valores y principios) que informan sus decisiones. Sin embargo, con la noción de prójimos lejanos adopta un compromiso con cierta imagen de la vida buena. Esta dualidad, o si se quiere ambivalencia, es la peculiaridad de su pluralismo.

El pluralismo de Orellana Benado, al contrario del de Berlin carece de una dimensión política. Además, éste se centra en una tesis substantiva sobre los valores humanos, a los que califica de plurales, conflictivos, últimos, inconmensurables y objetivos, que como vimos, es una de las deficiencias de la ética de Orellana Benado. Finalmente, Berlin defiende la inconmensurabilidad basal de los valores, por lo que un compromiso verdadero con dicha noción se traduce en la imposibilidad de utilizar un criterio para dirimir los múltiples conflictos entre valores que se producen tanto a nivel personal como interpersonal, por lo que toda elección entre ellos entraña una pérdida inevitable; Orellana Benado, en cambio, ofrece un procedimiento

para discernir sobre qué valores debemos combatir y cuáles promover, pero nada dice de la pérdida.

¿Pero qué hay del pluralismo valorativo de Berlin? En este debate sobre el significado general del pluralismo, se pierde de vista el pluralismo de valores de Berlin. Para un autor el pluralismo de valores “sostiene que existe una pluralidad de valores, todos ellos igualmente fundamentales y autoritativos, y en un sentido genuinamente desconcertante, *en conflicto*.” (SKORUPSKI, 1996: 101). El punto que defiende este autor es que el pluralismo de valores descansa en una tesis filosófica que hace eco de los conflictos que surgen en la elección moral o política, aspecto que toda ética seria debe ser capaz de dar cuenta. Como este hecho es básico para cualquier ética, la clave para entender el pluralismo de valores es justamente identificar la peculiaridad en que éste se hace cargo del conflicto. Por ello, en primer lugar, el pluralismo de valores debe ser distinguido “de lo que Mill, Moore y Rawls llaman ‘intuicionismo’ en ética: el punto según el cual no existe solo un estándar ético conforme al cual todos los principios de conducta deben adecuarse, sino que un número de principios éticos todos igualmente fundamentales.” En segundo lugar, el pluralismo de valores va más allá del intuicionismo en dos sentidos. El primero, considera que “al menos en algunos casos en los cuales valores fundamentales están en conflicto, no existe una respuesta determinada racionalmente a la pregunta por cuál de ellos debería tener prioridad. El conflicto es *inarbitrable*.”. El segundo, consiste en que “en otros casos uno simplemente se equivoca sin importar lo que haga, donde equivocarse es *ineludible*.” (SKORUPSKI, 1996: 101).

Veremos que el pluralismo de valores de Berlin se acerca al segundo sentido de conflicto a que se refiere Skorupski. Además, el contraste entre pluralismos que presentamos más arriba, permitirá apreciar dos peculiaridades del pluralismo de valores de Berlin: su vinculación entre ética y política y su descripción de los valores humanos. Todo ello será analizado a continuación.

2. Pluralismo y liberalismo

Desde su publicación en 1958, “Dos conceptos de libertad” generó una rica y variada discusión. Como vimos, en este artículo Berlin presenta la primera formulación de su pluralismo

valorativo o de valores. Aquí pretendo mostrar cómo se ha movido dicha discusión. Dos grandes temas han surgido de este artículo: la idea de dos conceptos de libertad y aquella de la relación del pluralismo de valores con el liberalismo.¹⁸⁶ Esta discusión se ha dado fundamentalmente en el ámbito de la teoría política y ha puesto énfasis en la idea de que los valores además de plurales, últimos y conflictivos, son inconmensurables. Me interesa mostrar que un tercer tema puede ser todavía desarrollado a partir de este artículo, y que nace del pluralismo de valores: la idea de que los valores son objetivos, en el sentido de que forman parte de la descripción *normal* de un ser humano. Esta idea tiene el potencial de acaparar la atención de la filosofía moral pero, para lograr desarrollarse, deberá sortear dos difíciles obstáculos.

El artículo “Dos conceptos de libertad” fue su conferencia inaugural como profesor de la cátedra Chichele de Teoría Política y Social de la Universidad de Oxford, el 31 de octubre de 1958. La conferencia trata diversos temas y presenta varias ideas y argumentos que giran en torno al tema de la libertad política. Allí Berlin elucida dos conceptos de libertad política, esbozando su historia a partir de la filosofía política moderna: Hobbes y Mill en el caso de la *libertad negativa*, y Rousseau y Kant para el caso de la *libertad positiva*. Además, señala otros fenómenos políticos que deben distinguirse de la idea de libertad, como es la búsqueda del reconocimiento. Presenta la idea del monismo como fuerza unificadora del racionalismo y de la Ilustración europea, en términos de un universo coherente de respuestas verdaderas a todos los problemas que aquejan al hombre.¹⁸⁷ También, identifica al romanticismo como uno de los enemigos de la libertad negativa, con su idea de una jerarquía de yos: el yo auténtico y el yo falso.¹⁸⁸ Hacia el final del artículo, propone la idea de un pluralismo de valores y sus consecuencias liberales. Repasaré sus dos conceptos de libertad y la relación del pluralismo con el liberalismo, y me concentraré en una tercera, que deriva de un punto específico de su pluralismo de valores: su concepción de los valores como múltiples, inconmensurables, conflictivos y objetivos.

¹⁸⁶ Como varios autores han notando, entre ellos Skinner, la distinción entre dos conceptos de libertad (Orellana Benado prefiere usar ‘concepciones’), Berlin se la debe a T.H. Green. Para un análisis y reconstrucción de la distinción de T.H. Green, véase DIMOVA-COOKSON, 2003.

¹⁸⁷ Véase la sección sexta del capítulo primero y segundo.

¹⁸⁸ Sobre el Romanticismo, véase la sección séptima del capítulo segundo.

La distinción entre un concepto negativo y otro positivo de libertad recibió gran atención, y se convirtió en un *locus* clásico de la teoría política contemporánea. En palabras de Berlin, la pregunta sobre qué es la libertad supone primero poder distinguir entre dos tipos de preguntas: “Una es ‘¿Cuántas puertas están abiertas para mí?’; la otra es ‘¿Quién está a cargo aquí? ¿Quién tiene el control?’” (JAHANBEGLOO, 1991: 40). Ellas corresponden a dos conceptos de libertad bien diferenciados, el negativo y el positivo, o también *libertad de* y *libertad para*. Aquí la discusión ha discurrido en torno: a. si es correcta o no la distinción entre esos dos conceptos de libertad; b. si son suficientes las razones que Berlin arguye para su preferencia por la libertad negativa.

Sobre a., las críticas más sólidas han sido las de MacCallum (1967), que construye un ataque conceptual, poniendo énfasis en la denominada relación triádica de la libertad. Ella pretende ser una reelaboración lingüística del debate, en términos que permitan hacer inteligibles las acciones de los agentes, y no una disquisición sobre los usos correctos de los conceptos. De allí que, la cuestión sobre la libertad es siempre una relación triádica entre un agente, los impedimentos y sus fines. MacCallum propone esto en la forma siguiente: “x es (no es) libre de y para hacer (no hacer, llegar a ser, no llegar a ser) z” (1967: 314). Esto tiene como consecuencia desleír la tajante distinción planteada por Berlin. La réplica de Berlin a estas objeciones se encuentra en la introducción al volumen *Four Essay on Liberty* publicado por la OUP en 1969. Comentando la crítica de MacCallum en un pie de página señala: “Un hombre que luche por librarse de sus cadenas, o un pueblo que luche por librarse de la esclavitud, no necesita dirigirse conscientemente a ninguna otra situación determinada [...] lo único que quiere es quitarse el yugo de encima” (1974: 41 n.29).¹⁸⁹

Otra crítica ha sido la de Skinner quien, a través de consideraciones históricas, reconstruye el modelo de libertad republicano, esto es la relación entre libertad, virtud y servicio, para mostrar de qué manera la discusión entre los dos conceptos de libertad es presa del dogma de los derechos individuales, lo que lleva a todas las partes del debate actual a concordar en que:

¹⁸⁹ Una crítica a las críticas de MacCallum desde la distinción entre *juristic* y *moral freedom* propuesta por T.H. Green y la vinculación de la crítica de Berlin a la libertad positiva con el naturalismo, en BALDWIN, 1984.

[U]na teoría de la libertad que pone en relación la idea de libertad social con la realización de actos virtuosos de servicio público, tendría que comenzar por establecer determinados fines como fines racionales que todos han de perseguir, y que debiera entonces establecer que la obtención de esos fines nos pondría en posesión de nuestra libertad en el sentido más pleno o más verdadero” (SKINNER, 1990: 255).

La idea de Skinner es que la venta de los derechos individuales nos impide reconocer en los deberes cívicos (la combinación de intereses y deberes), y no únicamente en la libertad negativa, los fundamentos de una comunidad política libre. En este artículo, publicado originalmente en 1984, Skinner encumbró a este modelo como *un tercer concepto de libertad*.¹⁹⁰ En un texto posterior (SKINNER, 1998), se refiere a este concepto como *neorromano*, al que caracteriza ahora como una especie de libertad negativa. Pettit ha llamado a este modelo de libertad republicano, *libertad como no dominación*. En los volúmenes recopilatorios de sus artículos, titulados *Visions of Politics* (2002), Skinner incluyó el artículo de 1984 pero quitándole toda referencia a un tercer concepto de libertad y reemplazándola por la etiqueta neorromano (ahora lo tituló como “The Idea of Negative Liberty: Machiavellian and Modern Perspective”, en SKINNER, 2002). A su vez, ha extendido dicho concepto más allá de Italia, a la Inglaterra y Holanda del siglo XVII. Esa crítica histórica de Skinner ataca directamente el canon de autores construido por Berlin, los que sustentan la distinción entre dos conceptos de libertad.

Sobre b), las críticas vinieron de Charles Taylor uno de sus más famosos discípulos. En un artículo de 1979, Taylor critica la caricatura que Berlin construye de la libertad positiva. Para él, la lucha o búsqueda de la libertad política tiene sentido para los individuos, a fin de cuentas, no porque deseen el establecimiento de una apacible órbita de no interferencia al que la libertad negativa tiende, sino que por la concreción del reconocimiento a su autorrealización o florecimiento, lo que no necesariamente debe desembocar en la debacle totalitaria, nacionalista o fascista. En este sentido, Taylor ve una asimetría entre ambos tipos de libertad: “mientras los adversarios de la libertad positiva tratan de imputar a sus oponentes, como cabría esperar en el ardor de la discusión, la versión extrema de la «obligación de ser libres», esos mismos partidarios de la libertad negativa a menudo parecen deseosos de adherir a su propia versión

¹⁹⁰ Con el título “The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives”, en RORTY, SCHNEEWIND y SKINNER, 1990.

extrema, la concepción hobbesiana.” (2005: 259). De esta tendencia no se salva Berlin. El problema de la versión extrema de libertad negativa es que ésta termina confundándose con la oportunidad.¹⁹¹

La segunda idea que Berlin defendió en dicho artículo, está estrechamente vinculada con la anterior, es la que se conoce en la literatura especializada como *pluralismo valorativo* o *pluralismo de valores* (*value pluralism*). Esta es una posición moral que se opone tanto al monismo o universalismo (el que señala que podemos alcanzar una respuesta correcta en materias morales), como al relativismo moral (el que señala que no hay un estándar más allá de las propias prácticas morales para juzgar sobre su corrección o incorrección y que todas las prácticas morales son legítimas por el hecho de ser humanas).¹⁹²

Central en su noción de pluralismo valorativo, es que los seres humanos desean fines, bienes o valores múltiples, los que tarde o temprano chocarán unos con otros, ya sea que esos fines, bienes o valores sean perseguidos individualmente por una persona o colectivamente por un grupo o una sociedad entera. Los conflictos se producen no solo porque el contenido de los valores sea distinto, sino por algo más importante: no podemos perseguirlos todos porque no podemos tenerlo todo, lo que para Berlin es una verdad contingente y conceptual. Estamos condenados a elegir, y por eso toda elección lleva consigo una pérdida inevitable e irreparable. Este es un problema moral irresoluble, porque los fines o valores humanos son *incommensurables* unos con otros, esto es, no existe una medida común mediante la cual

¹⁹¹ Taylor, en un arranque de hegelianismo, concluye su artículo sosteniendo: “[L]a libertad supone ahora, además de un camino libre de obstáculos externos, la capacidad de reconocer adecuadamente mis objetivos más importantes y de superar o al menos neutralizar mis impedimentos motivacionales. Pero es evidente que la primera condición (y yo sostendría que también la segunda) me exige haberme convertido en algo, haber alcanzado cierto estado de percepción y comprensión de mí mismo. Debo ejercer una verdadera autocomprensión para ser real o plenamente libre. Ya no puedo entender la libertad como un mero concepto de oportunidad.” (TAYLOR, 2005: 280).

¹⁹² Véase ORELLANA BENADO, 1994: 44-58. En la entrevista con Lukes, Berlin señala: “¿Podemos hablar de valores? No estamos haciendo enunciados de sentido común sobre el mundo externo de naturaleza fáctica, empírica. ¿Qué es lo que son? Déjeme comenzar con las dificultades. Mi dificultad es que las personas dicen, por ejemplo, que Hume es un relativista, o que otros lo son ¿En contraste con qué? En contraste, presumiblemente, a saber que ciertos valores son absolutos y muy independientemente de lo que uno piense o quiere. Esto es lo que presumiblemente dice Kant, y lo que la Biblia dice y lo que muchas religiones dicen: que hay ciertos valores válidos conocidos *a priori* —así que las opiniones personales de los individuos no hacen diferencia respecto a su estatus objetivo. Esto es algo que yo realmente no entiendo —por supuesto que entiendo el significado de las palabras cuando las leo, pero yo no sé lo que sería igual a reconocer ciertas creencias como verdaderas independientemente de lo que alguien pudiera posiblemente pensar.” (LUKES, 1998: 100).

podamos decidir o comparar dichos fines (como lo sería, por ejemplo, un criterio utilitario). De ser así, el pluralismo no sería más que una variedad de monismo. Estamos obligados a elegir, no podemos no hacerlo, ya que la elección moral es parte de lo que somos como seres humanos. De allí que tanto en nuestra vida privada como pública, debemos tratar de hacer lo mejor posible, sopesando las opciones y sin olvidar que, en estos asuntos, no hay respuestas ni únicas ni definitivas. De esta manera valores o fines o bienes como la libertad, la igualdad, la fraternidad, la solidaridad; estarían a menudo en conflicto, siendo imposible que haya una respuesta última para determinar cuál de ellos debe primar. Sin embargo, Berlin señala que siempre es necesaria una mínima cuota de libertad (negativa) para la persecución de los demás fines, sea individual como colectivamente. Pero el cuadro que pinta Berlin no es tan dramático. Primero, porque los individuos se encuentran situados en el mundo, no son agentes racionales descarnados, por lo que muchos de sus fines son compartidos por otros dentro de la forma de vida, a la que él y otros pertenecen. Esto, quizás, morigeraría la angustia del individuo que debe “vivir su vida”. Segundo, porque no todos los fines, valores o bienes colisionan siempre, ni son incompatibles, y porque aún en el caso de que lo sean, los acuerdos son posibles. Señala Berlin:

Pero las colisiones, aunque no puedan evitarse, se pueden suavizar. [...]

La primera obligación pública es evitar el sufrimiento extremo. [...] 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 de tales medidas conduce inevitablemente 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. (2002a: 60-61).

Volveremos sobre estas consideraciones más adelante. Por ahora, solo quiero sugerir que la anterior es una interpretación corriente del pluralismo de valores, la que coloca el peso en el aspecto político de su pluralismo.¹⁹³ El propio Berlin se encarga de destacar este aspecto de su pluralismo de valores, según señala en la entrevista con Lukes:

[...] algunos valores son incompatibles unos con otros, valores de culturas enteras o valores de grupos de individuos o valores dentro de un mismo ser humano. Por ejemplo, para dar el más obvio ejemplo, la libertad absoluta es incompatible con la igualdad absoluta. Si usted quiere igualdad política absoluta debe restringir las libertades de personas que la inquieten, por ejemplo, por dominación a otros. Pienso que la espontaneidad, que la considero como virtud, es incompatible con ser bien planificado, como la justicia con la clemencia, etcétera. [...] No todos los valores

¹⁹³ Por ejemplo, GRAY, 1995; FERMANDOIS, 2000.

colisionan. Una buena cantidad de valores son perfectamente compatibles, pero suficientes valores no los son, entre las culturas y dentro culturas, dentro de grupos y dentro de las personas. Dado esto, elecciones tiene que ser tomadas. Si usted elige un valor, debe sacrificar otro. Los sacrificios pueden ser extremadamente dolorosos, pero, a menos que usted se abstenga de elegir (lo que haría de usted inhumano, porque hacer elecciones es intrínsecamente ser un ser humano), a menos que usted cancele esto, usted tendrá que elegir y por tanto usted debe sacrificar algo, a saber el valor que usted no realizó. Ahora, los valores que yo sacrifico, como opuestos a los valores que yo elijo, son los valores que pueden ser igualmente últimos para mí. Por 'último' quiero decir valores a los cuales considero fines en sí mismos, y no medios para otros fines –lo que el utilitarianismo fue para Mill o el conocimiento para Platón. Aunque pueda sacrificar un valor dado, yo puedo entender perfectamente bien lo que sería si es que hubiera sacrificado a uno rival. En cualquier caso, los valores por los que soy guiado, son los que determinan mi universo moral general. Los valores no están aislados. Ellos están, salvo para los fanáticos, conectados con otros valores los cuales forman entre ellos una constelación, una forma de vida. Esto es lo más cerca a la objetividad que puedo llegar. Esto es como mi vida es vivida bajo esa luz. Si es que dije que esos fines son universalmente válidos, sea lo que sea que crea sobre ellos o entienda que ellos son o no, ya no lo sigo. En un sentido soy un existencialista –esto es decir que me comprometo, o encuentro que estoy de hecho comprometido, a constelaciones de determinados valores. Así es como vivo. Otros pueden vivir diferentemente. Pero yo soy lo que soy. (LUKES, 1998: 100-101).

¿Por qué “Dos conceptos de libertad” recibió tanta atención del ámbito de la teoría política y social? ¿Por qué la noción de pluralismo de valores quedó supeditada casi exclusivamente a su dimensión política? Porque Berlin conectó este cuadro de bienes, fines o valores plurales en conflicto (componente ético) con el liberalismo (componente político), sosteniendo que éste es el sistema político que mejor permite alcanzar *compromisos* públicos que morigeren las consecuencias (la pérdida) inherentes a tales conflictos.¹⁹⁴ El liberalismo

¹⁹⁴ Berlin habla en la entrevista con Lukes, quien le sugiere la etiqueta a Berlin en una pregunta, de la noción de *trade-offs* (*compensaciones* o *canjes*). Sobre ellos señala: “IB: Muy bien, ahora, compensaciones [*trade-offs*]. Un término comercial. Quizás usaría el término ‘compromiso’. El punto es este. Si se tiene una colisión de valores –tomemos por caso algo moralmente doloroso: puede que usted tenga que decidir que no hayan compensaciones. Tome a un hombre bajo la ocupación Nazi en Francia en la última guerra; sus opciones son o unirse a la resistencia o la alta probabilidad de ser forzado a ver a su esposa, hijo y parientes torturados por los Nazis sí, y cuando, ellos descubran esto. Entonces, aquí no hay una cuestión de compensaciones: usted no puede establecer un delicado balance entre la probabilidad de tortura y la obligación de resistir un régimen absolutamente maligno. [...] SL: Dilemas morales. ¿Puede no haber una cuestión de compensaciones cuando hay dilemas morales? IB: Si ellos son dilemas morales agudos, no hay una cuestión de compensación.” (LUKES, 1998: 106). Berlin ve que esto es válido para el caso individual. Luego Lukes se refiere al caso de lo público: “SL: Este es el caso de los dilemas morales agudos. Pero ahora, ¿qué hay sobre los casos de política pública? IB: Allí entran las compensaciones. Déjeme dar un ejemplo. Usted puede construir o una iglesia o un cine. No hay recursos para ambos. Hay una gran demanda de cada uno. Mil personas desean una iglesia, pero tres mil ansían un cine. Usted puede

asegura un ámbito de inviolabilidad mínimo, una esfera de libertad negativa, dentro de la cual el individuo es libre para florecer (lo que incluye un modelo de vida buena, la búsqueda de unos ideales).¹⁹⁵ En cambio, quienes han enarbolado la bandera de la libertad positiva, muchas veces, y con consecuencias terribles, han pervertido el noble ideal de la autorrealización con miras a mostrar a los individuos su verdadero yo, lo que trae aparejado la imposición de un catálogo de fines y valores que el individuo hubiera elegido si no estuviera envilecido, alienado o ciego a esos fines auténticos, esto es, atrapado en su falso yo. Pero lo más grave, es que detrás de ellas se encuentra la idea de que es posible reorganizar racionalmente una sociedad o se las presenta como soluciones definitivas:

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 sé qué se entiende por una armonía de ese 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. (BERLIN, 2002a: 55)

Mi conclusión es, por tanto, que la noción misma de una solución final no sólo es impracticable sino que, si yo no me equivoco y algunos valores no pueden sino chocar, es también incoherente. (BERLIN, 2002a: 57)

De esta manera, en una sugerente apuesta, Berlin vincula el pluralismo de valores con el liberalismo. Un sistema que defienda la libertad negativa, como lo es un sistema liberal, posibilita el pluralismo, ya que solo en él es posible respetar, a través de compromisos, los variados y conflictivos valores, fines o bienes humanos, entendidos estos como últimos, y las formas de vida que se modelan a partir de ellos. El pluralismo, a su vez, fortalece al sistema liberal, ya que, como señala Berlin: “Si el pluralismo es una concepción válida, y el respeto entre sistemas de valores que no sean necesariamente hostiles entre sí es posible, entonces se siguen la

decidir en base utilitaria, la que me parece perfectamente sensible: si construimos un cine, haremos a más personas felices. ¿Pero por qué ser un utilitario? Eso depende de la situación –uno debe pesar la intensidad de los deseos contra el número de votantes. La calidad tiene que ser balanceada contra la cantidad. No hay una regla conforme a la cual esto pueda hacerse –uno debe solo decidir. [...] SL: Pero, entonces, la idea de compensaciones parece aplicarse a casos fáciles. IB: Una compensación se aplica solo cuando ninguna elección es moralmente vinculante [*binding*], donde es simplemente una cuestión de elegir algo que en su conjunto previene que surjan alternativas intolerables, que en su conjunto disminuye la agonía o la miseria.” (1998: 108-109). Gray también hace referencia a la noción de *trade-offs*: “la visión de Berlin es que no hay *principios* que nos puedan decir cómo hacer compensaciones [*trade-offs*] entre la libertad negativa y otros valores cuando ellos son inconmensurables [...]” (GRAY, 1995:27), y a la de *compromisos* (véase 1995: 167-168).

¹⁹⁵ Véase la sección séptima del capítulo segundo.

tolerancia y las otras consecuencias liberales, como no lo hacen desde el monismo [...] o desde el relativismo [...]” (1999: 68-69). Para Ignatieff “El aspecto original de su filosofía política radicaba en su visión psicológica del yo dividido y en su perspectiva comprensiva de la susceptibilidad humana a las utopías que prometían liberarle de la carga de la elección moral. Nunca se apartó de estas intuiciones centrales” (IGNATIEFF, 1999: 312). Es por esto, que el argumento que Berlin ofrece parece a primera vista un tanto circular. La libertad de elegir produce más libertad. Como señala Ignatieff sobre la relación entre pluralismo y liberalismo:

Berlin tenía motivos para creer que había sido el primero en sostener que el pluralismo implicaba liberalismo: es decir, si los seres humanos disientan en torno a los fines últimos, el sistema político que mejor les permitía dilucidar dichos conflictos era uno que privilegiara la libertad, pues sólo en estado de libertad podían llegar a los compromisos entre valores necesarios para mantener una vida social libre. (IGNATIEFF, 1999: 386).

Esta vinculación despertó encontradas opiniones entre los teóricos liberales. El punto que más hería la sensibilidad liberal era la postura, un tanto contradictoria, sobre la libertad. Si ésta era de hecho un valor más, ¿por qué debería primar sobre otros valores? Si nos tomamos en serio el componente ético de su pluralismo, debemos tener presente la inconmensurabilidad de los valores, bienes o fines humanos; por lo que la libertad no debería ser superior a los demás valores, bienes o fines. En consecuencia, ella no es un requisito necesario para el florecimiento humano, a diferencia de lo que creían los liberales clásicos como Mill en *On liberty*: aún en una sociedad donde todos se muevan por la verdad debe asegurarse la libre comunicación de las ideas en el espacio público. De esta manera, “Si los valores estaban en conflicto, entonces, la prioridad de la libertad era procedimental.” (IGNATIEFF, 1999: 310). En las décadas siguientes, Berlin tratará en varias partes de su obra de corregir y refinar estas ideas, como veremos más adelante.

En el caso de la distinción entre dos conceptos de libertad, la relación entre el pluralismo y el liberalismo también provocó un vigoroso debate. Nos detendremos también aquí brevemente. Sobre este punto más que críticas tenemos una actitud del tipo *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Así, algunos de los críticos de Berlin tienen convicciones liberales pero no comparten algunas de las consecuencias que se siguen de su pluralismo de valores (como Dworkin). Otros, son partidarios de su pluralismo de valores pero reconocen las debilidades del

argumento (como Crowder y Galston). Aún otros, como Gray, y más recientemente Crowder, han desarrollado su propia versión del asunto. Raz parece compartir las consecuencias liberales del pluralismo de valores. Riley (2001), distingue, siguiendo a Gray, entre el pluralismo agonístico de Berlin, esto es, la idea de la inconmensurabilidad como incompatibilidad, y el benigno de Crowder, Galston, Stocker y Williams, que ven en la inconmensurabilidad la posibilidad de permitir la comparación racional del conflicto de valores. Por otro lado, tanto Raz (1995 y 1998), como Berlin, hacen sinónimos e intercambiables los conceptos de inconmensurabilidad e incomparabilidad. Por ello, el de Riley me parece, al menos preliminarmente, un buen criterio para ordenar este embrollo, porque centra la discusión en torno de la inconmensurabilidad.¹⁹⁶ Por razones de espacio, solo me concentraré en las críticas de Crowder, Dworkin y Gray.

Crowder (1994) caracteriza el pluralismo en términos meta-éticos por oposición al monismo. El universo moral no es armonioso, como esta última postura sostiene, sino más bien que nuestros valores plurales chocan. Trata de develar dos cuestiones: en qué sentido pueden los valores plurales chocar y cuál tipo de elección puede hacerse entre valores que están en conflicto. A la primera pregunta, señala que Berlin afirma la idea de la inconmensurabilidad y la incompatibilidad (no hay un meta-valor que juzgue a todos y no todas las cosas buenas son compatibles). Sobre la segunda pregunta, sostiene que la elección no es completamente racional. Crowder identifica un problema central del pluralismo, a saber, que no tiene sentido hablar de bienes inconmensurables que posean un igual valor, a pesar de que Berlin señala que ellos son igualmente últimos. La idea de inconmensurabilidad descarta aplicar una jerarquía a dichos bienes, por lo que no podemos saber cuáles son igualmente últimos. Por otra parte, aún si se

¹⁹⁶ Ciertamente este tema se ha convertido en uno de los tópicos del pluralismo que ha generado una extensa bibliografía. El planteamiento de Raz sobre la inconmensurabilidad es uno de los más sofisticados: la hace equivalente a la intransitividad y a la igualdad aproximada de valores. Señala: “La marca de la inconmensurabilidad, como comenzaré a llamarla, es el incumplimiento [*failure*] de la transitividad. Dos opciones valorables son inconmensurables si (1) ninguna es mejor que la otra, y (2) si hay (o puede haber) otra opción que es mejor que una pero que no es mejor que la otra.” (RAZ, 1995: 120). Por lo que “[t]enemos aquí una manera simple de determinar si dos opciones inconmensurables dado que es sabido que ninguna es mejor que la otra. Si es posible para una de ellas ser mejorada [*improved*] sin que de ese modo se convierta en mejor que la otra o si puede haber otra opción que es mejor que una pero no mejor que la otra entonces las dos opciones originales son inconmensurables.” (1995: 121). Raz revisa la relación entre la no transitividad y la inconmensurabilidad en un artículo más reciente (véase RAZ, 1998). Además de esta y de las obras a las que he haré referencia aquí, son de mucha utilidad la entrada “Value Pluralism”, escrita por Ruth Chang, en la *Internacional Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (CHANG, 2001), así como su volumen recopilatorio sobre el tema: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason* (CHANG, 1997).

concede que son iguales, no se sigue que quienes eligen entre esos bienes deban no discriminar en favor de cualquier bien excluyendo otros. En otras palabras, el pluralismo se queda corto, porque nos señala que debemos elegir y conformarnos con la pérdida, pero no nos dice qué elegir: las elecciones entre valores inconmensurables están *infradeterminadas* [*underdetermined*] por la razón o contienen un elemento de indeterminación racional. A la carencia del pluralismo para otorgarnos un contenido para las elecciones que se hacen bajo sus supuestos, Crowder la llama *inconclusividad* [*open-endedness*].

Para Crowder, las afirmaciones sobre la relación entre el pluralismo de valores y el liberalismo guardan la siguiente forma: “Reconocer la pluralidad de valores es tener una razón para el valor x , el cual es un muy buen avance para las instituciones del liberalismo” (1994: 296). Los candidatos para la variable x son: tolerancia, valor de la elección, valor crucial para el humanitarismo y la humanidad, diversidad, poseer la verdad y la veracidad, autonomía personal. Crowder está interesado en la supuesta verdad del pluralismo para valorar x , menos en el caso de la verdad, cuando ataca la segunda parte de su fórmula: un buen avance para el liberalismo.

Crowder utiliza la inconclusividad como crítica general contra cada uno de los candidatos para x , que permiten derivar del pluralismo consecuencias liberales. Menos en el caso de la tolerancia, donde reproduce una argumentación contradictoria, que originalmente presenta Lukes, para derivar del pluralismo la tolerancia (no es compatible con la inconmensurabilidad la idea de tolerar valores de igual valor, ya que, por definición, no hay una manera de comparar a los valores). Adicionalmente, señala que de la inconclusividad se sigue que no solo adoptando el pluralismo son posibles dichos valores, ya que ello puede ocurrir incluso bajo una concepción monista.

Según Crowder, no sería deseable para el liberalismo reconocer el pluralismo, ya que “[C]ualquier configuración de valores es vulnerable a ser cuestionada” (1994: 304), debido a la inconclusividad del pluralismo, y ello no se condice con la tarea central de la filosofía política, a saber, de ser proveedora de justificaciones razonadas de gradaciones particulares o negociaciones entre valores en pugna.

Este artículo tuvo una concisa, contundente y bien estructurada respuesta por parte de Berlin y Williams (1994). Ellos parten reconociendo que el artículo de Crowder identifica correctamente al pluralismo con la tesis de la inconmensurabilidad, en los términos de que no existe una medida común para tasar los valores, lo que implica además (aunque Crowder no lo haya dicho explícitamente) “que no hay otro procedimiento determinado y general para resolver conflictos” (BERLIN y WILLIAMS, 1994: 306). Critican que se refiera a la inconmensurabilidad de los valores en términos de que está infradeterminada por la razón, sin explicar qué quiere decir con eso (además de achacarle que dicha expresión la tomó de otros autores, no de ellos). Para Berlin y Williams, Crowder quiere decir que “si en una situación particular yo creo que, digamos, la lealtad es más importante que la justicia, no hay espacio para que cualquiera esté racionalmente de acuerdo o en desacuerdo conmigo” (1994: 307). Crowder estaría entonces sugiriendo que, en un contexto determinado, las consideraciones para elegir algo no serían racionales o sería una cuestión de gustos.

Pero, ¿por qué suponer que esos juicios son menos racionales o razonables de lo que podría ser una *regla de prioridad* [*priority rule*], o un caso de juicios de importancia? A este respecto señalan: “Es verdad que hay algunos conflictos, particularmente aquellos asuntos de política pública, que es mejor decidir por reglas simples y públicas que por juicios de importancia” (1994: 307), como también hay otros asuntos que bien vale la pena dejarlos a tales juicios. Pero no hay “un procedimiento mecánico para decidir cuál es cuál” (1994: 307). Recalcan que “las decisiones prácticas no pueden ser hechas en principio de manera completamente algorítmica” (1994: 307). Señalan que Crowder se muestra inseguro de decidirse por cuál de las diferentes visiones de los potenciales conflictos de valores adscribe al pluralismo: si aquella que señala “que no es un requerimiento de la razón que debe haber un valor que en todos los casos prevalezca sobre otros” o de que “la razón no tiene nada que decir” (1994: 307).

El papel que juega esa infradeterminación de la razón en su argumento parece ser muy importante, es parte de todas las críticas a los puentes entre pluralismo y liberalismo, esto es, las afirmaciones de la forma “(i) el pluralismo respalda, promueve, favorece algún valor x ; (ii) x es central para respaldar o favorecer al liberalismo” (1994: 307).¹⁹⁷ Ellos llaman a esta estructura

¹⁹⁷ En SKORUPSKI (1996: 113), se encuentra un argumento que muestra por qué la tesis de la infradeterminación conduce al relativismo.

(i)-(ii). Comparten la crítica de Crowder a Lukes a propósito de la tolerancia. Sobre el resto de los valores candidatos de x (tolerancia, libertad de elección, humanidad, diversidad y autonomía personal), señalan que el primero utiliza tres argumentos contra ellos: a. x no se relaciona únicamente con el pluralismo o, de nuevo, con el liberalismo; b. El valor x es en el esquema propio del pluralismo solo un valor entre otros; c. Más allá de apoyarlo, el pluralismo ‘positivamente socava’ el caso liberal (esto es, siempre queda abierta siempre la pregunta “¿Por qué no la opción iliberal?”). Berlin y Williams señalan que a) es irrelevante, b) se debe a los problemas de Crowder para clarificar su concepto de infradeterminación de la razón, y c) también es trivial, ya que cualquiera, incluyendo a un liberal, puede hacerse esa pregunta (y es saludable que se la haga).

La réplica de Crowder fue publicada en la misma revista dos años después (1996), aparte de ser *confiteor* sobre sus imprecisiones, no aporta mucho a la discusión. Como dije, él ha desarrollado, a partir de la obra de Berlin, una posición propia de la relación entre el pluralismo y el liberalismo (1998) y, de paso, ha criticado la famosa interpretación de Gray (2002a). Ha refinado dicha posición en dos libros, *Liberalism and Value Pluralism* (2002b) y *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism* (2004), donde además de desarrollar su propia versión del pluralismo, incluye sus interpretaciones críticas del pensamiento de Berlin.

Otro crítico de la relación entre el pluralismo y el liberalismo ha sido Dworkin. En un artículo de 2001, Dworkin trata de defender el ideal “holista” (el todo armonioso) que Berlin ataca, cuya persecución, según Dworkin, nos salva de caer en una práctica igualmente profunda y peligrosa, a saber, la inmadurez moral y política. Para Dworkin el punto central del pluralismo de valores es que “no podemos traer dentro de una vida individual todo aquello que, de no tenerse, hace a una vida incompleta.” (2001: 79). El análogo político de esto es que:

[...] una comunidad política no puede alcanzar todo el éxito económico y cultural que sus ciudadanos sueñan, y, por su puesto, sus decisiones deben muchas veces decepcionar a algunos ciudadanos a través de las políticas que benefician a otros. Pero los valores políticos nombran responsabilidades claras que una comunidad tiene para con sus ciudadanos, responsabilidades que no simplemente desilusionan sino que es incorrecto ignorar o violar. (2001: 79).

Si aceptamos la igualdad como valor y pensamos que eso significa que todos los ciudadanos tengan atención médica, y si alguien muere esperando dicha atención, consideramos que esto es injusto. Si aceptamos la libertad como valor, y pensamos que ella es violada cuando la gente rica es gravada con más impuestos para ayudar al desposeído, esto no solo incomoda a los ricos sino que es injusto. “Si aceptamos ambas, libertad e igualdad, y aceptamos que tienen esas implicaciones, entonces esa comunidad política viola su responsabilidad, no importa lo que haga” (2001: 80).

Para Dworkin, la afirmación de Berlin no tiene nada que ver con la incerteza: “Él afirma [Berlin], no que con frecuencia no conocemos cuál es la decisión correcta, sino que a menudo sabemos que ninguna decisión es correcta” (2001: 81). La pregunta que se hace Dworkin consiste en poder determinar cuándo estamos autorizados a lo uno o a lo otro. La respuesta a esta pregunta depende de cómo concebimos la fuente de nuestra responsabilidad. El tipo de conflicto de valores que Berlin propone es semejante al dilema de Abraham, quien debe elegir entre un imperativo divino y uno moral. Para Dworkin esto justamente no ocurre en la vida política: no hay un cuerpo que nos ordene qué hacer, llegamos a una convicción política en casos como éstos (por ejemplo, un conflicto entre la libertad de expresión y un discurso racista) “reflejando o refinando nuestro propio sentido de las necesidades y valores en juego, y es misterioso cómo este proceso puede producir la clase de conflictos que Berlin sostiene” (2001: 83). Berlin podría replicar que, en este caso, el conflicto se da a un nivel superior. De ser así, Dworkin se pregunta si acaso “¿Puede la libertad y la igualdad, ahora consideradas como valores abstractos, chocar en algún sentido que explique por qué una comunidad política podría encontrarse a sí misma no solamente sin certezas sobre qué hacer, sino que con la certeza de que puede equivocarse cualquiera que sea lo que haga?” (2001: 83). Dworkin señala que para Berlin una respuesta a esto supondría clarificar el entedimiento de esos valores abstractos.

Dworkin presenta la libertad como un caso de valor abstracto. Como sabemos, Berlin prefiere la versión negativa de ésta. Si esto es así, un compromiso tal está en conflicto con otros compromisos, incluyendo los mínimamente igualitarios (como se ha dicho, la libertad de los lobos es la muerte de los corderos). La pregunta que se hace Dworkin es sensata: ¿Estamos comprometidos a entender la libertad de ese modo? Aquí es donde propone una concepción rival de la libertad: “libertad [*liberty*] no es la libertad [*freedom*] de hacer cualquier cosa que tú

puedas querer hacer; es la libertad [*freedom*] de hacer cualquier cosa que tú quieras siempre y cuando respetes los derechos morales, adecuadamente entendidos, de otros” (2001: 84). En este sentido, deja de ser obvio que exista un conflicto inevitable entre libertad e igualdad. Así por ejemplo, gravar con impuestos a los ricos para satisfacer las demandas de los pobres deja de ser una limitación de la libertad de los ricos, porque lo que se grava ya no es, o deja de ser, merecidamente suyo. Dworkin señala que se puede objetar a esta visión porque excluye, desde el principio, el conflicto. Sin embargo, cree que decir esto es asumir que la única explicación satisfactoria de la libertad es aquella que hace la libertad independiente de otros valores: “¿Una que nos permite decidir que libertad se requiere, y cuando tiene que ser sacrificada, sin considerar qué derechos –a la igualdad o a otra cosa– otras personas tienen? [...] Esto da por sentado la pregunta en un sentido opuesto– asume que la imagen de los valores como soberanías rivales e independientes que hace el conflicto inevitable.” (2001: 85).

Dworkin señala que Berlin nos advierte sobre concepciones rivales de la libertad, como la que él propone, señalando que si alguien viene con una concepción distinta de la libertad que no produce conflicto, debemos decirle que los valores que ofrece no son nuestros valores (esto supone que la libertad es un valor). Con esto, Dworkin no se refiere a lo que señalamos en el capítulo anterior, esto es, que ello violentaría la descripción normal que tenemos de un ser humano, sino que al parecer, con mucha más tosquedad, afirma que esos valores no son los de la comunidad. Si su argumento es ese, entonces malinterpreta a Berlin: justamente le da la razón a Berlin en el sentido de la inevitabilidad del conflicto, el que no se da a nivel de etiquetas sino de contenidos. El error de Dworkin consiste en confundir el nivel moral del argumento con el nivel político, la distinción de dos conceptos de libertad no depende conceptualmente de la descripción de los valores. Ellas se vuelven dependientes entre sí cuando explican el liberalismo. Por lo que Dworkin en realidad está criticando la imagen del liberalismo que propone Berlin, pretendiendo reemplazar la noción de valores y los conceptos de libertad. Pero su crítica es insuficiente, ya que no nos explica por qué su descripción de los valores es mejor que la de Berlin, solo se limita a proponer una concepción de libertad (que es un valor), que elimina el conflicto con otras concepciones de ella. Solo así tiene sentido la pregunta que se plantea Dworkin: “¿Cómo decidimos que la definición de la libertad que da Berlin, que produce conflictos, es nuestra noción de libertad y la rival es ajena a nosotros?” (2001: 85). Según Dworkin, Berlin replicaría acudiendo a la historia de las ideas (recurrencia de esas concepciones

de libertad en el pensamiento de Occidente). Para Dworkin, si bien la historia tiene algo que decir, ella no tiene toda la respuesta. Para él es mejor atender a nuestras prácticas políticas.

Dworkin reconoce que “Nuestros principales valores políticos –libertad, igualdad, democracia, justicia y los demás– son ideales generales que acordamos apoyar en abstracto.” (2001: 87). Estos valores abstractos son importantes. Cuando tratamos de concretar dichos valores (por ejemplo, en el caso de la libertad, cuáles formas de coerción están permitidas), no debemos de perder de vista esto: “Debemos formular concepciones más precisas de nuestros valores para mostrar, más precisamente, que el valor que identificamos en abstracto realmente es” (2001: 87). De esta manera sabremos lo bueno que hay sobre la libertad (u otro valor) y por qué una decisión que comprometa cualquiera de esos valores no es solo inconveniente sino que mala. Obviamente habrá desacuerdo entre las distintas concepciones que tengamos de esos valores. De allí que Dworkin construya una prueba para determinar si una concepción de libertad es o no adecuada, en los siguientes términos:

Deberíamos preguntar si cualquiera de las varias acciones que una concepción propuesta define como violaciones de la libertad son realmente malas o equivocadas –son realmente incumplimientos de una responsabilidad especial por la cual un Estado debería sentir remordimiento incluso cuando aquellos violaciones son necesarias en orden a no violar algún supuesto valor en competencia. Si no –si un Estado no está equivocado cuando cualquier ciudadano, de acuerdo con una definición propuesta, invade su libertad– entonces la concepción propuesta de libertad es inadecuada. Esto identifica cuando una violación no está equivocada y, por lo tanto, no nos muestra cuál es la importancia especial de la libertad. (2001:88).

Dworkin aplica esta prueba a la explicación de Berlin sobre la libertad. Pone el siguiente ejemplo: si quiero matar a mis críticos, la ley me impedirá hacerlo. En el esquema de Berlin esto significa que la ley compromete mi libertad. Sin embargo, a pesar de que mi libertad es invadida, está justificado hacerlo porque la equivocación cometida conmigo es necesaria para prevenir una equivocación mayor con otros. En este caso, la libertad choca con los valores que deben prevalecer en este caso. Dworkin señala: “Pero estoy preguntando si la explicación de la libertad que produce este presunto conflicto es una explicación satisfactoria: si nada equivocado ha tenido lugar cuando se me previene de matar a mis críticos, entonces no tenemos razón para adoptar una concepción de la libertad que describa el evento como uno en el cual la libertad ha sido sacrificada” (2001: 88-89).

El análisis de Dworkin no es lingüístico, no versa sobre el significado de la palabra “libertad”, ni tampoco es una aplicación de un descubrimiento científico sobre ella. Una concepción de la libertad: “es una teoría interpretativa cuyo propósito es mostrarnos por qué es malo cuando la libertad es negada, y una concepción de la libertad es, por lo tanto, insatisfactoria cuando nos fuerza a describir algún evento como una invasión de la libertad cuando nada malo ha pasado.” (2001: 89). Aquí nuevamente Dworkin está en desacuerdo con la descripción de los valores que ofrece Berlin.

De esta manera, como la inevitabilidad del conflicto depende del concepto de libertad que manejemos, y nada asegura que debamos compartir el concepto dado por Berlin, ya que no habrá nada malo cuando se me apliquen leyes que me impiden actuar de cierta manera (dada la concepción de libertad rival ofrecida por Dworkin que no considera como pérdida la imposición leyes que resguardan derechos), la concepción de Berlin es inadecuada porque no hay en juego ningún incumplimiento de una responsabilidad especial. Esto no niega que valores como la libertad y la igualdad puedan estar en conflicto, solo que no lo están en el sentido amplio que Berlin sugiere. Para que el pluralismo pase la prueba propuesta por Dworkin, se requiere de “un argumento más largo y complejo” (2001: 90). Como dijimos, esta crítica se queda corta, toda vez que la distinción entre los conceptos de libertad está en un nivel, y la descripción de los valores en otro, que no son conceptualmente dependientes.

Gray ha sido, por lejos, el más influyente de los críticos de Berlin. Su ya clásica interpretación del pluralismo de Berlin se encuentra en su libro *Isaiah Berlin*, de 1995, la que ha ido perfeccionando en diversos artículos posteriores, siendo dos de ellos a este respecto centrales (1998 y 2000). En su libro sobre Berlin, Gray muestra la circularidad del argumento de Berlin, a la que ya hicimos referencia: si se caracteriza al pluralismo de Berlin como *agonístico* (centrándose en la inconmensurabilidad como incomparabilidad), él sería incapaz de justificar por qué la libertad debería tener primacía sobre otros valores (como la igualdad o la solidaridad).¹⁹⁸ En este sentido señala:

¹⁹⁸ Véase GRAY, 1995: 1.

Dos puntos adicionales, que pueden ser de considerable importancia, fluyen del reconocimiento de Berlin de las inconmensurabilidades dentro de la misma libertad negativa, y de su explicación de los variados caminos en los que puede ser restringida. El primero es que no considera a la libertad negativa como un valor ‘absoluto’, el que no se debe poner en la balanza con otros. Por esta razón, él no acepta la prioridad incondicional de la libertad sobre otros valores políticos, lo que es afirmado en el liberalismo kantiano de John Rawls, en vez de esto, insiste que las *compensaciones* [*trade-offs*] entre la libertad y otros valores son a menudo legítimas y de hecho inevitables.[...]

El segundo punto es que su explicación de las varias dimensiones en términos de las cuales la libertad negativa puede ser refrenada o restringida, muestran que él no piensa que ella está solo limitada por la fuerza o coerción. El rango de factores por los que la libertad negativa de alguien puede ser restringida, en la explicación de Berlin, es considerablemente grande. (GRAY, 1995: 26-27).

Frente a esto, Gray intenta una interpretación coherentista muy imaginativa del pensamiento de Berlin, la que permite integrar sus lecturas de la historia de las ideas, sobre todo de Vico y Herder, con su afinidad liberal con Mill, en miras a resolver esta tensión de su pensamiento.¹⁹⁹ Berlin toma de Vico y Herder la idea de la inconmensurabilidad cultural, de allí que Gray se embarque en una reinterpretación de su pluralismo en estos términos. Para Gray, el reconocimiento del conflicto entre formas de vida (o comunidades), más que los conflictos dentro del individuo, sería lo más importante del pluralismo de Berlin. Esto le lleva a situar históricamente el pluralismo de Berlin, concluyendo que solo es posible en el marco de una sociedad liberal. Esta idea la presentó unos años antes en un artículo publicado en *Critical Review* en 1988 (GRAY, 1990). Solo de esta manera, se pueden derivar consecuencias liberales de su pluralismo, pero no en los términos de Berlin, sino que en una figura menos densa de organización social y política: un *modus vivendi*.²⁰⁰

En un artículo posterior (2000), desarrolla con mayor profundidad su idea de que lo que se derivaría de su pluralismo agonístico o fuerte, no es el liberalismo, sino un ideal de *modus vivendi*. La fortaleza del pluralismo como teoría ética es la afirmación de que “el bien humano

¹⁹⁹ “Es en la solución de este conflicto en el pensamiento de Berlin, el que puede ser interpretado como una tensión entre sus deudas con Vico y Herder por una parte, y sus afinidades con el liberalismo de John Stuart Mill por el otro; mediante el desarrollo de su reinvención historicista y reconciliando el liberalismo como una particular forma de vida, con ninguna pretensión universal sobre la razón o fundamento en la naturaleza humana o en un lugar privilegiado en la historia, que tomé un camino que no tiene clara autoridad en los escritos de Berlin, y que él podría muy bien ser renuente a seguir.” (GRAY, 1995: 2).

²⁰⁰ Una crítica reciente a esta interpretación se encuentra en Crowder, 2006.

abriga perfecciones rivales. Su consecuencia es que ningún modo de vida en particular agota las posibilidades del florecimiento humano. [...] 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. (2000: 91)

Para Gray, el ideal de un *modus vivendi* es heredero del ideal de tolerancia liberal clásico que surgió como consecuencia de las guerras de religión europeas: “Permitió que individuos y comunidades que no compartían creencias religiosas tuviesen alguna forma de vida en común [...] La tolerancia liberal suponía un consenso cultural en materia de valores, aunque permitía diversidad de creencias.” (2000: 78). Este ideal de tolerancia no es satisfactorio para sociedades de la modernidad tardía, como las nuestras, donde el desacuerdo no se da simplemente a nivel de creencias, sino que también a nivel de valores: no hay una misma comprensión de la moralidad. Para el ideal clásico de tolerancia liberal, solo existía una forma de vida legítima, pero ello no impedía la tolerancia de creencias falsas o equivocadas. Era una genuina tolerancia, porque dicha actitud estaba referida a lo que se consideraba pernicioso. Para Gray: “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” (2000: 80). Esto era lo que estaba detrás de la idea de tolerancia de autores como Locke (a pesar de su intolerancia a católicos y ateos, las que se deben a otros motivos).²⁰¹

En sociedades como las nuestras, “el pluralismo valórico [sic] 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.” (2000: 80). De allí que los pensadores liberales de nuestro tiempo, han tratado de fundamentar los ideales del liberalismo reciclando la idea clásica de tolerancia liberal en términos de neutralidad o perfeccionismo.²⁰² Sobre la neutralidad Gray señala:

²⁰¹ Para un iluminador análisis del concepto de tolerancia en Locke, y de su contexto intelectual, así como de una propuesta para relacionarlo con el pensamiento de Berlin, véase PINO EMHART, 2008.

²⁰² Una crítica al enfoque de Gray, en Lukes (1994), quien interpreta a Berlin como un defensor de algunos ideales ilustrados (compartiría con ellos el rechazo al relativismo y al nihilismo, a su vez, como Herzen, su fe en la razón, el método científico, la acción individual y el descubrimiento empíricamente de verdades).

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. (2000: 82)

Dicho desplazamiento: “Estuvo acompañado por un ambicioso programa para reconstruir el liberalismo en cuanto proyecto en la esfera de la filosofía de los derechos.” Para Gray, la relación de este proyecto con el liberalismo deontológico no es accidental: “Requiere de la prioridad de los derechos sobre el bien.” (2000: 83). Esta agenda fracasa, a juicio de Gray, por dos motivos: a. los materiales para este reciclaje no son los mismos de que disponían los ideólogos de la tolerancia liberal clásica. Los partidarios de la neutralidad han caído víctimas del anacronismo. Autores como Skinner y Dunn han puesto atención sobre este punto; b. “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.” (2000: 83). En otras palabras, un principio adquiere contenido cuando en la *práctica* política pretendemos emplearlo, tal como señala la crítica de Dworkin a Berlin, cuando nos preguntamos cuánta libertad (u otro valor) estamos dispuestos a sacrificar cuando tenemos un caso, por ejemplo, en el que se enfrentan la libertad de discurso con la propaganda racista.

Según Gray, debido al derrumbe de este intento basado en la neutralidad, surge otro denominado perfeccionismo. Sobre él señala Gray:

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. (2000: 84).

Para Gray, Raz intenta reconciliar el ideal de tolerancia tradicional con la fenomenología cotidiana del pluralismo de valores (estas ideas las habría desarrollado en *The Morality of Freedom* (1986) y en *Ethics in the Public Domain* (1994). Según Gray, el argumento de Raz

descansa en 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.” (2000: 86). Gray cree que la empresa de Raz está condenada al fracaso debido a “las limitaciones del argumento contextual de Raz en favor del valor de la autonomía.” (2000: 84). Este argumento es en realidad doble: tiene una parte funcional y otra cultural. La primera consiste en 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”. La segunda señala que “la mayoría de las personas que integran las sociedades contemporáneas se conciben a sí mismas como autores al menos parciales de sus vidas.” (2000: 84). Gray acude a ejemplos sociológicos y económicos. Contra el argumento funcional, presenta el caso de países como Singapur, que alcanzaron un rápido desarrollo “sin elevar la autonomía personal a la categoría de bien esencial” (2000: 85). Contra el argumento cultural, presenta el caso de la resistencia de los inmigrantes en países desarrollados a asimilar los valores liberales, lo que no les ha impedido su bienestar y prosperidad.

Ello le lleva a pensar a Gray que: “Lo que se desprende del pluralismo valórico [sic] no es el liberalismo sino que un ideal de *modus vivendi* que es el sucesor natural de la tolerancia liberal.” (2000: 87). Dado el multiculturalismo que caracteriza a muchas de nuestras sociedades, el pluralismo de valores sirve mejor a los conflictos entre formas de vida o comunidades. Es por ello que “[l]os teóricos del comunitarismo han criticado la irreal abstracción del sujeto liberal.”, sin embargo, esos mismo pensadores “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.” De allí que, “[p]odría lograrse un avance modesto si el discurso sobre la comunidad fuese expresado en plural”, ya que en el transcurso “de la historia ha habido personas situadas o apesadas entre varias comunidades.” (2000: 89).

De hecho, sostiene Gray, la pluralidad de la vida ética se expresan en nuestras sociedades a través comunidades excluyentes, de individuos liberales y de otros con identidad híbrida. Por lo que: “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. (2000: 90).

Gray intenta desahuciar el debate entre liberales y comunitarios, que por un tiempo pareció colmar la filosofía política de las últimas décadas. En los términos del pluralismo, dicho debate sería estéril porque: “Las nociones liberales individualistas y las comunitaristas del sujeto humano tienen en común el oponer resistencia al conflicto moral.” (2000: 90). La ventaja del pluralismo sobre dicha manera de enfocar el asunto sería que éste persigue el ideal del *modus vivendi*, el que es valioso porque:

[N]o 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. (2000: 91).

El pluralismo de valores afirmaría que: “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”. De allí que, “[a]un 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. (2000: 91). La consecuencia de esto es que, si el pluralismo de valores es cierto, entonces el liberalismo pierde su fuerza modélica, y sus instituciones dejan de ser un estándar de legitimidad al que todos los regímenes puedan valorar. Ellas, las instituciones liberales, no serían más que un *modus vivendi*. Peor aún, el pluralismo de valores no garantiza ser la única llave para alcanzar ese *modus vivendi*.

En este artículo, Gray no se refiere en extenso *modus vivendi*, porque, como él señala, no se puede especificar en términos universales. Solo señala que los regímenes totalitarios y fundamentalistas impiden su promoción, y que, tanto en los regímenes liberales como los no liberales se puede realizar, del mismo modo que pueden impedirlo.

En un artículo anterior (1998), señala algo más sobre este asunto. Caracteriza al pluralismo *fuerte*, por oposición al *débil* de autores como Mill, en términos de tres afirmaciones: a. antirreduccionismo de valores (los bienes de las vidas humanas son muchos); b. no-armonía de valores (los bienes son a menudo incompatibles y a veces rivales); c. inconmensurabilidad de valores (no hay un principio o conjunto de principios que permitan resolver los conflictos de valores). (Véase GRAY, 1998: 20). Sobre el *modus vivendi* señala que:

[E]s una razonable implicación del pluralismo fuerte. Si el pluralismo fuerte es verdadero, ninguna forma de vida tiene razón de imponerse a sí misma sobre otras, incluso cuando las otras violan la moralidad mínima que las vinculan en todo, y cada formas de vida tiene razón para buscar términos de coexistencia con otras en las cuales sus distintivos bienes son preservados. En un *modus vivendi*, las formas de vida encuentran intereses y valores que tienen en común y alcanzan compromisos respecto de aquellos en los que disienten. (1998: 32).

Como vimos, la idea de un pluralismo de valores ha recibido una enorme atención de la teoría social y política, ya que se ha desarrollado el aspecto más marcadamente político de la propuesta: la relación entre el pluralismo y el liberalismo. Sin embargo, ha recibido poca de la filosofía moral, a pesar de contener la sugerente idea de que los valores no son solo inconmensurables, incomparables y conflictivos, sino que objetivos. Este desinterés parece ser bastante obvio si atendemos al contexto intelectual desde donde estas ideas fueron planteadas: eran otros los temas que preocupaban entonces en la discusión ética, cuya atención se fijaba en el constructivismo kantiano. También la explica el contexto histórico donde el artículo fue escrito: la Guerra Fría.²⁰³ El texto fue considerado por muchos como solo una defensa a la forma de vida liberal por oposición a los ideales comunistas soviéticos.²⁰⁴ Por último, la explica quizás, la popularidad que alcanzó Berlin como publicista de las ideas políticas, gracias a sus conferencias de la BBC, ocasión que le permitió llevar el debate sobre estas ideas fuera de la academia, instalándose en las bocas de miles de ciudadanos comunes. Sean cuales fueren las causas de la falta de interés, el impacto de este ensayo en la filosofía política del siglo XX es

²⁰³ Para una novedosa manera de presentar el contexto de la Guerra Fría, véase ORELLANA BENADO, 2002b.

²⁰⁴ Berlin mismo reconoce el carácter tendencioso de su artículo en varias ocasiones. Por ejemplo, en la entrevista con Lukes señala: “SL: Lo que es interesante sobre la conferencia es que en un sentido es una pieza de análisis conceptual, pero detrás yace muy claramente una poderosa motivación política. IB: Oh, ciertamente. SL: ¿Y un mensaje político? IB: No puede negarse que fue antimarxista, deliberadamente [*quite deliberately*]. SL: No es una pieza neutral de análisis conceptual. IB: Oh no, ni pretendió serlo, desde luego no. Todavía lo sigo sosteniendo.” (LUKES, 1998: 92-93).

innegable. En la sección siguiente analizaré el componente ético de su pluralismo, el que se ha visto opacado por el componente político.

3. Pluralismo de valores

¿En qué consiste la deformación del pluralismo de valores que ha producido su lectura desde la teoría política? De la respuesta a esta pregunta sacaremos unas claves interpretativas para el pensamiento de Berlin. En esta sección mostraré en qué consiste la tercera idea del artículo que vale la pena destacar y desarrollar, la que como dije, menos atención ha recibido por parte de los comentaristas y críticos: la idea de que los valores son objetivos. A mi juicio, esta idea es central a la hora de caracterizar el pluralismo de Berlin y viene a llenar un vacío en la filosofía moral y política contemporánea: la idea de una naturaleza humana.

Un elemento del pluralismo es la afirmación que los valores son inconmensurables, punto central para del debate en torno a la relación entre liberalismo y pluralismo, el cual ha sido enfatizado por Gray. Dada la popularidad que ha tenido la interpretación de Gray, no es de extrañar que algunos de los comentaristas, hayan denunciado una *grayzación* de Berlin, tendencia que funda el iluminador artículo de Weinstock (1997).²⁰⁵ El primer punto destacable de su postura, muestra que la caracterización que hace Gray sobre los valores es deficiente. Weinstock señala que “para comenzar, dada la centralidad de la empresa de Gray, la tesis del pluralismo de valores está seriamente infrateorizada [*undertheorized*]. Gray nos dice que la tesis se aplica a todos los niveles del razonamiento práctico, desde el personal al social. Él lo caracteriza formalmente en términos de dos propiedades principales, *objetividad* e

²⁰⁵ Para él, la tesis de Gray gira en torno a cuatro afirmaciones: a. “La razón filosófica principal para el colapso del proyecto de la Ilustración fue su rechazo a tomarse seriamente al pluralismo de valores, dada su convicción de que la razón otorgaría respuestas unívocas a las cuestiones morales y políticas.” (WEINSTOCK, 1997: 482); b. “El liberalismo político (en el sentido de los trabajos tardíos de Rawls), parte al liberalismo tradicional separando las preguntas jurídicas de los más fundamentales asuntos de valor, está condenado al fracaso, porque ninguna justificación de los derechos individuales es posible sin referirse últimamente a los intereses humanos que son, dada la tesis del pluralismo de valores, necesariamente plurales e inconmensurables.” (1997: 482); c. “La esperanza racionalista liberal de contener el pluralismo de valores mediante el alcance de consensos sobre las normas constitucionales y otras normas jurídicas, debe ser abandonada, y la esperanza debe ser colocada en su lugar en lograr un *modus vivendi* entre grupos que encarnan diversas e irreconciliables concepciones del bien, a través de negociaciones políticas sobre dichos asuntos, las que apartan a conjuntos de individuos de culturas radicalmente diferentes.” (1997: 482-483); d. “Dada la tesis del pluralismo de valores, la única posible justificación del liberalismo es contingente e historicista.” (1997: 483).

incommensurabilidad.” (1997: 487). A parte de señalar que Gray sigue en este tema a otros autores (Brower y Raz), señala que “Por ejemplo, uno puede ser un pluralista de valores y afirmar que las compensaciones [*tradeoffs*] entre valores son posibles para todos valores excepto en una subclase específica, para la cual las compensaciones o no están nunca permitidas o solo permitidas en algún grado.” (1997: 487). Desde esta posibilidad, el argumento de Weinstock se mueve hacia el siguiente paso: “Sin embargo, el pluralismo de Berlin fue de una variedad más moderada de la que he ofrecido [...]. Berlin pensaba que las compensaciones entre valores eran permisibles y en algunos casos inevitables, pero que la libertad negativa tenía que ser un elemento de cualquier conjunto admisible [de valores].” (1997: 488). El segundo punto notable se relaciona con lo que largamente he venido argumentando: “El pluralismo de valores debe, en la visión de Berlin, ser constreñido por los conceptos que ponen límites y definen lo reconociblemente humano. Y es claro que en la visión de Berlin, la libertad y la elección son ambos esta clase de conceptos.” (1997: 489).

Con estas consideraciones, Weinstock se propone refutar la visión de Gray del pluralismo de valores de Berlin como base de un liberalismo agonístico. Esto, porque ella lo asocia, al igual que en el caso de Crowder, a una tesis antirracionalista. Es cierto que Berlin afirmó muchas veces que no todos los fines, valores o bienes humanos son racionales: “Todos los fines humanos son fines. Mi dificultad es que la noción de fines racionales es algo que nunca he entendido.” (LUKES, 1998: 117-118). Con esto, Berlin solo pretendía separar aguas de la larga tradición que consideraba a los fines humanos como racionales, y la tesis consecuente que señalaba que si carecían de ella, ellos no eran fines verdaderos. Este es un de los aspectos que Berlin pretendió resaltar en sus trabajos sobre Hamann.²⁰⁶ Pero, como vimos en su respuesta a Crowder, en conjunto con Williams, esto no implica que no puedan existir criterios a los que acudamos, y que consideremos como objetivos, para realizar compromisos y compensaciones con algunos valores, bienes y fines. No hay y no se puede alcanzar, al menos sin sacrificar algo valioso, un procedimiento general, único y determinado para resolver los conflictos entre valores, fines y o bienes. Berlin rechaza un método que pretenda ser científico, pero claramente está a favor de uno heurístico, el que obviamente sea adaptativo. De esta manera, Weinstock pretende, a su vez, reconciliar a la objetividad con la incommensurabilidad, ya que esta última adquiere proporciones desmedidas en la interpretación de Gray.

²⁰⁶ El denominado *irrationalismo* que surgió como reacción a la Ilustración. Véase BERLIN, 1997.

¿Qué lecciones podemos sacar del debate sobre el pluralismo de valores? ¿Nos da luces que nos permitan un mejor entendimiento del mismo? Internarse en el debate de estos asuntos, proporciona para mis propósitos, una lección metodológica y otra conceptual. Vamos primero con la metodológica. ¿Existe tal cosa como la versión del pluralismo de Berlin? Es indudable que podemos manejar una noción básica del pluralismo de Berlin, como la que ofrecí hacia el final del capítulo segundo.²⁰⁷ Si bien ello es básico, más importante resulta, me parece, qué textos debemos considerar a la hora de tratar de reconstruir lo que Berlin pensaba.

Me parece metodológicamente inadecuado construir la posición de Berlin leyendo solo la sección “Lo uno y lo múltiple” de la conferencia en cuestión, y la “Introducción” que se agregó en la compilación *Cuatro ensayos sobre la Libertad*. Sobre todo, considerando que Berlin siguió ampliando y refinando la idea del pluralismo de valores en publicaciones sucesivas. Me parece que el canon ideal debe incluir mínimamente: a. La sección final de “Dos conceptos de libertad” (“Lo uno y lo múltiple”) (BERLIN, 1974); b. La “Introducción” de *Cuatro Ensayos sobre la libertad* de 1969 (BERLIN, 1974); c. El artículo de 1964 “La racionalidad de los juicios de valor” (BERLIN, 1964); d. El artículo “Herder y la Ilustración” de 1976 (BERLIN, 2000b); e. El artículo “La persecución del ideal” de 1988 (BERLIN, 2002a), que es una especie de *Bildung*; d. El artículo póstumo “Mi andadura intelectual” de 1998 (BERLIN, 1999), que resume sus ideas centrales. Además, debe incluir sus dos entrevistas más importantes: la de Ramin Jahanbegloo, *Conversation with Isaiah Berlin* (JAHANBEGLOO, 1991) y la de Steven Lukes, “Isaiah Berlin: In conversation with Steven Lukes” de 1992, la que

²⁰⁷ Compárese los elementos que ofrecí allí con lo que propone Galston. Él señala que el pluralismo se basa en cinco proposiciones: “Primero, el pluralismo de valores se propone como un relato de la actual estructura del universo normativo. [...] Segundo, el pluralismo no es lo mismo que el relativismo. [...] Tercero, sobre este piso moral hay una multiplicidad de bienes genuinos que son cualitativamente heterogéneos y no pueden ser reducidos a una medida común de valor. [...] Cuarto, estos cualitativamente distintos valores no pueden ser completamente ordenados-por-gradados; no hay un *summum bonum* que disfrute de un motivo racionalmente prioritario para todos los individuos. [...] Quinto, ningún valor o bien individual, o conjunto de bienes o valores, es primordial en todos los casos para el propósito de guiar la acción” (GALSTON, 1999: 770). En cambio Gray señala tres: “antirreduccionismo de valores”, “la no-armonía de valores” y la “inconmensurabilidad” (1998: 20). Dworkin, por su parte, a diferencia de todos los demás, es el único que presta algo más de atención al aspecto más trágico: la decisión entre fines últimos lleva consigo una pérdida irreparable. ¿Cuáles elementos son más importantes a la hora de realizar una caracterización de la obra de Berlin? ¿Depende el resultado de cuáles sean éstos? Creo haber dejado esto claro a propósito de lo que señalé sobre la *grayzación* de Berlin y del papel desmedido que adquirió la inconmensurabilidad para el pluralismo de valores.

se publicó completa recién en 1998 (LUKES, 1998). Es indudable que por motivos de accesibilidad (fechas de publicación), no todos los críticos y comentaristas han tenido acceso a este material. Me interesa aquí dar luces sobre el asunto que lejos ha recibido menos atención, por lo que esta especie de excursión metodológica espero que sea útil para el lector.

Veamos ahora la lección conceptual. Muchos autores del ámbito de la filosofía política, y en especial Gray, coinciden en que el papel que juega la inconmensurabilidad en el pluralismo es protagónico. Como vimos, Joseph Raz ha presentado en sendos artículos (1995 y 1998) una de las versiones más sofisticadas de lo que implica la tesis de la inconmensurabilidad (no transitividad). Es a mi juicio desde aquí donde debemos comenzar.

Mi propuesta consiste en reinterpretar la dimensión ética del pluralismo de valores de Berlin en términos de ser no solo una tesis sobre la naturaleza de los valores, esto es, su conflictividad, inconmensurabilidad, objetividad e ultimidad, sino que además sobre la naturaleza de los seres humanos.²⁰⁸ El camino para hacer esto ya fue trazado por Weinstock, y lo he venido desarrollando a lo largo de esta investigación: la posesión de valores es un presupuesto para la comunicación humana, y lo es porque algunos valores debemos compartir con otros para que esta comunicación sea posible, para que los otros (y con esto me refiero, como Berlin, desde los individuos hasta las culturas) no queden atrapados en la burbuja de la inconmensurabilidad. Este enfoque es más caritativo con Berlín, ya que no solo permite, como vio Weinstock, reconciliar su pluralismo con el liberalismo, sino que además evita caer en el relativismo cultural: nuestras instituciones políticas más valiosas son fruto del particular devenir histórico y patrimonio exclusivo de algunas democracias liberales occidentales; y moral: a pesar de que nuestros valores los vivimos como últimos y los consideramos como parte de nuestra forma de vida, ellos dependen de ella y por ende cambian con el tiempo.

Berlin se refiere a la idea de valores objetivos a lo largo de su obra (BERLIN, 1964: 223; 2002: 52; 1999: 67-69; LUKES, 1998: 100-101). En “Dos conceptos de libertad” señala: “La necesidad de elegir entre diferentes pretensiones absolutas es, pues, una característica de la vida humana, que no puede eludir.” (1974: 179); y también que “los hombres eligen entre diferentes valores últimos, y eligen de la manera que eligen porque su vida y su pensamiento están

²⁰⁸ Para una posición cercana a esta, véase RIFFO ELGUETA, 2008.

determinados por categorías y conceptos morales fundamentales que, por lo 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.” (1974: 182). En la introducción de 1974, vuelve a la idea de valores objetivos que, constitutivos de la moralidad, permiten la inteligibilidad humana. Estos valores objetivos son aplicables tanto para el caso de la historia (véase 1974: 29), como de la moral (véase 1974: 49).

¿Cuáles valores son los que compartimos con otros para que sus acciones nos sean inteligibles? A este respecto señala:

En cuanto a la cuestión de cuáles sean en realidad los valores que consideramos universales y «básicos» –presupuestos por las ideas mismas de moralidad y humanidad en cuanto tal (si es que ésta es la relación lógica correcta)–, a mí me parece que es una cuestión de tipo casi empírico [...] Digo que esto es casi empírico porque es muy difícil, y en la práctica, imposible, pensar todos los conceptos y categorías que dominan la vida y el pensamiento de una gran porción del Globo (aunque no sea todo) durante períodos muy grandes de la historia que conservamos (aunque no san todos), y, en esto, dichos conceptos y categorías son diferentes a las construcciones e hipótesis de las ciencias de la Naturaleza, que son más flexibles y cambiables. (1974: 49-50).

Como vimos, uno de los textos donde más claramente hace referencia a estos valores y al espacio común que configuran una naturaleza humana común, es “Mi andadura intelectual”. Allí señala: “porque todos los seres humanos deben tener algunos valores comunes, porque de lo contrario dejarían de ser humanos, y también deben tener diferentes valores, porque de no ser así dejarían de ser diferentes como de hecho así lo son.” (BERLIN, 1999: 68). Como dije, la posesión de los valores constituye un criterio de inteligibilidad de los seres humanos. Reconozco al otro y a mí mismo porque perseguimos fines:

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 quizás no pudiese aunque 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. (2002a: 52).

Pero hay un texto poco conocido de Berlin donde aprovecha de vincular la descripción de los valores como objetivos a la de presuposición: “[...] el término «racional» no puede,

aparentemente, ser aplicado a fines en sí mismos; aquéllos no son ni racionales ni irracionales, toda vez que los valores no son la clase de entidad a la cual la concepción de racionalidad sea aplicable.” (1964: 222). Aquí, por primera vez, introduce el ejemplo del hombre al que le es indiferente pinchar a los demás o a un balón para matar el aburrimiento. Sobre él señala:

Todo su patrón de experiencia es lejano del mío; la comunicación es tan inasequible como lo es con un hombre que piensa que es Julio Cesar o que está muerto o que es el pomo de la puerta, tal como los personajes de las historias de E. T. A. Hoffman. Esto me parece que muestra que el reconocimiento de algunos valores — por generales y escasos que sean — entran en la definición normal de lo que constituye un ser humano sano. Podemos encontrar que estos fines no permanecen constantemente, si miramos suficientemente lejos en el tiempo y el espacio; pero esto no altera el hecho de que seres totalmente carentes de tales fines, puedan apenas ser descritos como humanos; menos aún como racionales. En este sentido, entonces, la persecución de, o el fracaso para perseguir, ciertos fines puede ser considerado como evidencia de — y en casos extremos como parte de la definición de — irracionalidad. (1964: 223).

¿Considerar Berlin a los seres humanos como sujetos racionales que persiguen fines? Esta pregunta sugiere que sus ideas o son más anticuadas de lo que creemos, porque pretende reinventar al agente racional del liberalismo clásico; o son más novedosas, ya que intenta reformular en clave pluralista dicho sujeto, el que se encontraría con un pie en la autonomía individual y con el otro en su forma de vida, condenado a elegir y resignado a perder. El primer enfoque no es nuevo. Riley (2001) ofrece una interpretación del pluralismo de valores de Berlin a partir de lo que el llama racionalismo liberal: “la razón es muy débil para resolver conflictos entre inconmensurables” (2001: 283). Como vimos para el caso de Crowder, ciertamente el camino no es este. Me parece que Ignatieff apunta al testimonio que quiero dejar aquí del pluralismo valorativo: “[P]or muy diferentes que pudieran ser los diversos sistemas de valores, para poder llamarse humanos tenía que hacer referencia a necesidades y fines humanos reconocibles.” (1999: 384).

El primer enfoque fortalece la posición de Berlin frente a dos potenciales críticas formidables. La primera sería la de Davidson (1973), quien refuta la tesis de la inconmensurabilidad, ya que siempre es posible la *traducción* en último término. La segunda sería la de Mackie (2000), quien argumenta en contra de la objetividad de los valores (la rareza [*queerness*] del tipo de mundo en el cual tales valores objetivos existiesen). Superadas estas

barreras, el pluralismo puede pretender ser una teoría moral que sirva para explicar la pluralidad que *de facto* encontramos en el mundo. A su vez, la tesis del pluralismo de valores deja de ser una tesis solo sobre la naturaleza de los valores (conflictivos, inconmensurables, objetivos y últimos), y se transforma en una tesis sobre la inteligibilidad de lo que los seres humanos dicen y hacen, y por ende, una tesis sobre la naturaleza humana, por referencia a un mundo humano de valores compartidos. Esta sería, como dice Berlin en la entrevista con Lukes, toda la objetividad que él está dispuesto a reconocer.²⁰⁹

Finalmente, cuáles sean específicamente los presupuestos cuando hablamos acerca del mundo, incluyendo la vida moral de los seres humanos, y cuáles los valores compartidos, es algo que Berlin no nos dice, pero no por cobardía argumentativa. Más bien, porque él estaba muy consciente de que sobre los asuntos humanos nadie tiene la última palabra. Suponer que uno la tiene, no es solo carecer de sensibilidad histórica, lo que se traduce en una falta de sentido de la realidad, sino que además sería, quizás, manifiestamente desconocer aquello que nos hace ser seres humanos.

²⁰⁹ Véase LUKES, 1998: 100-101.

CONCLUSIONES

Resumo las tres conclusiones de esta investigación, según se desprenden de cada uno de los capítulos del presente trabajo:

1. *El tipo de historia que Berlin practicó se inspiró en la historia de las ideas de raigambre idealista desarrollada en EE.UU. a partir de la Segunda Guerra Mundial, la que mantiene una tensión con la historia intelectual desarrollada en Reino Unido en las décadas posteriores. Su dedicación a la historia de las ideas rusas, a comienzos de la década del 50, le permitió modelar el aspecto político de su pluralismo de valores.*
2. *Hay una manera plural de entender el vigoroso debate en torno a la filosofía de la historia posterior a la Segunda Guerra Mundial. Berlin participó en este debate. Sus reflexiones sobre dicho tema fueron influenciadas por el idealismo y contribuyeron a modelar su pluralismo de valores. Por ello, caracterizar la historia de la filosofía analítica como un rechazo al idealismo continental resulta inadecuado. Sus reflexiones filosóficas sobre la historia le permitieron desarrollar el aspecto moral de su pluralismo de valores, a saber, la tesis según la cual los valores son objetivos porque son un presupuesto y un criterio para interpretar las acciones de los seres humanos.*
3. *Es problemático determinar y caracterizar el tipo de pluralismo defendido por Berlin. A este respecto, si bien la objetividad de los valores, como rasgo característico de su pluralismo, ha recibido poca atención por parte de los críticos y comentaristas, ella constituye un camino para superar la objeción contra el pluralismo valorativo que lo concibe como una variedad sofisticada de relativismo.*

BIBLIOGRAFÍA

Las traducciones al castellano de las obras escritas originalmente en inglés, referidas en citas bibliográficas tanto en el cuerpo principal del texto como en las notas al pie, son mías. Cuando he tenido a la mano traducciones españolas de dichas obras las he seguido.

1. F. R. ANKERSMIT (1989), “Historiography and postmodernism”, en *History and Theory*, Vol. 28, No. 2, pp. 137-153.
2. Cristóbal ASTORGA SEPÚLVEDA (2008), *La celda de la virtud. Pluralismo, moral maquiavélica y republicanism*. Memoria para optar al grado académico de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
3. Pablo BADILLO O’FARRELL y Enrique BOCARDO CRESPO (eds.) (1999), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia* (“Introducción” de los editores, y traducción y actualización de la “Bibliografía” de Pablo Badillo O’Farrell). Madrid: Tecnos.
4. Isaiah BERLIN (1927-1931), “Can the divergence of ethical judgements be reconciled with the existence of an absolute standard of morality?”. Ensayo de pregrado inédito. [Uso la versión disponible en <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/index.html>].
5. Isaiah BERLIN (1949), “Three Who Made a Revolution” (review), *American Historical Review*, Vol. 55, No. 1, pp. 86-92. Posteadó en 2004 en *The Isaiah Berlin Virtual Library* [Uso la versión disponible en <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/bibliography/index.html>].
6. Isaiah BERLIN (1950a), “Political Ideas in the Twentieth Century”, *Foreign Affairs*, Vol. 28, No. 3, pp. 351–85.
7. Isaiah BERLIN (1950b), “A View of Russian Literature” (review of Marc SLONIM, *The Epic of Russian Literature*), *Partisan Review*, Vol. 17, pp. 617–23. [Uso la versión disponible en http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/singles/bib42.pdf].
8. Isaiah BERLIN (1950c), “Soviet Beginnings” (resención de E. H. Carr, *A History of Soviet Russia, vol. 1: The Bolshevik Revolution 1917–1923*), *Sunday Times*, 10 Diciembre de 1950.
9. Isaiah BERLIN (1951), “Review of E. H. Carr, *Studies in Revolution*” (resención), *International Affairs*, Vol. 27, pp. 470-471. [Uso la versión disponible en http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/singles/bib45a.pdf].
10. Isaiah BERLIN (1952), “New Books: Benedetto CROCE, *My philosophy*” (review), *Mind*, Vol. 61, No. 244, pp. 574-578.

11. Isaiah BERLIN (1957a), "The Silence in Russian Culture", *Foreign Affairs*, Vol. 36, No. 1, pp. 1-24.
12. Isaiah BERLIN (bajo el pseudónimo de 'L') (1957b), "The Soviet Intelligentsia", *Foreign Affairs*, Vol. 36, No. 1, pp. 122-130.
13. Isaiah BERLIN (1962), "Three Turning-Points in Political Thought", *Storrs Lectures*, Universidad Yale (inéditas). Disponibles en <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/index.html>.
 - 1. The Greeks
 - 2. Machiavelli
 - 3. Romanticism
14. Isaiah BERLIN (1974), *Libertad y necesidad en la historia* (traducción de Julio Bayón). Madrid: Revista de Occidente.
 - Isaiah BERLIN (1974), "La inevitabilidad histórica", en del mismo *Libertad y necesidad en la historia* (traducción de Julio Bayón). Madrid: Revista de Occidente, pp. 61-131.
 - Isaiah BERLIN (1974), "Dos conceptos de libertad", en del mismo *Libertad y necesidad en la historia* (traducción de Julio Bayón). Madrid: Revista de Occidente, pp. 133-182.
15. Isaiah BERLIN (1979a), *Against the Current. Essays in the History of Ideas* (edición de Henry Hardy, introducción de Roger Hausheer). Londres: The Hogarth Press.
 - Isaiah BERLIN (1979a), "Herzen and his Memoirs", en del mismo *Against the Current. Essays in the History of Ideas* (edición de Henry Hardy, introducción de Roger Hausheer). Londres: The Hogarth Press, pp. 188-212.
16. Isaiah BERLIN (1979b), *Pensadores rusos* (compiladores Henry Hardy y Aileen Kelly, introducción de Aileen Kelly, traducción de Juan José Utrilla). México D. F.: FCE.
 - Isaiah BERLIN (1979b), "Rusia y 1848", en del mismo *Pensadores rusos* (compiladores Henry Hardy y Aileen Kelly, introducción de Aileen Kelly, traducción de Juan José Utrilla). México D. F.: FCE, pp. 35-68.
 - Isaiah BERLIN (1979b), "El erizo y el zorro", en del mismo *Pensadores rusos* (compiladores Henry Hardy y Aileen Kelly, introducción de Aileen Kelly, traducción de Juan José Utrilla). México D. F.: FCE, pp. 69-173.
 - Isaiah BERLIN (1979b), "Herzen y Bakunin, y la libertad individual", en del mismo *Pensadores rusos* (compiladores Henry Hardy y Aileen Kelly, introducción de Aileen Kelly, traducción de Juan José Utrilla). México D. F.: FCE, pp. 174-228.
 - Isaiah BERLIN (1979b), "Una década notable", en del mismo *Pensadores rusos* (compiladores Henry Hardy y Aileen Kelly, introducción de Aileen Kelly, traducción de Juan José Utrilla). México D. F.: FCE, pp. 229-390.

- Isaiah BERLIN (1979b), “El populismo ruso” en del mismo *Pensadores rusos* (compiladores Henry Hardy y Aileen Kelly, introducción de Aileen Kelly, traducción de Juan José Utrilla). México D. F.: FCE, pp. 391-439.
 - Isaiah BERLIN (1979b), “Tolstoi y la Ilustración” en del mismo *Pensadores rusos* (compiladores Henry Hardy y Aileen Kelly, introducción de Aileen Kelly, traducción de Juan José Utrilla). México D. F.: FCE, pp. 440-479.
17. Isaiah BERLIN (1983a), *Conceptos y categorías* (traducción de Francisco González Aramburo). México D.F.: FCE.
- Isaiah BERLIN (1983a), “El objeto de la filosofía”, en del mismo *Conceptos y categorías* (traducción de Francisco González Aramburo). México D.F.: FCE, pp. 27-42.
 - Isaiah BERLIN (1983a), “El concepto de historia científica”, en del mismo *Conceptos y categorías* (traducción de Francisco González Aramburo). México D.F.: FCE, pp. 179-236.
 - Isaiah BERLIN (1983a), “¿Existe aún teoría política?”, en del mismo *Conceptos y categorías* (traducción de Francisco González Aramburo). México D.F.: FCE, pp. 237-280.
18. Isaiah BERLIN (1983b), *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas* (edición de Henry Hardy, traducción de Hero Rodríguez Toro). Madrid: FCE.
- Isaiah BERLIN (1983b), “La originalidad de Maquiavelo”, en del mismo *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas* (ed. H. Hardy; trad. H. Rodríguez Toro). Madrid: FCE, pp. 85-143.
19. Isaiah BERLIN (1984), *Impresiones personales* (compilador Henry Hardy, introducción Noel Annan, traducción de Juan José Utrilla y Audón Coria Méndez). México D.F.; Madrid: FCE.
20. Isaiah BERLIN (1996), *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History* (edición de Henry Hardy, introducción de Patrick Gardiner). New York: Farrar, Strauss and Goiroux.
21. Isaiah BERLIN (1997). *Hamann, el Mago del Norte* (edición de Henry Hardy, traducción de Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz). Madrid: Tecnos. También Isaiah BERLIN (1994), “El Mago del Norte” (traducción de Jaime Moreno Villar-Real del extracto publicado en *The New York Review of Books*), *Letras Libres*, Julio, 1994. [Disponible en <http://www.letraslibres.com/pdf.php?id=4259>].
22. Isaiah BERLIN (1998), *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia* (edición de Henry Hardy, introducción de Patrick Gardiner, traducción de Pedro Cifuentes). Madrid: Taurus.

- “El sentido de la realidad”, en del mismo *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia* (edición de Henry Hardy, introducción de Patrick Gardiner, traducción de Pedro Cifuentes). Madrid: Taurus, pp. 27-76.
23. Isaiah BERLIN (1999), “Mi andadura intelectual”, en Pablo BADILLO O’FARRELL y Enrique BOCARDO CRESPO (eds.) (1999), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia* (“Introducción” de los editores, y traducción y actualización de la “Bibliografía” de Pablo Badillo O’Farrell). Madrid: Tecnos, pp. 55-81.
 24. Isaiah BERLIN (2000a), *Las raíces del Romanticismo* (edición de Henry Hardy, traducción de Silvina Marí). Madrid: Taurus.
 25. Isaiah BERLIN (2000b), *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de la ideas* (edición de Henry Hardy, traducción de Carmen González del Tejo). Madrid: Cátedra.
 26. Isaiah BERLIN (2000c), *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (edición de Henry Hardy). London: Pimlico; Princeton: Princeton University Press.
 27. Isaiah BERLIN (2001), *The Power of Ideas* (edición de Henry Hardy). London: Pimlico.
 - Isaiah BERLIN (2001), “The philosophers of the Enlightenment”, en del mismo *The Power of Ideas* (edición de Henry Hardy). London: Pimlico, pp. 36-52.
 - Isaiah BERLIN (2001), “Russian Intellectual History”, en del mismo *The Power of Ideas* (edición de Henry Hardy). London: Pimlico, pp. 68-78.
 - Isaiah BERLIN (2001), “The Man Who Became a Myth”, en del mismo *The Power of Ideas* (edición de Henry Hardy). London: Pimlico, pp. 79-87.
 - Isaiah BERLIN (2001), “A Revolutionary without Fanaticism”, en del mismo *The Power of Ideas* (edición de Henry Hardy). London: Pimlico, pp. 88-102.
 - Isaiah BERLIN (2001), “The Role of Intelligentsia”, en del mismo *The Power of Ideas* (edición de Henry Hardy). London: Pimlico, pp. 103-110.
 28. Isaiah BERLIN (2002a), *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (edición de Henry Hardy, prólogo de Salvador Giner, traducción de José Manuel Álvarez Flórez). Barcelona: Ediciones península.
 - Isaiah BERLIN (2002a), “La persecución del ideal”, en del mismo *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (edición de Henry Hardy, prólogo de Salvador Giner, traducción de José Manuel Álvarez Flórez). Barcelona: Ediciones Península, pp. 37-65.
 - Isaiah BERLIN (2002a), “El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII”, en del mismo *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (edición de Henry Hardy, prólogo de Salvador Giner, traducción de José Manuel Álvarez Flórez). Barcelona: Ediciones Península, pp. 139-169.

- Isaiah BERLIN (2002a), “José de Maistre y los orígenes del facismo”, en del mismo *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (edición de Henry Hardy, prólogo de Salvador Giner, traducción de José Manuel Álvarez Flórez). Barcelona: Ediciones Península, pp. 171-287.
29. Isaiah BERLIN (2002b) “Ser libres para ser humanos” (traducción de Rosamaría Núñez. Carta de Isaiah Berlin a George Kennan, 13 de febrero, de 1951), *Letras Libres*, Agosto, 2002. [Disponible en <http://www.letraslibres.com/index.php?art=7725>].
 30. Isaiah BERLIN (2004a), *Flourishing. Letters 1928-1946* (edición de Henry Hardy). London: Chatto & Windus.
 31. Isaiah BERLIN (2004b), *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana* (edición de Henry Hardy). México D.F.: FCE.
 32. Isaiah BERLIN (2006), *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought* (edición de Henry Hardy, introducción de Joshua L. Cherniss). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
 33. Isaiah BERLIN y Bernard WILLIAMS (1994), “Pluralism and Liberalism: a Reply”, *Political Studies*, Vol. XLII, No. 2 pp. 306-309.
 34. Mark BEVIR (1997), “Mind and method in the History of Ideas”, *History and Theory*, Vol. 36, No. 2, pp. 167-189.
 35. Mark BEVIR (1999), *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.
 36. Mark BEVIR, Kevin DODSON, Tamar SZABÓ *et al.* (2001), “Book Symposium. *The logic of the History of Ideas* by Mark Bevir”, *Philosophical Books*, Vol. 42, No. 3, pp. 161-195.
 37. Christopher BLAKE (1959), “Can history be objective”, en Patrick GARDINER (ed.) (1959), *Theories of history: Readings from classical and contemporary sources*. Glencoe, Illinois: Free Press.
 38. Andrés BOBENRIETH, M. E. ORELLANA, Carlos VERDUGO (1999), “Metaphilosophical Pluralism and Paraconsistency: From Orientative to Multi-level Pluralism”, en *Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy*. [Disponible en <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Logi/LogiBobe.htm>].
 39. David BOUCHER (1991), “Politics in a different mode: An appreciation of Michael Oakeshott”, *History of Political Thought*, Vol. 12, No. 4, pp. 717-728.
 40. Fernand BRAUDEL (1968), “La larga duración”, en del mismo *La historia y las ciencias sociales* (traducción de Josefina Gómez Mendoza). Madrid: Alianza Editorial.

41. Thomas BREDSORFF (1977), "Lovejoy's Ideas of 'Idea'", *New Literary History*, Vol. 8, No. 2, pp. 195-211.
42. Harold I. BROWN (1999), "Why do conceptual analysis disagree", *Metaphilosophy*, Vol. 30, Nos. 1/2, pp. 33-59.
43. Herbert BUTTERFIELD (2002), *The Whig Interpretation of History* (edición html por Guido Abbattista). Turín: ELIOHS. Disponible en <http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/butterfield>.
44. Herbert BUTTERFIELD (1959), "Moral judgments in history", en Hans MEYERHOFF (ed.) (1959), *The philosophy of history in our time*. New York: Doubleday Anchor Books.
45. Edward H. CARR (1984), *¿Qué es la Historia?* (traducción de Joaquín Romero Maura). Barcelona: Ariel.
46. Ruth CHANG (ed.) (1997), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Cambridge, MA; London, UK: Harvard University Press.
47. Ruth CHANG (ed.) (2001), "Value Pluralism" [entrada], en SMELSER y BALTES (eds.) (2001), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Vol. 24. Amsterdam, Paris, New York, Oxford, Shannon, Singapore, Tokyo: Elsevier, pp. 16139-16145.
48. R. G. COLLINGWOOD (1965), *Essays in the philosophy of history* (edited with and introduction by William Deblins). Austin: University of Texas.
 - "The Limits of Historical Knowledge", en del mismo *Essays in the philosophy of history* (edited with and introduction by William Deblins). Austin: University of Texas, pp. 90-103.
 - "The Philosophy of History", en del mismo *Essays in the philosophy of history* (edited with and introduction by William Deblins). Austin: University of Texas, pp. 121-139.
49. R. G. COLLINGWOOD (1965), "The philosophy of history", en del mismo *Essays in the philosophy of history* (edited with and introduction by William Deblins). Austin: University of Texas.
50. R. G. COLLINGWOOD (1978), *An Autobiography* (introducción de Stephen Toulmin). Oxford, New York y Melbourne: Oxford University Press.
51. R. G. COLLINGWOOD (1998), *An Essay on Metaphysics* (edición e introducción de Rex Martin). Oxford, UK: Clarendon Press.
52. R. G. COLLINGWOOD (2004), *Idea de la Historia* (traducción de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos). México D.F.: FCE.

53. Randall COLLINS (2000), *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press.
54. August COMTE (1984), *Curso de filosofía positiva* (lección 1 y 2) y *Discurso sobre el espíritu positivo* (Prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar, traducción José Manuel Revuelta y Consuelo Bergés). Buenos Aires: Ediciones Orbis.
55. James CRACRAFT (2002), "A Berlin for historians", *History and Theory*, Vol. 41, No. 3, pp. 277-300.
56. Benedetto CROCE (1942), *La historia como hazaña de la libertad* (traducción de Enrique Díez-Canedo). México D.F.: FCE.
57. Benedetto CROCE (1959), "History and Chronicle", en Hans MEYERHOFF (ed.) (1959), *The philosophy of history in our time*. New York: Doubleday Anchor Books.
58. George CROWDER (1994), "Pluralism and Liberalism", *Political Studies*, Vol. XLII, No. 2, pp. 293-305.
59. George CROWDER (1996), "Communication: Isaiah Berlin and Bernard Williams: Pluralism and Liberalism, a Reply", *Political Studies*, Vol. XLIV, No. 4, pp. 649-651.
60. George CROWDER (1998), "John Gray's Pluralist Critique of Liberalism", *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 15, No. 3, pp. 287-298.
61. George CROWDER (2002a), "Two value pluralist arguments for liberalism", *Australian Journal of Political Science*, Vol. 37, no. 3, pp. 457-473.
62. George CROWDER (2002b), *Liberalism and Value Pluralism*. London, UK; New York: Continuum.
63. George CROWDER (2004), *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press.
64. George CROWDER (2006), "Gray and the Politics of Pluralism", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 9, No. 2, pp. 171-88.
65. Arthur C. DANTO (1953), "Mere chronicle and history proper", *The Journal of Philosophy*, Vol. 50, No. 6, pp. 173-182.
66. Arthur C. DANTO (1954). "On historical questioning", *The Journal of Philosophy*, Vol. 51, No. 3, pp. 89-99.
67. Arthur C. DANTO (1965), *Analytical Philosophy of History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

68. Arthur C. DANTO (1989), *Historia y Narración* (capítulos 1, 7 y 8 de *Analytical Philosophy of History*. Traducción de Eduardo Bustos). Barcelona: Paidós.
69. Robert DARNTON (1987), *La gran matanza de gatos y otros episodios den la historia cultural francesa* (traducción de Carlos Valdés). México D.F.: FCE.
70. Donald DAVIDSON (1973-1974), “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 47, pp. 5-20. También en DAVIDSON (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, pp. 183-198; y “Sobre la idea misma de un esquema conceptual” (traducción de Manuel de Pinedo y Jesús Palomo a partir de DAVIDSON (1984) [Disponible en <http://www.ugr.es/~pinedo/papers.html>].
71. Donald DAVIDSON (1995), “Acciones, razones y causas”, en del mismo *Ensayos sobre acciones y sucesos* (traducción de Olbeth Hansberg, José Antonio Robles y Margarita Valdés. Coordinación y revisión de la traducción Olbeth Hansberg). Barcelona; México D.F.: Crítica; Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
72. René DESCARTES (1983), *Discurso del método* (traducción de Antonio Rodríguez Huéscar); *Reglas para la dirección de la mente* (traducción Francisco P. Samaranch). Barcelona: Orbis.
73. John DEWEY (1959), “Historical judgments”, en Hans MEYERHOFF (ed.) (1959), *The philosophy of history in our time*. New York: Doubleday Anchor Books.
74. John Patrick DIGGINS (1984), “The Oyster and the Pearl. The problem of contextualism in intellectual history”, *History and Theory*, Vol. 23, No. 2, pp. 151-169.
75. John Patrick DIGGINS (2006), “Arthur O. Lovejoy and the Challenge of Intellectual History”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 67, No. 1, pp. 181-208.
76. Maria DIMOVA-COOKSON (2003), “A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T. H. Green on Freedom”, *Political Theory*, Vol. 31, No. 4, pp.508-532.
77. Wilhelm DILTHEY (1944), *El mundo histórico* (traducción de Eugenio Imaz). México D.F.: FCE.
78. Alan DONAGAN (1959), “Explanation in History”, en Patrick GARDINER (ed.) (1959), *Theories of history: Readings from classical and contemporary sources*. Glencoe, Illinois: Free Press.
79. Alan DONAGAN (1966), “The Popper-Hempel theory reconsidered”, en William H. DRAY (ed.) (1966), *Philosophical analysis and history*. New York and London: Harper & Row.

80. Ben DORFMAN (2006), "Idea and Phenomenon: On Intellectual History, Foucault and Various Other Things", *Culture, Theory & Critique*, Vol. 47, No. 1, pp. 7-22.
81. Giuseppina D'ORO (2000), "Collingwood on Re-Enactment and the identity of thought", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 38, No. 1, pp. 87-101.
82. Giuseppina D'ORO (2006), "Robin George Collingwood", en Edward N. ZALTA, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University. [Disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/collingwood/>].
83. François DOSSE (2007), *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual* (traducción de Rafael F. Tomás). Valencia: Editorial Universitat de València.
84. William DRAY (1959), "'Explaining What' in History", en Patrick GARDINER (ed.) (1959), *Theories of history: Readings from classical and contemporary sources*. Glencoe, Illinois: Free Press.
85. William DRAY (1963), "The historical explanation of actions reconsidered", en Sydney HOOK (ed.) (1963), *Philosophy and History*. New York: New York University Press.
86. William H. DRAY (1964), *Philosophy of History*. Englewood, N.J.: Prentice Hall.
87. Christopher DREISBACH (1993), *R.G. Collingwood: A bibliographic checklist*. Bowling Green, OH: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University.
88. Michael DUMMETT (1978), "Oxford Philosophy", en del mismo *Truth and other enigmas*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
89. Michael DUMMETT (1978), "Can Analytic Philosophy be Systematic, and ought it to be?", en del mismo *Truth and other enigmas*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
90. Michael DUMMETT (1993), *Truth and other enigmas*. London: Duckworth.
91. John DUNN (1999), "La identidad de la historia de las ideas", en Ambrosio VELASCO GÓMEZ (coord.), *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición* (traducción del artículo Mónica Quijano). México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
92. Ronald DWORKIN, Mark LILLA y Robert B. SILVERS (eds.) (2001), *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books.
93. Ronald DWORKIN (2001), "Do Liberal Values Conflict?", en Ronald DWORKIN, Mark LILLA y Robert B. SILVERS (eds.) (2001), *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books, pp. 73-90.

94. Joaquín FERMANDOIS (2000), "Isaiah Berlin, la libertad compleja", *Estudios Públicos*, No. 80, pp. 311-432.
95. Robert William FOGEL y G. R. ELTON (1989), *¿Cuál de los caminos al pasado?* (traducción de Eric Herrán Salvotti). México D.F.: FCE.
96. Charles FRANKEL (1959), "Explanation and interpretation in History", en Patrick GARDINER (ed.) (1959), *Theories of history: Readings from classical and contemporary sources*. Glencoe, Illinois: Free Press.
97. W. B. GALLIE (1959), "Explanations in history and the genetic sciences", en Patrick GARDINER (ed.) (1959), *Theories of history: Readings from classical and contemporary sources*. Glencoe, Illinois: Free Press.
98. Marcos GARCÍA DE LA HUERTA (1995), "Resención a Miguel Orellana Benado, *Pluralismo: una ética para el siglo XXI*", *Mapocho*, No. 38, pp. 320-324.
99. Patrick GARDINER (1959), "Introduction", en del mismo (ed.), *Theories of history: Readings from classical and contemporary sources*. Glencoe, Illinois: Free Press.
100. Patrick GARDINER (1961), *The Nature of Historical Explanation*. Londres, Oxford, New York: Oxford University Press.
101. Ernest GELLNER (1992), *El arado, la espada y el libro* (traducción de Angélica Scharp). México D.F.: FCE.
102. Felix GILBERT (1939), "The Humanist Concept of the Prince and *The Prince* of Machiavelli", *Journal of Modern History*, Vol. 11, No. 4, pp. 449-483.
103. Hans-Johann GLOCK (ed.) (1997), *The Rise of Analytic Philosophy*. Oxford, UK; Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.
104. Hans-Johann GLOCK (2003), *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
105. Hans-Johann GLOCK (2008), *What is Analytic Philosophy?*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. [Citas del manuscrito facilitado por el autor].
106. Norma B. GOETHE (2007), "How did Bertrand Russell make Leibniz into a "Fellow Spirit"?", en Paul PHEMISTER y Stuart BROWN (eds.) (2007), *Leibniz and the English-Speaking World (The New Synthese Historical Library*, Vol. 62). Dordrecht, The Netherlands: Springer, pp. 195-205. [Citas del manuscrito facilitado por la autora].
107. Gladys GORDON-BOURNIQUE (1987), "A. O. Lovejoy and the 'History of Ideas'", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, No. 2, pp. 207-210.
108. Anthony GRAFTON (2006), "The History of Ideas: Precept and Practice, 1950–2000 and Beyond", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 76, No.1, pp 1-32.

109. Gordon GRAHAM (1998), "Philosophy of history", en Edward CRAIG (ed.) (1998), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ver. 1.0). London, UK: Routledge.
110. John GRAY (1990), "Los liberalismos de Mill y los otros", *Estudios Públicos*, No. 37, pp. 91-117.
111. John GRAY (1995), *Isaiah Berlin*. London, UK: HarperCollins.
112. John GRAY (2000), "Pluralismo de valores y tolerancia liberal", *Estudios Públicos*, No. 80, pp. 91-117.
113. P. M. S. HACKER, "The rise of twentieth century analytic philosophy", en Hans-Johann GLOCK (ed.) (1997), *The Rise of Analytic Philosophy*. Oxford, UK; Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.
114. Geoffrey HAWTHORN (1991), *Mundos plausibles, mundos alternativos* (traducción de Gloria Carnevali). Cambridge, UK; New York; Melbourne, Australia: Cambridge University Press.
115. Carl G. HEMPEL (1942), "The function of general laws in History", *The Journal of Philosophy*, Vol. 39, No. 2, pp. 35-48.
116. Carl G. HEMPEL y Paul OPPENHEIM (1948), "Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science*, Vol. 15, No.2, pp.135-175.
117. Carl G. HEMPEL (1962), "Rational Action", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 35, pp. 5-23.
118. Carl G. HEMPEL (1963), "Reasons and covering laws in historical explanation", en Sydney HOOK (ed.) (1963), *Philosophy and History*. New York: New York University Press.
119. Carl G. HEMPEL (1966), "Explanations in science and in history", en William H. DRAY (ed.) (1966), *Philosophical analysis and history*. New York and London: Harper & Row.
120. Sydney HOOK (ed.) (1963), *Philosophy and History* [The contents of this volume compromise the Proceedings of the Fifth Annual New York University Institute of Philosophy, held at Washington Square, New York, May 11-12, 1962]. New York: New York University Press.
121. David A. HOLLINGER (2007), "American Intellectual History, 1907-2007", *OAH Magazine of History*, Vol. 21, No. 2, pp. 14-17.
122. Michael J. HUGHES (2004), *Catalogue of the papers of Sir Isaiah Berlin, 1897-1998, with some family papers, 1903-72*. University of Oxford: Bodleian Library.

[Disponible en:
<http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/online/modern/berlin/berlin.html>]

123. David HUME (1963), *An Enquiry Concerning Human Understanding and other Essays* (edited and with an introduction by Ernest C. Mossner). New York: Washington Square Press.
124. David HUME (1968), *Investigaciones sobre los principios de la moral* (traducción de Manuel Fuentes Benot). Buenos Aires: Aguilar.
125. David HUME (2005), *A treatise of human nature* (edición de L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, 1896). The online library of liberty: Liberty Fund. Disponible en http://oll.libertyfund.org/EBooks/Hume_0213.pdf.
126. Michael IGNATIEFF (1999), *Isaiah Berlin. Su vida* (traducción de Eva Rodríguez Halffter). Madrid: Taurus.
127. Russell JACOBY (1992), “A new Intellectual History?”, *The American Historical Review*, Vol. 97, No. 2, pp. 405-424.
128. Ramin JAHANBEGLOO (1991), *Conversation with Isaiah Berlin*. New York: Charles Scribner’s Sons; Oxford, Singapore, Sydney: Maxwell Macmillan.
129. W. T. JONES (1943), “On the meaning of the term ‘Influence’ in historical studies”, *Ethics*, Vol. 53, No. 3, pp. 192-201.
130. Immanuel KANT (1999), *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe) (traducción, comentarios y notas de Mario Caimi. Epílogo de Norbert Hinske). Madrid: Istmo.
131. Immanuel KANT (2002), *Crítica de la razón pura* (traducción de Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara.
132. Aileen KELLY, “A Revolutionary without Fanaticism”, en Ronald DWORKIN, Mark LILLA y Robert B. SILVERS (eds.) (2001), *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books, pp. 3-30.
133. Donald R. KELLY (1990), “What is happening to the History of Ideas”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 1, pp. 3-25.
134. John KEKES (1993), *The morality of pluralismo*. Princeton, New Jersey: Princeton University press.
135. Richard H. KING (2006), “Introducing Intellectual History”, *Culture, Theory & Critique*, Vol. 47, No. 1, pp. 1-6.
136. Leonard KRIEGER (1963), “Comments on historical explanation”, en Sydney HOOK (ed.) (1963), *Philosophy and History*. New York: New York University Press.

137. Dominick LACAPRA (1992), "Intellectual History and its ways", *The American Historical Review*, Vol. 97, No. 2, pp. 425-439.
138. G. W. LEIBNIZ (1984), *Escritos filosóficos* (edición de Ezequiel de Olaso). Buenos Aires: Charcas.
139. John E. LLEWELYN (1961), "Collingwood's doctrine of Absolute Presuppositions", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 11, No. 42, pp. 49-60.
140. Arthur O. LOVEJOY (1940), "Reflections on the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 1, No. 1, pp. 3-23.
141. Arthur O. LOVEJOY (1948), *Essays in the History of Ideas*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
142. Arthur O. LOVEJOY (1959), "Present standpoints and past history", en Hans MEYERHOFF (ed.) (1959), *The philosophy of history in our time*. New York: Doubleday Anchor Books.
143. Arthur O. LOVEJOY (1965), *The great chain of being. A study of the history of an idea*. New York: Harper & Row.
144. Steven LUKES (1998), "Isaiah Berlin: In conversation with Steven Lukes", *Salmagundi*, No. 120, Fall 1998, pp. 52-134.
145. Alasdair MACINTYRE (1987), *Tras la virtud* (traducción de Amelia Valcárcel). Barcelona: Crítica.
146. John Leslie MACKIE (2000), "La subjetividad de los valores", en del mismo, *Ética: La inversión de lo bueno y lo malo* (traducción de Tomás Fernández A.). Madrid: Gedisa, pp. 17-55.
147. Maurice MANDELBAUM (1952), "Some neglected philosophic problems regarding history", *Journal of Philosophy*, Vol. 49, No. 10, pp. 317-329.
148. Maurice MANDELBAUM (1961), "Historical explanation: The problem of 'Covering Laws'", *History and Theory*, Vol. 1, No. 3, pp. 229-242.
149. Maurice MANDELBAUM (1965), "The history of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy", *History and Theory*, Vol. 5, Beiheft 5: The Historiography of the History of Philosophy, pp. 33-66.
150. Maurice MANDELBAUM (1967), "A note on History as a Narrative", *History and Theory*, Vol. 6, No. 3, pp. 413-419.
151. Karl MARX (2003), *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* (traducción Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels). Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.

152. Todd MAY (2002), "On the very idea of continental (or for that matter anglo-american) philosophy", *Metaphilosophy*, Vol. 33, No. 4, pp. 401-425.
153. Joseph Anthony MAZZEO, "Some interpretations of the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, No. 3, pp. 379-394.
154. Hans MEYERHOFF (ed.) (1959), *The philosophy of history in our time*. New York: Doubleday Anchor Books.
155. John Stuart MILL (author); Ernest NAGEL (editor) (1950), *John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method* (edited with and introduction by Ernest Nagel). New York: Hafner Publishing.
156. Arnaldo MOMIGLIANO (1976), "On the Pioneer Trail", *New York Review of Books*, No. 11 de noviembre, pp. 33-38.
157. Jesús MOSTERÍN y Roberto TORRETTI (2002), *Diccionario de Lógica y Filosofía de la Ciencia*. Madrid: Alianza Editorial
158. Carlos J. MOYA (2000), "La evolución de la filosofía analítica", en Javier MUGUERZA y Pedro CERESO (eds.) (2000), *La filosofía hoy*. Barcelona: Crítica.
159. Ray MONK, "Was Russell and analytical philosopher?", en Hans-Johann GLOCK (ed.) (1997), *The Rise of Analytic Philosophy*. Oxford, UK; Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.
160. Ray MONK (2002), *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio* (traducción de Damián Alou). Barcelona: Anagrama.
161. Ernest NAGEL (1959a), "Some issues in the logic of historical analysis", en Patrick GARDINER (ed.) (1959), *Theories of history: Readings from classical and contemporary sources*. Glencoe, Illinois: Free Press.
162. Ernest NAGEL (1959b), "The logic of historical analysis", en Hans MEYERHOFF (ed.) (1959), *The philosophy of history in our time*. New York: Doubleday Anchor Books.
163. Ernst NAGEL (1966), "Determinism in history", en William H. DRAY (ed.) (1966), *Philosophical analysis and history*. New York and London: Harper & Row.
164. Otto NEURATH, Hans HAHN y Rudolf CARNAP (1995), "La concepción científica del mundo - El Círculo de Viena" (traducción de Alonso Zela Torres), en Otto NEURATH (autor); Rainer HEGSELMANN (editor), *Wissenschaftliche Weltauffassung Sozialismus und Logischer Empirismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 81-101. Disponible *online* en Centro de Estudios de Filosofía Analítica [<http://www.cesfia.org.pe/zela/manifiesto.pdf>].

165. Ryan NICHOLS (2006), "Why is the history of philosophy worth our study?", *Metaphilosophy*, Vol. 37, Issue 1, Page 34-52.
166. Michael OAKESHOTT (1933), *Experience and Its Modes*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
167. Michael OAKESHOTT (1966), "Historical continuity and causal analysis", en William H. DRAY (ed.) (1966), *Philosophical analysis and history*. New York and London: Harper & Row.
168. León OLIVÉ (1999), *Multiculturalismo y pluralismo*. México D. F., Buenos Aires, Barcelona: Paidós.
169. M. E. ORELLANA BENADO (1994), *Pluralismo: Una ética para el siglo XIX*. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago.
170. M. E. ORELLANA BENADO (1997), "El cosmopolita en la azotea", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* (Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social), No. 15, pp. 341-353.
171. M. E. ORELLANA BENADO (2000), "El analítico renegado. Berlin o la filosofía con historia", *Estudios Públicos*, No. 80 (primavera 2000).
172. M. E. ORELLANA BENADO (2002a), "¿Puede haber ética sin naturaleza humana?". *Actas del Primer Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política* (16 al 20 de septiembre, Alcalá de Henares, Madrid). [inédito].
173. M. E. ORELLANA BENADO (2002b), *Allende Allende*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos [publicado junto a JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO CORREA, *Allende: desde el otro exilio*].
174. M. E. ORELLANA BENADO (2004), "Pluralismo y la ética del bien poder", *Persona y Sociedad*, Vol. XVIII, No. 2, pp. 13-22.
175. M. E. ORELLANA BENADO (2006), "La rebelión de sir Peter. P.F. Strawson: Ciencia y cotidianidad en la tradición analítica", *Artes y Letras*, El Mercurio domingo 19 de Marzo de 2006
176. M. E. ORELLANA BENADO (2008), "Tradiciones y concepciones en filosofía", en Oscar NUDLER (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Vol. Filosofía de la Filosofía). Madrid: Trotta. [por aparecer en 2009].
177. M. E. ORELLANA BENADO (2009), "Negociación moral y prójimos lejanos. La distinción entre costumbre, prácticas y actos". [Manuscrito].
178. José ORTEGA Y GASSET (1995), *La rebelión de las masas*. Barcelona: Planeta DeAgostini.

179. John PASSMORE (1965), "The idea of History of Philosophy", *History and Theory*, Vol. 5, Beiheft 5: The Historiography of the History of Philosophy, pp 1-32.
180. Bhikhu PAREKH y R. N. BERKI (1973), "The history of political ideas: A critique of Q. Skinner's methodology", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 34, No. 2, pp. 163-184.
181. Bhikhu PAREKH (1979), "The political philosophy of Michael Oakeshott", *British Journal of Political Science*, Vol. 9, No. 4, pp. 481-506.
182. Roy Harvey PEARCE (1948), "A note on method in the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 9, No. 3, pp. 372-379.
183. Esteban PEREIRA FREDES (2008), *Isaiah Berlin y P. F. Strawson: Antecedentes del pluralismo en la tradición analítica de la filosofía*. Memoria para optar al grado académico de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
184. Philip PETTIT (2007), "Analytical philosophy", en Robert GOODIN, Philip PETTIT y Thomas POGGE (eds.) (2007), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Malden, USA; Oxford, UK; Victoria, Australia: Blackwell.
185. Alberto PINO EMHART (2008), *Borrachos, libertinos y sodomitas. La tolerancia de John Locke como antecedente del pluralismo valorativo*. Memoria para optar al grado académico de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
186. Efraim PODOKSIK (2003), *In Defence of Modernity: Vision and Philosophy in Michael Oakeshott*. Thorverton, Exeter: Imprint Academic.
187. F. E. L. PRIESTLEY (1974), "Mapping the World of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No. 3, pp. 525-537
188. Willard Van Orman QUINE (1960), *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press.
189. C. P. RAGLAND y Sarah HEIDT (2001), *What is Philosophy?*. New Haven & London: Yale University Press.
190. J. H. RANDALL, Jr. (1963), "Arthur O. Lovejoy and the History of Ideas", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 23, No. 4, pp. 475-479.
191. Joseph RAZ (1995), "Value Incommensurability: some preliminaries", en Alan P. HAMLIN (ed.), *Ethics and Economics*. Cheltenham, UK: Edward Elgar, pp. 117-134.
192. Joseph RAZ (1998), "Incommensurability and Agency", en Ruth CHANG (ed.) (1997), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Cambridge, MA; London, UK: Harvard University Press, pp. 110-128

193. Paul RICOEUR (1995), *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico* (traducción de Agustín Neira). México D.F. y Madrid: Siglo XXI.
194. Ernesto RIFFO ELGUETA (2008), *Explicando el derecho. Prácticas, instituciones y pluralismo*. Memoria para optar al grado académico de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
195. Jonathan RILEY (2001), "Interpreting Berlin's Liberalism", *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 2, pp. 283-295.
196. Tom ROCKMORE (1997), "Can philosophy be international", *Metaphilosophy*, Vol. 28, No. 4, pp. 302-313.
197. George D. ROMANOS (1983), *Quine and Analytic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts; London, England: A Bradford Book, The MIT Press.
198. R. RORTY, J.B. SCHNEEWIND y Q. SKINNER (comp.) (1990), *La filosofía en la historia* (traducción de Eduardo Sinnott). Barcelona: Paidós.
199. Richard RORTY, (1990), "La historiografía de la filosofía: Cuatro géneros", en Richard RORTY, J. B. SCHNEEWIND y Quentin SKINNER (comp.) (1990), *La filosofía en la historia* (traducción de Eduardo Sinnott). Barcelona: Paidós, pp. 69-98.
200. Guido de RUGGIERO (1949), *El retorno a la razón* (traducción de Ricardo Restá). Buenos Aires: Editorial Paidós.
201. Bertrand RUSSELL (1946), *A history of Western philosophy (and its Connection with Political and Social Circumstances from Earliest Times to the Present Day)* London: George Allen and Unwin.
202. Bertrand RUSSELL (1999), *Análisis filosófico* (introducción y traducción de Francisco Rodríguez Consuegra). Barcelona, Buenos Aires, México D.F.: Paidós.
203. Gilbert RYLE (2005), *El concepto de lo mental* (introducción de Daniel Dennett, traducción de Eduardo Rabossi). Barcelona: Paidós.
204. Diego SÁNCHEZ MECA (1996), "Historia de la Filosofía. Historia de las Ideas, historia de las Mentalidades", *Anales del seminario de historia de la filosofía*, No. 1, pp. 417-423.
205. Jean-Paul SARTRE (1999), *El existencialismo es un humanismo* (traducción de Manuel Lamana). Buenos Aires: Losada.
206. George N. SCHLESINGER (1987), "Is determinism a vacuous doctrine", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 38, No. 3, pp. 339-346.

207. Michael SCRIVEN (1959), "Truism as the grounds for historical explanations", en Patrick GARDINER (ed.) (1959), *Theories of history: Readings from classical and contemporary sources*. Glencoe, Illinois: Free Press.
208. Peter SKAGESTAD (2005), "Collingwood and Berlin: A comparison", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 66, No. 1, pp. 99-112.
209. Quentin SKINNER (1966), "The limits of historical explanations", *Philosophy*, Vol. 41, No. 157, pp. 199-215.
210. Quentin SKINNER (1969), "Meaning and understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, Vol. 8, No. 1, pp. 3-53.
211. Quentin SKINNER (1990), "La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas", en Richard RORTY, J. B. SCHNEEWIND y Quentin SKINNER (comp.) (1990), *La filosofía en la historia* (traducción de Eduardo Sinnott). Barcelona: Paidós, pp. 227-259.
212. Quentin SKINNER (1998), *Liberty Before Liberalism* [Conferencia inaugural como Regius Professor de Modern History en Cambridge University]. Cambridge: Cambridge University Press.
213. Quentin SKINNER (2002), *Visions of Politics. Volumen I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- "Introduction: Seeing things their way", en del mismo *Visions of Politics. Volumen I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-7.
 - "Interpretation, rationality and truth", en del mismo *Visions of Politics. Volumen I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-56.
 - "Meaning and understanding in the History of Ideas", en del mismo *Visions of Politics. Volumen I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 57-89.
 - "Interpretation and the understanding of speech acts", en del mismo *Visions of Politics. Volumen I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 103-127.
 - "The idea of negative liberty: Machiavellian and modern Perspective", en del mismo *Visions of Politics. Volumen II: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 186-212.
214. John SKORUPSKI (1996), "Value-Pluralism", en David ARCHARD (ed.) (1996), *Philosophy and Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 101-115.
215. Leo SPITZER (1944), "Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 5, No. 2, pp. 191-203.
216. Michael STOCKER (1990), *Plural and conflicting values*. Oxford: Oxford University Press.

217. P. F. STRAWSON (1959), "Laws and Explanations in History" (Review), *Mind*, Vol. 68, No. 270, pp. 265-268.
218. Frederick J. TEGGART (1940), "A problem in the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 1, No.4, pp. 494-503.
219. Rot TSENG (2003), *The Sceptical Idealist: Michael Oakeshott as a critic of the Enlightenment*. Thorverton, Exeter: Imprint Academic.
220. Charles TAYLOR (2005), "¿Cuál es el problema de la libertad negativa?", en del mismo, *La libertad de los modernos* (edición de Philippe de Lara, traducción de Horacio Pons). Buenos Aires: Amorrortu, pp. 257-281.
221. W. J. VA DER DUSSEN (1979), "Collingwood's Unpublished Manuscripts", *History and Theory*, Vol. 18, No. 3, pp. 287-315.
222. Carlos VERDUGO (2005), "Popper y la explicación científica", *Revista de Filosofía*, Vol. 30, No. 1, pp. 49-61.
223. Francisco VERGARA LETELIER (2008), *Hegel y el pluralismo*. Memoria para optar al grado académico de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
224. María VILLELA PETIT (1988), "Thinking history: methodology and epistemology in Paul Ricoeur's reflections on history from history and truth and time and narrative", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 14, No. 2, pp. 147 -160.
225. George Henrik VON WRIGHT (1987), *Explicación y comprensión* (traducción de Luis Vega Reñón). Madrid: Alianza.
226. W. H. WALSH (1959), "Can history be objective", en Hans MEYERHOFF (ed.) (1959), *The philosophy of history in our time*. New York: Doubleday Anchor Books.
227. W. H. WALSH (1959), "'Meaning' in History", en Patrick GARDINER (ed.) (1959), *Theories of history: Readings from classical and contemporary sources*. Glencoe, Illinois: Free Press.
228. W. H. WALSH (1968), *Introducción a la filosofía de la historia* (traducción de Florentino M. Torner). México D.F.: Siglo Veintiuno.
229. Daniel WEINSTOCK (1997), "The Graying of Berlin", *Critical Review*, Vol. 11, No. 4, pp. 481-501.
230. Hayden WHITE (1992), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (traducción de Stella Mastrangelo). México D.F.: FCE.

231. Morton WHITE (1959), "Historical explanation", en Patrick GARDINER (ed.) (1959), *Theories of history: Readings from classical and contemporary sources*. Glencoe, Illinois: Free Press.
232. Morton WHITE (1959), "Can history be objective", en Hans MEYERHOFF (ed.) (1959), *The philosophy of history in our time*. New York: Doubleday Anchor Books.
233. Morton WHITE (1965), *Foundations of historical knowledge*. New York and London: Harper & Row.
234. Morton WHITE (ed.) (1955), *The age of analysis*. New York: The New American Library.
235. Philip P. WIENER (ed.) (1973-74), *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. New York: Charles Scribner's Sons. [Selección de artículos disponible en: <http://etext.virginia.edu/DicHist/dict.html>].
236. Susan WOLF (1982), "Moral Saints", *The Journal of Philosophy*, Vol 79, No. 8, pp. 419-439.
237. Susan WOLF (1992), "Two levels of pluralism", *Ethics*, Vol. 102, No. 4, pp. 785-798.