

**SER LIBRES PARA SER HUMANOS  
y  
CARTAS SOBRE MÉXICO**

**Isaiah Berlin**

Palabras en Libertad

# Ser Libres para ser Humanos y Cartas sobre México

Isaiah Berlin

Prólogo de Miguel Carbonell

Esta publicación es propiedad de la Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit. Los derechos de autor corresponden a sus creadores y/o a sus fuentes originales. Se prohíbe la copia, radiodifusión, descarga, almacenamiento (en cualquier soporte) transmisión, exhibición o reproducción en público, así como la adaptación o alteración del contenido de este documento sin la correspondiente autorización previa y por escrito de los propietarios de los derechos de autor y de la Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit. Al ingresar al documento en cualquiera de sus versiones, usted acuerda que sólo puede bajar contenido para uso personal no comercial.

La fotografía de la portada y las cartas de Isaiah Berlin fueron traducidas y publicadas originalmente por:

Revista Letras Libres  
Chilaque No. 9  
Col. San Diego Churubusco  
C.P. 04120, Coyoacán, México D. F.

Diseño de Portada e Interiores:  
Ana Beatriz López Villaseñor

Publicado para el público mexicano por:  
Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit  
Proyecto México  
Cerrada de la Cerca No. 82  
Col. San Ángel Inn  
C.P. 01060 México, D.F.  
México  
Tel.: (5255) 5550 1039  
Fax: (5255) 5550 6223  
[www.la.fnst.org](http://www.la.fnst.org)

Impreso en la Ciudad de México, 2009.

---

# Índice

Prólogo:	
Isaiah Berlin: un liberal para el siglo XXI .....	5
Ser Libres Para Ser Humanos .....	17
Cartas sobre México .....	31



---

# Isaiah Berlin: un liberal para el siglo XXI

Prólogo

MIGUEL CARBONELL<sup>1</sup>

---

1 El Dr. Miguel Carbonell es investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y profesor de la Facultad de Derecho de la misma Universidad. Es especialista en derecho constitucional y derechos fundamentales. Ha enfocado su trabajo en temas como derecho a la información, transparencia gubernamental, reforma del Estado, juicios orales, derecho a la no discriminación y políticas públicas sobre los derechos sociales.  
[www.miguelcarbonell.com](http://www.miguelcarbonell.com)



---

Isaiah Berlin (1909-1997) fue un pensador sin par en la atribulada Europa del siglo XXI. Su obra ha quedado situada junto a los grandes pensadores liberales de todos los tiempos, como Benjamin Constant o John Stuart Mill. Hay pocos intelectuales que hayan alcanzado tanto respeto y tanta altura como Berlin.

La tarea de sistematización y difusión que ha llevado a cabo su albacea literario, Henry Hardy, ha permitido que miles de lectores a lo largo y ancho del planeta se acerquen a una obra que no es precisamente sistemática, sino que está fragmentada en ensayos, conferencias, algunos libros, intervenciones radiofónicas, etcétera.

Los textos que integran las páginas que siguen son de gran interés para los lectores mexicanos. Berlin se refiere en una carta dirigida a la señora Elizabeth Morrow a una estancia que hizo en Cuernavaca y expresa algunos pareceres no muy edificantes sobre México y los mexicanos. Conceptos parecidos aparecen en la misiva enviada a su amiga Jean Floud. Nos gusten o no, creo que es sin duda interesante conocer las impresiones de un pensador de la talla de Berlin sobre nuestro país. Siempre se aprende mucho mirando a nuestro entorno a través de las observaciones de alguien más.

Isaiah Berlin no solamente nos legó una obra monumental por su profundidad y por sus planteamientos originales, sino que también es un ejemplo por su congruencia cívica y por su sentido de la responsabilidad democrática de los intelectuales. Por eso es que Ralph Dahrendorf no ha dudado en ponerlo a la cabeza de los intelectuales

liberales del siglo XX, junto a pensadores de la talla de Norberto Bobbio o Raymond Aron<sup>1</sup>.

El legado conceptual más conocido de Berlin se encuentra reunido por Henry Hardy en el libro *Sobre la libertad* (Madrid, Alianza, 2002). En efecto, es el tema de la libertad el que terminó catapultando a nuestro autor a las más altas cimas del reconocimiento académico e intelectual. La dedicación de Berlin al tema de la libertad seguramente tiene mucho que ver con las afinidades que lo unían a John Stuart Mill, a cuya obra le dedicó una serie de reflexiones que son ya una referencia ineludible para quien quiera adentrarse en la vida y la obra de ese gran pensador liberal del siglo XIX<sup>2</sup>.

Isaiah Berlin dictó una conferencia en el marco de la lección inaugural de la cátedra Chichele de teoría social y política en Oxford<sup>3</sup>; era el año de 1958 y su autor no podía imaginar la enorme trascendencia que tendrían sus palabras. En esas conferencias nos ofrece su construcción conceptual seguramente más perdurable sobre la libertad (y también la más conocida).

Berlin entiende que la libertad puede ser de dos tipos: negativa y positiva. La libertad negativa equivale a la no interferencia, a la posibilidad de actuar como mejor nos lo parezca sin que nadie se interponga u obstaculice nuestros actos. Escribe Berlin: "Normalmente se dice que soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad... la libertad política

---

1 Dahrendorf, Raph, *La libertad a prueba. Los intelectuales frente a la tentación totalitaria*, Madrid, Trotta, 2009.

2 Berlin, "John Stuart Mill y los fines de la vida", incluido en el libro de nuestro autor, *Sobre la libertad*, Madrid, Taurus, 2004, (edición de Henry Hardy), pp. 257 y siguientes. Un análisis de la obra de Mill, la de Berlin y la de otros pensadores liberales puede verse en Carbonell, Miguel, *La libertad. Dilemas, retos y tensiones*, México, CNDH, UNAM, 2008.

3 La biografía de Berlin puede verse en Ignatieff, Michael, *Isaiah Berlin. Su vida*, Madrid, Taurus, 1999. Resulta sumamente iluminador también el elocuente ensayo sobre Berlin de Jesús Silva-Herzog Márquez, "Liberalismo trágico" en su libro *La idiotez de lo perfecto. Miradas a la política*, México, FCE, 2006, pp. 111-153.



es, simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran"<sup>4</sup>. Se trataría de contar con un espacio exento de coacción. La coacción y la libertad guardarían una relación simétrica a la inversa: cuanto más crece una más pequeña se hace la otra y viceversa.

En principio las fronteras de la libertad en sentido negativo estarían fijadas, según Berlin, por el ámbito de la vida privada. En la medida en que una persona realice actividades privadas no debe ser importunada en modo alguno. Berlin acepta que es discutible hasta dónde llega la vida privada y dónde comienza la vida pública dentro de cuyo espacio puede imponerse la coacción y, en esa virtud, limitarse la libertad: "Dónde tenga que trazarse esa frontera es cuestión a debatir y, desde luego, a negociar. Los hombres son muy interdependientes y ninguna actividad humana tiene un carácter tan privado como para no obstaculizar en algún sentido la vida de los demás"<sup>5</sup>. Desde luego, frente a esa reflexión un lector en nuestros días podría formularse la siguiente pregunta: ¿cómo trazar una frontera precisa entre los actos privados y los públicos?

Berlin reconoce que "no podemos ser absolutamente libres y tenemos que ceder algo de nuestra libertad para preservar el resto", aunque aclara que esa cesión no puede ser completa, porque de serlo nos destruiríamos a nosotros mismos. Debemos ceder un mínimo de libertad, definido por Berlin en una frase que nos da algunas pistas, pero no nos resuelve mucho. La cesión puede llegar hasta un determinado punto: "Aquel que un hombre no puede ceder sin ofender la esencia de la libertad humana"<sup>6</sup>.

Bobbio utilizó en su momento la misma nomenclatura que Berlin para referirse a la libertad. En uno de sus más conocidos ensayos

---

4 *Sobre la libertad*, cit., p. 208.

5 *Idem*, p. 210.

6 *Idem*, p. 212.

Bobbio nos indica que la libertad negativa se puede definir como “la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos”<sup>7</sup>. Esta libertad supone que no hay impedimentos para realizar alguna conducta por parte de una determinada persona (ausencia de obstáculos), así como la ausencia de constricciones, es decir, la no existencia de obligaciones de realizar determinada conducta.

Por su parte, la libertad positiva puede definirse como “la situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros”<sup>8</sup>. Si la libertad negativa se entiende como la ausencia de obstáculos o constricciones, la positiva supone la presencia de un elemento crucial: la voluntad, el querer hacer algo, la facultad de elegir un objetivo, una meta. La libertad positiva es casi un sinónimo de la autonomía.

Mientras que la libertad negativa tiene que ver con la esfera de las acciones, la positiva se relaciona con la esfera de la voluntad. Como señala Bobbio, “La libertad negativa es una cualificación de la acción; la libertad positiva es una cualificación de la voluntad”<sup>9</sup>; o en palabras de Berlin, “El sentido ‘positivo’ de la libertad sale a relucir, no si intentamos responder a la pregunta ‘qué soy libre de hacer o de ser’, sino si intentamos responder a ‘por quién estoy gobernado’ o ‘quién tiene que decir lo que yo tengo y lo que no tengo que ser o hacer’”<sup>10</sup>.

Es el propio Isaiah Berlin quien nos ha ofrecido lo que podría considerarse una especie de concepción canónica de la libertad positiva, en los siguientes términos<sup>11</sup>:

---

7 *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 97.

8 Bobbio, *Igualdad y libertad*, cit., p. 100.

9 *Igualdad y libertad*, cit., p. 102.

10 *Sobre la libertad*, cit., p. 216.

11 Berlin, Isaiah, *Sobre la libertad*, cit., p. 217.

El sentido "positivo" de la palabra "libertad" se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio amo. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mis propios actos voluntarios y no de los de otros hombres. Quiero ser un sujeto y no un objeto; quiero persuadirme por razones, por propósitos conscientes míos y no por causas que me afecten, por sí decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser accionado por una naturaleza externa o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de jugar mi papel como humano, esto es, concebir y realizar fines y conductas propias. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando afirmo que soy racional y que mi razón es lo que me distingue como ser humano del resto del mundo. Sobre todo, quiero tener conciencia de mí mismo como un ser activo que piensa y quiere, que es responsable de sus propias elecciones y es capaz de explicarlas por referencia a sus ideas y propósitos propios.

Esta concepción de Berlin ha dado lugar a un sinnúmero de estudios, análisis y desarrollos posteriores.

Berlin reconoce que la libertad positiva puede existir para una persona, pero que en determinadas circunstancias esa misma persona puede decidir o verse obligada a no ejercerla, retirándose a "la ciudadela interior": "Estoy en posesión de razón y voluntad; concibo fines y deseo alcanzarlos; pero si me impiden lograrlos ya no me siento dueño de la situación. Puede que me lo impidan las leyes de la naturaleza, accidentes, actividades de los hombres, o el resultado, a veces no intencionado, de instituciones humanas. Estas fuerzas pueden ser demasiado para mí. ¿Qué puedo hacer para evitar que me aplasten?"<sup>12</sup>.

No cabe duda que en el momento en que Berlin escribió esta frase las personas tenían muchos motivos para sentirse impotentes. Inglate-

---

12 *Idem*, p. 220.

rra, como la mayoría de los países europeos, estaba en pleno proceso de recuperación luego de la Segunda Guerra Mundial. Muchos de sus habitantes tenían grabadas todavía las imágenes de los bombardeos sobre Londres, de Hitler lanzando sus soflamas esquizofrénicas en contra de los judíos, del hambre y la miseria por las que tuvieron que pasar muchos europeos en la posguerra<sup>13</sup>. Pero cabe preguntarse, desde el mirador del siglo XXI, ¿qué diría Berlin de los retos que les suministra este siglo a los habitantes del planeta? Hay muchos motivos para intentar resguardarse en la "ciudadela interior".

Las promesas emancipatorias de la modernidad se han cumplido de forma muy limitada, pues en el mejor de los casos se realizan solamente para un puñado de privilegiados, dentro de los países que tienen niveles aceptables de desarrollo. El espacio público se encuentra, incluso en estos países, bajo asedio. La pobreza, la guerra, el afán consumista, el grado cero de la política que se empeñan en perseguir los políticos profesionales, el deterioro rampante del medio ambiente, son motivos para querer quedarse en casa (si es que se tiene una), haciendo a un lado la voluntad y abriendo paso al abandono, una especie de *laissez-faire* vital.

Berlin defiende la libertad positiva entendida como autonomía y construye fuertes argumentos contra el paternalismo. Dice Berlin que "Si la esencia de los hombres consiste en que son seres autónomos –autores de valores, de fines en sí mismos, de la autoridad última que se funda precisamente en querer libremente– entonces no hay nada peor que tratarlos como si no fueran autónomos, como objetos naturales, accionados por influencias causales, como criaturas a merced de estímulos externos, cuyas elecciones pueden ser manipuladas por sus gobernantes mediante la amenaza de la fuerza o el ofrecimiento de recompensas"<sup>14</sup>.

De hecho, es tal la animadversión de Berlin hacia el paternalismo

---

13 Una magnífica narración de este periodo histórico puede verse en Judt, Tony, *Posguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Madrid, Taurus, 2006.

14 *Idem*, p. 222.

que en su ensayo cita, de forma aprobatoria, las frases de Kant según las cuales "nadie puede obligarme a ser feliz a su manera" y el paternalismo "es el mayor despropósito imaginable". El paternalismo para Berlin sería la negación de la naturaleza autónoma de las personas, en tanto sirve para sustituir el criterio propio por el ajeno, invalidando la dirección que cada individuo puede y debe darle a su vida, sin intromisión de los demás. Dice Berlin que "El paternalismo es despótico no porque sea más opresivo que la tiranía desnuda, brutal y zafia, ni porque ignore la razón trascendental en mí encarnada, sino porque es una afrenta a mi propia concepción como ser humano, determinado a conducir mi vida de acuerdo con mis propios fines (no necesariamente racionales o humanitarios) y, sobre todo, con derecho a ser reconocido como tal por los demás"<sup>15</sup>.

Berlin discute, en la parte final de su famoso ensayo sobre los dos conceptos de libertad, la cuestión del consentimiento que puede prestar una persona para dejar de ser libre. Desde luego, como cabe esperar de un auténtico liberal, rechaza la más mínima posibilidad de que voluntariamente se pueda dejar de ser libre, quizá dejándose llevar por un optimismo antropológico de cuya verificación práctica seguramente podría dudarse. Pregunta Berlin, con tono humorístico: "Si consiento ser oprimido, si lo acepto con distancia o con ironía, ¿estoy menos oprimido? Si me vendo yo mismo como esclavo, ¿soy menos esclavo? Si me suicido, ¿estoy menos muerto por el hecho de haberme quitado la vida libremente?"<sup>16</sup>. Con esto Berlin viene a reconocer que la autonomía tiene límites y uno de ellos es la disposición de sí misma: nadie puede decidir libremente dejar de ser libre.

Hay una cuestión final que me gustaría destacar del pensamiento de Berlin sobre la libertad. Me refiero a su concepción naturalista de la misma, pese a que en el resto de su obra luchó denodadamente en contra de cualquier tipo de determinismo histórico. En efecto, para Berlin habría un espacio de libertad creado por la naturaleza, fun-

---

15 *Idem*, pp. 240-241.

16 *Idem*, p. 247.

damentado en el carácter de las personas como seres racionales. Ese espacio sería invulnerable para el gobierno y estaría a salvo incluso del propio consentimiento de sus titulares. Ningún tipo de autoridad podría decidir la entrada en ese espacio sagrado.

Hay dos frases de Berlin que ilustran perfectamente dicha concepción naturalista; son las siguientes:

"Si deseo conservar la libertad, no basta con decir que no ha de ser violada hasta que uno u otro –el gobernante absoluto, la asamblea popular, el rey en el parlamento, los jueces, varias autoridades combinadas, o las leyes mismas (porque las leyes pueden ser opresivas)– autorice su violación. Hay que crear una sociedad en la que haya *fronteras de libertad que nadie estará autorizado a invadir*".

"Para Constant, Mill, Tocqueville y para la tradición liberal a la que pertenecen –dice Berlin–, ninguna sociedad es libre a menos que esté gobernada en alguna medida por dos principios interrelacionados: primero, que solamente los derechos, y no el poder, se consideren absolutos, de manera que todos los hombres, sea cual sea el gobierno que tengan, posean un derecho absoluto a rechazar comportarse de forma inhumana; y, segundo, que hay fronteras, *que no están trazadas de forma artificial*, dentro de las cuales los hombres son inviolables. Estas fronteras están definidas en términos de normas tan ampliamente aceptadas, y desde hace tanto tiempo, que su observancia entra dentro de la concepción misma de lo que es un ser humano normal y, por tanto, definen también lo que es actuar de forma inhumana o patológica"<sup>17</sup>.

La libertad positiva ha sido reivindicada con mucha energía por las teorías neorrepublicanas, que sostienen la necesidad de entender a la libertad como un estado de no-dominación<sup>18</sup>. De hecho, para di-

---

<sup>17</sup> *Idem*, pp. 248-249. Cursivas añadidas.

<sup>18</sup> Pettit, Philip, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 40 y ss.

chas teorías, la distinción entre libertad negativa y libertad positiva tendría que ser superada para alcanzar un concepto más exigente que reflejara la posibilidad de una ausencia de dominio y no solamente de una ausencia de interferencia. Pettit, por ejemplo, sostiene que puede haber ausencia de interferencia en muchas de nuestras decisiones, pero que las mismas pueden estar profundamente determinadas por un sinnúmero de coerciones que nos obligan a elegir entre una u otra cosa. Lo importante para preservar la libertad, asegura el mismo autor, es proteger a la persona de la dominación<sup>19</sup>.

Como puede verse, el pensamiento de Berlin nos sigue iluminando no solamente para comprender el pasado, sino también y sobre todo para vislumbrar el futuro. Eso es lo que nos permite advertir que, en efecto, estamos ante un verdadero clásico, es decir, uno de esos autores que no pueden dejar de leerse para conocer el mundo en el que vivimos.

A Berlin hay que leerlo una y otra vez. Por eso es que hay que agradecer la atinada iniciativa de la Fundación Friedrich Naumann para volver a poner a disposición de todos los interesados los textos de este pequeño volumen, sobre todo considerando los vientos anti-liberales que recorren ciertos sectores de la política en América Latina. Leer a Berlin desde América Latina, en pleno siglo XXI, es una tarea que pone a prueba no solamente nuestra inteligencia, sino sobre todo que nos convoca a reforzar nuestra creencia en la libertad y nuestro compromiso por defenderla frente a las posturas oscurantistas que asoman con frecuencia. Nada mejor, para todo ello, que seguir leyendo, discutiendo y difundiendo el pensamiento insuperado de Isaiah Berlin.

Coyoacán, junio de 2009.

---

19 *Republicanism*, cit., p. 43.





---

# Ser Libres para ser Humanos<sup>1</sup>

ISAIAH BERLIN

---

<sup>1</sup> Texto publicado originalmente por la Revista *Letras Libres*.  
Edición: Diciembre de 2002.



---

La presente carta de Isaiah Berlin es un apretado resumen de su ideario. En ella, el autor de *El erizo y la zorra* y *Pensadores rusos*, entre otros clásicos del liberalismo del siglo XX, explica por qué nunca es aceptable el sacrificio individual en aras de una quimérica –y futura– mejora colectiva y hace una enconada defensa del libre albedrío.

Esta carta fue redactada en respuesta a otra de George Kennan en la que se refiere al ensayo de Berlin "Las ideas políticas en el siglo XX", publicado en el número de "Mediados de siglo" de *Foreign Affairs*, en 1950. Aquel ensayo constituye uno de los documentos importantes del liberalismo del siglo XX. Se reimprimió en 1969, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, donde Berlin comentaba, en una nota sobre el periódico en el que se publicó originalmente, que "su tono obedecía, en cierta medida, a las políticas del régimen soviético durante los últimos años de Stalin. Afortunadamente desde entonces se habían modificado los peores excesos de esa dictadura, pero me parece que la tendencia general de que se ocupaba esa publicación ha ganado, si no en intensidad, al menos en alcance: algunos de los nuevos Estados nacionales de Asia y África no parecen mostrar mayor interés en las libertades civiles que los regímenes a los que han sustituido –aun admitiendo las exigencias en materia de seguridad y planificación que esos Estados han de satisfacer para desarrollarse y sobrevivir–".

– Henry Hardy



---

New College, Oxford, 13 de febrero de 1951.

Querido George:

He reaccionado injustamente a tu estupenda carta al tardar tanto en responderte. La recibí hacia fines de curso, cuando estaba de veras agotado de dar clases y poner exámenes, y apenas si era capaz de asimilar nada, pero aun así me conmovió profundamente. Me la llevé a Italia y la leí y releí, y pospuse la hora de escribir una respuesta a su altura, aunque no llegaba ese momento. Comencé muchas cartas pero todas parecían triviales y lo que los rusos llaman sueltivo ["melindrosas" o "bulliciosas"], llenas de frases apresuradas, dispersas y desorientadas, impropias del tema y de tus palabras al respecto; pero no puedo soportar (aunque no sea sino por los sentimientos que tu carta me inspira) no decir nada sólo porque no estoy seguro de cuánto tengo que decir. Así que tendrás que perdonarme si lo que escribo es caótico, no sólo en la forma sino en la sustancia, y si le hace poca justicia a tu tesis. Sencillamente procederé con la mejor esperanza, y te ruego perdonarme si te estoy haciendo perder el tiempo.

He de comenzar diciendo que has formulado lo que no sólo considero el meollo del asunto, sino algo que no logré decir, acaso por cierta resistencia a afrontar la cuestión moral básica en que todo se convierte. Pero ante la necesidad de tomarla en cuenta, comprendo que es pusilánime navegar en derredor suyo como lo he hecho y, más aún, que en realidad es lo que yo mismo pienso y creo profundamente como cierto. Y más todavía: que de la actitud que se asuma ante esta cuestión, que has formulado tan directamente, y con gran agudeza, si se me permite, depende toda la perspectiva moral de cada quien, es decir, todo aquello en lo que se cree.

Permíteme intentar decir de qué me parece que se trata. Dices (y no te estoy citando) que todos los hombres tienen una debilidad, un talón de Aquiles, y que al explotarla se los puede convertir en héroes, mártires o harapos. Además, si estoy entendiendo bien,

consideras que la civilización occidental descansa en el principio según el cual, independientemente de todo lo demás que estuviera permitido o prohibido, la acción nefanda que destruiría al mundo consistiría precisamente en esto: en corromper deliberadamente a los seres humanos al grado de hacerlos comportarse en forma tal que, de saber lo que están haciendo, o sus probables consecuencias, se retraerían con horror y asco. La totalidad de la moral kantiana (no sé de los católicos, pero los protestantes, los judíos, los musulmanes y los ateos refinados así lo creen) estriba en esto. La misteriosa frase sobre los hombres como "fines en sí mismos", de la que tanto se ha hablado, sin tratar de explicarla, parece consistir en que se supone que todo ser humano tiene la capacidad de elegir qué hacer y qué ser, por estrechos que sean los límites en que resida su opción, por restringida que esté a causa de circunstancias que queden fuera de su alcance; y que todo el amor y el respeto humanos dependen de la atribución de motivos conscientes en este sentido. 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, y el reconocer que no debemos insultarlos ni explotarlos—, el racimo entero de ideas como la honestidad, la pureza de motivos, el valor, el sentido de la verdad, la sensibilidad, la compasión, la justicia; y, por otra parte, la brutalidad, la falsedad, la perversidad, la insensibilidad, la falta de escrúpulos, la corrupción, la falta de sentimientos, el vacío: todas estas nociones con las que pensamos en los demás y en nosotros mismos, a partir de las cuales se pondera la conducta y se adoptan los propósitos, 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.

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. No estoy diciendo que adoremos la apasionada abnegación o que prefiramos automáticamente un fanatismo desesperado a la moderación y el interés ilustrado. Claro que no. Pero de todas formas nos parece muy conmovedora esa actitud, aunque su rumbo esté errado. La admiramos *siempre* más que el cálculo; por lo menos entendemos la suerte de esplendor estético que todo desafío tiene para algunos: Carlyle, Nietzsche, Leontiev y, en general, los fascistas. Creemos que sólo dan prestigio a su especie esos seres humanos que no se dejan arrastrar lejos por las fuerzas de la naturaleza o de la historia, ya sea en forma pasiva o regodeándose en su propia impotencia, e idealizamos sólo a aquellos que tienen propósitos cuya responsabilidad asumen, por los que arriesgan algo, y a veces todo: vivir consciente y valerosamente por lo que consideran bueno, es decir, por lo que valga la pena vivir y, en último caso, morir.

Todo esto podría parecer de una trivialidad enorme. Pero, si es verdad, se trata, por supuesto, de lo que a fin de cuentas refuta al utilitarismo y lo que hace de Hegel y Marx tan monstruosos traidores a nuestra civilización. Cuando, en aquel célebre pasaje, Iván Karamazov rechaza los mundos de dicha que puedan comprarse al precio de la tortura a muerte de un niño inocente, ¿qué pueden decirle los utilitaristas, incluso los más civilizados y humanos? Después de todo, en cierto sentido no tendría caso desperdiciar tanta felicidad humana por tan poca cosa como *una*, una sola, víctima inocente, asesinada en cualquier forma horrenda; ¿qué es, después de todo, un alma frente a la felicidad de tantas? Y sin embargo, cuando Iván dice que prefiere devolver el billete, a ningún lector de Dostoievski le parece frío ni insensato ni irresponsable; y aunque un largo curso de Bentham o Hegel puede convertirlo a uno en partidario del Gran

Inquisidor, quedan remordimientos.

No se puede exorcizar del todo a Iván Karamazov. Él habla por todos nosotros. Y me parece que esto es lo que estás diciendo y la base de tu optimismo. 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 ya que, por malos que sean, han sido tan frecuentes en la historia —y no tomar en cuenta su palpable carácter inevitable quizá sea verdadero utopismo—: lo que repugna y resulta indescriptible es el espectáculo de un conjunto de personas que corrompen e “intimidan” 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 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 inexpresable? Me refiero al espectáculo de las víctimas avanzando en una feliz ignorancia de su destino entre las sonrisas de sus torturadores. 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 asá 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.

¿Qué otra cosa nos horroriza de la falta de escrúpulos sino ésta? ¿Por qué es tan abominable la idea de que alguien manipule a otra persona a su antojo, aun en los contextos más inocentes (por ejemplo en *Diadiushkin son* de Dostoievski [*El sueño del tío*, novela corta publicada en 1859], que el Teatro de las Artes de Moscú representaba tan bien y con tanta crueldad)? Después de todo, la víctima podría preferir no tener responsabilidad, y el esclavo ser más feliz en su esclavitud. Sin duda no aborrecemos este tipo de destrucción de la libertad sólo porque niega la libertad de acción; existe un horror mucho mayor en negar a los hombres la capacidad misma de libertad: ése es el verdadero pecado contra el Espíritu Santo. Todo lo demás es tolerable siempre que siga existiendo la posibilidad de la bondad, de una situación en la que los hombres elijan con libertad, persigan desinteresadamente sus propósitos por éstos mismos, por mucho que tengan que sufrir. Se destruye su alma sólo cuando eso ya no es posible. Al quebrarse el deseo de elegir, los hombres pierden todo valor moral y sus acciones pierden todo significado (desde el punto de vista del bien y el mal) ante sus propios ojos; a eso nos referimos al hablar de destruir el respeto de las personas por sí mismas, al convertirlas, como dices, en harapos. Éste es el horror último, porque en semejante situación no quedan motivos que valgan la pena: no vale la pena hacer nada ni evitarlo, las razones de existir se

han esfumado. Admiramos a Don Quijote, si lo admiramos, porque tiene un deseo desinteresado en hacer lo que está bien, y es patético porque está loco y sus esfuerzos son ridículos.

Para Hegel y para Marx (y posiblemente para Bentham, aunque le habría horrorizado la yuxtaposición), Don Quijote no sólo es absurdo, sino inmoral. La moralidad consiste en hacer lo bueno. Lo bueno sería lo que satisficiera la naturaleza del individuo. Sólo lo que satisficiera la naturaleza de éste. Sólo lo que satisficiera la naturaleza individual, que forma parte de la corriente histórica que transporta a las personas, lo quieran o no; es decir, eso que "el futuro" de cualquier forma nos reserva. En cierto sentido último, el error demuestra no haber entendido la historia, haber elegido lo que está destinado a la destrucción, en vez de lo que está destinado al éxito. Pero escoger lo primero es "irracional", y como la moralidad es la opción racional, pretender lo que no va a resultar es inmoral. Esta doctrina de que la moral y el bien son lo que tiene éxito, y el error no sólo es desafortunado sino malvado, está en la esencia de todo lo más horrendo tanto del utilitarismo como del "historicismo" del tipo hegeliano, marxista. Porque, si sólo fuera mejor lo que nos hiciera más felices a la larga, o eso que fuera de acuerdo con algún misterioso plan de la historia, en realidad no habría razón de "devolver el billete". Siempre que hubiera una probabilidad razonable de que el nuevo hombre soviético pudiera ser más feliz, aun a plazo muy largo, que sus antecesores, o que la historia estuviera destinada tarde o temprano a producir a alguien como él, quisiéramos o no, protestar en su contra sería sólo un romanticismo tonto, "subjetivo", "idealista", a fin de cuentas irresponsable. Cuando mucho sostendríamos que los rusos se habían equivocado en la práctica y que el método soviético no era el mejor para producir el tipo conveniente o inevitable de hombre. Pero es claro que lo que rechazamos con violencia no son estas cuestiones de práctica, sino la idea misma de que haya circunstancias en las que se tenga derecho de influir sobre el carácter y el alma de otros hombres y conformarlos con fines que ellos, si se dieran cuenta de lo que están haciendo, rechazarían.

Distinguímos 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 que tienen 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.

Si se lleva al extremo esta doctrina, claro está, terminaría con todo tipo de educación, ya que al mandar a nuestros hijos a la escuela o influir en ellos de otra forma, sin que aprueben lo que estamos haciendo, ¿no los estamos "manipulando", "modelándolos" como figuras de arcilla sin propósito propio? Nuestra respuesta tiene que ser que sin duda todo "modelado" es malvado, y que si los seres humanos, al nacer, tuvieran capacidad de escoger y medios para entender el mundo, todo eso sería criminal; pero, como no los tienen, los esclavizamos temporalmente, por temor a que, de otra manera, sufran desgracias peores de la naturaleza y de otros hombres; y esta "esclavitud temporal" es un mal necesario hasta que puedan escoger por sí mismos. La "esclavitud" no tiene, pues, como propósito inculcar obediencia, sino al contrario: desarrollar la capacidad de juzgar y elegir libremente; con todo, no deja de ser un mal, aunque sea necesario.

Comunistas y fascistas sostienen que esta clase de "educación" es necesaria no sólo para los niños, sino para naciones completas durante largos periodos, dado que el lento marchitarse del Estado correspondería a la inmadurez en la vida del individuo. La analogía es engañosa porque los pueblos, las naciones, no son individuos, y mucho menos niños; es más: al prometer madurez, su práctica desmiente su profesión; es decir, mienten, y en la mayor parte de los casos saben que mienten. Desde el mal necesario de la escuela, en el caso de los indefensos niños, este tipo de práctica se convierte en un mal en una escala mucho mayor, y bastante gratuito, a partir ya sea del utilitarismo, que representa mal nuestros valores morales, o de nueva cuenta a partir de metáforas que describen deficientemente tanto lo que llamamos el bien como el mal, y la índole del mundo, los propios hechos. Porque a nosotros, es decir, los que están con nosotros, nos preocupa más la libertad que la felicidad del hombre; preferiríamos que se equivocaran al escoger a que dejaran de escoger; porque creemos que, a menos que elijan, no pueden ser felices ni infelices en sentido alguno en el cual valga la pena tener estas condiciones; la noción misma de "valer la pena" supone elegir, un sistema de preferencias, y *subestimarlas* es lo que nos produce tan helado terror, peor que el sufrimiento más injusto, que de todas formas deja abierta la posibilidad de saber lo que es: la libertad de juicio, que hace posible condenarlo.

Dices que los hombres que socavan así la vida de otros hombres terminarán socavando la suya propia, y que todo el sistema del mal está por lo tanto destinado a derrumbarse. A la larga estoy seguro de que tienes razón, porque el cinismo descarado, la explotación de otros a cargo de hombres que evitan que los exploten, es una actitud difícil de sostener para los seres humanos por mucho tiempo. Requiere mucha disciplina y una pasmosa presión en un clima de tanto odio recíproco y desconfianza que no puede durar, porque no existe la intensidad moral suficiente o el fanatismo general para mantenerlo en pie. Pero, de todas formas, puede pasar mucho tiempo antes de que termine, y no creo que la fuerza corrosiva del interior avance a la velocidad que quizás tú, con más esperanzas, anticipas. Creo

que hay que evitar ser marxistas al revés. Marx y Hegel observaron la corrosión económica durante sus vidas, de modo que la revolución parecía siempre estar a la vuelta de la esquina. Murieron sin verla, y quizá hubieran pasado siglos si Lenin no le hubiera dado a la historia una brusca sacudida. Sin ésta, ¿las fuerzas morales bastan para enterrar a los sepultureros soviéticos? Lo dudo. Pero que, al final, el gusano los devoraría no lo dudo más que tú; sin embargo, mientras tú dices que se trata de un mal aislado, una plaga monstruosa que ha caído sobre nosotros, que no tiene relación con lo que pasa en el resto del mundo, yo no puedo dejar de verlo como una forma extrema y distorsionada, pero demasiado común, de cierta actitud general de la que no están exentos nuestros países.

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 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? Pero basta de quitarte el tiempo.

De nueva cuenta, quisiera expresar cuánto me ha conmovido la

forma en que has formulado lo que nos despierta el horror sin par que sentimos al leer lo que ocurre en territorio soviético, y mi admiración e ilimitado respeto moral por la penetración y el escrúpulo con que lo planteas. Estas cualidades hoy me parecen extraordinarias; no tengo más que decir.

Con el afecto de siempre, *Isaiah*. ~

— Traducción de Rosamaría Núñez  
© The Isaiah Berlin Literary Trust 2002

---

# Cartas sobre México<sup>1</sup>

Durante la Segunda Guerra Mundial, Isaiah Berlin trabajó para el gobierno británico en Estados Unidos. De 1942 a 1946 tuvo un puesto en la embajada inglesa en Washington, dc, en donde elaboraba reportes muy apreciados por Winston Churchill y por muchos otros por su perspicaz visión de la escena política estadounidense. En 1945, luego de una pequeña operación de los senos nasales en Baltimore, se reunió para recuperarse con sus colegas Aubrey y Con(stance) Morgan y John Wheeler-Bennett en Casa Mañana, la residencia de descanso de Elizabeth Morrow<sup>2</sup> en Cuernavaca, Morelos. La señora Morrow era la viuda de Dwight Morrow, embajador estadounidense en México de 1927 a 1930, y madre de Con Morgan. Después de su llegada, Berlin les escribió a sus padres: "Las palabras no alcanzan para describir la calidad de vida aquí." Y al regresar a su trabajo en Washington escribió una carta de agradecimiento a su anfitriona. ~

Introducción y notas de Henry Hardy

---

1 Texto publicado originalmente por la Revista *Letras Libres*.  
Edición: Diciembre de 2007.

2 Su casa (situada en una calle que adquirió el nombre de su esposo, Dwight Morrow) contenía una gran colección de arte popular que la pareja había reunido. Actualmente alberga un restaurante que se especializa en alta cocina mexicana.





---

A ELIZABETH MORROW  
4 DE ABRIL DE 1945

Embajada británica, Washington, DC

Querida señora Morrow:

Comencé a escribir esta carta a mano y muy pronto me di cuenta de que, por mucho que un manuscrito sea más agradable y genuino que un texto impreso o mecanografiado, este método habría tenido el gran inconveniente de no poder ser leído, o al menos descifrado, por su lectora, pues si mi conversación es bastante ininteligible, mi letra es aún peor. Así que recurro a un método más moderno y frío, aunque siga pensando que es menos agradable, para expresarle cuán profunda y duraderamente agradecido estoy por las dos semanas que pasé en Casa Mañana. Realmente estaba en muy malas condiciones cuando llegué y así habría seguido, de no ser por los deliciosos, y, al menos en lo que a mí toca, tranquilos días que pasé en Cuernavaca. Sólo espero no haber cansado mucho a los demás: me temo que hablo demasiado.<sup>1</sup> [...]

Regresé inundado por las más contradictorias emociones acerca de México y los mexicanos; me parecieron mucho más oscuros y violentos de lo que esperaba, llenos de superstición y auténtica barbarie medieval, y con temperamentos más intensos y una vida interna más secreta que los alegres, sonrientes y, supongo, frívolos latinoamericanos de otros países con los que uno se encuentra en Washington. Obviamente, la tierra en México es muy rica y exuberante y la vegetación muy abundante, pero las expresiones en los rostros de

---

1 John Wheeler-Bennett, historiador en tiempos de paz, recordaba más tarde: "Nos sentábamos en el jardín a chismear, discutir o simplemente hacernos compañía en silencio [...], aunque cuando llegó Isaiah [...] ya no hubo ese mismo grado de callada contemplación": *Special Relationships* (Londres, 1975), p. 196.

la gente me parecían más bien atemorizantes. Podía respetarlos y admirarlos, pero creo que nunca llegaría a sentirme cómodo entre ellos. Cuán luminosa y civilizada es la vida en Casa Mañana; oh, y el placer de permitirse leer libros y platicar sobre cualquier tema sin un perpetuo sentimiento de culpa por descuidar los ilegibles reportes oficiales que se acumulan en mi escritorio. De verdad, le estaré siempre agradecido. [...] ~

Afectuosamente,  
*Isaiah Berlin*



CUANDO SU AMIGA JEAN FLOUD<sup>2</sup> VISITÓ MÉXICO EN 1968, BERLIN RECORDÓ SU VISITA DE 1945 EN UNA CARTA QUE LE ESCRIBIÓ.

[...] México. Me daba *mucho* miedo: estuve allá solamente en una ocasión, en 1944 [fue en 1945], y me quedé en casa de una familia estadounidense rica (era más pobretón en ese entonces: pero debes perdonarme por esta terrible verdad, no noté la diferencia: me adapto con mucha facilidad: y nunca he sido pobre de verdad: nunca he estado literalmente preocupado por el futuro: sólo he sido presa de autodesprecio en general –nunca de autocompasión–, no miedo de la Elend<sup>3</sup> en concreto, aunque supongo que los nazis me atemorizaron en 1940) y estaba deprimido. Esos murales empapados en sangre –sangre por todas partes– en Cuernavaca y también en la ciudad de México: primero un mural de Rivera, de los aztecas haciendo sacrificios humanos: luego los españoles masacrando a los aztecas: luego gente siendo asesinada en lo que los estudiantes llaman *C18* [siglo

---

2 Jean Floud, una socióloga en su año sabático del Nuffield College de Oxford, estaba dando un curso en El Colegio de México en el verano de 1968.

3 "Miseria".

XVIII]: luego los españoles masacrados en la Revolución Mexicana a principios del C19: después la sangre que manaba en tiempos del buen Juárez, después Madero, Zapata, etc.: finalmente un gran mural de un guerrillero y a sus pies un campesino degollado con una guadaña (creo) y diciendo "Tierra y libertad"<sup>4</sup>. Y todos esos indios inmóviles con la mirada fija en el cielo, quietos y fanáticos, mirando al sol: demasiado rígidos e inhumanos. La ciudad de México llena de turistas, la Conferencia de Chapultepec,<sup>5</sup> y el alboroto y la friolidad: y el hotel Reforma, pero la provincia es remota, extraña, y d.h.lawrencesca. No es para mí: no para el alegre solterón judío, el amigo de parlanchines intelectuales rusos: ni siquiera para el privilegiado primer secretario británico que era yo entonces, a quien le daban descuentos en todo y que era tratado con exquisita cortesía por los integrantes del cuerpo diplomático, que se la pasaban ofreciéndome grandes vasos de *jugo*<sup>6</sup>: ¡más sangre! Le queda a Trotsky o a M[a]cIntyre<sup>7</sup> o a rebeldes feroces. No es bueno para liberales de piel delgada como yo. Con todo, me gustó el tequila, etc. Pero al ver a un tragaespadas y tragafuegos con la cara pintada, vi lo que la alegre, horrible Edad Media ha de haber sido en Europa y por qué las ratas de biblioteca se alejaron del mundo y se encerraron en monasterios. [...] ~

— Traducción de Una Pérez Ruiz  
© The Isaiah Berlin Literary Trust, 2007

- 
- 4 El panel central del mural de Diego Rivera en la gran escalinata del Palacio Nacional en la ciudad de México representa a Emiliano Zapata y a un trabajador enarbolando una pancarta que dice "Tierra y libertad".
- 5 La Conferencia Interamericana sobre los Problemas de la Guerra y la Paz se llevó a cabo en el castillo de Chapultepec en la ciudad de México, del 21 de febrero al 8 de marzo de 1945, concluyó con la firma de veinte países del continente del Acta de Chapultepec, con la que se comprometían a prestarse ayuda mutua en caso de ataque, y representó un gran avance en la solidaridad panamericana.
- 6 En español en el original.— N. de la T.
- 7 Alasdair MacIntyre, filósofo, entonces profesor de sociología en la Universidad de Essex.

Nuestro más profundo agradecimiento a la Revista *Letras Libres* por habernos permitido la reproducción de la fotografía de portada y los textos *Ser Libres para Ser Humanos* y *Cartas sobre México* de Isaiah Berlin.