



TESIS DOCTORAL

EL PLURALISMO DE VALORES DE ISAIAH BERLIN  
FRENTE AL RELATIVISMO.  
ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN CRÍTICA

Universidad de Castilla-La Mancha  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Humanidades de Toledo

Codirector: Dr. Ángel Manuel Faerna García-Bermejo

Codirectora: Dra. Ángeles Jiménez Perona

Doctorando: Ldo. Andrés Tutor de Ureta

Diciembre de 2013





TESIS DOCTORAL

EL PLURALISMO DE VALORES DE ISAIAH BERLIN  
FRENTE AL RELATIVISMO.  
ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN CRÍTICA



## Agradecimientos

Son muchas las personas e instituciones que han contribuido de forma directa a la generación, redacción y finalización de esta tesis. Tantas, que veré con buenos ojos la estipulada limitación de espacio reservada para los agradecimientos, ya que me facilitará el camino.

Mis padres son fuente y reflejo de todo lo que he escrito y aún escribiré. Por ellos soy quien soy y si de deudas se trata con ellos he contraído una sencillamente impagable. Gracias. Mis hermanos y restantes familiares tienen también su parte de agradecimiento. En todas estas personas he encontrado no sólo ejemplos de formación académica, sino también vital.

A mis amigos, compañeros y a todos los que a lo largo de estos bastantes últimos años han compartido conmigo una sonrisa, les agradezco su apoyo y ayuda. Por mucho que se imaginen nunca sabrán cuánto han contribuido a mi estabilidad y aguante, sobre todo en los momentos más delicados y duros.

La nómina formada por los profesores y maestros que han influido y fomentado mis conocimientos es otra de las más amplias. No puedo precisar a quién en concreto le debo mi vocación filosófica o investigadora, así que todos deberían identificarse por igual con mis palabras de agradecimiento.

Por último, se dice que los directores de tesis no deben ser mencionados en este apartado, ya que al fin y al cabo se dedican a realizar parte de su cometido laboral. Sin embargo, tanto en él como en ella he encontrado a dos seres humanos enteros, atentos, accesibles y dispuestos no sólo a cumplir sobradamente con su carga académica, sino, y por este motivo quiero especialmente darles las gracias, a

compartir conmigo como personas, con todo lo que ello conlleva, todos estos años.

Confío en que todos y cada uno de los aquí aludidos no dejen de formar parte de mi vida. *Si amicum habes, felix eris*; cuánto más en mi caso.

En cuanto a las subvenciones, agradezco a la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha la concesión de la beca de Formación de Profesorado de Investigación dentro del proyecto “La filosofía de George Santayana: una interpretación contemporánea” (PAI08-0158), cofinanciada por el Fondo Social Europeo en el marco del Programa Operativo FSE 2007-2013, sin cuya ayuda económica no me hubiera sido posible realizar esta tesis. También deseo destacar la pertenencia como personal contratado del proyecto “El pensamiento político de Michael Oakeshott: teorías, sus fuentes y la comparación con otros filósofos” (PII109-0132-8013), que se extendió durante algunos de los meses de redacción del presente trabajo. Por último me gustaría mencionar también la ayuda para estancia de investigación “José Castillejo”, de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, que disfruté durante tres meses en la Technische Universität de Berlín en 2010.

Entre las instituciones, la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad de Castilla-La Mancha son ambas mi *alma mater* académica y deben recibir también mi agradecimiento. En especial quiero dar las gracias a las bibliotecas de estas Universidades, así como particularmente a la de la Fundación Juan March en Madrid, en cuyo magnífico centro de Ciencias Sociales llevé a cabo la mayor parte de mi estudio y redacción de esta tesis. Todas estas instituciones han puesto siempre a mi disposición no sólo sus instalaciones y fondos, sino también su personal, atento y amable. Muchas gracias.

A mi padre (†) y a mi madre, que me lo han dado todo



“[I]t is all a matter of ideas in men’s heads”

(Isaiah Berlin. CTH: 261)



# ÍNDICE

Nota sobre el sistema de citación .....	p. 1
Introduction: research's objectives, approach and hypothesis .....	p. 3
I.- Isaiah Berlin y el pluralismo de valores .....	p. 19
I.1.- Isaiah Berlin, un filósofo liberal pluralista.....	p. 19
I.2.- El pluralismo de valores según Berlin .....	p. 28
I.3.- La crítica ante el pluralismo .....	p. 34
I.3.1.- Fines, valores, bienes...	
I.3.2.- Incompatibilidad e incommensurabilidad	
I.3.3.- Otros análisis del pluralismo	
I.4.- Conclusiones del capítulo .....	p. 71
II.- La naturaleza humana como libre autocreación.....	p. 79
II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin.....	p. 89
II.2.- La libertad .....	p. 108
II.2.1.- Libertad ontológica y libertad filosófico-política	
II.2.2.- Críticas a la argumentación de Berlin	
II.3.- La autocreación de la naturaleza humana .....	p. 160
II.3.1.- Berlin y el Romanticismo	
II.3.2.- La creación de los valores	
II.4.- Libertad, autocreación y pluralismo .....	p. 175
III.- Comunicación y comprensión .....	p. 187
III.1.- Epistemología.....	p. 189
III.1.1.- Conceptos y categorías	

III.1.2.- Ciencias Naturales vs Ciencias Sociales	
III.1.3.- Lenguaje	
III.2.- Comunicación y comprensión.....	p. 211
III.2.1.- El proceso comunicativo en Berlin	
III.2.2.- La ruptura de la comunicación	
III.3.- Los límites del pluralismo.....	p. 233
IV.- Conclusions .....	p. 239
IV.1.- Summary.....	p. 239
IV.2.- Pluralism and relativism .....	p. 247
IV.3.- Isaiah Berlin's value pluralism .....	p. 254
V.- Bibliografía citada.....	p. 263

## Nota sobre el sistema de citación

La referencia a las obras de Berlin citadas con más frecuencia a lo largo del trabajo se hará conforme a las siguientes abreviaturas:

CC: *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Londres, Pimlico, 1999.

CIB: Jahanbegloo, R., *Conversations with Isaiah Berlin*. Londres, Halban, 2007.

CTH: *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*. Londres, Pimlico, 2003.

FIB: *Freedom and Its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*. Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2003.

L: *Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 2005.

POI: *The Power of Ideas*. Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2003.

PIRA: *Political Ideas in the Romantic Age. Their Rise and Influence on Modern Thought*. Londres, Pimlico, 2007.

RDO: “Isaiah Berlin: contra la corriente”. Entrevista con R. Carr. *Revista de Occidente*, nº 66, noviembre 1986, 103-139.

RR: *The Roots of Romanticism. The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1965 The National Gallery of Art, Washington, DC*. Londres, Pimlico, 2000.

RTMC ‘Reply to Ronald H. McKinney, “Towards a Postmodern Ethics: Sir Isaiah Berlin and John Caputo”’. *Journal of Value Inquiry*, vol. 26, nº 4, 1992, 557-560.

RTK: “Reply to Robert Kocis”. *Political Studies*, vol. 31, 1983, 388-393.

SAL: “Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes”. *Salmagundi*, nº 120, 1998, 52–134.

SR: *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*. Londres, Pimlico, 1997.

UD: (con Beata Polanowska-Sygulska) *Unfinished Dialogue*. Nueva York, Prometheus Books, 2006.

3CE: *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*. Nueva Jersey, Princeton University Press, 2000.

Para la referencia a obras o artículos de Berlin menos habituales, así como para el resto de bibliografía, se empleará el sistema de citación Harvard (autor, año: nº de página).

Por otro lado, sólo cuando el contexto aconseje un cotejo literal de las ideas de Berlin, transcribiré sus palabras en inglés. En los demás casos, así como en las referencias a la bibliografía secundaria, emplearé habitualmente paráfrasis o traducciones, personales pero fieles, de los originales ingleses.

## Introduction: research's objectives, approach and hypothesis

The aim of this investigation is to analyze one of the most relevant and currently studied concepts in contemporary Political Philosophy: the idea of value pluralism. To be exact, I intend to locate and examine the mechanisms that reveal the existence of limits within Isaiah Berlin's concept of value pluralism, limits which would avoid confusion between pluralism and relativism. If my hypothesis is true, those limits can be found thanks to the ideas of human communication and human understanding. Therefore, this research is placed under the discipline of Political Philosophy, although a significant part of it deals with epistemological questions. Now, I will define more clearly the context behind pluralism and relativism, as well as, justify why I chose Berlin as an adequate pluralism representative.

Pluralism can be understood and considered from different perspectives, such as, Metaphysics, Epistemology and Religion. This research will adopt the point of view expressed in Isaiah Berlin's work, which entails the ethical, cultural and political field. Michael Oakeshott, Joseph Raz, Martha Nussbaum and Alasdair MacIntyre are amongst some of the most important thinkers who have also written about pluralism using the same perspective as Berlin. As for the placement and relevance of Berlin's work within pluralistic tradition, the question of whether he must be considered the founder of pluralism is still open to discussion. A response to this question merely confirms Berlin's importance regarding this concept. This is also confirmed by the great influence his work and thought have exerted on many other thinkers that discuss pluralism, like John

Kekes or George Crowder. More examples having Berlin's influence can be easily presented. Consider the importance of Berlin's pluralism for thinkers that write about relations between pluralism and other ideas, such as, liberalism or democracy; prominent figures like John Gray, Charles Taylor and Bernard Williams can be then included amongst this group of thinkers. Subsequently, a brief look at the main research and publications on pluralism is enough to prove that this is an important and current notion within Political Philosophy; it also proves that Isaiah Berlin is one of its main representatives.

Within qualified pluralism, one of the most discussed topics concerns the difficulties of differentiating between pluralism and relativism. This was precisely one of the first criticisms, chronologically speaking, which Berlin had to face; even still, he identified his concept of pluralism as relativism in some of his early essays, although he would eventually rescind this statement. Berlin's use of the adjective "relativistic" was not only a *lapsus calami*; it is neither plausible to explain this mistake by resorting to an alleged evolution in our author's thought from a relativistic point of view to a more essentialist one. The probable answer is simply that Berlin was making a conscious effort to clarify his early thought. Though, as we can see, the question is still pertinent: are pluralism and relativism, as Berlin intends, so different from one another? This thesis will try to answer this question.

Once the context of the investigation has been set, I will now focus on Isaiah Berlin. As previously discussed and concluded, the decision of choosing this philosopher for my research is not due to a random selection of pluralism philosophers; quite the contrary, several reasons encouraged choosing him specifically as the center of the investigation. Berlin is viewed as one of the most

brilliant and original promoters of liberal democracy throughout the twentieth century. Many critics consider his work, and particularly, his comments on freedom and value pluralism, must be perceived as features which could develop a whole new political framework; a framework even better than the “traditional” liberal ones. It is argued that this new pluralistic model would allow for a much broader and more tolerant field of human activity than every suggested one by other systems. Therefore, it would also be much more appropriate and suitable for our current and future multicultural societies. This is the opinion shared by many including that of John Gray, who sees Berlin’s pluralistic liberalism as “subversive” and opposed to the classic liberal tradition; Gray considers Berlin’s argument highly specific and extremely original (Gray, 1996: 17). This opinion is similar to R. Kocis’, who describes Berlin’s system as “a challenge to the entire mainstream of Western ethics” (Kocis, 1989: 242), and of J. Galipeau, for whom Berlin’s work expresses “a unique kind of liberal philosophy” (Galipeau, 1999: viii). Certainly, Berlin’s penetrating comments on authoritarian systems, along with a defense of diversity consider democracy and liberalism as the most suitable political systems for pluralism<sup>1</sup>. In short, the fact that we can find in Berlin’s thought new arguments and perspectives within the intellectual liberal tradition has been one of the main reasons to persuade me into choosing him as center for my investigation (see Gray, 1996: 8)<sup>2</sup>. However, why should a research into Berlin focus on pluralism and not, for instance, on freedom?

---

<sup>1</sup> The connection between pluralism, liberalism and democracy will be only superficially discussed in this investigation. The link between them is questionable; Berlin himself believes in liberalism (CIB: 44) and democracy (CIB: 144), though he acknowledges in both cases that there is no logical connection to pluralism.

<sup>2</sup> The publishing dates of the works used (Chapter V) prove that Berlin has still been attracting attention during these last years. The best example is J. L. Cherniss’ *A Mind and Its Time: The Development of Isaiah Berlin’s Political Thought* (Oxford: Oxford University Press. 2013.) This “exercise in intellectual biography”, as Cherniss himself describes it, has not been included in this investigation because of obvious reasons. However, Cherniss’ main opinions have been

To begin with, it can be questioned whether pluralism must be considered the most important aspect of Berlin's theory, especially bearing in mind the relevance historically given to the distinction between the two concepts of freedom, positive and negative, which, since its origin, has provoked a large and intense controversy. However, an approach to some of the main studies on Berlin will demonstrate that the interest has slowly moved from this distinction towards his notion of value pluralism, in such a way that almost every analysis published lately assumes Crowder's idea that, "value pluralism sits at the very centre of Berlin's thought" (Crowder, 2004: 126). Even Berlin himself can be quoted to expound on the key idea of his writings: "[m]y thesis is [...] that, since some values may conflict intrinsically, the very notion that a pattern must in principle be discoverable in which they are all rendered harmonious is founded on a false a priori view of what the world is like." (L: 43) In addition to this, as we will confirm, the content and relevance of the idea of pluralism in Berlin's system are complex and substantial enough to justify alone an investigation. The importance and singularity of supporting pluralism, as contrasted with the previous philosophical tradition, can be asserted again using Berlin's words; in his opinion, a pluralist defies a philosophical continuum "from Greece to Rome, from the medieval Schoolmen to the Renaissance, and so to Descartes, Leibniz, Spinoza – to the French *Encyclopédie*, to the nineteenth-century thought, and to metaphysicians, positivists, realists, idealists, to all believers in scientific thought in the modern world" (CIB: 54).

Secondly, the fact that Berlin has already defined and applied pluralism in many essays could be used as an argument against this investigation. Why should

---

sufficiently taken into account through his articles about Berlin's political thought (see Cherniss, 2007a and 2007b).

an idea, which this author uses, explicitly or implicitly, in almost every one of his writings on Political Philosophy, be studied? Because of such a frequent use, the most logical thing would be to expect that the concept is already clearly analyzed by Berlin himself. This remark can be answered by considering the multiple and relevant connections between pluralism and the rest of Berlin's theory, connections which precisely make pluralism difficult to understand. Supporting this statement we can find many studies on Berlin, which dedicate large chapters to explain, not only qualified pluralism, but the tensions, incoherences and contradictions that this concept may cause. Once taken into account the relevance of pluralism in Philosophy today and within Berlin's theory, together with the importance of understanding the concept in order to interpret correctly the whole author's system, these two arguments can finally provide enough reasons to answer the previous question about why choosing Berlin's pluralism as center of the investigation.

Therefore, my aim is to study Berlin's value pluralism in detail, considering that: 1) understanding it correctly is crucial to comprehend almost all of Berlin's argumentations on Political Philosophy; 2) this investigation means a novel contribution to Berlin's studies particularly, and, in so far as this author is considered to be relevant within the philosophical and pluralistic tradition, also to Political Philosophy. In consequence, it should be obvious that the analysis of the theoretical coherences and incoherences of Berlin's pluralism will not just be a study in the abstract, only referred to an isolated author; quite the contrary, it will be possible to obtain a reasoned reflection, representative of the issue of pluralism against relativism in our contemporary society. I will now proceed to present the hypothesis of the investigation.

It has already been noted that my approach follows Berlin's belief in the differences between pluralism and relativism. (In spite of this, I would like to emphasize that mine is a critical study; thus it will not hide the aspects where pluralism and relativism, *pace* Berlin, intermingle, or where a lack of accuracy or coherency on his part can be determined to cause failures in his system.) Assuming Berlin's pluralism is, in fact, different from relativism, my hypothesis tries to answer a very definite question: how do we obtain limits between pluralism and relativism? From there I will be able to pose and try to answer another question, connected to the first one, but slightly different: to what extent is Berlin's way of overcoming relativism valid? I will now explain the necessary stages that were required to answer these questions.

First of all it was essential, as a first step, to study value pluralism in order to settle what Isaiah Berlin understands exactly under such concept. After that, it was clear that every time Berlin talked about pluralism, he connected it to a minimum idea of the human being<sup>3</sup>. Subsequently, it was necessary to analyze Berlin's notion of human nature. I noted then that freedom, understood as the ability to choose, was a characteristic feature of Berlin's idea of human nature. However, a critical analysis of freedom and its place within the author's thought allowed me to confirm that it was not an element actually required by pluralism. This means that value pluralism and freedom are, without any doubt, two fundamental constituents of Berlin's idea of a human life, but the relation between them allows us to verify that freedom, though it enhances pluralism's relevance, is not decisive when establishing its limits. After analyzing freedom, I noted that another basic feature we can find in Berlin's idea of human being, which has a

---

<sup>3</sup> I would like to remark that my use of the word "man" as synonym with "human being" corresponds to the one Berlin uses in his writings.

certain kind of relationship to Romanticism and Kant, highlights self-creation as essential in our nature. From this point of view, values which guide a human being and values through which he designs his nature are not external entities that in due time are found or discovered. Rather, they are result of human activity itself; i.e., values are not discovered, but created. In contrast to freedom, this distinctive romantic and Kantian conception, also a part of Berlin's idea of man, does influence pluralism's constitution, but my research intends precisely to disprove some of its consequences. As we will be able to confirm, following the consequences of this view regarding human nature as self-creating, values in pluralism would have no limit. Therefore, this attribute not only does not help to distinguish pluralism from relativism, but it is perhaps the cause of confusion between them. Once those two elements —freedom and self-creation— had been studied and rejected, I tried to find limits to pluralism in Berlin's idea of human communication, which related to some epistemological notions, such as, “concepts”, “categories”, “inside knowledge”, is also to be found in Berlin as a typical and basic human nature feature. According to my hypothesis, Berlin does obtain from here mechanisms that provide limits to his pluralism as opposed to relativism. We can then conclude that from our author's perspective, the plurality of values undergoes a restriction originated from the notions of human communication and human understanding.

Summing up, my hypothesis of the existence of limits in Berlin's pluralism has two parts: after explaining the notion of value pluralism, the first part analyzes Berlin's idea of the human being, and rejects freedom and self-creation as relevant factors in order to distinguish pluralism from relativism; the second part focuses on Berlin's epistemology, finding there that human communication and human

understanding allow us to identify some values as not valid, not human. If my hypothesis is true the conclusion of my research will on the one hand, hint at establishing reasoned and explicit limits to Berlin's pluralism. On the other hand, once those limits have been analyzed, my hypothesis will reconsider Berlin's degree of coherence and clarity, posing new doubts and new questions about pluralism's scope and validity.

As far as the research's structure is concerned, first of all (Chapter I) it will be necessary to offer an overall introduction to Isaiah Berlin's thought (I.1) and to explain in detail what value pluralism is (I.2). After this first chapter, I will expound my hypothesis (Chapter II). First, I will defend the existence of an idea of human nature in Berlin's system (II.1), focusing then on his notion of freedom (II.2) and on his romantic view of man as self-creating (II.3). Once both characteristics have been rejected in our search for limits to pluralism, I will move on to Berlin's epistemology (Chapter III), trying to argue that limits to pluralism can be found thanks to the notions of human communication and human understanding. Finally (Chapter IV) I will use the conclusions to reexamine and reassess Berlin's pluralism, offering also a critical comment on the coherence or incoherence between this concept and some of the main elements of Berlin's thought. The list of bibliographical references (Chapter V) presents only the works quoted in the investigation.

I will now present a brief introduction to Berlin's writings, together with a synopsis of the main studies on his thought.

Three works are essential in order to know the biographical data and approach Berlin's opinions in a less academic but clear way. First of all, we must

mention M. Ignatieff's biography *Isaiah Berlin. A Life*, which, together with Berlin's main biographical stages (Russia, Oxford, the United States, Russia and finally Oxford again) offers a sketch of Berlin's thought where human freedom and pluralism are presented as crucial. *Conversations with Isaiah Berlin*, the long interview with R. Jahanbegloo, is also worth noting. There Berlin states clearly and in plain language his opinions grouped around five themes, such as freedom, political ideas in a broad sense, or the origins of modern politics. Finally, the letters and conversations between Beata Polanowska-Sygulska and Berlin, which appear on *Unfinished Dialogue*, are also very illuminating. The student that was writing a doctoral thesis on Berlin had the unique opportunity of directly asking the author some questions about some basic elements of his thought, establishing an extremely interesting intellectual relationship for 14 years.

As for Berlin's work, the author himself considers (see Badillo y Bocardo [eds.], 1999: 53) that "On the Pursuit of the Ideal" and "The Apotheosis of the Romantic Will", both in *The Crooked Timber of Humanity*, are the best introductions to his thought. I myself have read these and other Berlin's writings, using mainly the published essay collections. I would like now to comment briefly on them.

As it has already been said, freedom has always been the main issue when discussing Berlin's philosophy. It is known that one of Berlin's first works, published at the age of 19 and winner of the Truro Prize, was precisely an essay on liberty (Ignatieff, 2000: 44). The concept of freedom is mainly discussed in *Four Essays on Liberty*, which does not only contain his famous "Two Concepts of Liberty" and a very personal introduction to J. S. Mill's thought ("John Stuart Mill and the Ends of Life"), but also deals with freedom against determinism

(“Political Ideas in the Twentieth Century”, “Historical Inevitability”) in the context of History and in opposition to E. H. Carr’s opinions. This book was later published as *Liberty*, containing one more essay (“From Hope and Fear Set Free”), which had previously belonged to another collection of essays. In order to analyze the concept of freedom two more books are also very useful. The first one is *Freedom and Its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, where Berlin, through an examination of six thinkers (Helvétius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon and De Maistre) discusses some features he considers crucial for this notion. The second one is *Political Ideas in the Romantic Age*, whose second and third chapters can be taken as sketches of the posterior “Two Concepts of Liberty”. The idea of value pluralism pervades all of Berlin’s writings, but the number of references, including the debate pluralism–relativism is especially high in *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, title that, together with *The Power of Ideas*, reminds us of the true nature of our author, who always felt closest to the History of Ideas than any other discipline<sup>4</sup>. Taking into account his different ways of dealing with epochs or thinkers, precisely one of the aspects of Berlin’s *oeuvre* is his variety and broadness, not only of content but also formally speaking. This particularity explains that my analysis has also needed to consider collections that include writings on the Enlightenment — Berlin did not align himself altogether with its main representatives (*The Age of Enlightenment. The Eighteenth-Century Philosophers*), as he did with some of its critics (*Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*)—, Marxism

---

<sup>4</sup> For the change of Berlin’s interest, which was consciously made, as he himself acknowledges, from Philosophy, “a field in which one does not know more at the end of one’s life than when one had begun”, towards the History of Ideas, see CC: xii. See also Ignatieff, 2000: 131 and SAL: 87.

(*Karl Marx. His Life and Environment*<sup>5</sup>), Romanticism (*The Roots of Romanticism*) or, centered on Berlin's age, logical positivism (*Concepts and Categories. Philosophical Essays*). Berlin's never lost relationship to Russia can be mainly assessed in *Russian Thinkers* and in *The Soviet Mind: Russian Culture Under Communism*, which collect essays on Russian figures and writers, such as Herzen, who was highly respected by Berlin, Tolstoi or Boris Pasternak. One of the most usual comments between Berlin's critics is that the author offered his best in the essays about historical figures. There Berlin combined biographical sketches with some of the most important ideological aspects of the people described, all presented in a wonderfully reconstructed cultural context. This is certainly the impression obtained when reading his extensive *Against the Current* and his *Personal Impressions*, where he discusses figures such as Machiavelli, Hume, Churchill or Weizmann. Finally, we must not forget Berlin's correspondence, chronologically grouped in four volumes (the third of them published recently): *Flourishing Letters* (1928-1946), *Enlightening Letters* (1946-1960) and *Building Letters* (1960-1965). In his letters, prized for his high literary and cultural level, Berlin shows himself sharp and ironic, meticulous and gossiping, leaving us with one of the most interesting, beautiful and relevant collection of letters of the past twentieth century.

As mentioned previously, this investigation belongs to the branch of Political Philosophy. Therefore, every sort of Berlin's writings has been taken into

---

<sup>5</sup> This is one of the first of Berlin's works; in fact, it is his first book published. Appointed to Berlin in 1933, it was published in 1939. In this book, Berlin approaches Marx's life from the point of view of the History of Ideas, paying special attention to the events that allegedly moulded Marx's ideology and offering an account of his life consonant with the development of his thought. In this work there is no direct reflection about the, in my opinion, main elements of Berlin's thought (freedom and pluralism), but even there it can be observed that our author uses *in nuce* ideas that will be present in his later writings, such as his refusal to believe in the existence of laws in history (Berlin, 1963: 41 et seq.), or his distrust of the notion of positive freedom, because of its totalitarian traces (Berlin, 1963: 58 et seq.)

account, although I have consequently focused on his opinions on pluralism, freedom, Romanticism and the novel notion of human understanding, which according to Berlin was used by thinkers like Vico and Herder. There are only four groups of published works which were not used in this investigation: 1) the collection of articles written during his stay as British diplomatic in the USA (*Washington Despatches, 1941-1945: Weekly Political Reports from the British Embassy*), whose topic is so specific it makes them irrelevant to this research (see Berlin, 2005a: xxiv and SAL: 80); 2) anthologies, like *The Proper Study of Mankind*; 3) independently published essays (vg. *Fathers and Children: The Romanes Lecture*. Oxford, The Clarendon Press); 4) introductions and contributions to works, that copy the single essays gathered in the collections. Apart from this, there is no single relevant writing of Berlin that was not taken into account in order to design and defend the hypothesis.

It has sometimes been said that Berlin wrote little, but Henry Hardy has gathered more than 270 published references in his Isaiah Berlin Virtual Library (<<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/index.html>>), articles and essays that belong to diverse fields like Music, Philosophy, History, or Literature. In my opinion, then, not “short” but “scattered” would be the right adjective to describe Berlin’s work. All in all, although some select writings by Berlin have not been consulted, it can be plausibly stated that none of them would essentially alter the current investigation.

As for the studies on Berlin the famous distinction between positive and negative freedom, which connects to an anti-determinist view, basically focused, as previously commented, on History, has been usually analyzed since its first exposition. This approach appears in works like R. Kocis’ *A Critical Appraisal of*

*Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy* (1989), or Claude Galipeau's *Isaiah Berlin's Liberalism* (1994). In both cases we come across PhD dissertations, outlining an overall analysis of Berlin's political and philosophical views, which do not avoid the issue of pluralism but focus more strongly on Berlin's idea of liberty. As previously mentioned, without overlooking freedom, during the last years, value pluralism, another of Berlin's fundamental ideas, has become a focus more and more studied. It is probably correct to argue that J. Gray's *Isaiah Berlin* (1995) represents this new perspective. From this study on, slowly, pluralism becomes for critics of Berlin's thought a concept even more important than freedom, as it can be clearly stated by G. Crowder's *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism* (2004), or C. Aarsbergen-Ligtvoet's *Isaiah Berlin. A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life* (2006).

With regard to studies on Berlin in Spanish, only E. García Guitián's *El pensamiento político de Isaiah Berlin* (2001) offers a thorough analysis similar to the ones in English. From a very personal and more specific point of view, J. B. Díaz-Urmeneta's *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin* (1994) must also be mentioned. On the other hand, there are plenty of essays and articles on Berlin, like the ones collected from the conservative-liberal point of view in J. M. Lasalle's *Isaiah Berlin: Una reflexión liberal sobre el "otro"* (2002), or in M. Milosevich's and J. Crespo's *Isaiah Berlin: un liberal en perspectiva* (2008).

As it can be seen, my investigation shares the general trend in the current studies on Berlin, since my analysis of Berlin's idea of freedom, which will also refer to the distinction between positive and negative liberty, though important, belongs to the chapter dedicated to the study of his idea of human being (II.2),

while his notion of value pluralism is in fact considered the core of the investigation. On the other hand, turning again to the studies on Berlin, it can be stated that for the most part, his thoughts about epistemology, language and human communication have scarcely been examined; at the most they are taken into consideration in researches into one of the two aspects before mentioned, liberty or pluralism, and only aiming at completing a generic exposition of Berlin's thought. However, it must be explained that this is probably due to two facts directly connected to Berlin: in the first place, the little attention that Berlin himself seemed to concede to his own epistemological ideas and that can be assessed in his few writings on this topic; in the second place, the nature of his comments on language and communication, which are always made in the context of pluralism or within studies dedicated to other thinkers' ideas. Therefore, it can be stated that this investigation, when dealing with Berlin's epistemology, confronts a field hardly studied within his philosophy.

Finally, one more justification for undertaking the current research is the fact that its perspective is different from the one of any critic that has studied Berlin so far. My investigation is near to Galipeau's, who explicitly shares one of my starting points: there is a group of values that Berlin characterizes as universal and that avoid pluralism from becoming relativism. However, a minute examination of the relation between pluralism and relativism, focusing on the processes of communication and understanding as ways to find limits to pluralism, the idea that constitutes the core of my hypothesis, can not be found in any of the previous studies on Berlin. Let me now explain this more clearly. My approach, considering Berlin's pluralism as different from relativism, basically differs from two kinds of investigations. On the one hand, from the ones that

focus on another aspect of Berlin's thought. Depending on the critic's point of view—which usually contemplates freedom as fundamental—, pluralism will be accordingly considered and evaluated. These investigations do not necessarily deny the existence of an idea of human nature and of some limits to value pluralism in Berlin; although, in my opinion, they do not correctly understand pluralism's structure because of a too shallow analysis of the concept. As it has already been said, the aim of these investigations is different, explaining why it can not be said that their appreciations or conclusions are plainly wrong; however, their refusal to accept any possibility of coherence in Berlin's defense on pluralism without relativism is, on the whole, not convincing enough. Some of the first studies on Berlin can be presented as example of this perspective, like the ones already mentioned by Claude J. Galipeau and Robert Kocis. On the other hand, my research differs also from authors that have focussed on pluralism, but have used it as a starting point to develop a political theory and some personal ideas that, though correctly drawn, represent a particular interpretation of pluralism more than an explanation of Berlin's point of view. The most illustrative example here would be the conclusions presented by John Gray in his study on Berlin.

I have compared my perspective to the main studies on Berlin, leaving aside partial ideas and contributions present in articles, essays, etc. However, there is an article by Jason Ferrell, "The Alleged Relativism of Isaiah Berlin" (Ferrell, 2008), particularly worth mentioning. My hypothesis—which defends that understanding and communication are the concepts thanks to which Berlin's pluralism overcomes relativism—is similar to the one supported by Ferrell.

Nevertheless, my investigation is not only more extensive and detailed, but it also differs from and even opposes some of Ferrell's conclusions (see Chapter IV).

## I.- Isaiah Berlin y el pluralismo de valores

Una vez expuesto el estado de los estudios sobre I. Berlin, procederé a continuación a presentar en primer lugar (epígrafe I.1) la figura de este pensador, delineando mínimamente su biografía y exponiendo los que, a mi entender, son los rasgos de su pensamiento fundamentales para el presente estudio: su carácter liberal y pluralista. Inmediatamente después centraré mi análisis en el concepto objeto de esta investigación: el pluralismo de valores. Allí ofreceré en primer lugar (epígrafe I.2) una exposición del pluralismo reconstruida exclusivamente con textos del propio Berlin. Posteriormente (epígrafe I.3), propondré una explicación de su pluralismo de carácter interpretativo. Este epígrafe se subdivide a su vez en dos secciones (I.3.1 y I.3.2) que se corresponden con un análisis crítico de las características del pluralismo que habrán sido destacadas en el epígrafe anterior. Tras completar mi interpretación enfrentándola a algunos de los principales comentarios realizados por otros autores (sección I.3.3), un último epígrafe (I.4) recogerá de forma resumida lo tratado en todo este primer capítulo.

### I.1.- Isaiah Berlin, un filósofo liberal pluralista

Isaiah Berlin nace en 1909 en Letonia, entonces parte del imperio ruso, y muere en Oxford en 1997. Emigrante en 1920 hacia el Reino Unido junto con sus padres ante los excesos de la Revolución rusa, conservará toda su vida tres influencias principales que marcarán su pensamiento y lenguaje: la rusa, la judía y

## I.1.- Isaiah Berlin, un filósofo liberal pluralista

la inglesa. Los recursos económicos familiares, unidos a las propias aptitudes intelectuales y personales de Berlin, le proporcionan acceso durante su vida a los más selectos círculos académicos y sociales, desde el elitista All Souls de Oxford hasta los círculos presidenciales estadounidenses. Obviando su trabajo como embajador del Reino Unido en Washington durante la II Guerra Mundial, su breve estancia en Rusia (1945-46) y viajes puntuales por motivos académicos o personales, toda su vida transcurrirá ya en Inglaterra, centrándose en su trabajo como profesor en Oxford y combinándolo con el desempeño de funciones en otras instituciones, como la presidencia de la Academia Británica, la participación en los consejos de la National Gallery y la Royal Opera House o la presidencia del Wolfson College, a cuya fundación tanto contribuyó. Honrado con numerosos premios y galardones, entre los que cabe destacar su nombramiento como Caballero de la Orden del Mérito (1971), con Isaiah Berlin nos encontramos sin duda ante una de las más prominentes figuras intelectuales y sociales del pasado siglo XX.

Si tuviéramos que describir a Isaiah Berlin mediante una caracterización genérica y breve, ésa sería, sin duda, la de pensador liberal. Al calificar a Berlin como “liberal” no hago sino compartir lo que es una opinión común, consignada por cualquiera de los autores que se han acercado a su obra, ya sea con intención de alabanza o crítica. Más complicado resulta el adjetivo que deba precisar el tipo de liberalismo que le caracteriza. Así, muchos hablan de un liberalismo “realista” (Crowder, 2004: 171), aunque también se lo ha calificado como “anti-perfeccionista” (Jahanbegloo, 2007*b*: xiv), “New Deal” (Ignatieff, 2000: 228) o incluso “nacionalista” (Miller, 2007: 184). Por otro lado, el mismo Berlin se ha llamado a sí mismo “liberal racionalista” (CIB: 70). Independientemente de la

disparidad de atributos del sustantivo “liberal”, en lo que sí coinciden prácticamente todos los estudiosos de Berlin es en contemplar su liberalismo como ciertamente atípico. ¿Por qué se dice esto? Al fin y al cabo son indudables las similitudes y aproximaciones de Berlin hacia la tradición liberal clásica que representan autores como Locke, Bentham, von Humboldt o Mill<sup>6</sup>. Sin embargo, entre los principales motivos que llevan a considerar su liberalismo como excéntrico están también precisamente las marcadas distancias con el liberalismo clásico, distancias que aparecen reflejadas fundamentalmente en elementos típicamente berlinianos como la necesaria limitación de la libertad frente a otros valores como la igualdad o la seguridad (L: 285), su vinculación con pensadores románticos y antiilustrados, o su frontal rechazo al racionalismo como fuente única y segura de solución de conflictos (cfr. L: 59-66). Además, no deja de ser también un rasgo atípico y particular el que un pensador liberal se consagre al estudio de autores manifiestamente antiliberales, como pueden ser De Maistre, Fichte o Sorel<sup>7</sup>. En conclusión, y aunque todas estas precisiones no afectan al núcleo de mi investigación ya que el liberalismo no es su objetivo sino su marco externo, podríamos contentarnos con la calificación neutra de liberal; pero si no deseamos obviar la existencia de ninguna de las dos tendencias mencionadas, liberal clásica y liberal atípica, haremos mejor refiriéndonos a I. Berlin como un liberal sin duda original: un liberal pluralista.

---

<sup>6</sup> A lo largo de la obra de Berlin encontramos, en efecto, numerosos pensamientos liberales de corte clásico acerca de la sociedad en general (POI: 34), o, de forma más concreta, en su alabanza de la idea de libertad de pensadores como Paine, Condorcet o Constant (FIB: 5), en su aprobación de la necesidad lockeana de la existencia de leyes para poder hablar de libertad (CC: 85), en su rechazo de la uniformidad social (CC: 93) o en sus simpatías hacia el sistema económico capitalista (CIB: 128).

<sup>7</sup> Respecto a este último punto, Berlin mismo argumentaba esta peculiaridad (SAL: 90) afirmando que, antes que dedicar su atención a autores cuya ideología le resultaba cercana, consideraba preferible y más provechoso leer a los críticos de las ideas que él profesaba, ya que le permitirían identificar mejor los errores de sus propias creencias.

## I.1.- Isaiah Berlin, un filósofo liberal pluralista

Centrándonos ahora en sus escritos, el núcleo de su obra se puede presentar igualmente resumido en esos dos términos: libertad y pluralismo. Aunque trataremos de ellos por extenso, podemos anticipar que, en relación con la libertad, nos referimos principalmente a su famosa distinción entre libertad positiva y negativa, que apareció en 1958 en su ensayo *Two Concepts of Liberty* y que caracteriza a la primera como una respuesta a la pregunta ¿quién gobierna?, con tintes democráticos pero también posibles derivas autoritarias, y a la segunda, vinculada al modelo liberal clásico, como una respuesta a la cuestión ¿cuánto me gobiernan? En cuanto al segundo elemento fundamental de la filosofía de Berlin, el pluralismo, podemos resumirlo en su idea del carácter trágico de la vida humana como escenario del conflicto de valores que chocan entre sí y ante los que en ocasiones debemos elegir uno en detrimento de otro. Pues bien, como hemos dicho, es posible remitir a esas nociones de libertad y pluralismo prácticamente todos los demás aspectos tratados por el autor: por ejemplo, en sus semblanzas de personajes históricos encontramos constantes alusiones ya sea al pluralismo, ya a la libertad; sus escritos sobre la Contra-Ilustración y el Romanticismo se convierten en una defensa última del pluralismo, y sus estudios acerca del pensamiento ruso, e incluso sus aproximaciones a la cuestión del Estado de Israel, se encuentran entremezclados con reflexiones acerca de la libertad y la tragedia de la elección ante valores plurales.

Para estar completa, la presentación del perfil filosófico de I. Berlin debe hacer aún referencia a dos elementos más, genéricos pero fundamentales en la configuración de su pensamiento: me refiero a su empirismo y a su personal visión de la filosofía.

Epistemológicamente hablando, encontramos en la figura de Berlin a un pensador de base empirista, como él mismo reconoce en varias ocasiones<sup>8</sup>. Cuando Berlin se declara adscrito al empirismo, su idea concreta es la del empirismo inglés, si bien conviene realizar algún matiz al respecto, ya que nuestro autor se distanció desde el inicio de las teorías positivistas representadas por coetáneos como A. J. Ayer y que podríamos considerar representativas de la doctrina oficial de la época. Los principales ataques antipositivistas de Berlin se dirigen esencialmente contra el verificacionismo y su creencia en la posibilidad y conveniencia de reducir todas las proposiciones con sentido a proposiciones verificables (cfr. CC: 12-31). Con todo, podemos afirmar que el carácter empirista es probablemente el rasgo más genérico y básico desde el que nuestro autor articula su pensamiento. Anticipando el lenguaje epistemológico berliniano, diríamos que nos encontramos ante la “categoría” fundamental de este autor, quien siempre considera que la última prueba de nuestros modelos de pensamiento y actuación es la confrontación con los datos empíricos; en una palabra, la experiencia (CC: 160). Este carácter empirista provoca además en Berlin una reacción inicial de rechazo frente a los sistemas y las grandes elaboraciones ideológicas, estructuras que según él terminan siempre por distorsionar los hechos para adecuarlos a la construcción teórica (CTH: 172). Podríamos incluso traer a colación en este punto la famosa distinción berliniana de origen clásico entre los “pensadores-erizo”, defensores de vastas teorías y sistemas, y los “pensadores-zorro”, atentos al detalle y la variedad de la experiencia humana (cfr. CIB: 189). Las simpatías de Berlin estarían siempre con

---

<sup>8</sup> Para una descripción del círculo académico en que se formó Berlin, con apuntes sobre sus distancias y desacuerdos, cfr. Ignatieff, 2000: 77-96.

## I.1.- Isaiah Berlin, un filósofo liberal pluralista

estos últimos, con el individuo frente al grupo, con el caso concreto frente a la generalización abstracta.

En cuanto a su concepción general de la filosofía, merece la pena destacar dos aspectos. En primer lugar, su propia catalogación como disciplina, la cual toma de Kant (POI: 47-48). Distingue Berlin genéricamente tres tipos de disciplinas, diferenciadas en función de las preguntas que se realizan en ellas. Siguiendo la propia metáfora berliniana, por un lado tenemos la cesta de las disciplinas empíricas, en la que encontramos preguntas cuya respuesta es accesible “mirando alrededor”. Este es el caso de la física o de la biología, con cuestiones como “¿cuál es la velocidad del sonido?” o “¿por qué rasgos externos se caracterizan las aves?” Independientemente de que las respuestas a estas y a preguntas similares se hayan obtenido ya o no, lo importante es la forma en que se obtienen, que es, dice Berlin, mediante observación. Por otro lado, tenemos la cesta de las disciplinas formales, cuyas preguntas y respuestas se caracterizan por basarse en el método deductivo: dado un conjunto de axiomas y consideradas unas reglas procedimentales, podemos responder por ejemplo a preguntas matemáticas (“¿cuánto es  $4 \times 5$ ?”) o a preguntas como las que pueden surgir en el desarrollo de una partida de ajedrez (“¿cuándo y cómo se puede mover el rey?”) Lo particular de este segundo conjunto es que es creado por el hombre y responde, por tanto, a unas normas establecidas de antemano. Existe sin embargo una tercera cesta en la que encontramos preguntas ciertamente peculiares. El rasgo distintivo de este tercer conjunto se deja ver claramente desde el mismo momento en que planteamos las preguntas, y es su carácter problemático: para contestar estas preguntas no sabemos a dónde acudir. Las cuestiones filosóficas, en efecto, carecen según Berlin de expertos o de tratados que proporcionen respuestas

concretas que reciban aprobación universal (POI: 27). Por exclusión, podríamos considerar preguntas filosóficas aquellas que no pertenecen ni a la cesta empírica ni a la formal, pero esta afirmación sería apresurada ya que muchas de las preguntas presuntamente “filosóficas” encontrarán acomodo con el paso del tiempo y el desarrollo del conocimiento humano en una de las otras dos cestas, generalmente la empírica. Así ha sido como usualmente han nacido las distintas ciencias a lo largo de la historia (cfr. CC: 146). Lo fundamental en este tercer tipo de cuestiones es, por tanto, que el acuerdo metodológico alcanzado en las disciplinas empíricas y formales se desvanece. La objeción de que lo que en un momento puede considerarse como método científico puede verse modificado con el paso del tiempo no hace al caso; lo que importa es que para las preguntas de las dos primeras cestas existe un método, y un acuerdo relativamente universal sobre el mismo, mientras que en el caso de la filosofía sus preguntas causan una triple confusión: 1) confusión en el mismo planteamiento de la pregunta, sin llegar a saber con certeza si la estamos realizando correctamente; 2) confusión en el método adecuado para contestarla, sin saber “dónde mirar”; 3) confusión en la respuesta adecuada, sin que exista un acuerdo más o menos mayoritario en torno a la posible mejor solución al problema.

El segundo aspecto a destacar en esta breve semblanza filosófica de Berlin se refiere al campo de estudio de la filosofía y emparenta al autor con la concepción típicamente analítica de su tiempo. Para Berlin, la filosofía no trata de los datos de la experiencia sino de las categorías a través de las que interpretamos esos datos. Su objeto de estudio es la forma en que esos datos se contemplan, las categorías mediante las que concebimos y clasificamos la experiencia (POI: 32). Más exactamente, la labor de la filosofía en torno a esas categorías consiste en

## I.1.- Isaiah Berlin, un filósofo liberal pluralista

analizarlas, hacerlas explícitas, examinar su actividad y revelar sus posibles contradicciones. La finalidad de la filosofía es, así, eminentemente liberadora, ya que la tarea culmina al sustituir las categorías identificadas como contradictorias por otras menos conflictivas y opresivas (cfr. SR: 59-75). Ahora bien, resulta curioso que esa liberación generalmente no se lleva a cabo tanto solucionando los problemas como suprimiéndolos y reemplazándolos por otros. En efecto, y siempre según Berlin, tal actividad liberadora de la filosofía se realiza en ocasiones contestando esas preguntas, pero más a menudo modificando la visión del mundo de forma que los problemas dejan de resultar relevantes: estos, por tanto, no se resuelven sino que se disuelven. De hecho, los más grandes filósofos se han caracterizado precisamente por seguir este segundo camino, alterando el punto de vista del problema y eliminando así la existencia del conflicto. La otra cara de la moneda de esta posibilidad de hacer desaparecer los problemas es la de que los propios filósofos generen y difundan una nueva manera de comprender el mundo que, por el contrario, cree problemas e incomodidad donde antes existía acuerdo y tranquilidad.

Para terminar la presentación de su figura, me gustaría realizar en este momento tres breves anotaciones acerca del estilo del autor que han de valer para toda la presente investigación, y que de hecho deben ser tenidas en cuenta en todo estudio crítico que se realice sobre Berlin. En primer lugar, su biógrafo, M. Ignatieff, dice de su prosa que su orden es intuitivo y melódico, más asociativo que lógico, y que tal manera de hablar es en sí una forma de pensar (Ignatieff, 2000: 4). Son varios los estudiosos que han destacado esta característica de sus ensayos, cuya raíz última sin duda se encuentra en el hecho de que buena parte de

ellos nacieron no sólo destinados a una exposición pública oral, sino directamente de labios del propio Berlin, quien dictaba más que escribía. En segundo lugar, y más allá de la dificultad particular que plantea el concepto de pluralismo en concreto, en la obra de Berlin nos encontramos con el problema de que el suyo no es un pensamiento sistemático. Este rasgo no debe exagerarse, ya que la carencia de organización formal no significa que su obra no tenga unidad. El mismo Berlin de hecho es consciente de esta diferencia cuando señala que su condición de pluralista no empece la interconexión de sus ideas y la existencia de unidad en su pensamiento (CIB: 148). Sin embargo, como ya se dijo, la dispersión es algo que debemos considerar característico en sus escritos. En tercer y último lugar, en muchas ocasiones hay que inferir lo que Berlin mismo piensa a través de lo que opina sobre los demás. Como bien lo expresa G. Crowder, más que exponer explícitamente su postura, Berlin la insinúa a través de sus comentarios sobre otros autores (Crowder, 2004: 193). Estas tres características formales deben ser siempre tenidas en cuenta, ya que dificultan sin duda el estudio del pensamiento berliniano, más aún en el caso de un trabajo como el presente, surgido precisamente como aproximación crítica a su obra y con pretensión de reconstruir parte de su sistema filosófico-político y de aclarar la posición que el concepto de pluralismo de valores ocupa en él, así como sus relaciones con otros elementos del mismo como, por ejemplo, la libertad, el ser humano o la comunicación. Confío con todo en que el resultado no se haya visto muy mermado por estas circunstancias.

## I.2.- El pluralismo de valores según Berlin

“[T]o acknowledge the reality of political questions presupposes a pluralism of values” (CC: 151-152). Mediante esta declaración queda patente la importancia que Isaiah Berlin concede al pluralismo de valores: tal noción se debe presuponer en la labor de toda la filosofía política. Sin embargo, antes de presentar sus características esenciales, comentemos unos mínimos aspectos generales sobre el pluralismo.

En primer lugar, debemos atender a tres consideraciones relativamente más retóricas que sustanciales, pero lógicamente planteables. La primera, ya mencionada en la Introducción, es hasta qué punto se debe considerar a Berlin el creador del concepto de pluralismo. John Gray, por ejemplo, apoyándose en una cita del propio Berlin, retrotrae la idea hasta Max Weber (Gray, 1996: 79), si bien el propio Berlin afirma (SAL: 102) que desconocía la obra de Weber en el momento de formular su tesis pluralista. Otros autores, como Connie Aarsbergen-Ligtvoet, sí consideran a Berlin directamente como el fundador del pluralismo (Aarsbergen-Ligtvoet, 2006: 173). Nada se ganaría continuando este debate, puesto que lo que en ningún caso se puede poner en duda es, como señala Gray, la fuerza y originalidad de la propuesta concreta berliniana, por lo que, sea o no Berlin el primero en exponer de forma explícita la tesis pluralista, lo fundamental es que estamos ante uno de sus más conspicuos y firmes defensores. La segunda pregunta se plantea desde la consideración del pluralismo de valores de Berlin como un concepto, como hemos dicho, referido en sentido amplio al ámbito político. Resulta sin embargo complicado precisar si lo que tiene Berlin en mente cuando emplea este término debe llamarse exclusivamente pluralismo cultural,

## I.2.- El pluralismo de valores según Berlin

pluralismo ético o sencillamente pluralismo político, ya que existen buenos motivos para defender todas las posiciones. Puede así afirmarse que estamos ante un pluralismo cultural, ya que se refiere a choques de valores en tradiciones culturales (o en individuos que pertenecen a tradiciones culturales) consideradas de forma relativamente homogénea; hay quienes se inclinarán, sin embargo, por calificarlo de pluralismo ético, dado que principalmente se centra en los conflictos entre valores morales (igualdad y libertad, justicia y piedad, independencia y lealtad, etc.); por último, no faltarán quienes lo llamen pluralismo político, puesto que la perspectiva que le da origen es precisamente la consideración del ser humano en sociedad. En mi opinión, es éste también un debate estéril ya que, teniendo claro que el pluralismo de valores del que habla Berlin no es un pluralismo religioso o un pluralismo jurídico, basta con hablar de él como “pluralismo de valores”, siendo conscientes de que sus argumentaciones y conclusiones pueden ser igualmente aplicables a todos los marcos mencionados y aun a muchos otros. En tercer lugar, conviene también señalar —como muy bien han visto algunos autores (Gray, 1996: 9, Williams, 1999: xviii)— que los escritos de Berlin acerca de epistemología y de filosofía del lenguaje, inscritos dentro de los debates positivistas de inicios de siglo, prefiguran ya su idea de un pluralismo enfrentado a las doctrinas monistas. Así, puede leerse efectivamente como una anticipación de su pluralismo la crítica ya presente en un ensayo de 1950 contra el verificacionismo. Berlin califica allí de falacia la persistente intención monista de reducir todas las proposiciones a un solo tipo (CC: 57). No deja de ser cierto, sin embargo, que averiguar las conexiones del pluralismo de Berlin con otras de sus ideas o experiencias vitales previas es, en cualquier caso, abonar un terreno meramente especulativo abierto a muchas otras posibles interpretaciones, como

## I.2.- El pluralismo de valores según Berlin

muestra la divergente opinión de M. Ignatieff, quien en sus comentarios al hilo de la biografía de Berlin sugiere que el dilema de la pertenencia cultural y religiosa judía fue lo que generó en él la idea del pluralismo de valores (Ignatieff, 2000: 183-188).

Igualmente debemos comentar, antes de analizar el pluralismo, quién es para Berlin el primer pensador que lo concibe y en qué momento histórico concreto surgiría esta nueva visión filosófico-política. Berlin afirma en ocasiones que Vico es el creador de este concepto: “Vico is the true father both of the modern concept of culture and of what one might call cultural pluralism” (CTH: 59); afirmación que convive con esta otra sobre Herder: “the most revolutionary of the implications of Herder’s position, his famous rejection of absolute values, his pluralism [...]” (3CE: 231). La aparente incompatibilidad de estas dos afirmaciones la salva Berlin insistiendo en el olvido en que cayó Vico durante siglos, a diferencia de lo que ocurrió con las doctrinas de Herder (cfr. RR: 60). Podemos considerar, por tanto, que Vico es el padre ideológico del concepto de pluralismo, si bien parece que Herder llegó a una conclusión similar aunque construida en base a otras ideas. Además, gracias a Herder y ayudado sin duda por los acontecimientos históricos circundantes, el concepto alcanzó, esta vez sí, una difusión suficiente. Nótese, de cualquier forma, la precaución y ambigüedad con la que Berlin se maneja en ambos casos, afirmando que “Vico es el verdadero padre de lo que *podría* llamarse pluralismo”; ese “podría” marca las distancias y genera dudas de la misma manera que sucede con Herder cuando Berlin emplea el término “implicación”. Nuestro autor está llamando así la atención sobre el hecho de que en ninguno de los dos casos estamos tanto ante descubrimientos conscientes como ante formulaciones auténticamente revolucionarias, sólo en

## I.2.- El pluralismo de valores según Berlin

parte comprendidas por sus propios autores<sup>9</sup>. En segundo lugar, precisamente la situación histórica concreta en que Berlin sitúa el cambio efectivo de una visión monista a una pluralista es la de Alemania durante el segundo tercio del siglo XVIII (CTH: 209), afirmación que refuerza la tesis de que Herder (1744-1803) debe ser considerado el padre oficial del pluralismo, reservando para Vico (1668-1744) la etiqueta de incomprendido y adelantado a su tiempo. Considerados todos estos aspectos, pueden entenderse afirmaciones como esta: “[m]y political pluralism is a product of reading Vico and Herder, and of understanding the roots of romanticism...” (POI: 13). Obsérvese que Berlin precisa que una de sus influencias proviene no tanto del Romanticismo como de “sus raíces”, lo cual nos confirma la fecha mencionada; el *Sturm und Drang*, anticipo del Romanticismo decimonónico, es efectivamente un movimiento de finales del S. XVIII. Una vez comentados todos estos aspectos introductorios, podemos proceder a presentar la doctrina del pluralismo de valores de I. Berlin.

Lo primero que se debe reseñar del pluralismo de valores tal y como lo trata Isaiah Berlin, incluso antes de que lo definamos, es que lo considera un hecho empírico de la vida humana: “[t]hat we cannot have everything is a necessary, not a contingent, truth” (L: 215)<sup>10</sup>. Esto es algo que no sólo debe ser apreciado por quien se dedica a la filosofía política, sino que cualquier persona en su vida diaria puede ser consciente de ello: “the world that we encounter in ordinary experience is one in which we are faced with choices between ends

---

<sup>9</sup> A toda esta controversia habría que añadir además la figura de Maquiavelo como precursor “dualista” (CIB: 44 y ss.) y, también importante aunque ya de forma claramente indirecta, la de Locke, a quien Berlin considera originador de la ruptura que deja de considerar a los principios políticos tan autoevidentes como los de la lógica (CC: 101, nota).

<sup>10</sup> Como ya se dijo al presentar la obra de Berlin, este libro es la reedición del famoso *Four Essays on Liberty*, con varios textos añadidos cuya temática gira en torno a la libertad, entre ellos un “quinto ensayo sobre la libertad”, “From Hope and Fear Set Free”, anteriormente incluido en la obra *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. La edición de *Liberty* contiene al final una tabla de equivalencias que permite localizar fácilmente las citas del original *Four Essays on Liberty*.

## I.2.- El pluralismo de valores según Berlin

equally ultimate, and claims equally absolute, the realisation of some of which must inevitably involve the sacrifice of others” (L: 213-214). Por lo demás, el que la mayor parte de la tradición filosófica occidental no lo haya visto así a lo largo de la historia no elimina tampoco la condición de “verdadero” de este hecho. Como lo expresa Galipeau, el pluralismo es un hecho de la vida moral; es cierto ahora y era cierto en el mundo antiguo, independientemente de que la teoría política de entonces no apreciara su verdad (Galipeau, 1999: 170).

La última frase citada de Berlin nos presenta una de las múltiples definiciones que ofrece de pluralismo<sup>11</sup>. De ella podemos extraer ya una de sus propiedades:

- (a) La existencia de diversos valores últimos o fines.

Dada esta primera característica, y aunque es cierto que la siguiente cita no hace justicia a todo lo que es e implica el pluralismo, sí podemos servirnos de ella para resaltar un segundo elemento fundamental: “pluralism —the incommensurability and, at times, incompatibility of objective ends—...” (CTH: 87). A diferencia del punto a), al confrontar esta cita con otras de Berlin nos encontramos con una cierta y problemática ambigüedad en torno a la significación y al grado de inconmensurabilidad e incompatibilidad de los valores. Dejando el comentario crítico para el epígrafe I.3, constatemos simplemente ahora como segunda característica del pluralismo que:

---

<sup>11</sup> Si bien encontramos definiciones del pluralismo a lo largo de toda la obra de Berlin, probablemente sean los cuatro primeros ensayos de *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas* (“The Pursuit of the Ideal”, “The Decline of Utopian Ideas in the West”, “Giambattista Vico and Cultural History” y “Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought”) los que, al menos en cuanto a número de referencias se refiere, más puedan aportar a este respecto.

(b) Esos valores o fines son incompatibles e inconmensurables.

Una tercera cita, la más extensa y completa de todas, nos permite recapitular lo dicho al tiempo que añadimos la característica final del pluralismo:

[t]here are many objective ends, ultimate values, some incompatible with others, pursued by different societies at various times, or by different groups in the same society, by entire classes or churches or races, or by particular individuals within them, any one of which may find itself subject to conflicting claims of uncombinable, yet equally ultimate and objective, ends. [...] The fact that the values of one culture may be incompatible with those of another [...] does not entail relativism of values, only the notion of a plurality of values not structured hierarchically (CTH: 79-80).

Como vemos, el énfasis de este pasaje va dirigido al problema del relativismo. Sin entrar tampoco aún en él, digamos que la tercera característica definitoria del pluralismo es que:

(c) Es imposible estructurar los fines jerárquicamente.

Se puede observar que las dos primeras características representan casi por sí mismas una definición del pluralismo, mientras que la última puede considerarse simplemente una consecuencia de las anteriores (por ello no le dedicamos una sección aparte en el siguiente epígrafe, sino que la analizaremos dentro de la sección I.3.2.) Con todo, este tercer punto requiere varias precisiones acerca de las condiciones de esa estructura no jerárquica. Asimismo, el punto a) acerca de los bienes y los fines, considerado detenidamente, es también una afirmación que está lejos de ser clara y precisa tal como ha sido formulada. Pasemos, pues, al análisis pormenorizado de estas características<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Considero que mi análisis del pluralismo, sin ser exhaustivo, contempla los puntos claves del mismo. Una vez realizado el comentario crítico de cada uno de estos puntos, mi investigación

### I.3.- La crítica ante el pluralismo

#### I.3.1.- Fines, valores, bienes...

Para comenzar el análisis es necesario detenerse a considerar la terminología más adecuada con la que referirse al objeto del pluralismo.

Berlin maneja indistintamente a lo largo de sus ensayos diferentes palabras (“fin”, “valor”, “bien”, “ideal”...) como equivalentes. Obsérvese el siguiente pasaje: “by value one means an end pursued for its own sake, not as a means to something else” (FIB: 57.) La asociación poco rigurosa de estos términos sin duda da lugar a confusiones, tanto más cuanto que a lo largo de la historia de la filosofía estas nociones han adquirido un bagaje propio que las diferencia y particulariza. Como se dijo antes, más que la palabra elegida, lo importante es que la idea que Berlin maneja cuando se refiere al objeto del pluralismo es una. Sin embargo, en aras de la claridad resultará conveniente reducir el número de opciones en la medida de lo posible. En consecuencia, en la presente investigación mantendré el uso del término “fin”, dado que como expondré a continuación, por su ascendencia aristotélica parece reflejar mejor las ideas de guía y autojustificación. Junto con él emplearé como sinónimo el término “valor”, que obtiene su fuerza esencialmente de la expresión hecha “pluralismo de valores”, traducida del inglés “value pluralism”. Respecto a los términos “bien” e “ideal”, que son empleados en menor medida por Berlin, serán evitados de manera intencionada en este estudio, si bien me gustaría realizar ahora unos mínimos apuntes sobre su origen. El uso de la palabra “bien” en Berlin proviene probablemente del deseo de destacar que el conflicto sobre el que llama la

---

continuará con la búsqueda de los mecanismos delimitadores del pluralismo frente al relativismo. Para otros análisis del pluralismo, cfr. *infra*. I.3.3.

atención el pluralismo no se produce entre una opción correcta y otra incorrecta, sino que se trata de un choque entre dos opciones igualmente positivas y deseables. Es decir, que al contrario de lo que pensaban, por ejemplo, Platón o Condorcet, los bienes en la vida humana no se encuentran conectados o entrelazados de modo que podamos obtenerlos todos al tiempo. Efectivamente, los modelos de estos dos pensadores, aunque muy distintos en los niveles ontológico y epistemológico, resultan muy similares desde la perspectiva berliniana. Sin entrar en detalles acerca de la problemática idea de Bien, la teoría platónica, tal como aparece en su famosa formulación mitológica de *La República* 505a y ss., presenta *grosso modo* una jerarquización en la que esta idea, en la cúspide, contiene a las demás en cuanto que les concede su ser y su esencia. Condorcet, por su parte, según lo presenta Berlin, parece que no pensaba tanto que un bien contuviera a otro como que estaban entrelazados, y que la naturaleza establecía una inquebrantable unidad entre verdad, felicidad y virtud (FIB: 23). La ascendencia del término “ideal”, por último, podría proceder en Berlin de su análisis de las teorías contrailustradas y románticas, que analizaré más en detalle en el epígrafe II.3.

Una vez advertido el poco rigor terminológico de Berlin en este punto, podemos ya plantearnos a qué se refiere exactamente nuestro autor con la idea de “valor”<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Ningún estudio general sobre Berlin se detiene a considerar esto. Gray (Gray, 1996: 68), por ejemplo, pasa de puntillas sobre este problema afirmando que “[n]o es cosa obvia lo que designen los «valores»”. Crowder (Crowder, 2004: 135) formula la dificultad, pero también nos deja sin respuesta. Otros autores distinguen valores de fines, probablemente en virtud del señalado uso tradicional de los términos. Sin embargo, ya que Berlin hace caso omiso de tal distinción, al separar los valores de los fines no se consigue sino complicar la situación aun más. Esto es a mi entender lo que le sucede a Guitián, quien concluye sin mucha convicción que “[l]o que cabe deducir es que los valores serían un tipo de fines, por lo que estarían incluidos cuando habla de estos últimos sin especificar” (García Guitián, 2001: 69), o a Aarsbergen-Ligtvoet, quien desde un punto de vista ético separa “fin” de “valor”, pero nos ofrece unas explicaciones que tampoco aportan ninguna conclusión clara (Aarsbergen-Ligtvoet, 2006: 61). En cualquier caso, como se

Para empezar, debe quedar claro que Berlin no establece en ningún momento una lista concreta de tales valores. Sin embargo sí enumera ocasionalmente algunos: “libertad, igualdad, espontaneidad, seguridad, felicidad, conocimiento, piedad, justicia...” (POI: 23). Acercándonos de forma concreta al tratamiento que Berlin da de uno de ellos podemos encontrar precisiones acerca de qué es un valor. En su ensayo acerca de la igualdad, Berlin afirma que ésta es uno de los fines del ser humano, sin necesidad de explicación o justificación ya que ella misma es de hecho la explicación o justificación de las posteriores reglas morales (CC: 96). Un poco más adelante, de nuevo sobre la igualdad, dice que en virtud de su condición de fin humano no necesita ser defendida o justificada, sino que ella misma justifica los otros actos, actos que deben ser considerados medios hacia la realización del mencionado fin (CC: 102). En resumen, un valor es algo que debe ser perseguido por sí mismo, independientemente de sus resultados (CC: 151). Como vemos por todas estas referencias, básicamente hay dos elementos fundamentales en la caracterización de un fin: el primero es que es el motivo y guía de una acción humana; el segundo es que justifica nuestros actos, pero él mismo no precisa justificación. Considerémoslos más detenidamente.

Aunque en mi opinión, y como puede comprobarse en las numerosas citas de esta sección, el factor en el que Berlin hace más insistencia es el de la autojustificación, también se encuentra presente en la idea de valor la noción de teleología que remite a Aristóteles y su concepción de “fin” como primer principio del obrar (*Ética a Nicómaco*, VII, 8, 1151a, 16). Más concretamente, parece que la idea que Berlin maneja de “fin” es la misma que el Estagirita emplea para referirse al bien único de la vida humana: “[s]i existe, pues, algún fin de

---

dijo, la falta de claridad a este respecto queda en el deber del propio Berlin, no de los estudiosos de su obra.

nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa [...]” (*Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094a, 18 y ss., p. 1). Confróntese esta cita con las palabras textuales del propio Berlin y se observará con claridad la similitud: “[b]y this [values] I mean those ends that men pursue for their own sakes, to which other things are means.” (CTH: 11). Un fin es, por tanto y en primer lugar, una guía de acción.

Por otro lado, Berlin parece insistir en que el elemento realmente definitorio de un fin es su condición de justificación última, no necesitada a su vez de otra justificación. En ocasiones ha precisado esta característica de los fines refiriéndose a ellos como valores o fines “últimos” (POI: 22-23). Quiere decir con esta expresión que los fines justifican todo lo demás, incluidos ellos mismos; su explicación última no puede hacerse depender de un sistema superior; en realidad podríamos incluso afirmar que en lo referente a explicaciones los valores no necesitan ninguna. Diríamos así, en todo caso, que un fin es autojustificable en el sentido de que carece de otra justificación que no sea él mismo (SR: 245). Berlin es así perfectamente consciente de que, lo mismo que sucede con las categorías del pensamiento, es probable que los fines no puedan pasar con éxito una justificación sin caer en argumentos circulares. Un valor se justifica exclusivamente por su condición de valor. Esta concepción del fin como algo no analizable más que por sí mismo, no explicable en otros términos más que en los suyos propios, el hecho de que la libertad, la igualdad o la justicia se justifican *per se*, remite concretamente en el caso de Berlin al Romanticismo y, también, a Kant.

Estas dos conexiones serán retomadas más adelante<sup>14</sup>, por lo que podemos continuar el presente análisis concluyendo que:

[t]o call something an end or a value is to say that a creative being, a portion of *natura naturans*, is acting and desiring and being as it does and is for the sake of it, that it—the value— is its guiding light, that which it is trying to realise, in all that it is and does, at once the pattern and the purpose of its creative activity, for its pattern—it itself—is its own purpose. (PIRA: 193; el subrayado, que busca reflejar los tres aspectos tratados hasta ahora —laxitud terminológica, guía de la acción y autojustificación— es mío).

Aclarado qué entiende Berlin por valor, un segundo aspecto que conviene recordar se deriva de la misma palabra pluralismo, que implica que existen varios fines, no uno sólo. Esto, que en otro caso parecería una constatación obvia, se convierte en el caso de Berlin en una afirmación sobre la que conviene detenerse un instante ya que contiene un matiz de complejidad. Al señalar la existencia de varios fines no nos referimos sólo a la mera existencia de una pluralidad que un individuo o una sociedad pueden perseguir (libertad, igualdad, felicidad, riqueza, autodomínio...), sino que implicamos también el hecho de que esa pluralidad es potencialmente infinita, derivada de la capacidad del hombre de generar nuevos valores. “Potencialmente” es aquí un adjetivo importante puesto que Berlin parece admitir que los valores son algo creado por el ser humano, con lo que en principio serían o podrían ser infinitos, pero al mismo tiempo limitará el concepto de “lo humano” acotando esa infinitud. Junto con ese rasgo de creatividad, que analizaré más adelante, la afirmación de que los valores son creados por el hombre nos lleva además a una variabilidad sincrónica y diacrónica. Que la variación de los fines de la vida se produce no sólo en una línea vertical, esto es, a través del tiempo, sino también horizontal, a lo largo de las diversas culturas, es algo que

---

<sup>14</sup> Especialmente la identificación con Kant requiere muchas precisiones. La fundamental aquí se refiere al estatuto de los mismos fines, que para Berlin no son accesibles mediante un mecanismo como pueda ser una razón universal compartida.

Berlin extrajo de su estudio de Vico y Herder, respectivamente, y que trataré igualmente de forma más detallada al analizar la comunicación humana. Por ahora, baste señalar en relación a los valores que, de una parte, diferentes culturas poseen diferentes fines, mientras que, de otra, una misma cultura puede ver a lo largo de la historia cómo unos fines desaparecen y dejan de ser valorados mientras nacen otros nuevos (L: 34 o CIB: 42.) Los valores, por tanto, son muchos y variables, potencialmente infinitos.

Por último, conviene realizar otro apunte más sobre la afirmación “existen unos fines de la vida”, centrado esta vez en el verbo y no en el predicado. Me refiero al postulado de Berlin acerca de la existencia de tales fines y a la posibilidad de nuestro conocimiento de los mismos. Como ya dijimos al presentar su filosofía, Isaiah Berlin es un empirista. Esto supone que, como él mismo dice de Mill, piensa que no es posible establecer ninguna verdad si no cuenta con la evidencia de la observación y la experiencia (L: 232-234). De forma un poco más precisa, Berlin confirmó en su entrevista con Ramin Jahanbegloo su acuerdo con el realismo de G. E. Moore y su aprobación de las teorías empiristas, que no positivistas, de la Inglaterra de su época (CIB: 153). Lo que implica que Berlin sea “realista” se puede considerar principalmente desde tres puntos de vista<sup>15</sup>: el epistemológico, el moral y el ontológico.

En el plano epistemológico, su posición sería la de un realismo crítico en la línea del idealismo trascendental kantiano, manifestada en su defensa de la existencia de unos conceptos y categorías básicos para el pensamiento humano. Considérese el siguiente pasaje:

---

<sup>15</sup> Aarsbergen-Ligtvoet, 2006: 106, realiza una concisa alusión a estos aspectos, aunque sólo se refiere a los planos ontológico y moral.

[a] realism which rests on the assumption that the facts are objective entities, out there—in neutral space, as it were—and can be viewed as they truly are without any assessment or interpretation of them—that is, without evaluation—is tantamount to denying that men are end-pursuing, purposive, intention-forming creatures. (SR: 123-124)<sup>16</sup>

Para Berlin, nuestro conocimiento del mundo se produce siempre a través de categorías y se articula conforme a conceptos que no son impuestos por el propio mundo.

En el ámbito moral (o, podríamos decir también, existencial), calificar a Berlin de realista supone básicamente reconocer, como hace Aarsbergen-Ligtvoet, la realidad de los valores y de los conflictos entre ellos; reconocer que el pluralismo es un hecho de la vida humana y no una interpretación dependiente de las categorías de pensamiento de una época particular, la nuestra. Los choques entre valores plurales no son, por lo tanto, el fruto de una perspectiva concreta o una deficiencia que pueda ser corregida, sino que se trata de acontecimientos (conflictos, elecciones, pérdidas...) inexcusables, parte de nuestra existencia.

En último lugar, en un sentido ontológico, que es el que más interesa destacar en este momento, Berlin se opondría a los idealistas y a su consideración de la superioridad de las ideas o contenidos de conciencia sobre la materia. En opinión de nuestro autor lo único que existe son personas, cosas e ideas (metas, emociones, esperanzas, miedos, elecciones...) en la mente de las personas (CIB:

---

<sup>16</sup> Es cierto que aquí Berlin está hablando del marxismo, teoría que considera equivocada, por lo que cabría plantearse si él mismo suscribe estas palabras. Sin necesidad de recurrir a otros pasajes de su obra que nos permitirían confirmar que su postura es en efecto la de un realismo indirecto, esta misma cita puede ser utilizada sin peligro ya que lo que posteriormente criticará Berlin es que la consecuencia que de ese realismo indirecto extraen los marxistas sea la de esforzarse en conocer qué necesidades, supuestamente objetivas, tiene mi yo en función de mi posición contextual histórica y en perseguirlas. Pero lo que rechaza Berlin en esa visión marxista es el determinismo, el empeño en actuar de acuerdo con las leyes históricas y de no ir en su contra. Su conformidad con un realismo indirecto epistemológico es, sin embargo, incuestionable.

Por otro lado, la vinculación que establece el pasaje es algo más compleja: si no creemos en las inevitables evaluaciones epistemológicas, en el realismo indirecto, negamos la idea del ser humano, dice Berlin, *como ser intencional*. Esto parece implicar que el postulado del que parte no es una epistemología realista indirecta, sino que de la idea básica del ser humano como intencional llega posteriormente a la defensa de esa postura epistemológica en particular. Sobre el ser humano en Berlin, cfr. el capítulo II.

32). Sin embargo no sería extraño encontrar a un historiador de las ideas defendiendo un tipo de existencia particular para estas últimas (cfr. 3CE: 8, SAL: 95, y sobre todo CIB: 26). Sin ánimo de profundizar en este punto, considero que una comparación que podría arrojar luz acerca del estatuto ontológico de las ideas en Berlin sería la que remitiera a Karl Popper. Es muy posible que pudiera amoldarse la concepción de las ideas de Berlin dentro de lo que Popper llamaba el Mundo 3, un mundo constituido gracias a la actividad humana pero que es al mismo tiempo autónomo y en el que tiene lugar una particular interacción entre creador y creación, de modo que el ser humano puede modificar ese Mundo 3 y este a su vez ejerce una influencia sobre él. (Cfr. Popper, 1974. Especialmente capítulos 3, 4 y 6)<sup>17</sup>. Una vez aclarados los conceptos de “pluralidad” y de “valor”, intentemos explicar qué quiere decir Berlin cuando sostiene que esos valores son “incompatibles” e “inconmensurables”.

#### **I.3.2.- Incompatibilidad e inconmensurabilidad**

La calificación de los fines de la vida como incompatibles e inconmensurables es, sin duda, una de las más ambiguas que podemos encontrar en Berlin<sup>18</sup>. Así, frente al pasaje ya referido que los caracteriza como

---

<sup>17</sup> Entre los coetáneos de Berlin, él mismo reconoce sus simpatías hacia algunas ideas de Karl Popper. Tendremos la oportunidad de comprobar la existencia de rasgos popperianos en multitud de ocasiones en la presente investigación. Entre ellos, la imposibilidad de gobernar anticipando las soluciones, dado los impredecibles resultados de las mismas (CTH: 14), la cercanía con el concepto popperiano de comunidad científica como ámbito para la abierta discusión de ideas (L: 346), o el rechazo de las grandes reformas radicales, con preferencia por las medidas gradualistas (cfr. UD: 110). Berlin marca sin embargo dos diferencias fundamentales entre sus creencias y las de Karl Popper: 1) pese a que pueda tener ideas similares, Popper no llega nunca a sostener realmente un pluralismo de valores incompatibles e inconmensurables; y 2) Popper piensa que en la esfera valorativa hay relativismo, dado que no podemos alcanzar una verdad como la del mundo físico o matemático (UD: 124).

<sup>18</sup> García Guitián, 2001: 94 y ss. expone diversas posiciones de otros autores respecto del análisis de estos términos. A mi entender, la mía, sin identificarse plenamente con ninguna, no está tampoco totalmente reñida con las allí presentadas.

“inconmensurables y, a veces, incompatibles”, encontramos unos en que Berlin parece reafirmarse explícitamente en lo dicho (cfr. sobre las culturas CTH: 38; e igualmente, sobre los valores, CTH: 39, 55 y 85) frente a otros en que sencillamente parece pasar por alto el problema de la inconmensurabilidad y simplemente reconoce la existencia de valores diferentes y ocasionalmente incompatibles (CTH: 58, 65, 224 y 235). Tomadas numerosas citas para su comparación, lo que sí comprobamos es que a propósito de los predicados “inconmensurable” e “incompatible” se suscitan consideraciones que nos proporcionarán características clave del pluralismo.

#### *A.- Incompatibilidad*

Comencemos por la incompatibilidad. Generalmente en los estudios sobre Berlin, y a diferencia de lo que sucede con la inconmensurabilidad, no se proporciona un análisis específico del concepto de incompatibilidad, dado que no parece presentar, en principio, un significado diferente del cotidiano. Sin embargo creo necesario analizar este concepto detenidamente, ya que en él encontramos implícita la distinción de grados en los valores, mediante la que se aclara qué entiende Berlin por incompatible y se reafirma el importante papel que juega esta condición en el pluralismo<sup>19</sup>.

En efecto, para comprender con corrección el concepto de incompatibilidad en la teoría pluralista de I. Berlin se hace necesario introducir en los valores una gradación: la posibilidad de hablar de un poco de libertad, un poco

---

Por otra parte, con objeto de poner de relieve el carácter contradictorio de nuestro autor en este punto, me ciono exclusivamente a citas de una misma obra: *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*.

<sup>19</sup> Esta distinción no se señala en ninguno de los estudios sobre Berlin. Así, por ejemplo, Kocis habla de ella pero niega su existencia en el sistema berliniano, mientras que Galipeau tan sólo alude a ella indirectamente. Autores como Gray parecen pasar por alto directamente la existencia e importancia de tal juego de grados en los valores.

de justicia o de autogobierno, o mucha libertad, más justicia o mayor autogobierno. Así, cuando los valores entran en conflicto nos enfrentaremos a veces a incompatibilidades absolutas ante dos valores en grado máximo, mientras que a niveles menores podemos encontrar intercambios o compromisos entre ellos. Ejemplos de estas dos distintas situaciones los hallamos expuestos con palabras del propio Berlin: respecto a los valores a niveles máximos, afirma que la justicia perfecta no es compatible con la perfecta compasión (POI: 22), de la misma manera que no se pueden combinar una libertad y una igualdad totales (CIB: 142). En ocasiones algunos de estos conflictos entre valores en grados máximos han sido llamados por Lukes y Berlin “dilemas morales”, destacando que entre ellos no existe en efecto posibilidad alguna de compromiso (SAL: 106). Sin embargo, cuando nos referimos al conflicto entre dos valores que no se pretenden en sus grados máximos, aparece la posibilidad del compromiso y del intercambio. Precisamente esa posibilidad de compromisos y equilibrios (“trade-offs”) entre los valores nos obliga a considerarlos cuantificables, ya que puede que tengamos que sacrificar una cantidad de un valor determinado para poder disfrutar otro (L: 172-173 o POI: 197-198). Así, acerca de la libertad y la igualdad Berlin insiste en su entrevista con R. Jahanbegloo en que, naturalmente, hasta cierto punto es posible combinar esos dos valores, pero de ninguna forma puede encontrarse un compromiso entre ambos si se pretenden en sus grados máximos (CIB: 145). Los valores chocan así de forma absoluta e irreconciliable sólo a niveles máximos; en grados menores pueden también entrar en conflicto, aunque existe la posibilidad de que se combinen.

Esta gradación corrobora además el carácter real del pluralismo berliniano, en el sentido de que no nos hallamos ante una teoría abstracta que no encuentre

### I.3.- La crítica ante el pluralismo

aplicación en los individuos de carne y hueso. Como dice Guitián, “aunque como pretensiones absolutas los valores pueden chocar, en la realidad nadie defiende esos máximos en sí mismos” (García Guitián, 2001: 199), y menos aún, cabría añadir, en complejas y multiculturales sociedades liberales democráticas como las actuales. En efecto, se podría argüir que los seres humanos no se mueven en sus vidas por un único fin, o que los propios fines no aparecen a veces tan individualizados y delimitados como para permitirnos plantear con claridad preguntas como “¿quiero más libertad o más felicidad?, ¿más justicia o más piedad?”; pero la teoría pluralista de Berlin, atenta a estos matices, no cae en esos errores. Más adelante (I.3.3.B) retomaremos y ampliaremos este carácter cercano y realista del pluralismo.

A continuación comentaré brevemente un análisis del pluralismo berliniano realizado por Steven Lukes (cfr. Lilla et al., 2001: 53 y ss.), quien propone dos características más aparte de la incompatibilidad e inconmensurabilidad aquí mencionadas. En primer lugar, Lukes añade el que los valores se contradigan de una manera inherente, y en segundo lugar menciona la posibilidad de que sean incomparables. El primer aspecto representa una oportuna precisión acerca de la forma de incompatibilidad de dos valores. Efectivamente, dos valores pueden ser incompatibles de forma casual, como por ejemplo cuando mi deseo de la existencia de una jerarquía en la toma de decisiones se ve reñido con mi deseo de que el mayor número posible de opiniones sean tenidas en cuenta<sup>20</sup>; en este caso pueden presentarse situaciones particulares en que, debido a una urgencia, se deban seguir las decisiones del superior sin posibilidad de consultar a los demás, pero eso no significa que siempre deba suceder así; en

---

<sup>20</sup> Este ejemplo representa aplicaciones concretas de valores en conflicto. Así, mi deseo de una jerarquía podría considerarse reflejo del valor del orden o la organización, mientras mi segundo deseo podría ser incluido dentro del valor que llamaríamos igualdad participativa.

determinadas ocasiones la existencia de una jerarquía en las decisiones y la consulta de todos los miembros antes de tomar la decisión en cuestión no tienen por qué representar valores necesariamente excluyentes y pueden cumplirse simultáneamente. Pero también dos valores pueden ser incompatibles de forma inherente, si por ejemplo mi defensa de la existencia de una jerarquía de mando choca con mi afán por una organización igualitaria en la toma de decisiones; o, tomando un ejemplo más conocido y más sencillo, dos valores inherentemente incompatibles son los que representan la vida de soltero y la vida de casado. El valor de una, por su propia definición, excluye la otra posibilidad. Así, lo que Lukes recuerda con acierto es que existen algunos valores que son intrínsecamente incompatibles. Sin embargo, debe quedar claro que el pluralismo no implica que dos valores, por el hecho de serlo, deban entrar en conflicto. Determinados fines pueden ser incompatibles inherentemente o sólo circunstancialmente, pero esas no son las únicas opciones: quizás sean perfectamente combinables. Algunos autores (por ejemplo Frisch, 1998: 422) han considerado erróneamente que lo que Berlin sugiere en su teoría pluralista es precisamente que los valores chocan siempre, siendo la única posibilidad la elección de uno de ellos frente al otro. Acerca de este aspecto del conflicto de valores la última palabra, también incluso cronológicamente, la expresa Berlin en una carta a Henry Hardy, en que comenta un artículo escrito por este: “das la impresión de que [...] todos los valores chocan; como sabes, eso no es cierto; no hay nada conflictivo con la felicidad y la libertad, el conocimiento y la igualdad, etc.” (carta del 21 de enero de 1997 citada en Crowder y Hardy, 2007: 282-283). Incluso encontramos también observaciones sobre la no necesaria incompatibilidad absoluta entre la libertad positiva y negativa, dos valores que Berlin realza como opuestos pero que, como

él mismo reconoce, pueden y deben coexistir (L: 49; CIB: 41)<sup>21</sup>. El grado y condición de la incompatibilidad dependerá por tanto del caso concreto. El segundo punto aducido por Lukes, incomparabilidad como imposibilidad de emitir un juicio respecto a dos valores, quedará adecuadamente contestado por Bernard Williams cuando a continuación tratemos la inconmensurabilidad.

Como consecuencia de lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que el sentido berliniano de incompatibilidad marca que dos valores son incompatibles cuando ambos no pueden obtenerse en su máximo grado, o cuando aumentar el grado de uno de ellos implica la reducción (o desaparición) del otro, recordando que esto no tiene por qué suceder siempre. No debemos suponer que la incompatibilidad de la que habla Berlin implique que sólo podemos escoger un valor de forma exclusiva, a expensas de otro, en términos absolutos, o que siempre que nos inclinemos por uno eliminaremos totalmente otro. “Incompatible” para Berlin significa, por tanto: a) excluyente en el sentido de que puede que dos valores no puedan tenerse en su máximo grado al mismo tiempo; y b) excluyente en el sentido de que un valor puede tener que ser reducido para poder aumentar otro.

Junto a esto debemos recordar además que el pluralismo no se refiere sólo a dos valores cualesquiera, sino que su rango de aplicación es mayor. Lo que era sólo posible en el caso de dos valores en conflicto, el que no pudieran realizarse al mismo tiempo, a una mayor escala es necesariamente verdadero. A lo que el pluralismo de Berlin apunta cuando sostiene que todos los valores son

---

<sup>21</sup> Es cierto que en una ocasión Berlin se contradice palmariamente con lo sostenido allí, afirmando que esos dos ideales no son de ninguna forma compatibles ni susceptibles de compromiso (PIRA: 207). Sin embargo, resulta evidente que el sentido de esta declaración debe inscribirse en el contexto general del ensayo, en el que el autor está tratando de presentar y realzar como opuestos los dos tipos de libertades de que habla. Además no debe olvidarse que, como dijimos en la Introducción, la obra *Political Ideas* es el embrión de futuros escritos, concretamente del más depurado “Two Concepts of Liberty”, en que no aparecen ya afirmaciones tan radicales.

incompatibles es a que no pueden formar un todo armónico. Es imposible un mundo en que todos los valores, en sus máximos, se den y se coordinen sin pérdidas de ninguno de ellos.

Es importante destacar que la creencia en la compatibilidad armónica de todos los valores aparece en todos los escritos de Berlin como uno de los principios que el hecho del pluralismo pretende probar como falso<sup>22</sup>. Un mundo perfecto, sin conflictos entre fines, es todo menos humano; en palabras de Berlin, tal noción no sólo es inalcanzable sino *conceptualmente incoherente* (CTH: 13). Podemos observar en esta argumentación por primera vez la existencia de una tensión en la idea de naturaleza humana de nuestro autor. Para Berlin, la afirmación de que, dada la naturaleza humana, los fines son incompatibles constituye una constatación empírica, basada en el registro histórico y cultural de la humanidad. Sin embargo, en su expresión se desliza la pretensión de convertir la postura opuesta, la posibilidad de conciliación absoluta de nuestros fines, en contradictoria (cfr. UD: 227-229). Pero si Berlin no desea esgrimir un argumento de orden conceptual y *a priori*, y ciertamente no parece ser el caso, no debería aducir el hecho del pluralismo como prueba de la imposibilidad lógica del monismo. Como argumenta MacCallum, que hasta ahora hayamos podido constatar que el pluralismo es un hecho permanente de la vida humana, no impide la posibilidad conceptual de un mundo monista (MacCallum, 1967a: 143)<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Se pueden aportar innumerables citas a propósito de esto. Quizás la más conocida y extensa sea el epígrafe final, 'The One and the Many', de su ensayo "Two concepts of Liberty" (L: 212-217).

<sup>23</sup> La mencionada tensión aparece y desaparece en la obra de Isaiah Berlin. En otros momentos, como en su entrevista con Ramin Jahanbegloo, nuestro autor se muestra coherentemente empírico: "estas son verdades generales, pero eso no implica asumir algo inalterable. No puedo garantizar nada frente al cambio" (CIB: 114). Cfr. también RTMK: 559.

#### *B.- Inconmensurabilidad*

La noción de inconmensurabilidad parece proceder en Berlin tanto de Vico (CTH: 9) como de Herder (CTH: 55). Acerca de este segundo atributo del pluralismo, Bernard Williams formuló la primera y probablemente más importante objeción que cabría hacer: a no ser que sea posible realizar algún tipo de comparación, no podemos decir nada racional ante dos valores en conflicto (Williams, 1979: 226-227). Efectivamente, si, como el mismo Berlin señala, el ser humano no puede evitar juzgar, si el pluralismo tal como él lo entiende no impide hacer juicios de valor (L: 13 y ss.), es porque de alguna manera podemos medir, sopesar, valorar fines distintos a los nuestros. De hecho, el mismo Berlin rechaza en un artículo escrito junto con Williams esta versión “fuerte” de la inconmensurabilidad entendida como no comparación (Berlin y Williams, 1994). Curiosamente, ya podíamos encontrar en algunos de sus textos afirmaciones que confirman este punto de vista, como por ejemplo cuando, comentando a Herder, afirma que “las culturas son comparables pero no conmensurables” (3CE: 206-207). Esto demuestra que para Berlin inconmensurable e incomparable no significan lo mismo. Por lo tanto, debemos descartar por incorrecta la interpretación de “inconmensurable” como “no comparable”, lo que contesta a la segunda precisión de Lukes. Sin embargo, haber eliminado ese error no nos proporciona una definición del concepto; sigue sin quedar del todo claro qué sea exactamente la inconmensurabilidad en el sentido de Berlin.

El concepto de inconmensurable sí ha despertado la atención de muchos estudiosos, si bien no hay acuerdo sobre su significado. Es Crowder quien, después de señalar acertadamente la confusión que produce la falta de una definición rigurosa (Crowder, 2004: 138), nos pone sobre la pista de las múltiples

interpretaciones que podemos dar al término<sup>24</sup>. Como veremos, de cada una de ellas se pueden extraer diferentes implicaciones. De acuerdo con Crowder, inconmensurables son para Berlin unos valores que:

(a) “are so different from one another that each has its own character and force, untranslatable into the terms of any other” (Crowder, 2004: 4).

(b) “If goods are unrankable or incommensurable, then when they conflict there is no single way of deciding between them that will be uniquely correct in all cases” (Crowder, 2004: 130);

(c) “are so distinct from each other that they share no common measure. Each is ‘equally ultimate’, possessing its own intrinsic value and independent moral force” (Crowder, 2004: 138).

Así, podemos clasificar las posibilidades para entender “inconmensurable” de la siguiente forma: en la primera parte de a) encontramos la constatación de la peculiaridad absoluta de cada fin ( $a_1$ ), junto con una versión de inconmensurabilidad como imposibilidad de comparación ( $a_2$ ). En b) se añaden dos aspectos importantes: el primero es la imposibilidad de establecer una ordenación ( $b_1$ ); el segundo, que no existe un único modo de decidir que deba ser considerado correcto en todas las situaciones ( $b_2$ ). Por último, en c) se nos llama la atención acerca de la ausencia de una medida común ( $c_1$ ) y se reafirma el hecho de que cada uno de los valores es último e independiente en sí mismo (de nuevo  $a_1$ ). Consideremos todas las opciones.

---

<sup>24</sup> La clasificación que aquí presento es el resultado de reunir y ordenar las diferentes interpretaciones que Crowder da para el término “inconmensurable” a lo largo de su amplio estudio sobre Berlin. El hecho de que un mismo intérprete tenga que manejar en el mismo libro tantas acepciones distintas de una misma palabra confirma la dificultad del problema que estamos analizando. La opinión final de Crowder parece ser que los valores son inconmensurables sólo en ocasiones (cfr. Crowder, 2004: 65).

### I.3.- La crítica ante el pluralismo

Para empezar, la idea de inconmensurable como incomparable ( $a_2$ ) ya quedó descartada gracias a la precisión de Bernard Williams. El destacar que cada fin es único ( $a_1$ ), aunque sea correcto, parece referirse a algo distinto de la inconmensurabilidad. Por otro lado, la imposibilidad de una ordenación ( $b_1$ ) tampoco parece que deba ser admitida como sinónimo de inconmensurable. Que esto es así es algo que se desprende del análisis de las citas del propio Berlin que vimos en el epígrafe I.2. En efecto, si se repasa mi presentación del pluralismo se verá que la inconmensurabilidad no se indentifica con este aspecto. En su momento quedó claro que la imposibilidad de una jerarquía absoluta es más un elemento derivado de la inconmensurabilidad de los valores que un rasgo propio del pluralismo. Además, afirmar que inconmensurable es sinónimo de “carente de ordenación” (*unrankable*) en un sentido fuerte nos acaba remitiendo de nuevo a incomparable, que ya quedó descartado. Siguiendo adelante, debemos considerar ahora la precisión de  $c_1$ . Ésta podría expresar de manera aparentemente correcta lo que se debe entender por inconmensurable, pero el adjetivo “común” tiene una aplicación equívoca que conviene precisar. Si con “ausencia de una medida común” Crowder quiere decir, como ciertamente aparenta<sup>25</sup>, algo similar a la idea de  $a_2$ , es decir, que no podemos comparar dos valores de acuerdo a un patrón adaptable a los dos, volvemos de nuevo a la idea de inconmensurable como incomparable, idea que debemos descartar como errónea por los motivos ya aducidos. Sin embargo, podríamos entender que “común” se refiere no a los valores, sino a los seres humanos. Esto implicaría que no hay una medida única para todos los hombres, por lo que el “criterio común de medida” que estaría

---

<sup>25</sup> Crowder reitera la idea de inconmensurabilidad como ausencia de una medida común respecto de los valores en la p. 74 de su mencionado estudio, aunque inmediatamente después corrige esa idea pasando a afirmar de cada valor que cada uno es su propia medida, con su característico y distintivo peso y fuerza (Crowder, 2004: 74), una afirmación que a mi entender tampoco soluciona nada.

ausente sería algo interpretable en la línea de  $b_2$ , es decir, los valores serían inconmensurables no porque no existiera una medida común entre ellos, sino precisamente por lo contrario, porque existen varias medidas posibles, de manera que la forma en que una persona los evalúa ante un conflicto es distinta de la usada por otra persona o por ella misma bajo otras condiciones, pero no por eso ninguna de las dos es necesariamente incorrecta; las dos pueden ser distintas y acertadas simultáneamente. Por tanto, habría que considerar que “inconmensurable” para Berlin quiere decir “que no puede ser comparado mediante un criterio universal, válido para cualquier época, lugar o persona” (CTH: 79 ó 224).

En este punto se haría necesario además introducir de nuevo la consideración de la doble vertiente, temporal y local, que se abre en la visión berliniana, en este caso aplicada a la variedad de criterios de medida. Los patrones de medida podrían así cambiar a lo largo del tiempo y a lo largo del espacio, lo que significa, a nivel cultural, que cada civilización y cada época poseería su propio patrón de medida, que debería ser considerado igualmente válido aunque fuera incompatible con el de otra civilización o con el empleado por esa misma civilización en otra época de su historia. Como últimas palabras sobre la presente controversia podemos citar la precisión de Berlin sobre la idea de pluralismo en Herder: “él [Herder] cree en patrones objetivos de juicio [...] Lo que rechaza es el patrón general único valorativo, en cuyos términos puedan evaluarse todas las culturas, caracteres y actos” (3CE: 237). Como nos confirma este pasaje, la clave que define la inconmensurabilidad es la imposibilidad de disponer de un modelo de medida absoluto y universal cuando los valores chocan.

En conclusión, podemos entender la incompatibilidad e inconmensurabilidad en Berlin completando la resumida exposición de Galipeau: “el conflicto implica la incompatibilidad de algunos fines y modos de vida, esto es, que no pueden combinarse sin pérdida [...] algunos fines y modos de vida son inconmensurables, es decir, no pueden medirse de acuerdo a una única escala universal” (Galipeau, 1999: 59). Acerca de la noción de “incompatible” habría que añadir, según he mostrado, por un lado, que los fines no pueden combinarse de forma absoluta, es decir, en su máximo, siempre sin pérdida, recordando el juego de más/menos, de compromiso, que sí tiene lugar cuando los valores se enfrentan en grados menores; por otro, que la incompatibilidad no es un factor que aparezca siempre necesariamente ante dos valores distintos. Sobre la inconmensurabilidad sería necesario precisar que podemos establecer varias medidas ante valores en conflicto, pero ciertamente ninguna con carácter universal.

Incompatibilidad e inconmensurabilidad eliminan la creencia monista en una perfecta síntesis de los valores, al tiempo que, como apunta Galipeau, se refieren también al aspecto del juicio y de la evaluación, lo que nos lleva a un último punto a considerar: ¿podemos establecer una escala jerárquica para decidir y confrontar esos valores incompatibles e inconmensurables?<sup>26</sup>

De lo que debe entenderse por inconmensurabilidad entre los valores se deriva la necesidad de precisar la pregunta anterior. Si nos referimos a una escala con carácter universal, la respuesta ha de ser negativa. Como dijimos, si los valores son inconmensurables no es posible establecer una jerarquía universalmente válida de manera que podamos saber en toda situación de

---

<sup>26</sup> Estos últimos párrafos corresponden a un comentario de lo que se señaló como característica (c) del pluralismo: la imposibilidad de una estructura jerárquica en los valores.

conflicto si la libertad es superior a la igualdad, o la tolerancia es mejor que la honradez. Esto significa que no sabremos qué valores deben prevalecer siempre, porque, por así decir, posean un rango superior. Aquí sí tiene sentido la precisión de Crowder que etiquetamos como  $a_1$ : todos los fines pueden ser últimos e igualmente valiosos. Por tanto, lo que se sigue de la inconmensurabilidad de los fines es la ausencia de un criterio universal de valoración, negándose la existencia de reglas preexistentes que puedan guiarnos (L: 47).

Sin embargo, que no existan reglas de aplicación infalible y universal no significa que no podamos establecer ordenaciones particulares o momentáneas. Igualmente, tampoco hay que extraer de esa afirmación la consecuencia de que la razón, impotente, no podrá jugar ningún papel en la construcción de esas jerarquías. A continuación profundizaré en este y en otros aspectos a través del comentario de algunas de las más importantes críticas realizadas a las mencionadas características del pluralismo de Isaiah Berlin.

#### **I.3.3.- Otros análisis del pluralismo**

Articularé los muchos comentarios existentes en torno a dos puntos principales: en primer lugar, el debate acerca de la incompatibilidad y la inconmensurabilidad; en segundo lugar, el problema de la racionalidad. Ambas discusiones me permitirán perfilar con más exactitud qué hay que entender bajo el concepto del pluralismo de valores de I. Berlin.

##### *A.- Inconmensurabilidad e incompatibilidad*

Pese a la contundencia del argumento de Bernard Williams, son muchos los autores que comparten la visión de “inconmensurable” como “incomparable”

(cfr. Ignatieff, 1991: 139; López, 2010: 147; Martínez, 2000: 187; o Riley, 2002: 68-96.) De entre ellos destaca John Gray, quien en su estudio, al igual que vimos que sucedía con Crowder, también encuentra alternativas distintas a lo que pueda entenderse por incomensurabilidad. Para Gray, la idea de inconmensurabilidad puede significar: a) incomparabilidad, siguiendo la exposición de J. Raz (Gray, 1996: 73); b) imposibilidad de afirmar si ante una elección “se ha perdido alguna medida o cantidad definida de valor” (Gray, 1996: 63); y c) un atributo sólo aplicable para opciones que pertenezcan a un mismo “registro” pero con muy poco en común, demasiado diferentes entre sí, como sucede, según su propio ejemplo, con los estilos artísticos del Gótico y el Barroco (Gray, 1996: 71). En mi opinión, todas ellas presentan defectos<sup>27</sup>. La idea de la transitividad de J. Raz (Raz, 1988: 325) es sin duda compleja y merecería un comentario aparte<sup>28</sup>, pero de cualquier forma la conclusión a que llega Gray igualando inconmensurabilidad e incomparabilidad es la misma de la que hemos visto que se retractó Berlin en el artículo conjunto con Williams. En cuanto a la segunda posibilidad, sostener que ante una elección pluralista no podemos afirmar si hemos perdido o no algo de los valores en conflicto supone negar la premisa mayor del pluralismo, que insiste una y otra vez en la inevitable pérdida que debemos afrontar ante el posible choque de dos fines igualmente válidos. Ante dos valores incompatibles e inconmensurables en conflicto, la pérdida es algo insoslayable. Berlin es claro a

---

<sup>27</sup> Apunta Gray también a la inconmensurabilidad en sentido científico y la descarta, aduciendo que en Berlin “entre formas de vida cultural en gran medida divergentes puede existir mutua comprensión y comunicación” (Gray, 1996: 76). Esta precisión de Gray es, como veremos, la que Berlin utiliza insistentemente como prueba de que su pluralismo no es relativismo. Por otro lado, resulta mucho más cercana a mi definición de inconmensurabilidad la que Gray reserva para un término no manejado por Berlin, “inconciliable”, que recoge la carencia de validez universal y refleja el juego de máximos y mínimos (cfr. su uso y definición en Gray, 1996: 74, 84 ó 183).

<sup>28</sup> Un buen contexto y punto de partida para analizar la propuesta de Raz serían las consideraciones recogidas en Chang, 1997. Sin embargo, considero que tales propuestas y discusiones se alejan demasiado de la idea de inconmensurabilidad de Berlin como para poder introducirlas coherentemente en la presente investigación.

este respecto: es posible identificar pérdidas y ganancias en los conflictos entre valores o en las comparaciones entre civilizaciones, lo que no es posible es ganar siempre (CTH: 67). Por último, el ejemplo de inconmensurabilidad tomado del mundo artístico (¿es mejor o más hermosa la Iglesia de San Juan de Baños o la Catedral de Toledo?, ¿qué cuadro es superior: El Jardín de las Delicias, Las Meninas o El Grito?) resulta engañoso, ya que si bien nos presenta casos de objetos inconmensurables, el motivo de esa inconmensurabilidad no es, como sugiere Gray, que aun perteneciendo a un mismo ámbito son muy diferentes entre sí. De hecho, tal condición, en contra de lo que pudiera parecer en un principio, no es ni un motivo suficiente ni necesario para poder hablar de inconmensurabilidad. No es suficiente porque podemos imaginarnos elecciones sencillas, no inconmensurables en el sentido que da al término este autor, ante dos obras muy distantes pero del mismo registro. Así, si alguien nos preguntara “¿es más bella la Dama de Elche o La Piedad?”, no tenemos por qué concebir que la respuesta sea exclusivamente el silencio. Habría quienes no dudarían en afirmar que la Piedad es más hermosa. Para otros la Dama de Elche poseería unos rasgos que la harían también bella, teniendo en cuenta la funcionalidad por la que se cree fue creada, la representación de sus proporciones y rasgos, las limitaciones técnicas impuestas por la época en que fue tallada, etc. Quizás podríamos decir que La Piedad es “hermosa” de un modo clásico y la Dama de Elche lo es de una forma más “arcaica” o más “simbólica”. De cualquier forma, para muchos no existiría inconmensurabilidad ninguna. Pero, además, la idea de Gray tampoco es condición necesaria para referirse a la inconmensurabilidad, dado que entre dos autores u obras muy cercanas en el tiempo o en el estilo, es decir, justo el caso contrario del que él propone, también podemos encontrarnos con lo que podrían

### I.3.- La crítica ante el pluralismo

considerarse elecciones entre inconmensurables: ¿posee más calidad El Expolio o El Entierro del Señor de Orgaz?, ¿Las Lanzas o Las Hilanderas? Llamar a estos últimos casos ejemplos de inconmensurabilidad es en mi opinión posible, pero no siguiendo la propuesta de Gray, sino entendiendo tal adjetivo de otro modo.

Aunque el análisis de Gray no sea correcto, las anteriores preguntas nos permitirán aclarar con mayor precisión qué es la inconmensurabilidad. Con todo, ya que los ejemplos artísticos aparecen muy alejados de la filosofía política, en lo que sigue trasladaré la sugerencia de Gray del campo pictórico a conflictos de valores ético-políticos, si bien mi definición de inconmensurable también resultaría aplicable al mundo del arte. Como comenté anteriormente, el rasgo crucial por el que podemos hablar de inconmensurabilidad ante el choque de dos fines viene dado, no porque ninguna opción es buena, sino justo por el motivo opuesto: todas las opciones planteadas pueden ser válidas. Podría parecer que en realidad nos encontramos ante las dos caras de una misma moneda. Lo mismo valdría decir “todas las opciones son aceptables” que “ninguna de las opciones es la única correcta”. Sin embargo, son dos perspectivas muy distintas. No tiene las mismas implicaciones afirmar que ante un dilema moral varias soluciones son válidas, y afirmar que ninguna de ellas lo es; tampoco es eso lo mismo que sostener, como da a entender Gray, que no se pueden encontrar motivos para afirmar que una de ellas es mejor que la otra. Justo al contrario. Si nos preguntamos, por ejemplo, ¿qué valor debe regir mi vida: libertad, justicia o igualdad?, hay buenos motivos para preferir cualquiera de las opciones. Las tres pueden ser admisibles. Podemos dar razones para elegir cualquiera, aunque llegado el momento ninguna podrá arrogarse en exclusiva el poseer una

argumentación definitiva frente a las demás<sup>29</sup>. En eso consiste precisamente la inconmensurabilidad<sup>30</sup>.

Por otro lado, ya comentamos al hilo de Crowder, en lo que etiquetamos entonces como a<sub>2</sub>, que una variante de esta concepción de la inconmensurabilidad como incomparabilidad la proporcionan los autores que afirman que inconmensurable quiere decir que no hay una medida común en lo referente a los fines para valorar el conflicto. Un caso también muy representativo de esta perspectiva es el de Lukes. Según este autor, choques entre valores incompatibles *devienen* choques entre valores incommensurables cuando no es posible llevar a cabo intercambios porque se carece de una medida común (Lukes, 1989: 134; mi énfasis). Sin embargo, los ejemplos que proporciona tampoco resultan adecuados, entre otros motivos porque confunde inconmensurable e incompatible<sup>31</sup>. Lukes presenta en primer lugar ejemplos de casos incompatibles, y posteriormente de choques entre valores inconmensurables. Analicémoslos.

Lukes ejemplifica inicialmente la incompatibilidad de dos formas distintas:

a) mediante la figura clásica de Antígona y su situación ante la muerte de su hermano<sup>32</sup>; b) mediante alusiones a los “compromisos” entre valores en conflicto.

---

<sup>29</sup> Debería estar claro que la pregunta “¿qué valor debe regir mi vida?” supone una simplificación de la controversia, motivada por la finalidad actual: aclarar el significado de “inconmensurable”. Naturalmente, las vidas de las personas no giran en torno a un único valor aislado, sino que se construyen en función de redes o nidos de valores. Sobre la independencia y relación de los valores entre sí, cfr. *infra*, pp. 62-63, y también Dworkin, 2001: 73-90.

Por otro lado, ejemplos artísticos de estos casos son fácilmente imaginables. No sería complicado argumentar que las líneas de las perspectivas, los colores y las pinceladas convierten a *El Expolio* en una obra de mayor calidad que *El Entierro del Señor de Orgaz*. Sin embargo, hay otros tantos buenos argumentos (el juego de los distintos niveles, la historia en torno a los personajes representados, el nivel de detalle...) que permiten afirmar que es esta obra la que es superior a aquella.

<sup>30</sup> Mi punto de vista sobre la inconmensurabilidad comparte, por tanto, exposiciones como la de Pérez Ransanz (Pérez Ransanz, 2012). Cfr. *infra*, capítulo IV.

<sup>31</sup> La implicación de Lukes de que para poder hablar de un choque entre valores inconmensurables debamos poder decir, necesariamente, que también son incompatibles, si parece cierta, pero eso es otra cuestión.

<sup>32</sup> La historia de la tragedia clásica *Antígona*, de Sófocles, es paradigmática de una elección entre opciones excluyentes. Etéocles y Polinices, hermanos de Antígona, se enfrentan entre sí por el

El ejemplo de Antígona nos presenta valores incompatibles para los que no hay una respuesta “correcta”, mucho menos en el sentido de “exclusivamente racional”; las dos alternativas, cumplir con las leyes de la ciudad o con los deberes familiares para con el cadáver de su hermano, lo son. Indudablemente son incompatibles, pero ¿podrían ser valores inconmensurables tal y como lo entiende Lukes?<sup>33</sup> No parece, ya que al identificar la primera alternativa con la obediencia civil y la segunda con la obediencia fraterna o religiosa, y referir ambas a la vida de Antígona, encontramos así una medida común obvia: Antígona debe elegir entre una vida respetuosa con el deber civil o respetuosa con el deber moral familiar: estamos ante un conflicto de deberes; pero más allá, la cuestión es que no puede concebirse ninguna situación en que estos valores incompatibles “se conviertan”, como sugiere Lukes, en inconmensurables, careciendo de pronto de medida común. Esta crítica también atañe al segundo ejemplo. Ahí Lukes plantea que valores incompatibles son los que requieren renunciaciones de grado. Para empezar, ya hemos visto que en ocasiones los valores nos obligan a encontrar compromisos en los que renunciamos a un poco de uno de ellos para poder obtener un poco del otro, pero no es esta la única posibilidad: los choques entre absolutos irreconciliables o la existencia de valores totalmente compatibles son

---

gobierno de la ciudad de Tebas. Tras la muerte de ambos en combate, el nuevo gobernante, Creonte, permite el enterramiento de Etéocles, mientras que obliga a mantener insepulto el cadáver de Polinices, acusado de atacar injustamente la ciudad. Antígona se ve así obligada a elegir entre la condición de buena ciudadana, respetando la ley, y las obligaciones ceremoniales y familiares, cumpliendo con el rito de enterramiento y permitiendo el descanso al espíritu de su otro hermano. No cabe duda de que la tragedia griega es uno de los campos más fecundos en situaciones de conflicto de valores tal y como lo entiende I. Berlin. Las conexiones entre pluralismo y mundo griego no deben, empero, forzarse. Querer ver las raíces del primero en el politeísmo griego, como hace Sebastián Escámez (Escámez, 2003: 78) es errar por completo el tiro. Zeus era la máxima autoridad y tenía la última palabra en cualquier conflicto; además, todos los dioses encarnaban virtudes consideradas complementarias y compatibles, y en prácticamente ningún caso participaban de la idea de imperfección. En el panteón de divinidades grecolatinas no había por tanto inconmensurabilidad, incompatibilidad, ni pérdida.

<sup>33</sup> Debe entenderse bien esta pregunta. Lukes mismo piensa que estos son ejemplos de valores incompatibles pero no inconmensurables. Lo que me pregunto es: ¿por qué en efecto no son inconmensurables a la manera como este autor entiende tal concepto?

también concebibles. Pero además este caso nos presenta de nuevo conflictos de valores ciertamente incompatibles para los que, sin embargo, no podemos concebir ninguna situación en que se conviertan en inconmensurables, si mantenemos la definición de Lukes de inconmensurable como “carente de medida común”. Afirmar que inconmensurables son aquellos valores incompatibles que en determinadas situaciones pasan a carecer de medida común parece, por tanto, una vía muerta<sup>34</sup>.

Posteriormente Lukes pasa ya a definir directamente la inconmensurabilidad y habla de la posibilidad de que exista o no una respuesta correcta al conflicto, con la evidente intención de reservar “inconmensurable” para los casos en que no hay una respuesta racional (Lukes, 1989: 135.) Por un lado, identificar inconmensurable con “no comparable” o con aquello que “no tiene solución racional” genera incoherencias, como lo es concluir que los compromisos entre inconmensurables son imposibles. A esto habría que contestar que cuando dos valores inconmensurables chocan, los acuerdos y compromisos no sólo son posibles, sino que incluso si concediéramos que los inconmensurables carecen de solución racional, aún tendríamos acceso a compromisos de otro tipo, no racionales, pero igualmente posibles. Se entiende, por tanto, que esta tampoco pueda considerarse una propuesta adecuada. Sin embargo, el tema de la

---

<sup>34</sup> Contemplar la inconmensurabilidad como carencia de medida común puede llevar además a situaciones ciertamente absurdas, como las planteadas en algunos de los ejemplos de John Kekes, quien considera inconmensurables el patriotismo y la espeleología (Kekes, 1993: 22). Para empezar, es bastante cuestionable que la espeleología pueda ser considerada un valor; de cualquier forma, tales casos, como sucede con la historia de Antígona, dejan de carecer de medida común en el momento en que los remitimos a un sujeto y una situación concretos. Si no hacemos esto, cualquier par de actividades planteadas sin contexto alguno podrían ser presentadas como ejemplos de inconmensurabilidad, como sucede con otro ejemplo de Kekes: aprender una raíz cuadrada e insultar a una persona. El problema de este proceder es que vacía por completo de contenido al concepto de inconmensurable.

En realidad podría incluso plantearse que la necesidad de una medida común es algo ciertamente innecesario. Piénsese en el comercio. Podemos llevar a cabo transacciones, intercambios o elecciones entre distintos productos sin necesidad de reducirlos a un denominador común. La moneda facilita el trueque, pero la existencia de éste es anterior.

racionalidad, que también aparece en el estudio de John Gray, merece un comentario más extenso y lo abordaremos en seguida.

El resto del artículo de Lukes presenta un nuevo grupo de ejemplos que contribuyen a la confusión<sup>35</sup>, ya que pese a partir de la definición mencionada de inconmensurabilidad, sorprendentemente ninguno de ellos plantea preguntas sobre valores que puedan entenderse como “no comparables”, “carentes de medida común” o “carentes de solución racional”. Así, según Lukes no podemos acudir a ningún valor común

[p]ara determinar si, pongamos por caso, E. M. Foster hizo bien en preferir el valor de la amistad al patriotismo, o cuánto deberíamos proteger la autonomía local frente a las políticas igualitarias, o en qué punto se encuentra el debate entre tu creencia en el derecho a la vida del feto y la mía en el derecho de elección de la madre. (Lukes, 1989: 135)

En mi opinión, todos estos pueden ser casos de valores inconmensurables, pero la forma en que Lukes los plantea me parece errónea, y en cualquier caso el motivo de que sean inconmensurables no es ninguno de los que él propone. En el primer ejemplo, resulta evidente que para E. M. Foster la amistad es un valor superior al patriotismo, de la misma manera que, en el tercer caso, para el primer sujeto el derecho del feto a la vida es superior al de la elección de la madre, mientras que la segunda persona piensa lo contrario. Todo esto tiene implicaciones que contradicen las propuestas de Lukes para “inconmensurable”: podemos suponer que los valores en cuestión han sido de hecho objeto de una comparación por los sujetos afectados, luego son comparables; es de esperar que tal comparación se haya llevado a cabo en función de alguna medida o aspecto común, luego “inconmensurable” no puede definirse tampoco como lo “carente de medida común”; por último, es más que probable que si preguntáramos a los

---

<sup>35</sup> Lo cual no significa que su esfuerzo resulte vano. Como sucedía con Gray y con Crowder, sus propuestas de clarificación facilitan las nuestras.

sujetos que eligieron, asegurarían que tomaron una decisión “racional”; de hecho, hay muy buenas razones para preferir cualquiera de las opciones planteadas: la amistad, el patriotismo, el derecho de una nueva vida, la libertad de elección de la mujer... Ver en este y otros ejemplos similares casos de inconmensurabilidad es llamar inconmensurables a todos los conflictos que generen respuestas morales diferentes, lo cual sin duda es ir demasiado lejos.

La principal conclusión que me gustaría destacar es que los ejemplos concretos propuestos por Lukes sí presentan casos de inconmensurabilidad, pero el motivo es el opuesto al que él señala: Antígona actúa bien (tiene motivos racionales) si sigue la ley de su ciudad, pero también si, actuando en contra de ella, entierra a su hermano; E. M. Foster hizo bien prefiriendo la amistad, como hubiera hecho si hubiera antepuesto a ella el valor del patriotismo. Son todos casos de choques de valores que podemos llamar inconmensurables porque todas las alternativas propuestas, siendo excluyentes, son igualmente correctas.

#### *B.- Valores y racionalidad*

En un momento de su monografía sobre Berlin, expone John Gray el pluralismo de una forma breve y genérica (Gray, 1996: 61 y ss.). Allí sostiene que este concepto tiene consecuencias a tres niveles: a) afirma que “surgirán conflictos entre los valores últimos” de nuestra moralidad, b) implica que cada uno de estos valores es internamente complejo, y c) comporta que “los valores humanos son siempre internos a tradiciones culturales específicas y no pueden ser objeto de ninguna clase de apreciación racional o crítica.” La primera reflexión me parece correcta, aunque no aporte ninguna aclaración acerca del pluralismo en sí. La segunda, según sea interpretada, puede añadir un matiz a nuestra idea de los

### I.3.- La crítica ante el pluralismo

valores en la línea del comentario que ya se hizo sobre el carácter real del pluralismo, y que ampliaremos a continuación. La tercera es, en mi opinión, la más errónea de todas las implicaciones que Gray<sup>36</sup> extrae del pluralismo de Berlin, y merece sin duda un comentario extenso.

En cuanto al carácter cercano a la realidad del pluralismo de Berlin, ya mencionamos que la consideración de gradaciones en los valores ayudaba a dotar a su idea de un perfil alejado de la excesiva abstracción y de la mera especulación teórica. Otra observación realista de Berlin hace referencia a la interrelación de los valores. Aunque en sus planteamientos destaque los enfrentamientos entre valores considerados de forma independiente, es consciente de que estos no se encuentran aislados, sino conectados en una compleja trama conformando un modo de vida (SAL: 101). Junto a ese aspecto, encontramos también la reflexión de que “[l]os ideales no sólo colisionan entre sí, sino que ellos mismos son variables e insuficientes.” (RDO: 126.) Esta última afirmación incide en otro rasgo realista del pluralismo de Berlin que merece la pena destacar: los seres humanos no toman decisiones irrevocables ni se encuentran perpetuamente satisfechos con su elección inicial. Cualquier valor que podamos imaginar como susceptible de ser elegido por un individuo o sociedad puede modificar su aspecto con el paso del tiempo, mostrándonos un tipo de vida que en realidad no deseamos o convirtiéndose en un elemento necesario pero no suficiente para nosotros. Más aún, el cambio puede tener lugar no ya en el valor en cuestión, sino en el propio sujeto, siendo posible que una misma persona pase a preferir el valor de la

---

<sup>36</sup> Y no sólo él. Cfr. también Robert Kocis (de quién quizás toma esta idea Gray), que reitera en varias ocasiones que el pluralismo contempla la moral como carente de una estructura lógica, lo que impide que podamos establecer ninguna ordenación de valores (Kocis, 1989: 1, 14, 110 y 113); cfr. asimismo Abellán (Abellán, 1999: 134), quien, dicho sea de paso, aporta citas que no suponen ningún apoyo a su tesis, o Strauss, que sostiene que en el pluralismo de Berlin la razón puede ayudarnos a seleccionar los mejores medios conducentes a unos fines, pero no qué fines preferir (Strauss, 1989: 18).

aventura y la improvisación después de haber disfrutado durante mucho tiempo de una vida de seguridad y protección (el ejemplo es del propio Berlin; cfr. RDO: 126). Todo fin elegido puede, en consecuencia, ser abandonado o sustituido por otro libremente, en virtud del propio carácter humano. Además de todos estos elementos realistas del pluralismo, el análisis de Gray aportaría aquí la idea de que los valores no son necesariamente entidades homogéneas, susceptibles de ser perfilados sin dificultad, sino que podemos llevar a cabo divisiones internas en tales conceptos (como sucede con la libertad, que puede subdividirse en oposiciones como libertad positiva/negativa), llegando a ser posible que encontremos conflictos en diferentes realizaciones de un mismo valor concreto (Gray, 1996: 61).

Pasemos, para finalizar este apartado crítico, al importante debate en torno a la racionalidad de las decisiones en el pluralismo. ¿Acaso incompatibilidad e inconmensurabilidad implican que seremos incapaces de establecer cualquier tipo de ordenación racional? Como hemos visto, Berlin quiere resaltar la no existencia de una regla de juicio moral objetiva universal, lo cual no parece negar necesariamente la posibilidad de todo juicio racional. John Gray sin embargo piensa que sí. Comencemos reconstruyendo el argumento de este último.

Acerca de la posibilidad de tomar una decisión racional ante el conflicto de dos valores, Gray no deja del todo clara su posición en su estudio sobre Berlin. En ocasiones parece confirmar lo que se ha dicho aquí acerca de la inconmensurabilidad y la ausencia de un criterio único y común de medida (Gray, 1996: 7), mientras que en otros casos —lo que, leído todo su estudio, parece que debe tomarse como su verdadera opinión— sostiene que hablar de valores inconmensurables tiene como consecuencia el que los fines “no son comparables

según criterio alguno racional de medida” (Gray, 1996: 7). Así, en más de una ocasión insiste en que, según el pluralismo, ante las decisiones entre valores en conflicto tenemos “sólo una decisión no fundada acerca de cómo actuar” (Gray, 1996: 69 y 73-74.) Atendiendo a otros comentarios (Gray, 2011: 136-137), parece claro que Gray no cree que Berlin renunciara totalmente a la razón como guía de la vida, pero sí en lo referente al concepto de inconmensurabilidad. Además, está convencido de que esta es precisamente una de las implicaciones del pluralismo, si bien es cierto que destaca que se trata más de una lectura particular de las palabras de Berlin que de algo que este autor haya sostenido explícitamente. ¿Son, en efecto, pluralismo y racionalidad conceptos excluyentes? Retrocediendo a la obra berliniana, queda claro que nuestro autor no niega en ningún momento la posible justificación racional de una decisión ante valores plurales en conflicto. En cambio, lo que sí niega de forma categórica es que su pluralismo implique la ausencia de argumentaciones racionales que justifiquen nuestras preferencias valorativas (RTK: 390). Berlin cree que entre valores que chocan elegimos de varias formas distintas, siendo posible que todas sean igualmente racionales (CIB: 43).

Otros autores (cfr. Badillo, 1999: 170, o Martínez, 2000: 197), a diferencia de Gray, han afirmado que lo que el pluralismo de Berlin implica es que la razón es un elemento superfluo en las decisiones; no se trataría de si se puede ser racional o no ante un conflicto de valores incompatibles e inconmensurables, sino de que serlo en ninguna forma resulta relevante para la decisión final. Si lo que se quiere indicar con esto es que el ser humano no tiene por qué ser necesariamente racional a la hora de valorar su preferencia ante el choque de dos fines, la idea es válida y adecuada para el pluralismo berliniano. Berlin defiende abiertamente en

su obra la presencia de motivos irracionales, como rasgos que, aunque aparezcan sólo en ocasiones, también deben ser considerados propios del hombre (POI: 181). Sin embargo, si lo que se pretende es caracterizar el tipo de pluralismo —y con él la idea de ser humano— de Berlin como un modelo eminentemente no racional, en sentido sustantivo, se está cometiendo un error. Guitián, incidiendo en la importancia del ya mencionado artículo conjunto de Williams y Berlin en contra del sentido fuerte de “incommensurable” —adjetivo que los críticos suelen vincular con la carencia de racionalidad en su pluralismo—, defiende acertadamente que para los autores “[l]a razón no exige que siempre haya un valor que prevalezca en todos los casos sobre otro; pero, enfatizan, otra cosa bien distinta es afirmar que en un caso particular la razón no tienen nada que decir sobre qué valor debe prevalecer. Esto último es lo que piensan que es falso.” (García Guitián, 2001: 109).

El argumento definitivo que nos ayudará a entender por qué la visión de John Gray y de los que califican el pluralismo berliniano como no racional no es correcta lo obtendremos reparando en la manera en que Berlin considera la racionalidad. Berlin ha manifestado en muchas ocasiones que esta es algo típicamente humano, es la capacidad de establecer generalizaciones, de encadenar argumentos de forma lógica, de ser coherente y saber qué medios son los más adecuados para los fines elegidos (SAL: 118). Ser racional quiere decir básicamente ser capaz de dar razones, de explicar mi conducta y mis elecciones de forma lógica en base a mi escala de valores, a mi plan de vida (por ejemplo L: 47, RTK: 391 y UD: 104). La alternativa a la racionalidad, por tanto, es la arbitrariedad. Decir que las acciones de un individuo no son racionales es para Berlin sinónimo de afirmar que esa persona carece de justificaciones lógicas, de

### I.3.- La crítica ante el pluralismo

una conexión argumentativa ante sus acciones y decisiones. En consecuencia, no es cierto que Berlin rechace la razón, en el sentido lato de racionalidad, como parte de su pluralismo. Los seres humanos son racionales y el empleo de esta facultad es algo que prácticamente debe darse por descontado en el ejercicio de las valoraciones ante fines incompatibles e incommensurables. De toda esta crítica hacia la razón, sin embargo, sobrevive un punto importante que en la teoría de Berlin sí aparece continuamente cuestionado: la universalidad.

Cuando concluimos la sección anterior dedicada al análisis de la incompatibilidad y la incommensurabilidad, destacamos que lo rechazable para Berlin eran las ordenaciones atemporales y universales de los valores, “válidas para todo tiempo y lugar.” Autores como Henry Hardy han llamado la atención sobre el hecho de que el ataque de la incommensurabilidad va precisamente dirigido a quienes entienden “racional” en sentido universal (Hardy, 1999: 310). Sin embargo, como apunta Hardy, el adjetivo “racional” no es preterido en el sentido usual del término. Para Berlin, “[u]na decisión diferente puede que no resulte después de todo menos racional” (Hardy, 1999: 311). Debe quedar claro, por lo tanto, que la característica que nuestro autor rechaza de la racionalidad es su pretendido carácter universal, su teórica formulación atemporal (el ejercicio de La Razón) que la convierte en idéntica para todos los seres humanos. En palabras de nuevo de Guitián, “[l]o que queda descartado [...] es un concepto de razón equiparado a facultad de captar verdades universales” (García Guitián, 2001: 98). La racionalidad entendida como la capacidad de juicio comparativo entre opciones, que es la que se está manejando al referirse a la pretendida incommensurabilidad de algunos valores, sí es plenamente defendida y admitida por Berlin como parte de su pluralismo. Todo depende por tanto de cómo

entendamos la palabra racionalidad. Si con este concepto aludimos al proceso de descubrimiento de la única solución correcta, entonces ciertamente no podemos aplicarla al pluralismo de Berlin. Pero si al afirmar que una decisión está racionalmente elaborada, simplemente queremos indicar que para llegar a ella se han seguido unas pautas lógicas y mínimamente coherentes, es evidente que no podría considerarse el pluralismo berliniano como irracional. Insisto: ante valores en conflicto, para Berlin es posible tener que elegir entre distintas alternativas igualmente racionales (UD: 275). Por lo tanto, si entendemos la inconmensurabilidad como la posibilidad de que exista más de una respuesta racionalmente válida para un mismo problema valorativo, y recordamos además que lo que Berlin rechaza es la universalidad racional, es decir, la pretensión de que una sola respuesta sea adecuada para todos, entenderemos que Berlin sí cree en la posibilidad de establecer una elección conforme a un criterio racional contextual.

Por último, me gustaría comentar una variante menor de la supuesta ausencia de racionalidad provocada por la inconmensurabilidad, expuesta de nuevo por Lukes. Siguiendo a Raz, sugiere (Lukes, 1989: 138-139) que algunos valores son inherentemente inconmensurables, en el sentido de que, por ejemplo, la amistad o la paternidad son valores que de hecho exigen que ante un conflicto con otro valor no consideremos las opciones racionalmente. Lukes no proporciona ejemplos concretos, pero parece que lo que quiere decir es que, supongamos, yo no sería buen amigo si llegado el caso me parara a considerar qué valoro más, mi amistad contigo o los preceptos de mi religión: ¿ayudo a mi amigo a matar a su rival en los negocios, o respeto el cuarto mandamiento de mi credo? El caso es claramente exagerado, pero de cualquier forma la intención de Lukes parece ir en

esta línea. Siendo así, resulta obvio que esta forma de argumentar ocultaría una visión del valor de la amistad bastante extraña. No podemos entender que la amistad (o cualquier otro valor) exija que no se hagan intervenir consideraciones racionales cuando debamos elegir entre ella y otro, puesto que entonces cualquier fin que choque con un concepto tal debería ser postergado bajo el pretexto de que la amistad exige “irracionalidad”, digamos, lealtad absoluta, independientemente del contexto, los antecedentes o las consecuencias. Quien afirma que desprecia la amistad al negarme a arriesgar mi vida a cambio de un beneficio económico hacia su persona instrumentaliza claramente ese valor en favor de sus intereses. A este respecto concreto, la sabiduría de Cicerón resulta definitiva: “[s]ea, pues, la primera ley en la amistad no pedir cosas vergonzosas, ni hacerlas, si se nos piden” (Cicerón, *De amicitia*, XII, 40, p. 58.) Pero más allá y de forma general, ningún valor puede exigir a priori que, ante un conflicto con otro, nos decidamos siempre por él. Quizás la cuestión de fondo que ha llevado a Lukes a esta perspectiva es la confusión de los límites e implicaciones de los adjetivos “autojustificable” y “razonable” en referencia a los valores. Detengámonos un momento en aclararlos. Un fin, la amistad, por ejemplo, es siempre, como dijimos, autojustificable, en el sentido de que no precisa de defensa o apelación más allá de él mismo: guío mis acciones en base al fin de la amistad, pero el objetivo de la amistad no es otro sino ella misma. Ahora bien, postular la autojustificación de los valores no es sinónimo de sostener que no precisen de motivos o razones para su defensa cuando surjan conflictos entre ellos. Que la amistad sea un fin, y como tal, autojustificable, no quiere decir que al plantearse la elección entre este valor y otro cualquiera —la honradez, pongamos por caso—, no necesitemos aportar razones para tomar una decisión. Pueden existir motivos (racionales o no) tanto si nos decantamos por la

amistad como si lo hacemos por la honradez, pero, siguiendo nuestra exposición de la inconmensurabilidad, en ningún caso se tratará de motivos definitivos, que aseguren que uno de los valores es el único correcto. Conviene por tanto situar los adjetivos mencionados en sus planos correspondientes: los valores son autojustificables no en referencia a la comparación con otros valores, sino en referencia a sí mismos: “elijo la amistad porque es un fin” no puede ser una respuesta a la pregunta “¿por qué eliges la amistad antes que la honradez?”, sino a la pregunta “¿por qué eliges la amistad?” Del mismo modo, las razones en defensa de un valor (“elijo la amistad porque es el sentimiento más puro que existe”, o, “elijo la honradez porque es la base de las relaciones sociales”) no aparecen cuando tratamos de justificar el valor en sí mismo, sino cuando entra en conflicto con otros. En ese momento sí se hace necesario apelar a algo más que la autojustificación.

Por otro lado, podría aducirse que, más allá del ejemplo concreto de la amistad, a lo que aquí apunta Lukes es a que algunos valores supuestamente reclaman para su ejercicio no ya el abandono de todos los demás, sino el de la racionalidad misma como método de solución de conflictos. Tal perspectiva me parece igualmente equivocada o, en el mejor de los casos, erróneamente planteada, más aún si tenemos en cuenta la definición de Berlin de la racionalidad. Para empezar, debemos entender que ningún valor puede reclamar de antemano que no seamos racionales a la hora de solucionar conflictos, salvo la no racionalidad, que quizás podríamos caracterizar como un fin bajo la etiqueta de “instinto” o “impulsividad”. Pero, siendo así, habría que imaginar entonces un conflicto entre instinto y racionalidad para poder hablar de la posibilidad de renunciar a la segunda. Volviendo al ejemplo mencionado, en algunos casos

puedo llegar a preferir la amistad a las obligaciones morales de mi religión, o a las de las leyes de mi país, a pesar de que, atendiendo a mi racionalidad, soy consciente de que “debería” escoger las segundas alternativas. Sin embargo, lo que aquí tendríamos es un conflicto en que conscientemente prefiero ignorar lo que “racionalmente” sería deseable. Es decir, que o bien describimos este caso como un choque de valores entre amistad y moral, o amistad y ley, y admitimos que tomamos una decisión de forma irracional, o bien lo consideramos un conflicto no entre amistad y religión o amistad y legalidad, sino entre, digamos, lealtad y racionalidad, pero no porque la primera sea siempre antítesis de la segunda, sino porque nosotros mismos nos hemos planteado el problema en esos términos.

Debemos concluir, por lo tanto, que la visión de Gray, y en general de quienes consideran el pluralismo como sinónimo de la imposibilidad de una decisión racional, no refleja adecuadamente la opinión de Berlin, ya que negar una estructura jerárquica “universal, para todos los hombres, tiempos y lugares” no es igual a negar la posibilidad de la racionalidad en una decisión, o el posible establecimiento de una jerarquía racional siquiera sea temporalmente<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Gray en efecto piensa que la influencia del Romanticismo en Berlin provoca que, ante el choque de valores, “nuestro único recurso puede ser tan sólo una decisión carente ella misma de fundamentación, en una palabra, un acto de voluntad” (Gray, 1996: 174). Algo muy distinto de lo que implica esta postura, sería sin embargo afirmar que la racionalidad desaparece no, como insiste Gray, en el nivel del conflicto de valores, sino antes, en el nivel de la creación de los fines. Es decir, que nuestra elección entre valores en conflicto no es irracional (o al menos no necesariamente), pero nuestra definición de qué es un valor, de por qué lo perseguimos, no puede ser, por definición, racional —entendiendo con ello una definición argumentada lógicamente en base a otro elemento—, sino meramente circular: un valor es aquello que considero valioso; un fin es aquello que persigo como tal; valoramos y perseguimos porque tenemos que valorar y perseguir algo. Esta otra perspectiva sí me parece correcta al referirse a Berlin.

## I.4.- Conclusiones del capítulo

¿Qué es, en conclusión, el pluralismo de valores según Isaiah Berlin?

Hemos desarrollado y analizado sus tres primeras características (existen unos fines de la vida; son incompatibles e inconmensurables; es imposible estructurarlos jerárquicamente) hasta alcanzar los siguientes puntos:

- Existen varios fines últimos.
- Son autojustificables.
- Son potencialmente infinitos.
- Tomados particularmente pueden ser incompatibles de forma absoluta, sobre todo en su grado máximo, aunque a veces también en grados menores.
- Ninguna vida humana puede dar cabida a todos los bienes.
- Son inconmensurables, esto es, carecemos de un único criterio universal absoluto de medida para decidir entre ellos cuando choquen.

Igualmente, aunque no haya quedado expuesto de la misma forma, podemos completar la anterior lista extrayendo otras notas *a contrario* que el pluralismo recoge:

- El número de fines existentes encuentra su limitación en el concepto de “humano”.
- Dos fines pueden ser compatibles, sobre todo si no se pretenden al mismo tiempo en grados máximos.
- No son inconmensurables en el sentido absoluto de no-comparables.

- Las jerarquías y ordenaciones racionales con carácter temporal y contextual de esos bienes son posibles.

Una forma más de contestar a la pregunta “¿qué es el pluralismo?” consiste en considerar hasta qué punto sus características fundamentales, la incompatibilidad y la inconmensurabilidad, resultan imprescindibles para el concepto. Es decir: ¿podría existir el pluralismo sin esos rasgos? Más aún: ¿podría darse incompatibilidad o inconmensurabilidad en una concepción monista?<sup>38</sup>

Para empezar, la incompatibilidad no puede desaparecer de la definición de pluralismo, aunque sí pueda formar parte también de la idea monista (Crowder, 1994: 294.) Ciertamente uno de los rasgos del credo monista es precisamente sostener que los valores, por definición, son compatibles. Los conflictos serían así producto siempre de naturalezas imperfectas, de falta de capacidades o técnicas, de carencias de organización, etc., pero los fines serían simultáneamente realizables y alcanzables. Pero es posible también considerar un monismo que admita la incompatibilidad de los valores, concediendo sin embargo que existe una y sólo una solución correcta ante los conflictos. Esto nos lleva a la segunda característica: inconmensurabilidad. Tampoco parece posible concebir el pluralismo sin ella, dado que, en efecto, si nos imagináramos un conflicto en el que los valores fueran incompatibles pero no inconmensurables, tendríamos pérdida, pero siempre quedaría el consuelo de que esa pérdida ha sido sin lugar a dudas la menor posible. Existiría un método infalible de asegurar que nuestra decisión fue la mejor o, si se quiere, la menos mala. De ser así estaríamos aceptando que, en algunas ocasiones, los fines perseguidos por el hombre chocan

---

<sup>38</sup> La siguiente discusión surge esencialmente a raíz de un artículo de Martínez (Martínez, 2000: 193), quien reflexiona sobre la posibilidad de que exista pluralismo sin inconmensurabilidad. Aunque no se apoye en un estudio exhaustivo de la obra de Berlin, este artículo presenta ideas muy interesantes.

y hay que renunciar a alguno de ellos o a algunas de las pretensiones que conllevan (incompatibilidad), pero no admitiríamos la posibilidad de que la solución válida a ese conflicto fuera más de una (incommensurabilidad).

En consecuencia, decir que podemos creer que los valores chocan produciendo siempre pérdidas, y afirmar que sin embargo sólo una de las soluciones disponibles es la correcta, es posible, pero supone reducir de nuevo el pluralismo a su opuesto, a monismo; un monismo en una variante menos radical que la que postula la compatibilidad y commensurabilidad de los valores al tiempo, pero igualmente alejado de la postura de Berlin. El elemento fundamental para hablar de monismo resulta ser, por tanto, la creencia en la commensurabilidad de los valores, si bien la otra característica, su compatibilidad, vendría a reforzar esta postura.

Una última manera de aclarar qué es el pluralismo consiste precisamente en detenerse a considerar lo que es su opuesto conceptual, el monismo<sup>39</sup>.

El monismo se retrotrae según Berlin al menos hasta Platón y su idea de Bien, único, frente a la multiplicidad del error (CTH: 208)<sup>40</sup>. En muchos lugares de la obra berliniana encontramos expuestos los tres pilares del credo monista<sup>41</sup>. Según Berlin, la ideología monista se articula en tres creencias conectadas entre sí. Expresadas de forma resumida: en primer lugar, que todas las preguntas de

---

<sup>39</sup> Una breve pero brillante exposición de la distinta tipología monista que Berlin trata en su obra puede verse en Bobbio, 1980: 616-618.

<sup>40</sup> Ciertamente Platón desarrolla y sistematiza esta oposición, pero la idea aparece ya en Parménides. Cfr. *Los filósofos presocráticos*, 1978: 417 y ss.

<sup>41</sup> A lo largo de la investigación reconstruiremos distintas exposiciones berlinianas del monismo que presentan ligeras variaciones respecto a los puntos aquí mencionados, si bien todas corresponden al mismo cuerpo doctrinal. Berlin fluctúa igualmente entre calificar semejantes doctrinas como monistas, racionalistas, utópicas, platónicas... Parece que en este contexto todos esos calificativos deben considerarse sinónimos, e identificables asimismo con la etiqueta "tradición filosófica occidental". Cfr. por ejemplo, "The Pursuit of the Ideal" (CTH: 5 y ss.), "The Decline of Utopian Ideas in the West" (CTH: 24 y ss.), "European Unity and its Vicissitudes" (CTH: 183 y ss.), "The Apotheosis of the Romantic Will" (CTH: 209 y ss.), o "The Romantic Revolution" (SR: 170 y ss.)

valor son, de forma similar a las preguntas de hecho, susceptibles de obtener una única respuesta verdadera y objetiva. ¿Cuánto es dos más dos?, ¿cuántas patas tienen las arañas? Estas preguntas tienen una única respuesta correcta. De la misma forma, “¿es preferible la libertad a la igualdad?, ¿qué vida es mejor, la del soldado, la del monje o la del maestro?”, tendrían una única respuesta correcta. En segundo lugar, que tales respuestas son, en principio, accesibles a todos los seres humanos. Nuestras capacidades pueden ser hoy día insuficientes; o puede que sólo unos pocos elegidos de entre nosotros puedan hallar la contestación correcta; o quizás sólo nos hemos acercado a la respuesta en un pasado ya irrecuperable, o haya que esperar a la otra vida. Sea como sea, existe un solo método adecuado, teóricamente accesible, mediante el que los seres humanos pueden, han podido o podrán aproximarse a la solución correcta. Por último, todas las respuestas proporcionadas, todos los valores descubiertos como fines propios del ser humano, son perfectamente compatibles; ninguno de ellos puede entrar en contradicción con otro. Si deseo ser feliz puede que tenga que vencer mi deseo de ser perezoso, o ignorante, o egoísta, esto es, decidirme por un valor frente a un vicio, pero en ningún caso tendré que elegir entre felicidad y verdad, felicidad y conocimiento, o felicidad y generosidad, entre un valor y otro valor. Todos los fines de la vida humana son compatibles, e incluso, llevando tal interconexión al extremo, podemos llegar a afirmar que requieren el uno del otro para su perfecta realización.

La clave monista se halla en la primera proposición, de la que Berlin afirma que se derivan todas las demás (UD: 143). Para cualquier pregunta, incluidas las de orden valorativo, existe una única respuesta verdadera. Si sólo existe una respuesta correcta, se tratará de buscar el método más apropiado para

alcanzarla, convirtiendo la filosofía política no en una discusión sobre fines sino sobre medios, esto es, en un debate técnico (L: 166). Igualmente, si la respuesta a la pregunta sobre los fines tiene una única opción verdadera, estos adquirirán un cierto grado de compatibilidad en el sentido de que su ordenación e importancia estarán relativamente fijadas de antemano. Siguiendo el modelo platónico, los valores humanos estarán ordenados en una estructura que sencillamente habrá que descubrir. De nuevo podemos observar aquí que la asunción de que los fines sean compatibles (quizás son sólo aparentemente incompatibles) es importante para este tipo de teorías, si bien es su conmensurabilidad, el hecho de que ante los conflictos exista una sola respuesta correcta, la característica fundamental del pensamiento monista. Frente a esta ideología, el pluralismo aparece resumidamente como la creencia en que es posible proporcionar más de una respuesta válida a una misma cuestión valorativa. Preguntas como “¿es mejor la libertad o la igualdad?” o “¿qué tipo de vida es preferible, la del soldado, la del monje, la del campesino?” representan valores incompatibles e inconmensurables: deberemos elegir conscientes de la inevitable pérdida y admitiendo al tiempo que podemos contestar razonadamente de distintas formas sin pensar que sólo una de ellas es la verdaderamente correcta.

Considerada la ideología monista y los rasgos de la visión opuesta, se nos muestra con claridad una de las consecuencias fundamentales del pluralismo, la tragedia, con la que me gustaría finalizar mi análisis del presente capítulo. Así lo ve también el propio Berlin, para quien su pluralismo implica que el conflicto y la tragedia son intrínsecos a la vida humana (CTH: 185. L: 214)<sup>42</sup>. Lo que se pretende señalar mediante el adjetivo “trágico” es el hecho de que el pluralismo de

---

<sup>42</sup> Sobre la tragedia y el pluralismo, cfr. CTH: 191-192 y, especialmente, UD: 269 y ss., Ramírez, 2010: 182-184 y los ensayos Siperman, 2000 y Silva-Herzog, 2006.

valores nos deja ante una elección importante que implica de manera necesaria un grado mayor o menor de pérdida (RDO: 131). Al contrario de lo que se podría pensar en un primer momento, la elección entre un valor y un elemento negativo —entre, por ejemplo, una vida honrada y una vida dedicada al hurto y la extorsión— no es paradigmática del pluralismo ni puede recibir el atributo de “trágica”. Elegir entre un fin que consideramos positivo y otro que juzgamos negativamente puede provocarnos dudas, especialmente si nos detenemos a considerar los resultados que podemos obtener siguiendo uno u otro<sup>43</sup>. Quizás después de todo, como señala Trasímaco en *La República*, pensándolo bien sea preferible una vida injusta a una justa por los beneficios que de ella se derivan. El pluralismo de valores, sin embargo, llama la atención sobre otro tipo de elección totalmente diferente, y es la que se puede producir entre dos valores, entre, por ejemplo, una vida justa y una vida piadosa. La verdadera tragedia del pluralismo no radica en que podamos elegir un camino beneficioso pero moralmente reprobable, sino que se deriva de los dos atributos fundamentales mencionados, incompatibilidad e inconmensurabilidad. Por un lado, ante una elección pluralista tendremos que renunciar a (parte de) un valor para poder atender y obtener otro. Puede que no podamos ser todo lo piadosos que nos gustaría si queremos también atender a otros fines igualmente estimables. La pérdida se hace inevitable. Junto a esto debemos también estar preparados para afrontar el hecho de que nuestra decisión es siempre una entre muchas posibles. La inconmensurabilidad misma de la elección nos hace tomar conciencia de que la alternativa descartada también era válida y valiosa.

---

<sup>43</sup> Nótese que afirmar esto no implica que el pluralismo de Berlin posea una carga ética según la cual un fin sólo pueda ser algo positivo. Un fin es, como hemos aclarado, una guía de acción. Nada se dice en esa definición acerca de su contenido moral. Cfr. UD: 221.

El pluralismo, como vemos, supone una ruptura radical con la visión del mundo que sostiene, por un lado, que todos los fines de la vida son compatibles y, por otro, que cuando se producen conflictos entre ellos siempre existe una solución correcta, universal, accesible, que disuelve el conflicto proporcionándonos no una posible respuesta, sino la única adecuada. Desde la óptica pluralista, la existencia de varios valores que pueden ordenarse en la vida de distintas formas, en principio igualmente valiosas y admisibles puesto que todas son en último término autojustificables, conduce a consideraciones radicalmente distintas acerca de los valores y de los conflictos entre ellos.

Como quedó dicho, el pluralismo es para Isaiah Berlin un hecho de esta nuestra vida humana. Ahora bien, como el mismo Berlin admite, la creencia en una pluralidad de bienes incompatibles apunta al relativismo (POI: 208). Es más, vimos también que reconoció haber errado al calificar originariamente su teoría pluralista como “relativista” (3CE: 198, nota 1). Sin embargo, para él siempre estuvo claro que en el pluralismo de valores existían unos límites. En lo que sigue intentaremos rastrear esos límites y juzgar si conjuran el relativismo latente en esta concepción de los valores.



## II.- La naturaleza humana como libre autocreación

Antes de abordar este segundo capítulo, permítaseme recordar brevemente mi hipótesis. En primer lugar, mi punto de partida considera fundamental la afirmación de Berlin de que su pluralismo no es relativismo. La pregunta que me gustaría entonces plantear es: ¿dónde radica la diferencia entre ambos? En el primer capítulo hemos llevado a cabo un detallado análisis del pluralismo de valores berliniano. Sin embargo, hasta el momento no hemos precisado en qué consiste exactamente la acusación de relativismo con que en ocasiones se tacha su propuesta. Para estar en condiciones de estudiar si el pluralismo posee o no determinados rasgos que lo separan del relativismo, deberemos aclarar previamente qué entienden Berlin y su entorno crítico por este último término; de esa forma, poseeremos además un contexto más minucioso para la presente investigación. Como comienzo de este segundo capítulo, será por tanto necesario que me detenga y exponga con una mayor precisión la controversia pluralismo-relativismo.

En lo que al entorno crítico de Berlin se refiere, la identificación pluralismo-relativismo aparece mencionada por primera vez por Arnaldo Momigliano (Momigliano, 1976: 33-38) en una reseña del escrito de Berlin de ese mismo año, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*<sup>44</sup>. La reacción

---

<sup>44</sup> Esa obra se reedita posteriormente junto con un estudio de Hamann, bajo el título *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, y recuerdo que aparece en mi investigación bajo las siglas 3CE.

## II.- La naturaleza humana como libre autocreación

de Berlin al comentario de Momigliano se hace esperar cuatro años, período durante el cual nuestro autor publica otros ensayos en que también manifiesta la cercanía entre el pluralismo que adscribe a Vico y a Herder y el relativismo (cfr. CTH: 33 y 42-43). En 1980, sin embargo, Berlin modifica su postura, y junto con una directa referencia a Momigliano, entona un *mea culpa* afirmando tajantemente que la identificación pluralismo-relativismo es errónea. En realidad se trata de conceptos distintos (CTH: 76-77). Apoyándome en este y otros textos similares, perfilaré a continuación con mayor claridad qué debe entenderse por relativismo en la obra de Berlin, extrayendo a partir de sus implicaciones los elementos fundamentales que lo diferencian del pluralismo.

Como acabamos de mencionar, en 1980, en el ensayo “Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought” (CTH: 70-90), Berlin afirma que hay “al menos” dos tipos de relativismo: el relativismo de juicios de hecho y el de juicios de valor. El primero se divide a su vez en una versión fuerte, que niega la posibilidad misma del conocimiento objetivo de los hechos, y en una versión débil, que rescata de esa imposibilidad sólo a unas disciplinas concretas o a un grupo social determinado. Nuestro autor no se detiene a discutir la validez del primer grupo de propuestas –aunque señala de pasada que la versión fuerte del relativismo de juicios de hecho le parece autorrefutable–, sino que sostiene que al hablar de Vico y Herder, esto es, del pluralismo de valores, el debate debe centrarse en el posible relativismo de los juicios de valor; nadie ha achacado nunca a ninguno de estos dos autores un relativismo referido al conocimiento.

Siendo esto así, la principal defensa que Berlin hace de su pluralismo frente al relativismo emplea un argumento cronológico: Vico y Herder no pueden ser relativistas “en sentido moderno”, ya que pertenecen a una generación en que

## II.- La naturaleza humana como libre autocreación

ese tipo de problemas y cuestiones no se había originado o planteado todavía. El relativismo “moderno”, siempre en palabras de Berlin, procede del irracionalismo alemán romántico, de las metafísicas de Schopenhauer y Nietzsche, de las doctrinas de Marx y de Freud..., como se ve, en todos los casos pensadores de épocas posteriores. Ciertamente, este argumento aparece en un principio como bastante débil. Resulta evidente que, aun si una nueva variante de relativismo se hubiera originado en el siglo XIX, eso no impediría que alguien hubiera podido postular o defender con anterioridad doctrinas relativistas. Sin embargo, en otras ocasiones, en su defensa del no relativismo de Vico y Herder, Berlin abandona incluso el calificativo de “moderno” y sostiene taxativamente que no cree que, en general, existan relativistas antes del Siglo XIX (CIB: 107). Esta afirmación no sólo implica que, para nuestro autor, esa doctrina no ha podido entonces ser enunciada por el pensador napolitano o el alemán, sino que tampoco se podría identificar como relativistas a pensadores como Protágoras o Gorgias. En consecuencia, de citas semejantes debemos colegir que Berlin reserva la etiqueta de “relativista” para un tipo muy particular de teorías o planteamientos. ¿Cuáles?

Relativism is something different: I take it to mean a doctrine according to which the judgement of a man or a group, since it is the expression or statement of a taste, or emotional attitude or outlook, is simply what it is, with no objective correlate which determines its truth or falsehood. I like mountains, you do not; I love history, he thinks it is bunkum: it all depends on one's point of view. It follows that to speak of truth or falsehood on these assumptions is literally meaningless. (CTH: 80).

Según se deja ver en estas palabras, el primer elemento clave del relativismo es para Berlin la asunción de que los juicios de valor no son susceptibles de ser verdaderos o falsos. Adscribir semejante postura a los casos de Vico y Herder, modelos de su pluralismo, es para Berlin totalmente equivocado. Profundicemos un poco más. La cuestión fundamental radica en las diferentes

## II.- La naturaleza humana como libre autocreación

reacciones que el relativista y el pluralista adoptan al comprobar la existencia de una o varias respuestas alternativas ante las preguntas que requieren juicios valorativos. Frente a, por ejemplo, la cuestión “¿cómo se debe vivir?”, el relativista consideraría que la existencia de más de una respuesta con pretensión de ser válida lo que probaría es la debilidad de todas ellas. Es cierto que no nos encontramos ante un monista; el relativista no cree que sólo exista una única respuesta correcta para las preguntas valorativas; pero sí considera que la única posibilidad de salvaguardar las diferentes respuestas consiste en renunciar a cuestionar su corrección o incorrección: ninguna de ellas es correcta o incorrecta; se trata de meras preferencias personales, de gustos que en último término deben dejarse exclusivamente en manos de cada individuo (o cultura). Nadie se plantearía averiguar quién está en lo cierto (no en el sentido de si mienten o no, sino en el de cuál de los dos sostiene lo correcto) si dos personas afirmaran preferir bebidas diferentes. Las expresiones de gustos personales pertenecen a un ámbito en que el desacuerdo es, casi podría decirse, la norma. De hecho, en un principio podría pensarse que son ejemplos bastante parecidos a aquellos que se refieren a los valores que entran en juego en el pluralismo de Berlin: se trata de afirmaciones que ofrecen opciones múltiples, diferentes, también a veces incompatibles, pero que aun siendo excluyentes, no reclaman validez exclusiva. Sin embargo, existe una diferencia capital respecto al pluralismo, que radica en el precio que pagan para poder afirmar que son simultáneamente válidas. Las expresiones sobre preferencias reducen su ámbito de aplicación al individuo, de forma que carece de sentido preguntar acerca de su verdad o falsedad en el sentido antes aludido. Como sintéticamente lo expresa Berlin: “yo prefiero el champán, tú el café. Tenemos gustos diferentes. No hay nada más que decir” (CTH: 10-11).

## II.- La naturaleza humana como libre autocreación

Pero consideremos ahora la alternativa pluralista. Para Vico, Herder, o Berlin, la constatación de la existencia de diferentes culturas, con sus valores y modos de vida distintos, incluso opuestos e incompatibles, no tiene como consecuencia la destrucción mutua de la validez de cada propuesta, bajo el equivocado pensamiento de que sólo una es correcta (monismo); pero el hecho del pluralismo tampoco implica que cada valor deba reducirse al ámbito de las meras preferencias personales, haciendo desaparecer toda posibilidad de hablar de verdad o falsedad de los mismos. Los valores del pluralismo no dejan de ser verdaderos o falsos por el hecho de ser incompatibles e inconmensurables. La existencia de distintas alternativas en el pluralismo prueba así simplemente el elemento característico de la inconmensurabilidad ante fines incompatibles: las preguntas valorativas (¿cómo se debe vivir? ¿es mejor la justicia o la piedad? ¿es preferible el estilo de vida romano clásico o el ilustrado francés?) pueden tener no una, sino varias respuestas igualmente verdaderas. Alcanzamos por tanto la primera diferencia fundamental entre relativismo y pluralismo: en este último resulta posible mantener la distinción entre respuestas falsas y respuestas verdaderas, aun concediendo que puede existir no una, sino un conjunto diverso de respuestas igualmente válidas y racionales.

Hasta aquí mi exposición, aunque ligeramente distinta, coincide en buena parte con el breve pero fino análisis que S. Lukes le dedica al problema pluralismo-relativismo en Berlin (Lukes, 1998*a*). Este crítico considera acertadamente que el problema fundamental de esta controversia radica en la objetividad de los valores, y cree que una de las posibilidades de entender qué quería decir Berlin cuando afirmaba que su pluralismo no se confundía con el relativismo, consiste en último término en saber ver que, pese a la variedad de los

## II.- La naturaleza humana como libre autocreación

fines humanos, existen unos límites que se encuentran fijados por hechos empíricos objetivos de la naturaleza humana. Gracias a esos límites, el pluralismo de valores de Berlin sí es capaz de distinguir entre juicios valorativos verdaderos y juicios falsos. Sin embargo, además de esta distinción, parece existir otra marca importante a la hora de establecer las diferencias pluralismo-relativismo. Se trata de un elemento que, en primera instancia, probablemente no consideraríamos vinculado a este debate, pero que para Berlin supone otra diferencia fundamental: el determinismo.

Según nuestro autor, las teorías relativistas tienen en común, además del carácter anteriormente citado, la creencia en que las ideas y acciones humanas se encuentran inevitablemente determinadas por fuerzas que muchas veces escapan a nuestro conocimiento y, en todas las ocasiones, a nuestro control (CTH: 78 y 89-90). Esta peculiar vinculación entre relativismo y determinismo en Berlin se explica más claramente a través de su más palpable consecuencia. Si bien es cierto que también se deriva en parte del hecho de que los juicios valorativos no puedan evaluarse como verdaderos o falsos, el fundamental resultado de la ausencia de libertad es la imposibilidad de modificar nuestro punto de vista, de manera que las doctrinas relativistas no permiten en último término la comprensión de posiciones distintas a la propia. ¿Por qué sucede esto? Comprender que fines y valores distintos a los nuestros, enfrentados e incompatibles, son igualmente susceptibles de ser elegidos por seres humanos, por nosotros semejantes, no es algo que podamos llevar a cabo si estamos determinados a pensar y contemplar el mundo de forma radicalmente inescapable desde nuestra propia perspectiva cultural. Un ejemplo muy clarificador de esta conexión lo representa, en opinión de Berlin, el marxismo, teoría a la que le ha dedicado extensos y detallados estudios (cfr.

## II.- La naturaleza humana como libre autocreación

principalmente Berlin, 1963; SR: 116-67; POI: 115-133). Sin intención de resumir todo lo allí expuesto, sino presentando exclusivamente la idea que hace referencia al tema del relativismo, Berlin ha criticado del marxismo que de su visión determinista se sigue una necesaria imposibilidad de comunicación que desemboca en intolerancia y radicalidad. Dicho de otra forma, de la teoría de Marx se concluye que la clase burguesa está condenada a ignorar las demandas de la clase obrera. No se trata de que los capitalistas no deseen escuchar a los trabajadores y no puedan formar parte de la ineludible victoria proletaria debido a su ignorancia o pereza; se trata simplemente de que, encerrados inevitablemente en la perspectiva de su clase, no son ni serán capaces de abandonar nunca su propio punto de vista por mucho que a la larga su fin sea igualmente inevitable (SR: 134 y ss.)<sup>45</sup> Según el relativismo determinista que domina este y similares planteamientos, la perspectiva de un individuo o una cultura conforma una cápsula opaca e infranqueable. No se trata sólo de que contemplemos el mundo a través de una particular perspectiva (social, cultural, de clase...), sino que literalmente somos sus prisioneros: no podemos abandonarla; ni siquiera imaginar o concebir otra perspectiva ajena a la nuestra como posible o razonable. En una aclaratoria metáfora berliniana, las culturas o puntos de vista conforman, según estas doctrinas deterministas-relativistas, “habitáculos sin ventanas”, espacios cerrados en los que el contacto con el exterior es imposible (CTH: 85-86). El pluralismo por tanto, frente al relativismo, en su segunda y radical diferencia, no sólo defiende nuestra capacidad de trascender los propios límites culturales y contemplar (o imaginar) la existencia de otras sociedades y modos de vida, sino que, y este aspecto es igualmente fundamental, nos permite identificar esos modos

---

<sup>45</sup> Las excepciones individuales a esta regla son posibles, como casualmente demuestran los casos de Marx y Engels. Sin embargo, no dejan de ser excepciones que confirman la regla (cfr. SR: 138).

## II.- La naturaleza humana como libre autocreación

de vida y esos valores alternativos como válidos, respetables y razonables, susceptibles de ser igualmente perseguidos por un ser humano pleno, parecido aunque distinto a nosotros<sup>46</sup>.

Una vez aclaradas mínimamente las implicaciones de la acusación relativista y continuando la senda marcada por S. Lukes, estamos ahora en condiciones de reformular la pregunta que estructura la presente investigación de una forma mucho más precisa: ¿mediante qué mecanismos encontramos en el pensamiento de Berlin los demarcadores que permiten evitar que su pluralismo se confunda con el relativismo? En coherencia con lo que acabamos de exponer, se hará necesario localizar y reconstruir en lo que sigue al menos dos argumentos básicos. En primer lugar, como indicaba Lukes, habrá que localizar los límites de los valores objeto del pluralismo, encontrando un último asidero que nos permita seguir distinguiendo entre juicios valorativos verdaderos y falsos. Lukes apunta certeramente a la noción de naturaleza humana como lugar donde encontrar esos límites. Sin embargo, como hemos visto, el pluralismo debería distinguirse del relativismo también por una defensa de la libertad humana, libertad que, según Berlin, necesariamente debe existir para posibilitar una posterior comprensión y comunicación entre individuos y culturas. En segundo lugar, por tanto, será también necesario encontrar en conexión con el pluralismo de Berlin una defensa de la libertad de nuestra especie.

Como vemos, las dos vías de respuesta del pluralismo berliniano frente al relativismo nos llevan a concentrarnos en el concepto de ser humano de este autor,

---

<sup>46</sup> Como veremos en el capítulo III, la importancia de estas dos acciones (trascender los límites e imaginar otras posibilidades alternativas) es capital, ya que precisamente gracias a ellas se abrirá el camino hacia la comunicación y comprensión entre las diferentes culturas, posibilitando la convivencia y la tolerancia.

## II.- La naturaleza humana como libre autocreación

que será el que ocupe el presente capítulo II<sup>47</sup>. Tendremos entonces ocasión de comprobar que tal noción comporta principalmente dos elementos presupuestos: a) una libertad ontológica entendida básicamente como capacidad de elección; y b) una naturaleza humana específica, aunque dinámica y susceptible de ser transformada (y en cierto sentido, creada) por nosotros mismos. En cuanto al primer aspecto, resulta fundamental destacar que lo crucial en la defensa del pluralismo frente al relativismo no consiste en localizar la existencia de una argumentación a favor de la libertad en Isaiah Berlin, sino en probar o establecer una conexión necesaria entre el pluralismo berliniano y su idea de libertad humana, si es que esta última existe. Los pasos a seguir son, por tanto, dos, relacionados pero independientes: 1) argumentar a favor de la creencia de Berlin en la libertad del hombre y 2) justificar que existe una relación necesaria entre pluralismo y libertad. Si somos capaces de probar 1, pero no 2, el poder de la idea de libertad humana como argumento en defensa del pluralismo frente al relativismo resultará prácticamente nulo; casi tanto como lo sería no encontrar en Berlin una defensa de la libertad. Por el otro lado, en lo que a la naturaleza humana respecta, debe quedar claro en primer lugar que, al afirmar que en Berlin existe una naturaleza “específica”, se apunta a que esa naturaleza es propia o exclusiva del ser humano. Ninguna vinculación debe verse entre ese atributo y nociones de una naturaleza humana “esencial” o “inalterable”, ya que Berlin rechazaría por monista cualquier idea de naturaleza humana de tipo fijo o estático. Además, y de la misma forma que ocurría con la noción de libertad, lo que aquí nos interesa en último término es saber si realmente el concepto de naturaleza

---

<sup>47</sup> Este procedimiento se ve reforzado, no por casualidad, por una recurrente idea del mismo Isaiah Berlin: para conocer a un pensador resulta fundamental conocer su noción de ser humano. En efecto, su visión pluralista, como ocurre con toda concepción sobre los valores, se asienta sobre un concepto definido de hombre; para poder entender la primera, se hace imprescindible analizar el segundo (cfr. L: 215, o UD: 44).

## II.- La naturaleza humana como libre autocreación

humana permite establecer en la teoría de Berlin los límites necesarios de los que hablaba Lukes para otorgar objetividad a los valores del pluralismo. La presencia en Berlin de una idea de naturaleza humana que no nos ayude a ese respecto deberá ser considerada igualmente como irrelevante en nuestra búsqueda final.

Los epígrafes de este capítulo son los siguientes: como comienzo del análisis (II.1), deberé centrarme en defender la base de mi argumentación. Esta manera de proceder se debe a que, a la luz de determinados pasajes de su obra, podría pensarse que Isaiah Berlin niega cualquier idea de una naturaleza humana común. De ser eso cierto, toda la estructura del presente capítulo carecería de sentido, por lo que aun antes de proceder con la exposición de la libertad en Berlin se hará necesario defender y explicar que en él sí existe una noción de naturaleza humana. En el siguiente epígrafe (II.2), me centraré en el tratamiento berliniano de la libertad como primer elemento clave en su idea de ser humano. Si bien mi análisis se basará en la idea de libertad entendida no en sentido político, sino en sentido ontológico, realizaré también un amplio comentario que recogerá la tan conocida controversia construida por Berlin entre las libertades políticas positiva y negativa. En el epígrafe II.3, estudiaré específicamente la idea de naturaleza humana en Berlin, prestando atención a su kantiana y romántica condición autocreadora. Como veremos, en este punto habrá quedado establecida una conexión entre la libertad, la autocreación humana de su naturaleza, y los fines. Con todo, será el epígrafe II.4, que recogerá en forma de conclusión las reflexiones generales en torno a la libertad y la naturaleza humana, el lugar en que detenerse a tratar si esas ideas resultan relevantes para fijar los límites del pluralismo. Por ahora puedo anticipar que, si bien estos dos aspectos responden al planteamiento inicial de nuestra búsqueda, no parece que nos basten para

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

proporcionar límites efectivos. De hecho, la naturaleza humana entendida como libre y romántica autocreación apunta ciertamente hacia el relativismo. Comprobaremos de este modo que la pregunta inicial persiste, aún más acuciante. La respuesta berliniana a la diferenciación pluralismo-relativismo —en términos de Lukes, el punto que proporcionará objetividad a los juicios valorativos en el pluralismo—, se alcanzará y analizará de forma definitiva sólo posteriormente, en el tercer capítulo.

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

“Si reconocemos un cierto grado de común humanidad, de común naturaleza humana, rechazaremos el relativismo.” (Giner, 1992: 46). Estas son palabras del propio Isaiah Berlin en respuesta a Salvador Giner. Me gustaría comenzar con ellas para destacar de nuevo que el modo principal de separar pluralismo y relativismo no puede ser otro que aceptando en último término la existencia de una naturaleza humana. Palabras como estas se oponen frontalmente a perspectivas como las de Ella Myers (Myers, 2010), quien cree que no es necesaria una naturaleza común para no caer en el relativismo, al tiempo que confirman lo correcto de nuestra perspectiva al detenernos a estudiar el concepto de ser humano en Isaiah Berlin<sup>48</sup>. En nuestro caso, la primera pregunta debe ser,

---

<sup>48</sup> Myers teme que la verdadera intención de demostrar que el pluralismo de valores posee límites o se apoya en un mínimo moral, sea arrumbar en último término como innecesarios el razonamiento, la argumentación y la persuasión ante los conflictos morales (Myers, 2010: 621, nota 80). Pero tal temor es, en mi opinión, infundado: descubrir los límites que distinguen relativismo de pluralismo no es lo mismo que buscar una excusa para justificar que mi postura es la única postura correcta. Eso sería nuevamente monismo.

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

por tanto: ¿cree este autor en la existencia de una naturaleza humana, o lo que es lo mismo, de unos valores comunes<sup>49</sup>?

Acercas de la expresión “naturaleza humana” debemos contar, como dijimos, con la existencia de ciertas formulaciones contradictorias al investigar toda la obra de Berlin. En mi opinión, semejantes contradicciones no dejan de esconder un pensamiento único, aunque en ocasiones Berlin parezca sostener opiniones opuestas. Con todo, los argumentos que necesitaremos para explicar esas contradicciones nos los puede proporcionar de nuevo el propio Berlin. Veámoslos.

Si bien podemos encontrar en determinados momentos pasajes en que nuestro autor niega la existencia de una naturaleza humana, a la luz de todos sus ensayos queda claro que lo que negaba no era tanto el fondo de tal existencia cuanto su forma. El estudio de J. Gray vuelve a ser de los más perspicaces a este respecto. Gray cree, en efecto, que Berlin “excluye cualquier idea de una naturaleza humana común, al menos tal como se entiende ésta ordinariamente” (Gray, 1996: 89). Si a continuación volvemos a Berlin, podremos comprobar la importancia de la precisión “al menos tal como se entiende ésta ordinariamente.” Concretamente en su ensayo “The Romantic Revolution” (SR: 171 y ss.), nuestro autor expone las tres ideas comunes a todo el pensamiento occidental anterior a Kant y al Romanticismo —movimiento que supone para Berlin, como tendremos ocasión de comprobar, una fuerte ruptura—. Dada la claridad que arrojan sobre el debate acerca de la creencia o no de Berlin en una naturaleza humana, permítaseme hacer explícitas aquí esas tres ideas. Son: a) la existencia de una naturaleza humana, natural o sobrenatural, identificable por expertos del tipo que

---

<sup>49</sup> Que la identificación de una naturaleza humana pueda considerarse en Berlin lo mismo que la delimitación de un conjunto de valores compartidos es algo que se deriva de, por ejemplo, L: 23-24.

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

sean; b) la presencia en el hombre de unos determinados fines (resulta indiferente si dados por Dios o por la “naturaleza impersonal de las cosas”); y, finalmente, c) la compatibilidad armónica de esos fines<sup>50</sup>. A continuación Berlin sostiene que, con el advenimiento del nuevo ideario romántico, tales ideas son rechazadas. Lo que realmente nos interesa aquí es que, en referencia a la primera de ellas, el nuevo punto de vista no sostiene que no exista una naturaleza humana, sino que niega que ésta sea identificable como algo estable, lo cual es muy distinto. Que la naturaleza del hombre no sea identificable por un grupo determinado de expertos no implica, en efecto, que carezcamos de ella. De hecho, y como vamos a ver, que el hombre tiene una naturaleza es para Berlin algo evidente.

A continuación acumularemos citas en las que Berlin defiende efectivamente la existencia de una naturaleza humana, e iremos precisando paulatinamente el carácter de esa idea, pues responder genéricamente a la pregunta “¿qué idea de naturaleza humana maneja Isaiah Berlin en sus escritos?” demostrará *a fortiori* que el autor cree en una naturaleza humana.

Para empezar, Berlin reconoce que una de las bases para afirmar la existencia de una naturaleza humana parte de la obvia unidad biológica de la especie. Sin embargo, junto a las características físicas, existen unas propiedades morales que se corresponden también de forma fundamental con nuestra idea de naturaleza humana (CTH: 203). Es decir, la noción de “naturaleza humana” no sólo consiste en una unidad biológica, sino que compartimos un esquema moral o,

---

<sup>50</sup> Como puede verse, esta terna presenta modificaciones respecto de la expuesta al hablar anteriormente del monismo. De hecho, como parece sugerir Berlin (SR: 171), más bien estamos ante una ampliación de la primera característica de la triada monista, aplicada específicamente al tema de la naturaleza humana. Recuerdo que la primera afirmación del monismo, la más importante, asumía la identificación de las preguntas de valor con las preguntas de hecho, y en consecuencia defendía que siempre existía una única respuesta correcta para cada pregunta. En el epígrafe II.3 volveré nuevamente sobre esta cita para analizar más detenidamente las implicaciones de la ruptura romántica en lo referente a los valores.

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

en las acertadas palabras de un comentarista, una “genealogía psicológica distintiva” (Wollheim, 1991: 68). ¿Cómo argumenta nuestro autor este punto?

El que para Berlin “*vivimos en un mundo moral común*” (García Guitián, 2001: 75) significa que existe indudablemente una moralidad objetiva, como se encarga de señalar a través de un curioso ejemplo (Berlin, 1964b: 221-223; cfr. también el mismo ejemplo en Cohen, 1991: 115). Imaginemos el caso de una persona que clava objetos afilados en el cuerpo de otros seres humanos. Si le preguntamos por qué lo hace y nos contesta que disfruta, podríamos considerar su comportamiento como humano (sadismo). Sin embargo, ante nuestra admonición de que no hay que hacer a otros lo que no nos gustaría que nos hicieran a nosotros, puede que nos mirara perplejo, sin entendernos. Supongamos de hecho que esta persona se muestra totalmente dispuesta a agujerear pelotas de tenis en vez de piel humana, no porque entienda que no hay que causar dolor a los semejantes, sino porque para él no existe ninguna diferencia entre una y otra acción. Le produce el mismo placer y el mismo remordimiento, le es, en definitiva, totalmente indiferente agujerear objetos o agujerear seres humanos. Pues bien, a diferencia de lo que ocurriría, dice Berlin, con un sádico, un genocida o un partidario del haraquiri, deberíamos clasificar a este individuo dentro de la etiqueta “lunático homicida”, confinándolo no en la cárcel, sino en un manicomio. Tal sujeto se encontraría fuera de la posibilidad de entablar una comunicación con el resto de seres humanos, por lo que de hecho estaríamos en condiciones de decir que ha dejado de ser humano. En otro ejemplo similar (CTH: 12), nos encontramos con un individuo que adora un árbol porque es madera, sin dar otra explicación más allá. Podríamos entender que lo adorara porque el árbol es símbolo de la fertilidad, o porque según él representa a una divinidad. Esos comportamientos

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

serían considerados “humanos”. Pero la conducta de alguien que adora la madera “porque es madera” es otro caso de conducta no humana; la comunicación con alguien así –al menos en este punto– es imposible. Como vemos, Berlin se esfuerza en mostrarnos límites: los límites del concepto de “humano”, los límites de la comunicación, los límites de la moralidad, en sentido genérico. Así, si poseemos con cierta claridad el concepto de lo que no es comprensible, de lo que no es humano o moralmente descifrable, entenderemos las palabras de nuestro autor cuando afirma que el reconocimiento de determinados valores, por pocos y genéricos que sean, forma parte de la definición de lo que es un ser humano sano (Berlin, 1964*b*: 223).

La objetividad que asegura la existencia de una naturaleza humana común se da, por tanto, al menos a dos niveles<sup>51</sup>: 1) a nivel biológico, de la especie; 2) a nivel interpretativo, moral. Respecto a este último, aceptamos a los demás seres humanos como tales, como nuestros semejantes, porque su noción de lo que es un fin, sus argumentos en defensa del mismo y su comportamiento general, se encuentran dentro de los límites de lo que contemplamos como humano (CTH: 203).

Otro conjunto de aspectos distintivos del concepto genérico de naturaleza humana de Berlin, que conviene tener presente, se enmarca en algunas precisiones e implicaciones relacionadas con el conocimiento de los valores. En primer lugar, tanto en el caso de los aspectos biológicos compartidos como de los morales, no se trata de elementos teóricos, sino empíricos, siempre sujetos a la revisión que los datos aportados por la experiencia nos exijan. Berlin declara así explícitamente en varias ocasiones que esas normas, conceptos o creencias, son hechos empíricos

---

<sup>51</sup> En Berlin existe como mínimo un tercer nivel desde el que se podría defender la base objetiva de una naturaleza humana común: el epistemológico. Cfr. III.1.

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

acerca de la humanidad y en ningún caso formas a priori de conocimiento (CIB: 113). De hecho, habrá llamado la atención que las respuestas que podrían considerarse “humanas” en los dos ejemplos anteriormente mencionados (sadismo, veneración totémica...) responden a comportamientos registrados en la historia cultural de la humanidad. En coherente respuesta a la pregunta de R. Jahanbegloo acerca de si cree en reglas morales universales, Berlin contesta efectivamente que cree en “reglas morales compartidas por la mayoría de los hombres en la mayoría de países durante un largo periodo de tiempo” (CIB: 108). El conjunto de aspectos biológicos y morales que nos unen se caracteriza, por tanto, por un primer rasgo que apunta ya al particular carácter de la idea de naturaleza humana en Berlin: son empíricos, esto es, están establecidos en base a la comprobación del mundo exterior, y por ello su descripción es susceptible de modificación si los datos lo requieren. Esa condición de modificables no debe hacernos olvidar, sin embargo, que en ellos atisbamos ya una defensa de la existencia de una idea de naturaleza humana: conceptualmente, nociones como la de “regla moral” se basan necesariamente en la existencia de características humanas esenciales, vinculantes para todos los seres que consideramos humanos (Berlin, 1964a: 458).

En segundo lugar, Berlin destaca en varias ocasiones que la aprehensión de esa naturaleza humana no puede ser objeto de descripciones precisas y cuantificables como las obtenidas en otros campos mediante análisis científicos (SR: 18-19). Apreciamos aquí un recelo para con la asimilación del tipo de conocimiento de las ciencias sociales al modelo de análisis de las ciencias naturales considerado como el único deseable. No ha llegado todavía el momento de exponer en su totalidad la visión berliniana acerca de la dicotomía ciencias

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

naturales-ciencias sociales, pero podemos anticipar ya el total rechazo de Berlin a la pretendida unidad de método. En el debate que aquí nos ocupa, esto se refleja en que el hecho de que no podamos dar una respuesta cuantificable exacta a la pregunta “¿de qué elementos se compone la naturaleza humana?” no implica que debamos negar su existencia, o sostener que es de todo punto imposible mantener la validez de tal concepto. Como Berlin ha señalado en multitud de ocasiones – aunque en referencia a otros debates, como el de la objetividad de los juicios históricos–, que no seamos capaces de definir con precisión los contornos de una noción determinada no quiere decir que esta carezca de un núcleo, o que pueda ser irremediabilmente confundida con cualquier otra idea (L: 145).

En torno a este debate resulta crucial además un pequeño texto de Berlin titulado “Subjective versus Objective Ethics” (PIRA: 260-265), cuya importancia no ha sido siempre destacada por los comentaristas. En él, nuestro autor analiza las principales consecuencias de la fundamental contribución humana de la distinción hecho-valor. La conclusión a la que llega Berlin es que Hume mostró que la objetividad no es un atributo que pueda aplicarse al campo valorativo de la misma manera que se aplica al terreno de los hechos. Es un error capital calificar los juicios y conflictos morales y valorativos como “subjetivos”, si lo que se tiene en mente es el mismo tipo de objetividad que existe en algunas disciplinas de las ciencias naturales. En efecto, tal manera de pensar pasa por alto el hecho de que la objetividad obtenida en el campo empírico o en el lógico sencillamente no está disponible en el ámbito moral. Pretender alcanzar esa misma objetividad en el campo moral supone cometer un flagrante error de aplicación de categorías. Berlin de hecho se pregunta: ¿qué sentido tiene llamar subjetivo a un juicio moral si no somos capaces de concebir un estado de cosas en que tales juicios no fueran

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

subjetivos en el sentido mencionado? (PIRA: 264). Por supuesto que existen juicios morales subjetivos, pero la cuestión es que cuando empleamos tal calificación, no lo hacemos en el mismo sentido en que usamos “subjetivo” en el campo factual. Si algo nos enseñó Hume es que esa es precisamente una de las radicales diferencias entre hechos y valores. Por lo tanto, puede haber dudas sobre los límites de lo que es objetivo en el terreno moral, pero esa situación no puede aducirse para descartar la validez de los juicios morales apelando a un conocimiento infalible o a priori, ya que ese conocimiento, en lo que al campo de los valores se refiere, no está ni estuvo nunca disponible.

En tercer y último lugar, hemos dicho ya con anterioridad que Berlin cree en la existencia y posibilidad del conocimiento de unos fines, de los valores del pluralismo. Sin embargo, rechaza que ese conocimiento de los fines pueda hacerse extensivo de forma universal, al modo en que autores como Platón, Kant o Rousseau concebían que habría acuerdo moral entre distintos seres humanos con tal de que se guiaran por un método similar. Es decir, aun reconociendo la semejanza biológica y moral de nuestra especie, Berlin rechaza la perspectiva según la cual las conclusiones a las que un individuo llegue a través de una indagación personal deban hacerse (bien sea por causas racionales, biológicas, sociales...) extensivas a los demás. De ahí que considere “sabia” la crítica de Burke a la creencia en que se puede descubrir una entidad llamada “naturaleza humana” que contenga lo que es común y verdadero para todos los hombres, siempre y en todas partes (CIB: 74). No serían en absoluto correctas, por tanto, por monistas, pretensiones de trasladar la idea metodológica cartesiana de verdades indudables, claras y distintas, al campo de los fines —cosa que, por otro lado, el propio Descartes se abstuvo de hacer.

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

La existencia de una naturaleza humana se adivina así en Berlin en la presencia de unos valores compartidos, aunque, como va quedando claro por todas las anteriores precisiones, en ningún caso se trata de valores inalterables y absolutos (CIB: 66). Pero afirmar que no existe acuerdo para llegar a unos valores absolutos, que no existen de hecho valores absolutos, como acabamos de sostener, parece contradictorio con nuestra inicial búsqueda de fines comunes en los seres humanos. ¿Cómo puede Berlin combinar su creencia en una naturaleza humana de valores comunes con una negación de la existencia de fines universales? La clave que permitirá entender la coherencia de su postura se esconde de nuevo, como sucedía en el caso del pluralismo, bajo la palabra “universal”. Aclaremos la peculiar aplicación de este adjetivo a la noción de ser humano, deteniéndonos en la idea de cambio y en la consecuente oposición dinámico-estático.

En coherencia con lo hasta ahora expuesto sobre su perspectiva empírica falibilista, el manejo del concepto “universal” no le impide a Berlin aceptar que alguien pueda tener un conjunto diferente de reglas, no seguidas por él, pero en cualquier caso concebible llegado el momento como un conjunto de valores humanos posibles (CIB: 108-109). Así, habla en diferentes ocasiones de la indudable existencia de una naturaleza humana universal (POI: 9), pero en una de sus respuestas a R. Jahanbegloo afirma, ya más cautelosamente, que con expresiones como esa se refiere a la creencia en que existen valores que “muchos seres humanos, en la amplia mayoría de lugares y situaciones, en casi todas las épocas, tienen en común” (CIB: 37; cfr. también SAL: 119, o UD: 214, donde llama a ese conjunto de valores “casi universales”). Para empezar, podemos comprobar que resulta indudable su creencia en valores humanos compartidos. Sin embargo, técnicamente, se trata en efecto de valores culturales, cuya raíz se

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

encuentra en la historia de la humanidad (Gray, 1996: 112). Precisamente, dado que se trata de valores nacidos a lo largo del tiempo, no es incoherente sostener conjuntamente que se trata de verdades genéricas, aplicables al conjunto de la humanidad, pero igualmente susceptibles de ser modificadas o corregidas. Por un lado, puede ser que existan valores desconocidos por mí o por mi cultura, ante cuya presencia me vea obligado a corregir mi noción de humanidad. Casos así han sido la base de los estudios antropológicos durante las épocas de las colonizaciones europeas en los distintos continentes. La pregunta por los valores que de hecho son universales es, por tanto, una pregunta más bien empírica, cuya respuesta está en manos de historiadores, antropólogos, sociólogos, etc. (L: 45). Sin embargo, más allá de esa posibilidad, las características de libertad y autocreación de nuestra naturaleza, que posteriormente analizaremos, convierten el concepto mismo de naturaleza humana en proteico, constantemente susceptible de cambiar y modificarse. Es decir, que el factor fundamental que diferencia los valores “universales” de Berlin de los de otros pensadores, como los monistas, es que para nuestro autor tal calificativo contiene en su interior la posibilidad del cambio, la mutabilidad, la variación<sup>52</sup>. “Universal” para Berlin quiere decir “extendido en la humanidad tal y como la conocemos, pero sujeto a cambio posible”; lo que no quiere decir es “fijo, inalterable, igual para unas culturas y para otras, para unas épocas y para otras, para unos individuos y para otros.”

Este rasgo de dinamismo, que conectará con la capacidad de autotransformación de la naturaleza humana a través de la creación de los valores,

---

<sup>52</sup> A este respecto, apoya la presente argumentación la afirmación de Berlin de que las utopías, que tanto rechazo le provocaban, se caracterizan en general, según él mismo señala, por descansar en la creencia en una naturaleza humana fija y estática (CTH: 20). De hecho, es más que probable que el motivo por el que Berlin se niega a identificar “universal” con “estático” o con “no modificable”, sea convertir la naturaleza humana en algo fijo y –este rasgo sería muy liberal– tendente a la uniformidad. (Cfr. Zaganiaris, 2004/6: 1001).

es probablemente el fundamental para entender que Berlin sí cree en una naturaleza humana, pero entendida de un modo particular. Por lo tanto, haremos bien en profundizar en él y comprenderlo un poco mejor. Para ello me serviré de una breve comparación con la idea de ser humano de un filósofo español, nacido sólo dos décadas antes de Berlin: José Ortega y Gasset. Como podremos comprobar, algunas de las principales reflexiones de Ortega en torno a la noción de ser/ente resultarán de gran utilidad para entender muchos aspectos de lo que podríamos considerar característico en la idea de naturaleza humana en Isaiah Berlin<sup>53</sup>.

Uno de los principales postulados de la filosofía orteguiana en relación con esta temática es que, para hablar del ser-hombre, es preciso que inventemos un nuevo concepto, un concepto “no-eleático” del ser<sup>54</sup>. El adjetivo remite, como es obvio, a los orígenes de la filosofía griega, y en concreto a uno de los más extensos fragmentos que conservamos de los pensadores presocráticos, *El poema sobre la verdad*, de Parménides. En él, el filósofo de Elea explicita uno de los que habrán de ser principales dualismos de toda la filosofía griega y, podría decirse, occidental: el del Ser frente al No-Ser<sup>55</sup>. Al Ser, según una equivalencia realizada

---

<sup>53</sup> Berlin menciona en una de sus conversaciones con Beata Polanowska-Syngulska a Ortega y su obra *La rebelión de las masas* (UD: 157), pero dado el genérico e inexacto comentario sobre su contenido, es probable que de hecho fuera lo único que leyó de él, sin que desde luego le despertara mucho interés. En cualquier caso, las publicaciones del filósofo español preceden a los comentarios de Berlin respecto al tema de la naturaleza humana en unos 30 años. Las conexiones entre Ortega y Berlin van, además, más allá de este punto. Sobre esto, cfr. Sevilla, 1999.

<sup>54</sup> Las presentes reflexiones, muy básicas, sobre el ser en Ortega, tema que por sí constituiría un estudio independiente, se han construido con una intención meramente aclaratoria a partir de algunas de sus principales obras (*El tema de nuestro tiempo*, *¿Qué es filosofía?*, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*) y del breve estudio de Sara Cameron al respecto (Cameron, 1970).

<sup>55</sup> Vaya por delante que el término concreto empleado por los griegos para referirse al “Ser” es τὸ ὄν, participio de presente que, como muy bien recordaba García Yebra (García Yebra, 1990: XLIV-XLVI), no debería traducirse al castellano por el infinitivo “ser”, sino por la palabra de origen latino “ente”, que refleja la idea de proceso subyacente. Es cierto que, en nuestro idioma, esta última palabra ha terminado por perder también ese importante matiz (a diferencia, por ejemplo, de “hablar”-“hablante” o “pensar”-“pensante”), pero al menos es un término más fiel a la que sería traducción literal del griego (“lo que está siendo”) y, siquiera sea morfológicamente, sí

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

a través de una serie de opuestos, procedimiento tan caro a los presocráticos, le corresponden entre otras las siguientes características: es eterno, inmóvil, imperturbable y limitado (*Los filósofos presocráticos*, 1978: 425 y ss.). Pues bien, ya en sus clases impartidas en 1929, expone Ortega la necesidad de evitar caer en ese “ser inerte de la ontología griega” (Ortega y Gasset, 2007: 161). El pensador español conecta además esta necesidad con el explícito rechazo a la existencia de una naturaleza humana, pero curiosamente, los términos en que lo hace no implican negar que exista un conjunto de características limitadas que permitan hablar de una “común humanidad” (Ortega y Gasset, 2007: 20), sino que apuntan a la negativa —compartida plenamente, como acabamos de ver, por Isaiah Berlin— a aceptar una noción de naturaleza humana susceptible de cuantificación por la ciencia física (Ortega y Gasset, 2008: 27). Para Ortega, los atributos que desde Parménides se le atribuyen a esa entidad latente que es el “ser”, como son la fijeza, la estabilidad, la identidad o una invariabilidad radical, son así los auténticos responsables de que debamos desprendernos de esta noción (Ortega y Gasset, 2008: 32). Como podemos comprobar, se trata precisamente de todo aquello que lleva a pensar, por retomar ahora el lenguaje de Berlin, que el hombre posee una naturaleza fija, identificable y universal.

“Invariable” podría servir aquí, en consecuencia, como el adjetivo fundamental común a ambos autores, ya que ni Berlin ni Ortega rechazan la existencia de un concepto nuclear constitutivo en la idea de naturaleza humana, pero sí niegan que ese núcleo sea permanente, identificable igualmente en todos los hombres de todas las épocas. El ser humano no posee una naturaleza humana estable, pero sí una naturaleza humana. Igualmente, dependiendo de cómo

---

marca la existencia de un proceso de crecimiento y transformación, idea vicquiana que Berlin consideraba tan importante (cfr. POI: 64-65).

empleemos el atributo “esencial”, o el sustantivo “esencia”, resultaría o no correcto aplicarlo a la visión de naturaleza humana de estos dos autores. No podríamos decir que el hombre se caracteriza por una naturaleza esencial, si con ello queremos indicar un concepto permanente e inalterable; pero puesto que el concepto de ser humano existe, en sentido lato sí podemos afirmar que posee una esencia. Tomadas en cuenta todas estas precisiones, no debe resultar extraño que Berlin confirme su total acuerdo con las ideas de Vico o incluso De Maistre, quienes afirmaban que el hombre carece de una naturaleza humana *invariable* (CIB: 75). Más que negar que Berlin creyera en una naturaleza humana, habría que concluir que sí posee una idea de la misma, pero que, rechazando que sea estática y universal, la considera por el contrario como algo dinámico, que fluye y que se puede transformar<sup>56</sup>.

Es cierto que, tomados al pie de la letra, ciertos pasajes de Berlin contradicen esta lectura, como aquel en que otorga su conformidad a sentencias tan radicales como la de De Maistre. Este último pensador parece negar una naturaleza humana, tanto en la forma como en el fondo (CTH: 100), mientras que Berlin sostiene que, por más que variable y sujeta al cambio, la naturaleza del ser humano debe poseer un carácter genérico para poder llamarse humana (CTH: 80). Se puede argumentar, como estoy haciendo aquí, que su rechazo a la idea de naturaleza humana remite exclusivamente a aspectos concretos de tal noción (fijeza, inmutabilidad), pero no se puede negar que esta es una labor de distinción que el propio Berlin no lleva a cabo. Sin embargo, es indudable que la lectura de

---

<sup>56</sup> Por otro lado, ¿cómo entender la afirmación de Berlin de que puede sostenerse la modificación y el cambio sin implicar la existencia de un núcleo central que se modifique o cambie? Quizás una explicación convincente sea la que él mismo proporciona, siguiendo a Wittgenstein y sus parecidos familiares: no existe un núcleo canónico del que los rostros de una familia sean variaciones, pero la misma variación permite identificar un parecido entre todos ellos (cfr. UD: 41).

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

todos los escritos berlinianos conduce a este punto. Obsérvese que, por muy diferentes que sean entre sí las posturas de De Maistre y Berlin, ambas concepciones son radicalmente diferentes de las visiones estáticas y universales que del ser humano tenían algunos pensadores monistas, como Helvetius (cfr. PIRA: 50-51). Por lo tanto, más allá de la constatación de la existencia de tensiones, lo que resulta crucial en este momento es extraer las consecuencias correctas presentes en la crítica de Berlin al concepto de naturaleza humana universal. Aunque quizás esto tenga como resultado el insistir en características ya mencionadas, creo que señalar posibles interpretaciones equivocadas al respecto puede ayudarnos a completar nuestra aproximación inicial a esta noción.

En primer lugar, para describir adecuadamente la idea de naturaleza humana a la que Berlin se adhiere, no sería suficiente considerar que existen conceptos abstractos que pueden ser entendidos como universales, pero que en su realización práctica varían entre individuos y culturas. Este planteamiento, presentado en ocasiones por sus comentaristas (Wollheim, 1991: 65; Coles, 2004: 21), e incluso aludido en ocasiones por el mismo Berlin (UD: 41), debe ser descartado dada la visión monista sobre la que se sustenta. Precisamente el propio Berlin, en lo que no deja de ser una nueva contradicción si se tienen en cuenta citas como la anterior, ha argumentado que hablar de la existencia de prácticas diferentes en sociedades, épocas o lugares distintos, como hacían los sofistas, o como Montesquieu, no puede presentarse realmente como ejemplo del pluralismo que él defiende. Estas posturas, en efecto, no cuestionan la existencia de una naturaleza humana universal estática, sino que simplemente constatan que diferentes medios pueden ser más eficaces en según qué circunstancias, pero siempre orientados a la realización de los mismos fines (CTH: 30). Incluso en el

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

caso de que llevemos a cabo una interpretación más radical y consideremos que estas perspectivas postulan la existencia de diferentes fines para diferentes sociedades e individuos, tampoco entonces conformarán adecuadas representaciones del pluralismo, ya que la consecución de esos fines seguiría siendo para esos autores objetivamente alcanzable si se ponen en práctica los métodos adecuados (SR: 172). La visión pluralista exige, por el contrario, una idea de naturaleza humana menos definida que la que considera que los problemas son los mismos, sólo que las soluciones varían según los diferentes medios disponibles, al tiempo que rechaza también las perspectivas que contemplan la existencia de diversos fines pero mantienen la creencia en una posible identificación de los mismos por un grupo de expertos. Ambas concepciones conducen al monismo de una única solución adecuada. La idea de naturaleza humana que subyace al pluralismo las rechaza debido al carácter dinámico de éste, situándose así en oposición a la creencia en una única naturaleza humana estática, inmutable en su esencia a pesar de las cambiantes apariencias (L: 233).

En segundo lugar encontramos posturas como la de Norman Coles, quien sostiene que Berlin rechaza una naturaleza humana infinitamente variable (Coles, 2004: 26). Es cierto que el que los valores puedan modificarse a lo largo del tiempo y entre las distintas culturas, pero conservando una raíz histórica empírica, impide en cierto sentido que su variabilidad sea ilimitada. Además, que varíen tampoco quiere decir, y esto es igualmente fundamental, que su ausencia absoluta en un individuo sea concebible. Como ya quedó dicho, si pensamos en un ser humano, pensamos inmediatamente en la existencia de al menos un mínimo de valores. Sin embargo, expresiones tan poco matizadas como la de Coles resultan conflictivas, ya que para Berlin la naturaleza humana sí sería potencialmente

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

infinita en su variedad, teniendo en cuenta que los valores, como vimos, son potencialmente infinitos<sup>57</sup>. Admitir eso, sin embargo, no significa que el concepto de naturaleza humana carezca de un contorno. No cabe duda de que este debate posee una tensión inherente, pero precisamente por ello conviene ser cautos. No debemos pasar de la potencial infinitud de la naturaleza humana a la conclusión de que la extensión de la clase humana es indeterminada porque no está claro qué quiere decir el término “ser humano”. Sin embargo, esto es justo lo que Coles sostiene: el problema para este crítico es que, aunque sabemos que el concepto “ser humano” tiene un sentido y lo comprendemos, no lo podemos definir con precisión (Coles, 2004: 224). Pero perspectivas así son precisamente, como hemos visto, las que Berlin critica por su pretensión de igualar todos los tipos de conocimiento a los métodos y procedimientos de las ciencias naturales. La idea fundamental en la que me gustaría insistir de nuevo es, por tanto, que no creer en la existencia de una naturaleza humana fija no es lo mismo que no creer en la existencia de una naturaleza humana común. De la misma manera, admitir la posibilidad potencialmente ilimitada de variación de los valores que conforman la naturaleza humana no es lo mismo que postular que esos valores carecen de límites.

Por último, otra posibilidad de análisis consiste en calificar la naturaleza humana en Berlin como una idea de mínimos. Muchos críticos se han inclinado por esta postura (cfr. por ejemplo Hausheer, 1983: 74-77, Galipeau, 1999: 116, Abril, 2013: 26). La base para construir esta perspectiva es correcta, ya que uno de los argumentos fundamentales mediante el que nuestro autor justifica de hecho la existencia de una naturaleza humana consiste precisamente en mostrar los casos

---

<sup>57</sup> Cfr. *supra*, pp. 38-39.

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

en que los límites de ésta han sido traspasados. Así, en el ensayo “European Unity and its Vicissitudes” (CTH: 175-206), el caso del horror ante las prácticas Nazis y su transgresión de unos límites es la mejor muestra de que efectivamente existe una idea de naturaleza humana. Además, es cierto que Berlin habla sobre los límites mínimos o derechos de todo ser humano en términos muy similares a los que hemos visto referidos a las ideas de valores y naturaleza humana. Los califica de no demostrables a priori (CIB: 114), cree que están sujetos a modificación (CIB: 149) y realza su carácter empírico al referirse a ellos como algo aceptado por la mayoría (CTH: 204). Igualmente, la idea de “sociedad decente”, que Berlin menciona como objetivo en la política, aparece también directamente vinculada con la constitución de unos derechos humanos mínimos (CIB: 39). Sin embargo, pese a todas estas coincidencias, y aunque esta visión pueda aspirar a metas positivas, la identificación de la naturaleza humana en Berlin como una naturaleza de derechos mínimos presenta algunas dificultades que no conviene pasar por alto. Para empezar, debemos recordar, como ha señalado el propio Berlin, que en cualquier caso esos derechos no serán una condición suficiente, sino sólo necesaria, para elaborar una teoría política completa (CIB: 40). En efecto, como tendremos ocasión de comprobar al finalizar la investigación, en la noción de ser humano de Berlin hay diseñado un dibujo bastante más preciso que el que podría demarcarse siguiendo únicamente las referencias a unos límites mínimos. Un segundo problema de esta propuesta es que sería necesario establecer una relación lógica razonada entre una naturaleza humana entendida como derechos mínimos y los restantes elementos de la teoría política berliniana. A este respecto, por ejemplo, Robert Kocis hace una matización muy adecuada cuando argumenta que, si entendemos uno de los elementos fundamentales del ser humano en Berlin, la

## II.1.- La idea de naturaleza humana en Berlin

libertad, como un sistema de derechos, tal sistema no podría incluir el derecho a hacer lo que está mal, algo a lo que Berlin, como veremos, de ninguna manera está dispuesto a renunciar (Kocis: 1989: 190). Por tanto, aunque sea cierto que Berlin manifiesta su creencia en unos derechos humanos fundamentales, cuyos límites no se pueden traspasar si se quiere respetar la condición de humano del individuo, en realidad nada se gana convirtiendo a estos mínimos en el centro de su noción de naturaleza humana, ya que tampoco de esta forma se podrá proporcionar una lista detallada de cuáles son. El concepto “derechos”, como acabamos de señalar, es igual de empírico, modificable y está igual de extendido que el de “valores”. En conclusión, la propuesta de los derechos mínimos aparece como insuficiente, aquejada de los mismos problemas que la que identifica la naturaleza humana con un conjunto de valores, e incluso genera nuevas dificultades en relación con la restante visión política de Berlin. Más que referirnos a la constatación de unos derechos o valores mínimos, deberemos insistir en que a través de ellos Berlin confirma la existencia de un “hilo común de humanidad” (UD: 43). La noción de naturaleza humana, en sentido genérico, es por tanto el auténtico asidero para evitar el relativismo.

En conclusión, la visión de Isaiah Berlin acerca de si existe o no una naturaleza humana es firme: “[c]reo que es posible una teoría de la naturaleza humana, siempre que sus fines no sean desmesurados, y sean finitos, y también siempre que no se entienda como si ésta poseyera un meollo inalterable.” (Giner, 1992: 46). Su rechazo a la expresión “naturaleza humana” se circunscribe, recordémoslo una última vez, exclusivamente a la visión de esta como

reidentificable a través del tiempo, a priori, estática, no modificable y universalmente estable (3CE: 276 y ss.)<sup>58</sup>

Aunque este epígrafe sirva no como análisis, sino como defensa genérica de la existencia de una noción de naturaleza humana en Berlin, resultará importante hacer hincapié también en que el pluralismo no es irreconciliable en modo alguno con la idea de naturaleza humana hasta aquí esbozada. Que la naturaleza humana sea una noción que implique compartir un conjunto de valores no significa que no existan diferencias ni que esos valores no choquen entre sí (CIB: 109). El núcleo del pluralismo, la incompatibilidad e inconmensurabilidad de los valores, tanto entre diferentes culturas como en el seno de una misma tradición, de un mismo grupo, o incluso de un mismo individuo, se combina por ahora sin contradicción con la creencia en una naturaleza humana dinámica pero cuya existencia es innegable. Ahora bien, como apunta certeramente Badillo O'Farrell, una naturaleza humana fija sería una limitación de la libertad (Badillo, 1999: 179). Por tanto, no resulta extraño que Berlin conceda a la libertad un papel fundamental y característico en su idea de hombre, entendiéndola necesariamente como ausencia de restricciones. Al asegurarse así de que la decisión del individuo no está condicionada en su totalidad, Berlin permitirá la libre modificación de la naturaleza humana. Siguiendo con nuestro análisis de su idea del ser humano a la búsqueda de los límites del pluralismo frente al relativismo, estudiemos a continuación la libertad en Isaiah Berlin.

---

<sup>58</sup> En esas páginas se comprueba también cómo ese factor de estabilidad a través del tiempo es clave en la crítica a otra idea de naturaleza humana que para Berlin ofrece igualmente una visión demasiado unitaria y estática: la propia de la Ilustración.

## II.2.- La libertad

“La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado.” (Ortega, 2008: 39). Estas palabras, de nuevo de Ortega, nos proporcionan el nexo fundamental entre la idea de naturaleza humana como cambiante y la idea de libertad que maneja Berlin. En efecto, como mejor puede ser entendida la idea berliniana de libertad es como característica inherente al ser humano, conectada con esa naturaleza humana dinámica y en constante transformación. Sin embargo, afirmar que la noción berliniana de hombre posee como esencia la libertad, sin aclarar a qué nos referimos, sería una afirmación muy poco precisa; por un lado, por la importancia que Berlin le concede a tal término (cfr. CIB: 34, ó 71-72), y, por otro, porque estamos ante un autor que ha dedicado y provocado tanta literatura en torno a los ya famosos “dos conceptos de la libertad”. En consecuencia, será necesario detenernos en esta noción y llevar a cabo un análisis más riguroso y detallado.

Distinguiré en primer lugar (II.2.1) dos planos en los escritos de Berlin sobre la libertad —plano ontológico y plano filosófico-político— y abogaré por la posibilidad de subsumir el segundo en el primero, que además resulta ser el realmente fundamental en un contexto como el presente, en que tratamos la naturaleza humana. En segundo lugar (II.2.2), repasaré algunas de las críticas y comentarios más relevantes sobre la idea de libertad en Berlin, aportando mi propia visión sobre la plausibilidad de la argumentación berliniana. Por último

(II.2.3), estableceré algunas de las principales consecuencias que se derivan de la visión del ser humano como libre en relación con los límites del pluralismo, reservando el comentario crítico general de este aspecto para el epígrafe II.4.

### **II.2.1.- Libertad ontológica y libertad filosófico-política**

Es cierto que a lo largo de la obra de Berlin podemos encontrarnos con citas que, aparentemente, solucionan el problema que se plantea en esta sección, ofreciéndonos el “sentido básico” de la libertad<sup>59</sup>. Como muestra: “the basic freedom of choice, the right to live or perish, go to the good or the bad in one’s own way, without which life is a form of slavery” (POI: 182). Estas definiciones, ciertamente abundantes, deben ser tomadas sin embargo con cuidado a la hora de establecer conclusiones acerca de cuál es el verdadero sentido principal de la palabra “libertad” en este autor, pues pueden conducirnos a una posición más errónea que correcta.

Para empezar, resulta fundamental distinguir dos planos: libertad como capacidad de elección, que se sitúa en el plano ontológico, y libertad como valor filosófico-político<sup>60</sup>. A este respecto, el mismo Berlin explicita tal diferencia al concretar que en su ensayo “Two Concepts of Liberty” hablaba sobre la libertad política, no sobre la libertad en general (CIB: 146). Por tanto, en primer lugar, nos encontramos con un sentido que podemos considerar más genérico y que nos presenta una libertad ontológica, que como característica básica del ser humano aparece enfrentada al determinismo; por el otro lado, y de forma más particular, tenemos una libertad filosófico-política, con multitud de subtipos (económica,

---

<sup>59</sup> En la presente sección aparecerá un mayor número de citas originales no traducidas de Berlin. Esto responde al propósito de buscar precisión en las palabras del autor. Al respecto, conviene también recordar que Berlin emplea como sinónimos los términos ingleses “freedom” y “liberty”.

<sup>60</sup> Cfr. una apreciación y análisis similar en Aarsbergen-Ligtvoet, 2006: 63 y 143-148.

jurídica, política...), entre los que estarían, por ejemplo, la libertad positiva y la negativa. El primer tipo de libertad, la ontológica, no admite grados en la respuesta acerca de su existencia. O somos libres, o no lo somos. El segundo tipo de libertad, considerada por ejemplo como valor filosófico-político, sí admitiría, como vimos al hablar de la incompatibilidad de los valores, una gradación al referirse a ella, lo que nos permite postular la posibilidad de intercambios entre, por poner un caso, un poco menos de libertad negativa a cambio de un poco más de igualdad o seguridad (L: 45 y ss.). Conviene, pues, no confundir la libertad en sentido genérico con libertades enlazadas con realizaciones más concretas. Esta distinción nos permitirá interpretar correctamente el sentido de pasajes en los que Berlin sostiene, por ejemplo, que la libertad es sólo un valor entre muchos, y no puede hacerse efectiva sin reglas o limitaciones (CTH: 259). En casos así debe entenderse, según lo dicho, que Berlin se refiere a la libertad política, considerada como un valor más en el juego del pluralismo. Comentemos a continuación un poco más extensamente ambos planos, comenzando por la libertad en sentido ontológico.

En primer lugar, si nos referimos al plano ontológico, de lo que estamos hablando es de la libertad en oposición al determinismo, por lo que conviene aclarar antes lo que Berlin pensaba sobre este último. El determinista contempla al ser humano como un ente totalmente predecible, por lo que queda privado de lo que se entiende normalmente por su libertad. La posibilidad de predecir con exactitud las acciones de una persona podría ser irrealizable con los métodos disponibles en la época; pudiera ser entonces que el motivo por el que no fuéramos capaces de anticipar el comportamiento de un ser humano se debiera a nuestro insuficiente conocimiento de la psicología o la biología, o a una

tecnología aún no suficientemente desarrollada o precisa. Sin embargo, semejantes consideraciones no hacen al caso, ya que estamos hablando de una imagen concebible: Berlin le concede al determinismo la posibilidad hipotética de disponer de todos los datos que considere teóricamente necesarios para la predicción del comportamiento de una persona (L: 14). Incluso debemos considerar también una de las variantes de esta postura contraria a la libertad, una versión “blanda” del determinismo, según la cual nosotros poseeríamos la sensación de libre elección entre distintas alternativas, estando sin embargo tal elección siempre determinada por factores fuera de nuestro control. Frente a este “miserable subterfugio” —calificación kantiana que nuestro autor reproduce con aprobación (L: 7)—, para Berlin la libertad de actuar requiere una situación en que el resultado no se vea totalmente determinado por la suma de factores causales, ya sean biológicos, psicológicos, o de otra índole (L: 116, nota 1). Libre en sentido ontológico debe entenderse, por tanto, no sólo en el sentido de que somos capaces de hacer lo que elijamos, y hacerlo además porque lo hemos elegido, sino en el sentido de que no estamos determinados a esa elección por causas que en su totalidad se encuentran fuera de nuestro control (L: 5). Advertidas estas puntualizaciones, se aprecia una vez más la agudeza de Gray cuando se refiere en su estudio a la libertad en Berlin como “capacidad de elección” (Gray, 1996: 89). Esta expresión la formula el mismo Berlin, en otra de las ocasiones en que habla de en qué consiste la esencia de la libertad: “[t]he essence of liberty has always laid in the *ability to choose* as you wish to choose, because you wish so to choose, uncoerced, unbullied [...] That is true freedom, and without it there is neither freedom of any kind, nor even the illusion of it” (FIB: 103; la cursiva es mía). Esta primer tipo de libertad, básica, que aquí

llamaremos libertad ontológica, es por lo tanto un rasgo esencial en la idea berliniana de hombre. Negar, ignorar o prohibir su existencia supone tratar a las personas como animales o robots; en sentido literal, supone deshumanizarlos.

Valga lo anterior como aproximación al plano ontológico. Por el otro lado, como hemos dicho, tenemos la libertad filosófico-política, la libertad del pluralismo, que podría llamarse también libertad civil o social, y que hace referencia a las relaciones entre personas. Esta libertad la encontramos en el campo de la interacción entre individuos y grupos. Aquí se incluyen, como dos de las muchas nociones posibles, las libertades negativa y positiva. Pese a ser esta la más famosa distinción realizada por Isaiah Berlin, no estará fuera de lugar explicar brevemente su contenido. Una de las exposiciones más claras de en qué consiste cada una de las libertades la encontramos en la introducción al ensayo “Two Concepts of Liberty”. Allí Berlin identifica ambas nociones con dos tipos distintos de pregunta. En primer lugar, la libertad negativa se corresponde con la pregunta “¿cuál es el área que debería dejarse a un sujeto para que haga aquello de lo que es capaz, sin la interferencia de otras personas?” (L: 169); o, reduciendo la pregunta a su mínima expresión: “¿cuánto me gobiernan?” (L: 35) Por su parte, la libertad positiva se centra en contestar otra cuestión, relacionada con la anterior pero claramente distinta, que es la de “¿qué o quién es la fuente de control o interferencia que determina que alguien haga o sea una cosa y no otra?” (L: 169); también podemos encontrar un modo más breve y directo de referirnos a la libertad positiva, bajo la pregunta: “¿quién me gobierna?” (L: 35) El primer tipo de libertad se vincula con la manera liberal clásica (Mill, Locke, Bentham...) de entender este concepto, el de la no interferencia con el individuo; mientras que el segundo tipo, que apunta al autogobierno, aparece históricamente conectado,

según Berlin, con doctrinas autoritarias y totalitarias<sup>61</sup>. Sobre estos términos se construye el ensayo, que avanza a través de la explicación de las dos distintas ideas de libertad, mostrando que las diferencias entre ellas no sólo son de orden conceptual, sino que han encarnado a lo largo de la historia modos de vida e ideologías distintas, y a menudo enfrentadas.

Retornando a nuestro análisis, para Berlin resulta obvio que si no existiera el primer tipo de libertad, no tendría sentido hacer referencia a una libertad filosófico-política. Si la libertad como capacidad de elección no existe, los términos libertad negativa (área de elección) y libertad positiva (fuente u origen de esa elección) se ven vaciados de contenido. La libertad ontológica resulta ser, en consecuencia, la fundamental. Dado que mi propósito es además analizar la libertad como elemento característico de la noción de ser humano en Berlin, el plano ontológico debe ser el que centre nuestra atención. Sin embargo, manteniendo siempre la crucial distinción entre los dos planos mencionados, también debe tenerse en cuenta que el lenguaje empleado en las descripciones de la libertad como valor filosófico-político puede sernos de gran utilidad para entender la idea de libertad en sentido ontológico. Examinaré a continuación, por tanto, la posibilidad de establecer una definición del ser humano en Berlin como libre ontológicamente, incluyendo también sus consideraciones en torno a las libertades positiva y negativa. Esta manera de proceder puede, sin embargo, generar dudas. Si tomamos como referencia a uno de los más perspicaces estudiosos de Berlin, el punto de vista de Gray a este respecto (Gray, 1996: 24 y

---

<sup>61</sup> Muchos autores han criticado la división berliniana, bien por lo que se refiere a aspectos formales (arguyendo que no existen sólo dos tipos de libertades, o que tal división no es clara), bien por las adscripciones intelectuales a que da lugar (como representa, vg., el ambiguo caso de Locke, quien puede considerarse representante de ambos conceptos.) Sobre este punto concreto la bibliografía es amplísima. Cfr. al respecto, y son sólo algunos ejemplos: Nicholls, 1962; MacCallum, 1967b; Skinner, 1990; Petrucciani, 1992; o Christman, 2005.

ss.), tal y como yo lo entiendo, considera que la libertad berliniana ontológica no ya engloba, sino que más bien es un paso previo, tanto a la libertad positiva como a la negativa. Tal explicación me parece plenamente correcta. Con todo, eso no quiere decir que el análisis de la libertad en el primer sentido no se pueda beneficiar del empleo de una terminología propia de las libertades positiva (autodeterminación) y negativa (área de elección). Repito: no se trata de que el apunte realizado por Gray, remitiéndose a la “Willkür” de Kant como elemento previo a ambas libertades, positiva y negativa, me parezca incorrecto<sup>62</sup>, sino que creo que extender esa apreciación subsumiendo en ella las perspectivas de la libertad negativa y de la positiva permitirá elaborar una argumentación también válida y, en cierto sentido, más clara y completa. Podría objetarse también que, dado que Berlin llama insistentemente la atención acerca de la necesidad de distinguir los dos planos mencionados, mi análisis contribuye a generar más confusión que claridad. A este respecto me gustaría recordar que he construido el presente análisis exclusivamente a través de los propios textos del autor, y que, de hecho, el propio Berlin se sirve en ocasiones de este procedimiento, como se aprecia cuando identifica la libertad del ser humano (ontológica) con un área mínima (libertad negativa, filosófico-política; CTH: 12, L: 30 ó L: 207), o cuando en otras ocasiones iguala aquella con el ideal de “ser cada uno nuestro propio dueño” (libertad filosófico-política, pero esta vez positiva; CTH: 202). Salvadas por tanto las objeciones, procedamos al análisis de la libertad en sentido ontológico, con especial atención a las libertades negativa y positiva.

En lo que sigue he considerado este punto principalmente a partir del análisis de Elena García Guitián, quien, a diferencia de Gray, no excluye al menos

---

<sup>62</sup> Berlin mismo afirma de hecho que su modelo de ser humano en este punto es ciertamente parecido al de Kant. Cfr. por ejemplo CIB: 71 o RR: 69 para encontrar afirmaciones kantianas acerca del hombre que son indudablemente compartidas por nuestro autor.

una “racionalidad minimalista” en la noción ontológica de libertad (García Guitián, 2001: 179). Según Guitián, en Berlin la libertad en términos generales implicaría “la idea de autodeterminación individual, que requiere la autodirección (sin necesidad de estar dirigido a ninguna meta particular) así como un ámbito mínimo de no interferencia (política y social)” (García Guitián, 2001: 191). Esto, como vemos, viene a ser básicamente lo mismo que afirmar que la libertad ontológica incluye la libertad positiva y la libertad negativa, siquiera en unos niveles mínimos. Sin embargo, es una opinión extendida entre la crítica de Berlin (cfr. por ejemplo Kaufman, 1962, o MacFarlane, 1966) el que nuestro autor se entronca en la línea clásica liberal negativa, por lo que en caso de querer incluir el plano filosófico-político en el sentido ontológico o básico, para muchos autores sólo tendría auténtica cabida la libertad negativa. ¿Qué puede contestarse a esto?

Inicialmente, es indudable que Berlin lleva a cabo una crítica de la libertad positiva, que junto con determinadas afirmaciones acerca de la negativa, sostienen el planteamiento de la mencionada postura. Efectivamente, no se puede negar que Berlin ha dedicado parte de su más famoso ensayo a mostrar exclusivamente la deriva totalitaria de la libertad positiva. Igualmente, a lo largo de su obra nos encontramos con críticas constantes muy similares contra la libertad positiva y a favor de la negativa (cfr. por ejemplo L: 38, 50, 187 ó 286; CIB: 151), y con afirmaciones como la tantas veces citada conclusión de “Two Concepts of Liberty”, en que vincula directamente el “más verdadero y humano ideal del pluralismo” con la libertad negativa (L: 216)<sup>63</sup>. Ciertamente, en general parecería

---

<sup>63</sup> En definitiva, no faltan páginas en que encontrar referencias de Berlin a la libertad negativa como la fundamental. Quizás el libro en el que más abundan las citas a este respecto sea *Freedom and Its Betrayal*, donde el sentido que se le da a esta palabra cuando se habla de ella de forma elogiosa es, básica y exclusivamente, el de no interferencia (FIB: 5, 19, 50-73, 103 y 129). Asimismo, puede encontrarse una fuerte defensa de la libertad negativa en los epígrafes de

correcto afirmar que Berlin tiene en mente el concepto de libertad negativa siempre que se refiere de manera ontológica a la libertad. Sin embargo, un análisis pormenorizado de sus escritos nos muestra un contexto interpretativo que nos obliga a replantear la situación. Para empezar, como hemos dicho, lo que en “Two Concepts of Liberty” era una primera intención de “hablar sobre dos conceptos de libertad”, termina por ser una crítica a la raíz totalitaria de la libertad positiva. Berlin mismo justifica su ensayo por motivos puramente históricos, como una crítica moralmente ineludible frente a los excesos de los regímenes totalitarios de su época (CIB: 147; SAL: 92)<sup>64</sup>. Sin embargo, independientemente de que el objetivo de criticar los totalitarismos estuviera o no trazado de antemano, lo que es indudable es que Berlin, permítaseme la expresión, se dejó llevar por esa intención, quedando en su ensayo muy marcados los excesos y peligros de la libertad positiva, pero no así los de la negativa. Esto es algo que él mismo reconoce (L: 38; CIB: 147), llegando incluso a lamentar explícitamente haber dicho que la libertad negativa le parece conformar “un ideal más verdadero y más humano” (UD: 194). Por otro lado, si se pretende reconstruir la visión que Berlin tenía de las libertades negativa y positiva, resulta reduccionista ceñirse exclusivamente a uno o dos de sus escritos. El campo debe ampliarse para dar cabida a sus restantes consideraciones, sobre todo teniendo en cuenta la búsqueda de coherencia global. Si llevamos nuestra visión más allá de “Two Concepts of Liberty” hasta todas las opiniones del autor, lo que deberemos concluir es que resulta incorrecto identificar su crítica a la libertad positiva con un directo rechazo hacia ella, como igualmente precipitado es colegir de este ensayo que Berlin es un

---

*Political Ideas in the Romantic Age*, titulados “The Idea of Freedom” (PIRA: 88 y ss.) y “Two Concepts of Freedom” (PIRA: 155 y ss.)

<sup>64</sup> Cfr. además la acertada precisión de S. I. Benn, cuando señala que el que Berlin destacara en su ensayo los peligros a que históricamente ha llevado la libertad positiva no significa que cuestionara la validez o importancia del concepto en sí (Benn, 1967: 263).

representante más de la tradición liberal clásica que considera la libertad negativa como la única válida.

En efecto, si retomamos y analizamos detenidamente una más de las afirmaciones en que Berlin se refiere al sentido “básico” de la libertad, comprobaremos que su pretendida defensa de la libertad negativa como la exclusivamente esencial no es tan evidente: “[t]he fundamental sense of freedom is freedom from chains, from imprisonment, from enslavement by others. [...] To strive to be free is to seek to remove obstacles” (L: 48). En un principio, decir que el sentido básico de la libertad es “liberty from” apunta en efecto a la libertad negativa, según la distinción empleada por el propio Berlin entre “liberty to” y “liberty from” (L: 178)<sup>65</sup>. Por otro lado, afirmar que lo que intentamos es eliminar obstáculos no lo deja ya tan claro. Si lo que efectivamente caracteriza a la libertad en sentido básico es la ausencia de obstáculos a mis potenciales elecciones (L: 32)<sup>66</sup>, nos encontramos con dos consideraciones importantes. Por un lado, tales “obstáculos” pueden referirse no sólo a la libertad negativa, sino también a la positiva. El propio Berlin lo tiene en cuenta cuando explica que los obstáculos pueden referirse al ámbito físico –bien sea humano, bien sea natural– o al ámbito psicológico (L: 270). Esa distinción entre obstáculos físicos y mentales conecta indudablemente con la distinción entre libertad negativa y positiva, como bien ve,

---

<sup>65</sup> La “libertad de” (*liberty from*), se refiere a la libertad negativa, en su búsqueda de eliminar obstáculos frente al individuo. La “libertad para” (*liberty to*), es la libertad positiva, que no se centra en el número de interferencias, sino en la fuente de donde provienen. Crowder tiene sin embargo razón al considerar que esta distinción no debe tomarse más que como lo que es: una imprecisa pero útil forma de expresarse (Crowder, 2004: 77).

<sup>66</sup> Berlin explica en ese mismo lugar de la introducción de *Liberty* la importancia del adjetivo “potencial” y cómo rectificó su definición de libertad para incluirlo, gracias al comentario de L. J. MacFarlane, evitando así la paradoja del esclavo libre. Por otro lado, referirse a las elecciones que Berlin tiene en mente al hablar de libertad no como a acciones efectivas, sino “potenciales”, convierte en algo ideal al concepto de libertad, pues, ¿cómo podremos estar nunca seguros, observando desde nuestra situación presente, de que ninguno de nuestros potenciales cursos de acción ha sido eliminado? Sobre esto, cfr. la sección crítica II.2.2.

por ejemplo, Crowder (Crowder, 2004: 80)<sup>67</sup>. Confróntese finalmente esta otra cita:

[f]reedom to act depends not on absence of only this or that set of fatal obstacles to action – physical or biological, let us say – while other obstacles, e.g. psychological ones – character, habits, ‘compulsive’ motives etc. – are present; it requires a situation in which no sum total of such causal factors wholly determines the result. (L: 116, nota; cfr. igualmente L: 204).

Nótese que el mencionar los hábitos y el carácter como motivos para una falta de libertad supone la introducción en su concepto ontológico de libertad de lo que posteriormente se designará como libertad positiva, es decir, que citas así apoyan la necesidad de “recuperar” la libertad positiva como una parte esencial de la libertad en sentido ontológico en el sistema de Berlin.

Efectivamente, por paradójico que pueda parecer, no faltan los pasajes en que Berlin defiende la libertad positiva (cfr. por ejemplo L: 39, CIB: 41, ó SAL: 93). Comentaristas como Joshua L. Cherniss de hecho sostienen (Cherniss, 2007a: 95) que, al contrario de lo que muchos opinan, en las primeras obras de Berlin podemos encontrar a un autor menos inclinado a la libertad negativa y más cercano a algunos elementos constitutivos de la positiva. Incluso el propio Berlin llega a trazar, en uno de sus escasos ejercicios de filosofía “abstracta”, el origen de la pregunta acerca de las dos libertades, situando en primer lugar la pregunta por la libertad positiva, pregunta que dará lugar al planteamiento de la libertad negativa. Si seguimos la argumentación, en este debate habría que concederle a la libertad positiva la posición primigenia, no sólo temporal, sino también con un papel generativo. Dada la importancia y singularidad de este análisis, que en

---

<sup>67</sup> Respecto a la dificultad que existe a la hora de identificar esos obstáculos psicológicos, Berlin intenta en ocasiones esbozar la imagen de lo que sería un sujeto independiente de ellos (POI: 15-16), pero en general es consciente de que tal noción “permanece oscura” (L: 269-70).

general ha sido pasado por alto por los críticos, permítaseme reproducirlo y comentarlo<sup>68</sup>:

- 1) En primer lugar surge el deseo de la libertad positiva, ya que el sujeto no quiere ser dirigido por otros, sino que desea determinarse a sí mismo.
- 2) Sin embargo, ese “yo” se encuentra limitado por la presencia de obstáculos (no se aclara si son externos o internos) provenientes de otros sujetos<sup>69</sup>.
- 3) Así, se me plantean dos opciones, igualmente insatisfactorias:
  - a. Ignorar esos obstáculos, haciendo como si no existieran.
  - b. Disolver mi identidad personal en una empresa común, convirtiéndome en un elemento que forme parte de un conjunto que se autogobierne.
- 4) En consecuencia, si no quiero renunciar a mi propio yo, debo reconocer que existe una incompatibilidad entre disfrutar de mi identidad y disfrutar de la total armonía con los otros. Llego así a una tercera opción: el reconocimiento de que necesito un área, un espacio en el que pueda contar con no ser interferido por los demás.
- 5) Es así como surge la pregunta de la libertad negativa: ¿cómo de amplia es el área en la que yo, yo y no otro, soy, o debería ser, el dueño?

Como vemos, partiendo de la libertad positiva (1), llego, tras dos intentos “fallidos” (3 a-b) al planteamiento de la libertad en una forma negativa (5). Esta última presupone, por tanto y de manera necesaria, la positiva.

---

<sup>68</sup> Toda esta reconstrucción corresponde a L: 36.

<sup>69</sup> La precisión de que los obstáculos provienen de seres humanos es fundamental para hablar de coerción según Berlin (cfr. L: 169 y ss., o PIRA: 88-89), así como la de intencionalidad lo es para hablar de opresión (cfr. L: 32 y L: 40-41, nota).

Por otro lado, debe tenerse en cuenta que el que el obstáculo opere de forma externa o interna al sujeto no es lo mismo que distinguir entre una fuente de origen humano o no humano (cfr. Christman, 2005: 82).

Como argumento final en favor de mi interpretación, me gustaría añadir el siguiente razonamiento: la identificación del valor de la libertad con el del área de libre elección supone, en cierto sentido, sostener lo mismo que sostienen los defensores de la auto-realización, del auto-gobierno, tanto para buenos como para malos objetivos. Dicho de otra forma, es posible sustituir ¿cuánto me gobiernan? por ¿cuánto me gobierno yo? pero esta última perspectiva se encuentra indudablemente más próxima a la libertad positiva que a la negativa. ¿Qué tendría que decir a esto Berlin? En la que probablemente pueda aparecer como una de sus afirmaciones más impactantes dada su aparente preferencia por la libertad negativa, nuestro autor contesta que, ante una argumentación semejante, él “no presentaría gran objeción”. Si el énfasis que Berlin dirige a la necesidad de un área de libre elección se reformula como la necesidad de un sujeto autónomo, la idea de libertad ontológica en Berlin aparecerá igualmente bien descrita (L: 53).

En resumen, más allá de acumular citas que equilibren en número la opinión de que Berlin considera igual de importante la libertad positiva<sup>70</sup>, mi intención es dejar claro que:

1) La libertad que Berlin maneja cuando se refiere ontológicamente al hombre como ser libre es una idea que, como señaló Guitián, incluye a un agente con un mínimo de racionalidad y un área de elección.

2) La idea kantiana del hombre como ser que adquiere su gloria y dignidad por el hecho de que él es el que elige, de que él es su propio dueño, tan presente y básica en la propia idea de Berlin (cfr. CTH: 202), se refiere indudablemente más a la libertad positiva que a la negativa, por lo que pretender

---

<sup>70</sup> Esto es algo que puede hacerse fácilmente. Cfr por ejemplo, L: 49, 52, 177-178 y 212.

describir la libertad ontológica en Berlin como una libertad exclusivamente negativa es omitir una parte fundamental de su perspectiva.

3) Su idea matriz, como él mismo afirma, no es la de la defensa de la libertad negativa frente a la positiva, sino la de un pluralismo basado en una libertad ontológica, desde la que se perciben las incompatibilidades de las exigencias de fines iguales en valor, como pueden serlo la libertad negativa y la positiva (L: 50, nota).

En conclusión, volviendo a nuestro punto de partida en la opinión de Gray, diríamos que la libertad como elemento básico en el concepto de ser humano de Berlin “presupone la capacidad de elección entre alternativas” (Gray, 1996: 25). Nuestro análisis, no contradictorio, sino complementario con la postura de Gray, simplemente demuestra las ventajas de decantarnos por incluir la terminología de las libertades positiva y negativa en la noción ontológica de libertad de Berlin (cfr. la misma opinión en Cherniss, 2007a: 115). Al considerar la libertad positiva como la responsable de la creación de los deseos del individuo, y la libertad negativa como la encargada de mantener un área en que esos deseos sean respetados, tendremos una idea de libertad ontológica como capacidad de elección entre opciones, que subsume los dos conceptos, siendo uno tan básico como el otro:

[L]iberty *to* do this, or that, turns out, upon analysis, to mean freedom from obstructors, freedom against individuals seeking to interfere – the clearing of area against outside pressure – implying, but not asserting, the corresponding positive element: the existence of wishes, ideals, policies on the part of human beings which cannot be realised unless the negative conditions for its realisation are fulfilled – unless they are in fact ‘free’ in their functioning (PIRA: 160)<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Obsérvese la total asimilación de los dos tipos de libertades, reforzada por la identidad de construcciones entre “liberty *to*” y “freedom *from*” al comienzo de la cita.

### II.2.2.- Críticas a la argumentación de Berlin.

Lo primero que hay que destacar en un comentario crítico acerca de los escritos de Berlin en torno a la libertad<sup>72</sup> es que encontramos puntos poco claros o controvertidos prácticamente en todos los aspectos tratados por este autor: en términos como el del “yo verdadero”, que pese a un firme rechazo, aparece empleado en ocasiones sorprendentemente en sentido aprobatorio (PIRA: 141), en el *maremagnum* que representa la distinción entre libertad y condiciones de su ejercicio (cfr. *infra*), en manifestaciones ambiguas en torno a la acción liberadora de la libertad positiva como fuente de desarrollo de nuestras capacidades (PIRA: 190)... Pese a su esfuerzo por distinguir libertad positiva de negativa, así como libertad ontológica de libertad filosófico-política, en muchos momentos Berlin realiza también exposiciones ciertamente confusas, mezclando ambos planos o conceptos. Respecto a esta cuestión, ya hemos demostrado por citas del propio Berlin cómo el lenguaje reservado para las libertades positiva y negativa puede ser empleado provechosamente en ocasiones para definir la libertad en sentido ontológico, por lo que la interferencia de los planos ontológico y filosófico-político puede ser comprendida y hasta cierto punto justificada. Algo más difícil de defender son, sin embargo, las imprecisiones y confusiones que encontramos entre libertad positiva y negativa. Ambos términos expresan ideas cuya evolución y exigencias particulares pueden terminar por enfrentarse, pero conceptualmente están muy cerca la una de la otra, como dos caras de una misma moneda, por lo

---

<sup>72</sup> Muchos son los aspectos que en este ámbito considero que no están directamente relacionados con mi investigación y que por tanto no tienen aquí cabida, como por ejemplo, los referentes a la cronología que Berlin adscribe a los dos tipos de libertades, en contraste sobre todo con la división previamente realizada por Benjamin Constant o T. H. Green, las conflictivas referencias de Berlin al deseo de reconocimiento como un tercer tipo de libertad, o el tratamiento de aspectos más amplios, como determinar el grado de vinculación de Berlin con la línea liberal clásica, analizar detenidamente qué tipo de sujeto se sitúa en la base de su idea de libertad, etc.

que es cierto que la diferenciación no es sencilla de realizar<sup>73</sup>. Sin embargo, precisamente por encontramos ante dos nociones muy cercanas, habría sido necesario un manejo más preciso y cuidadoso no sólo de las definiciones, sino de sus aplicaciones e implicaciones prácticas. Por tanto, aunque la estructura general de la división berliniana, así como la perspectiva desde la que está construida, no puedan ser descartadas sin más, dado que contienen muchos aspectos válidos y bien argumentados, considero que el manejo por parte de Berlin de ambos conceptos de libertad, especialmente del positivo, presenta algunos fallos importantes. A continuación repasaré los aspectos que considero imprescindible comentar, tanto en sentido crítico como aprobatorio. Asimismo iré perfilando gradualmente mi propia postura al ir reflexionando sobre las observaciones de algunos de los principales críticos de la obra berliniana en este punto.

Comenzaré defendiendo una vez más la división aquí realizada entre libertad ontológica y libertad filosófico-política. La presencia de esta distinción puede intuirse a partir del principal *corpus* de sus escritos, si bien Berlin marca su necesidad e importancia explícitamente sólo hacia el final de su vida (cfr. una carta de 1988, citada por Galipeau [Galipeau, 1999: 86], o una carta a Polanowska-Sygulska de 1997 [UD: 87]). Con todo, pasarla por alto genera en los comentaristas no pocos problemas de interpretación. Por ejemplo, muchos autores sostienen que para Berlin la libertad negativa no debe ser limitada, dado que es un valor superior a otros (Kocis, 1989: 127; Galipeau, 1999: 8-9; Morgenbesser y Lieberman, 1991: 24; Jahanbegloo, 2007b: xix). En su crítica, estos comentaristas aducen citas en que efectivamente se defiende que limitar la libertad negativa es limitar una idea de libertad básica. Sin embargo, olvidan que también existen

---

<sup>73</sup> Que esto es así lo atestiguan ya las modificaciones que Berlin introduce posteriormente respecto al texto original de su conferencia “Two Concepts of Liberty”.

pasajes en que Berlin identifica igualmente la pérdida de libertad en sentido positivo con la pérdida de la condición de persona, con la pérdida de la libertad en sentido ontológico (Cherniss, 2007b: xxx y ss.) Lo que aquí sucede tiene fácil explicación si, siguiendo mi propuesta de análisis, tenemos en cuenta la división entre plano ontológico y plano filosófico-político, y recordamos además que el empleo de una terminología referida a la libertad negativa o positiva puede servir para hacer referencia al sentido ontológico de la libertad. Muchos otros pasajes de la obra berliniana pueden ser invocados para corroborar la conveniencia de este planteamiento. Considérese, por ejemplo, el caso de una lista de adjetivos que, según Berlin, refleja la oposición monismo-pluralismo. Allí, nuestro autor incluye el par “buen gobierno”-“auto-gobierno”, asociando respectivamente monismo con buen gobierno y pluralismo con auto-gobierno (CTH: 47). Si Berlin nos proporcionara las ideas de buen gobierno y de auto-gobierno en otro contexto, uno estaría inclinado a pensar que ambas forman parte de lo que ha llamado “libertad positiva”. El buen gobierno es el gobierno de la parte racional, consistente en hacer lo que se debe hacer; por su parte, el auto-gobierno puede entenderse como el dominio de las pasiones o también, en sentido democrático, como el derecho participativo. De cualquier forma, todos esos tipos representarían una manera de contestar a la pregunta de la libertad positiva, ¿quién gobierna? Sin embargo, según el pasaje aludido, Berlin identifica el buen gobierno, como hemos dicho, con la opción monista y el auto-gobierno con la pluralista. El primero sería libertad positiva y el segundo se encuadraría en la libertad negativa. Sin embargo, entra en clara contradicción con las usuales definiciones de Berlin de monismo y pluralismo el afirmar que este último es auto-gobierno, a no ser que se considere que el auto-gobierno es libertad positiva, y, como se ha hecho aquí, se contemple

esta como parte del pluralismo, en proporción equivalente al espacio ocupado en él igualmente por la libertad negativa. La visión de Berlin como un pensador que cree que no debemos limitar la libertad en sentido negativo debería sustituirse así por otra más integrada, que considera que desde ambas perspectivas, la de la libertad negativa y positiva, podemos referirnos en ocasiones a la libertad básica u ontológica. Desde este punto de vista, deja de ser incoherente encontrar a Berlin defendiendo como irrenunciables los mínimos de la libertad negativa y positiva, pues se entiende que en esos casos se están marcando los límites de la libertad ontológica.

Esta puntualización conecta con otra postura habitual dentro de la crítica berliniana, que considero que también debe comentarse. Es habitual, como dijimos, ver en Berlin a un defensor exclusivo de la libertad negativa. Esto puede expresarse fundamentalmente de dos maneras: como la más matizada que presenta a Berlin inclinándose por la libertad negativa (cfr. los autores anteriormente señalados), o la que, *a contrario sensu*, sostiene que Berlin postula el abandono de la libertad positiva (MacPherson, 1973: 96). Sin embargo, un segundo aspecto que he buscado destacar en mi análisis es que la libertad negativa para Berlin presupone en muchas ocasiones implícitamente la positiva. Como muy bien señaló García Guitián, el sentido negativo de la libertad obvia, en efecto, “el tema de los sujetos sobre los cuales no hay que interferir, considerándolos a priori sujetos empíricos «autónomos»” (García Guitián, 2001: 147). Naturalmente, dependiendo de cómo entendamos la libertad positiva, el debate se hará más o menos claro, pero la apreciación de Guitián nunca deja de ser correcta<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Guitián, sin embargo, no termina de ser coherente con sus propias apreciaciones, y, probablemente demasiado influida por el estudio de Gray, se alinea con quienes conceden prelación a la libertad negativa en Berlin y piensan que este autor defiende un área de no

Tomemos el caso de uno de los autores que ven en Berlin un defensor de la libertad negativa: J. C. Galipeau. Olvidando que la noción positiva responde genéricamente a la pregunta “¿quién gobierna?”, Galipeau la considera sólo en su sentido monista racionalista, lo que le lleva a decir, erróneamente en mi opinión, que desde el punto de vista conceptual la libertad negativa resulta básica para la positiva, pero no así al contrario, ya que no todas las demandas de libertad frente a obstáculos tienen por qué ser demandas de libertad para algo en particular (Galipeau, 1999: 90-91)<sup>75</sup>. Efectivamente, si quiero tener “libertad para”, es obvio que necesito disponer de “libertad de”. Pero ¿acaso no es cierto que, si quiero “libertad de”, necesito tener un yo delimitado para saber dónde empieza y dónde acaba esa barrera? Necesito no tanto “libertad para” en sentido racionalista, como “mi libertad”, la libertad que decida mi yo, que en cualquier caso es dependiente de la pregunta “¿quién gobierna?”, es decir, es libertad positiva. La cuestión fundamental es que la pregunta acerca de quién gobierna no está, como veremos a continuación, exclusivamente relacionada con unos fines: “¿quién gobierna?” y “¿con vistas a qué objetivo?” son preguntas tan distintas entre sí como “¿quién gobierna?” y “¿dónde gobierna?” Además, resulta también evidente que no tiene sentido sostener que la libertad negativa responde a la pregunta “¿sobre qué área tengo control?” como si la parte “tengo control” no se refiriera claramente a la libertad positiva. Precisamente por este motivo, la interpretación de Galipeau no puede de hecho evitar las contradicciones. Poco después de sostener que la libertad positiva no es básica para la negativa, describe sin embargo esta como “el área de no interferencia en que realizar mi autonomía” (Galipeau, 1999: 96).

---

interferencia primordial, sobre la que tendría posteriormente lugar el choque de valores del pluralismo, entre los que estaría ya la libertad positiva (García Guitián, 2001: 188).

<sup>75</sup> Esta postura es un claro eco del debate Berlin-MacCallum (cfr. *infra*, nota 78). Sin embargo, el planteamiento de Galipeau me parece erróneo, fundamentalmente porque, como he dicho, identifica de forma gratuita, al igual que Berlin, libertad positiva con monismo y racionalismo.

Como se ve, plantear la libertad negativa sin referencias a la positiva, siempre que no se entienda esta exclusivamente como el autodomínio racional, resulta de todo punto imposible. Las libertades positiva y negativa podrían incluso reformularse como: ¿quién gobierna sobre un área determinada? (positiva) y ¿sobre qué área gobierna un agente concreto? (negativa) Se puede incidir más en un aspecto o en otro, pero no se puede preguntar en el vacío acerca, únicamente, del área desprovista de agente, o del agente desprovisto de un espacio de acción<sup>76</sup>.

Más allá de la ocasional dificultad y confusión que surge a la hora de distinguir los dos tipos de libertades, otro de los principales problemas en torno al significado y aplicación de la libertad positiva proviene del curioso procedimiento berliniano de definición de los dos conceptos mediante preguntas. Ante la pregunta de la libertad negativa “¿cuánto me gobiernan?” existe un menor conflicto: me gobiernan mucho, poco, dejándome una gran libertad económica pero un mínimo espacio de expresión, etc. Son respuestas acotadas y más o menos claramente delineadas. Pero ante una pregunta como “¿quién me gobierna?” se pueden dar no sólo múltiples respuestas, sino múltiples respuestas cualitativamente distintas y totalmente independientes. Se puede responder diciendo “mi raza”, “mi clase”, o “me gobiernan yo”, o “me gobiernan mi yo racional con exclusión de lo restante de mi persona”, etc., de forma que varias de esas opciones pueden ser complementarias, proporcionando con todo una respuesta diferente en cada caso. Así, puede darse el caso de gobernarme mi clase social (¿quién me gobierna?: mi clase), elegida mediante un sistema democrático (¿quién me gobierna?: los votantes; yo, quizás, entre ellos), y funcionando dentro

---

<sup>76</sup> Conviene añadir, sin embargo, que contradicciones y confusiones como esta son también frecuentes en la obra de Berlin, por lo que mi crítica no apunta tanto a Galipeau como al autor de “Two Concepts of Liberty”. Mi hipótesis es que para obtener coherencia en el pensamiento berliniano no hay que ver en él a un defensor exclusivo de la libertad negativa, lo cual no quiere decir que sus textos sean claros a este respecto.

de un sistema que promueve una autonomía racional individual a nivel individual (¿quién me gobierna?: mi yo racional). Como vemos, la pregunta de la libertad positiva resulta en consecuencia mucho menos precisa que la de la libertad negativa. No escapará tampoco a ninguno de los lectores de Berlin el que, en su argumentación, la libertad positiva aparece casi siempre vinculada a un sentimiento, a un parecer opinable, a diferencia de la negativa, que siempre se encuentra conectada con una entidad más real y objetivamente cuantificable. Se observan así claras diferencias entre la libertad negativa, referida a números de opciones y posibilidades consideradas objetivamente (POI: 15), y la positiva, en cuya exposición o ejemplificación siempre encontramos verbos como “me parece”, “siento”, “creo”, “experimento”... (cfr. L: 185-186, ó 211), verbos que contribuyen a dotarla de un carácter vago e impreciso (cfr. Ricciardi, 2007).

Los comentarios anteriores abren la puerta a las posturas de la crítica frente a la manera como hay que entender la libertad positiva. El significado de la libertad negativa genera, como hemos visto, mucha menos controversia, por no decir ninguna<sup>77</sup>. Sin embargo, la libertad positiva, en respuesta a la pregunta “¿quién gobierna?”, puede ser comprendida de muchas formas. En efecto, diferentes críticos de Berlin manejan muy distintas ideas acerca del significado de la libertad positiva en este autor. Así, por ejemplo, John Gray nos dice que para Berlin “la libertad positiva es la libertad del autodomínio, del control racional de la vida de cada uno” (Gray, 1996: 26); Ignatieff cree que Berlin se refiere con este concepto a la capacidad para que una persona desarrolle al máximo su más íntima naturaleza (Ignatieff, 2000: 202); Kocis considera que su definición se encuentra

---

<sup>77</sup> Crowder (Crowder, 2004: 198, capítulo 4, nota 3), sin embargo, aprecia también ambigüedades en la definición de Berlin de la libertad negativa.

siempre conceptualmente vinculada a algún fin superior (Kocis, 1989: 181)<sup>78</sup>; Dworkin sostiene que Berlin se refiere a la capacidad para controlar o participar en decisiones públicas (Dworkin, 1991: 100); mientras que Morton J. Frisch amplía el marco hablando de que apunta a la capacidad del individuo para ser el instrumento de sus propios actos de voluntad (Frisch, 1998: 422). Como vemos, las posibilidades de entender el concepto “libertad positiva” son múltiples. Además, todas ellas encuentran apoyo en textos de Berlin, por lo que no es posible desacreditar ninguna. Finalmente, uno de los comentaristas que más atención ha prestado a este punto, Mario Ricciardi, distingue tres sentidos de libertad positiva en el ensayo “Two Concepts of Liberty”: gobierno del yo auténtico, capacidad, y auto-determinación, afirmando que Berlin entiende realmente por libertad positiva sólo la primera acepción: autodomínio (Ricciardi, 2007: 132). Para nuestro actual propósito crítico nos bastará con mantener una visión genérica y afirmar, siguiendo precisamente a Ricciardi, que Berlin considera en principio la libertad positiva básicamente como el autogobierno en su sentido racional, pero no racionalista. Simplificada la situación de esta manera, comprobaremos que Berlin lleva a cabo su ataque sobre la libertad positiva estableciendo posteriormente determinadas relaciones, que en su argumentación aparecen presentadas como prácticamente inevitables cuando en realidad se trata de vínculos claramente contingentes —y en ocasiones tampoco necesariamente

---

<sup>78</sup> Se olvida Kocis de que muchas veces uno desea el autogobierno sin vistas a otro fin particular. Este es precisamente el eje de la principal discusión de Berlin con uno de sus críticos: G. C. MacCallum. El último afirma que al hablar de libertad es imposible establecer una estructura que no contemple al menos 3 elementos: un sujeto (*x*) desea librarse de (*y*) para poder hacer (*z*) (Mac Callum, 1967*b*: 314). La respuesta de Berlin, convincente en mi opinión, es que muchas veces un individuo puede desear simplemente verse libre de algo, sin vistas a ningún objetivo ulterior (L: 36, nota 1). La libertad, por tanto, al contrario de lo que sostiene MacCallum, no tiene por qué presentar siempre una estructura triádica. El debate, sin embargo, no está totalmente cerrado, y continúa con posturas como la de Skinner, quien piensa que siempre que nos libramos de algo tenemos en mente una finalidad, aunque sea la genérica de aumentar nuestra libertad negativa (Skinner, 2005).

negativos—, como son las conexiones libertad positiva-monismo, libertad positiva-racionalismo y libertad positiva-determinismo. Consideremos estos tres ámbitos un poco más detenidamente.

### *A) Libertad positiva-monismo*

Ya Galipeau señala en su estudio, siguiendo a Kocis, que, en las descripciones de Berlin, casi todas las ocasiones en que está considerada la libertad positiva existe una vinculación con un fin superior, con una empresa teleológica (Galipeau, 1999: 87-88). Este sesgo que convierte a la libertad positiva en algo exclusivamente monista es una deriva que no sólo no agota ni representa todos los sentidos de la libertad positiva, sino que no tiene por qué darse. En efecto, el análisis de Galipeau confirma que, partiendo de una visión de la libertad positiva neutral, entendida como “la libertad para hacer algo”, Berlin construirá su personal crítica intentando evitar lo que él considera un desarrollo común e inevitable en todas las formas de libertad positiva: el desarrollo teleológico monista de ese “hacer algo” (cfr. PIRA: 205). Sin embargo, el autogobierno racional no tiene por qué conducir hacia un único fin; gobernarme a mí mismo no es sinónimo de poseer una única meta deseable a la que subordinar todos los demás valores de mi vida, de la misma forma que establecer una nómina de valores que consideremos positivos tampoco conlleva necesariamente la creencia en que conforman un todo armonioso en sí mismo.

*B) Libertad positiva-racionalismo*

Junto al monismo entendido como la existencia de una única solución posible, la libertad positiva aparece vinculada también en Berlin con el racionalismo (Gray, 1996: 15), entendido esta vez no como la capacidad de juicio, sino en su acepción no pluralista, como la creencia en que sólo existe una única solución correcta, que es la solución racional. Por su carácter, esta solución será además compartida universalmente por todos los seres humanos, por lo que si un individuo rechaza la solución racional, puede ser forzado, por su propio bien, a adoptarla. Estamos ante el paso final del camino que convierte a la libertad positiva en autoritaria. La reconstrucción lógica de este proceso es simple: ante los problemas valorativos hay una sola solución correcta; tal solución es identificable racionalmente; si alguien se opone a la solución que yo, ser racional, encuentro como la única adecuada, debe estar equivocado, puesto que la racionalidad es universal; por tanto, se puede forzar a dicha persona a aceptar la solución que, siendo racional, él mismo habría tomado. En palabras de Berlin, lo más indignante de esta argumentación es que hemos llegado al máximo nivel posible de tergiversación: afirmamos que forzar a otro a adoptar lo que nosotros consideramos una decisión racional es hacer efectiva su libertad, libertad que él no está sabiendo ejecutar al decantarse por otras opciones consideradas no racionales (L: 194-195). Pero todos estos elementos son de nuevo, por así decirlo, suposiciones de Berlin. Inclusive, el que se hayan efectivamente producido a lo largo de la historia conexiones entre libertad positiva (¿quién gobierna?) y racionalismo (gobierna la parte racional) no prueba la existencia de una vinculación lógica necesaria. La libertad positiva no tiene por qué identificarse inevitablemente con un yo verdadero superior a otro yo. Identificar un conjunto de

valores como superior a otro tampoco implica que pretendemos que tal clasificación sea algo objetivo y universal, compartido por todos los demás seres humanos.

Toda esta argumentación forma la parte central de la brillante crítica de C. B. MacPherson (MacPherson, 1973). Este autor sostiene que Berlin ha manejado en su ensayo tres sentidos distintos dentro de la libertad positiva: el simple autogobierno, la viciada variante de un autogobierno racional monista, y el derecho a participar en el gobierno soberano. Tan sólo los dos últimos se oponen realmente a la libertad negativa, mientras que el primero ni siquiera se distingue claramente de ella. En efecto, el análisis de MacPherson muestra que, en su argumentación, Berlin no opone directamente la libertad positiva entendida como autogobierno a la libertad negativa, sino que, de forma previa, iguala aquella con el autogobierno racional, y ya posteriormente opone esta nueva concepción a la libertad negativa. Por un simple efecto transitivo, si la libertad positiva como autogobierno es igual a la libertad positiva como autogobierno racional, y esta se opone a la libertad negativa, la primera también se opone a la libertad negativa. Berlin lleva a cabo esa identificación entre autogobierno y autogobierno racional monista porque cree que existe una conexión inevitable que lleva de la primera a la segunda y que provoca que la respuesta a la pregunta “¿quién gobierna?” no pueda ser sino “la parte racional orientada al único fin correcto”. Pero en realidad no aporta ninguna prueba de este argumento, sino que simplemente da por hecho que es así<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Tras su magnífica crítica, MacPherson sin embargo muestra una convicción monista de base marxista, al considerar que bajo un autogobierno racional (en sentido lato) los valores no tienen por qué entrar en conflicto. MacPherson reconoce la existencia de choques e incompatibilidades entre los fines, pero los achaca, no a una inescapable condición moral humana, la del pluralismo, sino exclusivamente a la existencia de clases sociales y a la escasez de recursos materiales (MacPherson, 1973: 111-113). Este crítico no ve, así, que el paso de la libertad positiva como

La crítica común a este punto es, por tanto, que Berlin maneja en todo momento un concepto de racionalidad demasiado estrecho. Sobre esta sesgada visión berliniana de la racionalidad incidió ya en su momento otro de los grandes críticos de los sistemas monistas: Karl Popper. En una carta escrita a Berlin en 1959, el filósofo austríaco le pregunta por qué no tiene en cuenta la posibilidad de una libertad positiva que no sea necesariamente autoritaria y que pueda entenderse sencillamente como “vivir la propia vida tan bien como uno pueda” (Popper, 2010: 63). El propio MacPherson llamará también la atención acerca del hecho de que, según entendamos el adjetivo como “facultad de moverse por razones y propósitos conscientes”, o como “conformidad con un orden dado”, estaremos o no en peligro al calificar el autogobierno como racional (MacPherson, 1973). La crítica de Popper y MacPherson es certera: ¿por qué al aplicar la racionalidad a la libertad positiva hay que entender aquella exclusivamente como la postura intolerante que no permite otra solución que no sea la propia? La libertad positiva entendida como autogobierno puede dar cabida a la razón sin necesidad de convertirla en la única, universal e infalible guía de las acciones y decisiones.

Este aspecto de la racionalidad entendida de modo inevitablemente monista resulta además especialmente conflictivo dada la visión berliniana de la libertad, que a diferencia de otros pensadores, incluye la libertad para hacer el mal. Para ilustrar este punto retomaremos la discusión al respecto entre R. Dworkin y B. Williams (Lilla et al., 2001: 73-103), de manera que se podrá comprobar hasta qué punto el pensamiento de Berlin se aparta de una interpretación liberal que podríamos considerar de corte más clásico. En la citada discusión, tanto Dworkin como Williams están de acuerdo en un punto que Berlin,

---

autogobierno a la libertad positiva como tiranía racional sí se puede producir con facilidad si se cree que existe una única solución correcta para todos los problemas morales.

indudablemente, rechazaría de plano. En palabras de Williams, ningún concepto de libertad que fuera inteligible como valor político podría permitir a alguien matar a quien le apeteciera. Para Williams, tal tipo de prohibiciones son de hecho un paso previo necesario para la existencia de cualquier tipo de valores políticos, ya que sólo un loco pensaría que se está sacrificando la libertad *como valor político* al impedir un asesinato mediante la ley. Si entiendo bien a Williams, existen dos posibilidades: 1) o lo que se está limitando no es la libertad política, sino la libertad ontológica del sujeto, algo que habría querido indicar este crítico al resaltar en cursiva la expresión “libertad como valor político”; 2) o bien se oculta en el fondo una visión de la libertad en la línea de pensamiento de Dworkin, para quien la única concepción válida de libertad es la libertad de hacer lo que se quiera siempre que se respeten los derechos morales de los demás. Sin embargo, en la línea de análisis que aquí hemos realizado, la interpretación 1) en la argumentación de Williams confundiría precisamente los dos planos que hemos distinguido: el ontológico y el filosófico-político. La libertad ontológica sólo puede ser negada en su totalidad y mediante el determinismo. Ontológicamente, la respuesta a la pregunta sobre si el hombre es libre sólo puede ser “sí” o “no”, sin opción de restricciones cuantitativas. La posibilidad de ejecución de esa libertad puede ser ya mayor o menor dependiendo de las circunstancias, pero este es un tipo de consideraciones que ha trascendido ya el plano ontológico y pasa a situarse en el nivel político, económico, etc. La interpretación 1) queda por tanto descartada, puesto que podemos anular totalmente la libertad ontológica, pero nunca limitarla en el sentido empleado por Williams. Sólo nos resta entonces la interpretación 2), pero según esta, sostendríamos que negar la acción de un asesino no es negar su libertad política. Esto representaría una posición

radicalmente opuesta a la de Berlin, ya que su idea de libertad, a diferencia de la de estos autores, está totalmente desprovista de toda connotación moralmente buena. Berlin es muy claro a este respecto: ante la posibilidad de que la libertad de determinadas personas les lleve a cometer actos como la tortura o la explotación laboral, esto no justifica que debamos reformular la definición de libertad de modo que represente siempre algo bueno (L: 48-49). De hecho, nuestro autor reproduce con aprobación la pregunta de Bentham: “la libertad para hacer el mal, ¿no es acaso libertad? Si no lo es, ¿de qué se trata entonces?” (L: 194, nota 3). Como puede comprobarse, la perspectiva berliniana no coincide con las posturas de Williams o Dworkin, pero al mismo tiempo es cierto que la defensa de Berlin de la libertad como posible libertad para hacer el mal entra en directa contradicción con su estrecha visión de la racionalidad. ¿Por qué entender la libertad de modo neutral, tanto para buenas como para malas acciones, pero considerar que el autogobierno de la libertad positiva apunta siempre a un sujeto escindido en que las acciones se encuentran siempre orientadas a un fin definido, positivo y compatible con otros valores?

### *C) Libertad positiva-determinismo*

Otra conexión frecuente en los textos de Berlin es la que tiene lugar entre la libertad positiva, entendida ya más directamente como racionalidad, y el determinismo. Podemos analizar esta conexión mediante dos aproximaciones distintas. En primer lugar, a través de las reflexiones de Berlin en torno a la pregunta: “¿el conocimiento libera?” En segundo lugar, considerando la postura general de Berlin frente al determinismo. Reconstituir ambas discusiones nos permitirá precisar con mayor rigor los excesos en su crítica a la libertad positiva,

al tiempo que nos conducirá a las conclusiones finales del presente epígrafe sobre la libertad en Isaiah Berlin.

Comencemos por el debate conocimiento-libertad<sup>80</sup>. Para empezar me gustaría señalar que, como sucede en otras ocasiones, Berlin no es enteramente consistente en sus afirmaciones sobre las relaciones entre conocimiento y libertad, lo cual probablemente puede tomarse como prueba de la existencia de tensiones y contradicciones latentes en su argumentación. Así, en su obra conviven pasajes en que nuestro autor constata que el conocimiento y la ignorancia pueden aumentar o disminuir nuestra libertad (L: 27-28), frente a otros en que esa afirmación es puesta en duda (L: 258). Berlin sostiene, por ejemplo, que un aumento de conocimiento podría incrementar las capacidades y libertad de un individuo (L: 258); o que existe una innegable conexión entre un tipo de libertad (cercano a lo que llamaríamos libertad positiva), indiscutiblemente valiosa, y conceptos como la racionalidad y el conocimiento (L: 271); o que la cura para los problemas provocados ya sea por la ignorancia o por el conocimiento es, en cualquier caso, más conocimiento (POI: 214); y sin embargo, al mismo tiempo cree que, en general, el conocimiento no libera; tal es la tesis sostenida en “From Hope and Fear Set Free”. Pero ¿cómo puede afirmar que el conocimiento no libera el mismo autor que reconoce que saber de la existencia de las propias cadenas, en vez de amarlas o ignorarlas, es el primer paso hacia la libertad? De nuevo la explicación de estas contradicciones hay que encontrarla en un conjunto de precisiones y matices, no realizados muy claramente por Berlin (o al menos no tan claramente como sería deseable), pero necesarios para dar sentido a su exposición.

---

<sup>80</sup> Berlin tiene un artículo íntegramente dedicado a este tema: “From Hope and Fear Set Free”. Recogido originalmente, como ya se dijo, en *Concepts and Categories* (CC: 173-198) e incorporado posteriormente a la nueva edición de *Liberty* (L: 252-279).

En líneas generales, podríamos anticipar que lo que parece suceder es que, más que negar categóricamente que el conocimiento libera, nuestro autor piensa que, aunque esto puede ocurrir, no siempre es así. Para comprobarlo, analizaremos la argumentación principal de Berlin para negar que aumentar nuestro conocimiento sea aumentar nuestra libertad, y después nos detendremos en los motivos que pudo tener para empeñarse con tanto ahínco en la mencionada separación. Es ahí donde mejor puede explicarse su contradicción formal.

En primer lugar, y en este aspecto hay que concederle a Berlin un punto de razón<sup>81</sup>, el contexto del debate acerca de si el conocimiento libera o no sólo es posible si previamente se admite la existencia de libertad de elección en sentido ontológico, antideterminista. Esto es algo que ya mencionamos al comenzar nuestro análisis de la libertad. Únicamente si creemos que es posible –no que debemos, sino que podemos– alterar nuestro comportamiento al saber más sobre un tema o una situación determinada, tendrá sentido continuar el debate acerca de si el conocimiento nos hace o no más libres. Si pensamos que ontológicamente somos libres de elegir, podemos argumentar que conocer los límites de nuestra libertad y saber qué elementos la amplían o contraen puede proporcionarnos la capacidad efectiva de aumentarla o disminuirla. Pero si, por el contrario, somos deterministas, saber que existen leyes o hechos inalterables, independientemente de cuál sea la razón última a que apelemos para justificar y discriminar su existencia (la marcha de la historia, la lucha de clases, la salvación del pueblo elegido...), no nos permitirá modificarlos. Es claro, pues, que si para empezar no tengo libertad, el conocimiento no puede incrementarla. En palabras de Berlin,

---

<sup>81</sup> Pero cfr. *infra*, pp. 157-159.

descubrir que no puedo hacer lo que pensaba que sí podía, me puede convertir en alguien más racional, pero no más libre (L: 263-265).

Concedido esto, vayamos ahora al punto central de su argumentación. Berlin afirma que existe una distinción fundamental que es necesario realizar para poder entender bien su planteamiento: la que se establece entre la libertad y las condiciones de su ejercicio. El conocimiento formaría parte de este último conjunto, por lo que destruir o carecer de conocimiento, esto es, de una condición para la libertad, no sería exactamente lo mismo que destruir la libertad misma. Puede argumentarse que el valor de una libertad radica en la disponibilidad de sus condiciones de acceso, pero el valor de la libertad no es lo mismo que su propia existencia. Podemos imaginar<sup>82</sup> a un sujeto A, con pleno conocimiento de sus posibilidades (10/10), y a un sujeto B, con conocimiento medio de sus posibilidades (5/10). Ambos tienen ante sí el mismo número de opciones (10), pero sólo el primero es plenamente consciente de todas ellas, mientras que el segundo ignora la mitad de sus posibilidades de acción. Berlin puede sostener que ambos son igual de libres introduciendo la sutil distinción entre libertad y condiciones de la libertad. Bajo su perspectiva, ambos sujetos A y B serían efectivamente igual de libres, puesto que las posibilidades a su disposición son las mismas: diez. Es cierto que el sujeto B necesitaría algo más —digamos, conocimiento— para igualar la situación del sujeto A, pero eso que necesita no es libertad, sino una condición de la libertad. De hecho, el que aparezca una opción más (la número 11) o no, no se debe al conocimiento. Por decirlo de otra manera: el conocimiento sólo pone a nuestra disposición, como máximo, el número de opciones efectivamente disponibles; pero no puede “crear” opciones, sólo hacerlas

---

<sup>82</sup> He presentado este argumento en Tutor, 2009.

alcanzables. Por ese motivo puede Berlin sostener que, si ignoro mis derechos, eso no significa que no existan, sino que para mí, por lo menos por ahora, son inútiles. No poder ejercer el derecho al voto por ignorancia de que ese derecho me está disponible no representa la misma situación que vivir bajo un régimen en que directamente me está prohibido votar (L: 45). De la misma forma, argumenta Berlin en otro ejemplo, el pobre que no puede alquilar una habitación en un hotel de lujo no carece de la libertad de alquilarla. Quizás carece de la libertad de ganar dinero, lo que nos llevaría a otro debate, el de la libertad referente a la estructura económica y laboral de esa sociedad (acceso al trabajo, condiciones, salarios...); pero si no trasladamos la discusión a ese nuevo tema, debemos dejar intacta como cierta la afirmación “el pobre es libre de alquilar una habitación en un hotel de lujo” (L: 327). Carece de una condición de la libertad, pero no de la libertad en sí.

Para autores como MacCallum (MacCallum, 1967*b*), esta distinción entre la libertad y sus condiciones (económicas o de otro tipo) conduce a una deliberada confusión de términos. Sin embargo, el argumento de Berlin posee una indudable fuerza. Directamente relacionado con este problema se encuentra el de la ya aludida paradoja del esclavo libre, por lo que construir un ejemplo más en esos términos ayudará a entender aún mejor la postura de Berlin. El planteamiento es el siguiente: ¿un sujeto A, libre, es igual de libre que un sujeto B, encadenado, pero que desconoce sus cadenas? El razonamiento silogístico nos lleva a los siguientes escenarios:

I) Bajo la premisa “el conocimiento libera” y la premisa situacional “estoy encadenado”, se seguiría la conclusión de que, al saber que estoy encadenado, me libero. Naturalmente, no es eso lo que afirmamos cuando sostenemos que “el conocimiento libera”, pero en cualquier caso, esta forma de plantear el problema

representa adecuadamente la perspectiva que Berlin maneja, como podemos confirmar al contemplar la siguiente opción:

II) Si admitimos que “el conocimiento no libera”, entonces, aunque tengamos una situación como la anterior (“estoy encadenado”), podremos concluir que no por tomar conciencia de mi condición de esclavitud me convierto en libre. Se aprecia aquí muy claramente que el conocimiento –el descubrimiento de mis cadenas– puede ser un paso necesario para mi liberación, como reconocía Berlin, pero no por ello puede igualarse con la consecución efectiva de mi libertad. Esto es así porque, en realidad, el conocimiento de mis cadenas no es lo que me convierte en esclavo o en libre, sino las propias cadenas. Yo soy o no soy esclavo, independientemente de si conozco o no ese hecho. Igualmente, yo me libero, no conociendo la existencia de las cadenas, sino rompiéndolas<sup>83</sup>.

I’) Por último, la forma de argumentar contraria a Berlin ofrece la contrapartida siguiente: si admitimos que el conocimiento libera y que estoy encadenado, podemos también concluir, *a contrario*, que si desconozco mi estado de esclavitud, entonces soy libre. Naturalmente esto tampoco es así en el sentido objetivo antedicho referente a la libertad negativa, pero sí en el sentido positivo de “me siento” o “me creo” libre. Aparece de esta forma muy patente también cuál es el temor de Berlin: si la libertad está vinculada con el conocimiento, la supresión de la perspectiva desde la que somos conscientes de nuestras cadenas producirá tanta libertad como la supresión de la condición misma de esclavitud. Si elegir libremente consiste en último término en elegir conscientemente, entonces un esclavo que conscientemente elija sus cadenas será tan libre como un hombre manumitido (L: 273).

---

<sup>83</sup> Resulta evidente que el hecho o no de la esclavitud es lo que se identificaría con la libertad negativa, mientras que el conocimiento formaría parte de la libertad positiva.

Por todo lo descrito, para Berlin la libertad no puede consistir en el número de preferencias de que uno disponga, sino en el número de posibilidades, independientemente de si las deseamos o conocemos o no. Es cierto que el conocimiento puede ser una condición indispensable para el uso de esa libertad, dado que la ignorancia bloquea caminos y el conocimiento los hace transitables, pero es el número de puertas objetivamente existente el que determina la libertad de una persona, con independencia de su grado de conocimiento de ellas (L: 272-274).

Podemos ahora constatar que los motivos últimos que llevan a Berlin a construir esta ciudadela defensiva son probablemente tres. En primer lugar, Berlin piensa que al establecer una vinculación entre libertad y conocimiento, usaremos esta visión del conocimiento como liberador para soslayar nuestra responsabilidad individual, sometiéndonos a los acontecimientos y respondiendo ante todo lo que suceda con frases como “era inevitable”, “¿qué puedo hacer?, soy como soy”, o “la genética/la historia/el destino son demasiado fuertes como para oponerse” (L: 256-257)<sup>84</sup>. Frente a esta perspectiva, Berlin prefiere sin duda la de J. L. Brandeis, quien afirmó lapidariamente que “lo irresistible es a menudo sólo aquello a lo que no nos resistimos” (citado en L: 164, nota 2). Con todo, los dos elementos fundamentales que llevan a Berlin a negar la conexión libertad-conocimiento se relacionan con toda probabilidad, en segundo lugar, con los dos aspectos que él considera irrenunciables en la noción de ser humano y que ya hemos analizado anteriormente: la libertad y la existencia de una naturaleza humana dinámica. Por un lado, Berlin necesitará negar que el conocimiento libera (o que libera siempre)

---

<sup>84</sup> El deseo de encontrar un chivo expiatorio de nuestros actos y de sus consecuencias es un punto que recuerda de nuevo de forma directa a argumentaciones como la de Popper, quien expresa opiniones similares sobre las personas anhelantes de vivir en sociedades cerradas, tribales y sometidas a fuerzas superiores, frente al modelo de los habitantes de las sociedades abiertas, adultas, independientes y responsables de sus actos (cfr. Popper, 1957).

para romper la vinculación que él establece entre conocimiento y falta de libertad en un mundo determinista. Si admitimos que siempre que aumentamos nuestro conocimiento, aumenta nuestra libertad, o que cuando sucede algo, si supiéramos todo lo que desconocemos, entenderíamos por qué sucede, estamos dando por sentado que nuestras opciones están determinadas de antemano, o al menos, que no dependen de nosotros en el sentido en que hemos visto que Berlin entiende la libre acción humana. No se trataría entonces de actuar ejerciendo la libertad, sino de, al modo spinoziano, descubrir mediante el ejercicio de la racionalidad cuál es el curso de acción inevitable y, voluntariamente, acomodar al mismo nuestra vida (L: 252-254). Sin embargo, en el modelo de Berlin, aun sabiendo todo lo que deseáramos o consideráramos necesario saber, el curso de los acontecimientos sigue estando abierto, sigue siendo, hasta un punto, impredecible (Berlin, 2010: 66). Esto último es lo que Berlin desea realmente destacar. Su manera de concluir que el conocimiento no libera deriva, por tanto, de las indeseables consecuencias de la alternativa: si el conocimiento libera siempre, eso significa que vivimos en un mundo determinista; dado que Berlin no comulga con esa posibilidad, es necesario negar que el conocimiento libere, o al menos acotar el poder de esa afirmación y concluir que el conocimiento no siempre libera<sup>85</sup>. En tercer y último lugar, en Berlin encontramos otro foco de recelo hacia el conocimiento, recogido en la idea, que él identifica, entre otros movimientos, con la Ilustración, de que el hombre es uno con la naturaleza y posee una esencia inmutable. Si admitiéramos esto, una vez que se obtuviera el conocimiento de la verdadera naturaleza humana,

---

<sup>85</sup> Enrique Bocardo expresa claramente esa conexión, de base kantiana, entre conocimiento y libertad presente en Berlin: “[s]i obramos siguiendo las razones que nos proporciona el carácter inteligible, entonces somos capaces de entender las acciones que llevamos a cabo, pero en ese caso, no actuamos libremente. Pero si, por otro parte, actuamos libremente, estamos epistemológicamente incapacitados para entender las acciones que realizamos” (Bocardo, 1999: 224).

sólo quedaría descubrir cómo cubrir sus verdaderas necesidades para actuar en consecuencia (CTH: 70). Tal perspectiva se ajusta perfectamente con la típica afirmación de Berlin de que si la naturaleza humana posee unos fines inmutables, una vez estos sean identificados, las únicas discusiones concebibles no girarán en torno a esos fines, lo cual sería absurdo, sino en torno a los medios más apropiados para alcanzarlos. La política cesaría entonces de ser el arte de los fines para convertirse en la técnica de los medios (SR: 173-174). La relación libertad-conocimiento tiene, por tanto, su origen en la identificación entre sabiduría y monismo. Es el conflicto que se produce entre la libertad y un tipo muy particular de conocimiento: el que determinados expertos pueden conseguir de una naturaleza humana supuestamente estática e inalterable, con fines eternos, inmutables y universalmente compartidos por todos los hombres de todas las lugares y épocas (CTH: 32).

La sutil distinción berliniana entre libertad y condiciones de su ejercicio parece ofrecer una argumentación sólida a favor de la separación conocimiento-libertad. Sin embargo, un análisis detallado de todos los mecanismos empleados por Berlin, en especial de la forma como aplica la teoría, nos permitirá poner en duda el conjunto de su planteamiento. Procederé desde los argumentos contrarios más débiles a los más fuertes.

Para empezar, si, como Berlin señalaba antes, el conocimiento no aumenta la libertad, tampoco la puede disminuir. Si no “produce” opciones inexistentes, tampoco tiene la posibilidad de “destruirlas” sino, como mucho, de ocultarlas. Berlin no puede por tanto argumentar primero que el conocimiento es una condición de la libertad, que no crea sino que hace accesibles las opciones

existentes, y luego sostener que, pese a ser una condición, en ocasiones sí destruye opciones.

En segundo lugar, podría argumentarse en contra de Berlin apelando a su ocasional mezcla de los dos planos de libertad anteriormente diferenciados: el ontológico y el filosófico-político. Como ya dijimos en varias ocasiones, en el plano ontológico cuestionamos si somos libres o no lo somos; la negación de este plano es el determinismo y su postura, sea cual sea, debe ser absoluta. En el plano político, las opciones de ejercicio de la libertad dependen ya de muchos factores y aceptan muchas gradaciones. Ahora bien, cuando sosteníamos que para Berlin un sujeto A, con plena conciencia de sus opciones, y otro B, consciente de la mitad de sus posibles cursos de acción, eran igualmente libres, ya que el conocimiento no crea opciones sino que hace visibles las opciones que ya existen, se podría señalar que a lo que Berlin apela es al plano ontológico. Pero los ejemplos que pone pertenecen a la discusión de la libertad en el plano político. Es decir, que podríamos admitir que el sujeto A y B son igualmente libres en sentido ontológico, pero no en sentido político. Si yo soy libre de votar, el conocimiento de tal libertad no me hace más libre en sentido ontológico (es decir, no es ser consciente de que puedo votar lo que me da derecho a ello; tengo el derecho a ello, y al ser consciente lo puedo actualizar), pero sí en sentido político. Podría argumentarse, por tanto, que el conocimiento sí nos libera, ya que nos ofrece más posibilidades entre las que realizar nuestra elección. Pero Berlin niega también esto al afirmar que el conocimiento nos libera sólo evitándonos la frustración de intentar lo imposible (L: 190). ¿Es eso cierto?

Repasemos los ejemplos concretos mediante los que Berlin pretende demostrar que el conocimiento no libera. En una ocasión plantea que, en el caso

de una persona que sufra ataques epilépticos, anticipar uno de ellos puede estar destruyendo la posibilidad de otra experiencia. En otras palabras, conocer que sufro ataques epilépticos modificará mi conducta de forma que no haré lo que de otra manera habría hecho (L: 255). Ciertamente se trata de un planteamiento y una argumentación extrañas. La réplica obvia a este primer caso es que el conocimiento me libera ofreciéndome motivos para una acción que antes no podía ni siquiera concebir, o planteándome una posibilidad que no creía que estaba a mi disposición; pero no tiene ningún sentido describir la acción preventiva ante un ataque epiléptico como una limitación de mi libertad. Es cierto que, como hemos dicho, saber que sufro esa enfermedad modificará (o es esperable que modifique) mi conducta, y por tanto, en un sentido muy figurado, “impedirá” otras acciones que llevaría a cabo de no poseer ese conocimiento; pero eso no es privativo de las situaciones libertad-conocimiento, es la condición misma de la acción humana. Cada elección implica determinación, si con ello queremos decir que nuestro escenario se modifica y que nuestras decisiones nos conducen por unos caminos y nos cierran otros. Precisamente eso es lo que defienden los antideterministas: que las situaciones son susceptibles de alterarse en función de las decisiones individuales. Por lo tanto, sostener que los condicionantes referidos al aumento de conocimiento son limitaciones a la libertad nos conduce a considerar que ningún acto humano es libre, ya que en todos los casos nos vemos influidos por algo.

Por último, podría incluso argumentarse que el error aquí es que Berlin está considerando, contra lo que él mismo defiende, que existe una naturaleza humana concreta que se ve modificada por la adquisición de un mayor conocimiento. Esto se aprecia muy claramente en otro ejemplo del autor: el del artista genial, cuya capacidad creativa depende de su neurosis. Berlin da por

hecho que la naturaleza de esta persona es ser un artista genial y que un tratamiento de la neurosis le imposibilitaría, admitamos este punto, realizar sus obras (L: 274-275). Por un lado, es innegable que si su genialidad depende de su neurosis y su neurosis desaparece, con ella eliminaríamos su genialidad. Pero, ¿quién decide que su genialidad es la marca imprescindible de su naturaleza?, ¿por qué la desaparición de la neurosis no puede dar lugar a una creatividad distinta, incluso mejor?, ¿o al desarrollo de una actividad totalmente diferente — pongamos por caso que el sujeto de nuestro ejemplo deja de ser pintor y se hace contable—, pero igualmente susceptible de llamarse “propia” de ese ser humano?

Este último argumento berliniano ha recibido apoyo también por parte de algunos autores, como John Gray. En su estudio sobre Berlin, en el debate acerca de la autonomía y el yo (Gray, 1996: 48-49), parece secundar la idea de que la autonomía puede ejercer un efecto “autolimitador”, confirmando, según su opinión, que el autoconocimiento puede vaciarnos de poderes y capacidades “que definen a ese yo” y son esenciales para realizar actividades valiosas. Lo que salta a la vista en las palabras de Gray es que, efectivamente, desde esta perspectiva se está manejando una idea de naturaleza humana esencialista y estática, totalmente opuesta a la defendida por Berlin. Gray —al igual que Berlin en el ejemplo del pintor neurótico— no ha abandonado, como diría Ortega, el concepto eleático del ser; sigue considerando que existe un yo más verdadero que otro, un yo auténtico, que realmente me define, y al que le corresponden un conjunto de valores, actividades y comportamientos determinados, pero no otros. Volviendo al otro ejemplo, el escenario entre un enfermo de epilepsia en la Edad Media y otro de la época actual no es el mismo, pero afirmar que el habitante de hoy, sometido a un tratamiento médico contrastado, pierde en consecuencia la oportunidad de vivir la

experiencia de realizar una peregrinación o de ser sometido a un exorcismo, métodos con los que en épocas pasadas se hacía frente a esa “enfermedad divina”, y que por lo tanto, ante esa pérdida, no puede declararse “más libre”, se antoja un argumento absurdo.

Sin necesidad de forzar la situación hasta el ridículo, quizás haya que considerar que la verdadera queja que se trasluce en estos casos no es la de que el conocimiento nos priva de libertad en el sentido antedicho, bloqueando cursos de acción que tendríamos en caso de disfrutar de la ignorancia, sino más bien la de que por mucho que mis fuentes de actuación puedan ser mejores o mi certeza de lo que sucede mayor, no me convierto en capaz de controlar lo que ocurre (SAL: 101). Volviendo una vez más al ejemplo mencionado, saber que sufro ataques de epilepsia no me proporciona el poder de impedirlos en su totalidad. Esta enfermedad hoy día sigue sin tener una cura completa, por lo que el paciente actual tampoco puede ser calificado como totalmente libre. Lo que Berlin querría indicar entonces con este y otros ejemplos es que el conocimiento no nos proporciona ninguna libertad al hacernos sabedores de que, como él dice, un veneno ha entrado en nuestro sistema sanguíneo, o de que la atmósfera se encuentra contaminada como resultado de una pasada guerra nuclear (L: 276 y ss.) ¿Qué podemos contestar a esto? Quizás haya llamado ya la atención la presencia en todos estos ejemplos de una característica común que les proporciona un sesgo parcial: se refieren siempre a situaciones cuyo final está ya decidido de antemano; situaciones en que los sujetos carecen de libertad —en el sentido de que no está en su mano modificar los acontecimientos por mucho que sepan más—, y por tanto un aumento de conocimiento les proporcionará únicamente el hacerlos conscientes de lo inevitable del hecho, pero eso no los hará efectivamente más

libres. El problema es que, en cierto sentido, todas estas situaciones se asemejan a las que serían la norma en un mundo determinista, por lo que, con las mismas palabras de Berlin, podemos responder que, en efecto, tomar conciencia de que determinados actos no son realizables (como que no podemos extender los brazos y volar, o que no es posible detener el efecto de la gravedad en medio de una caída libre al saltar de un avión sin paracaídas), no nos hará más libres, sino, como mucho, más racionales. Pero resulta evidente que tales ejemplos no son válidos para defender la tesis que Berlin persigue. Representan situaciones viciadas, destinadas a un final cerrado, independientemente del conocimiento que tengamos de ellas, por lo que no pueden ayudar a evaluar la capacidad del conocimiento para liberarnos. Como ya dijimos, si no hay libertad con la que empezar, el conocimiento de este hecho, efectivamente, no tiene nada que incrementar. Casos así, como mucho, pueden demostrar que el conocimiento no libera en todas las situaciones, pero no que no libere nunca.

Junto a todo lo que llevamos dicho, en otro de los ejemplos en que Berlin nos presenta una situación de final inevitable, encontramos un pequeño desliz que corrobora la incoherencia berliniana, pero al mismo tiempo ayudará quizás a explicarla definitivamente. Berlin se refiere a un enfermo de cáncer y sostiene que no será más feliz o más libre por saber de su enfermedad (POI: 22). En otro lugar, refiriéndose al mismo caso, afirma que la ignorancia puede de hecho hacer a un enfermo de cáncer menos libre, pero al mismo tiempo más feliz (CIB: 143). El desliz salta a la vista al cotejar las dos citas: Berlin admite implícitamente en el último pasaje que una adquisición de conocimiento puede hacer a una persona más libre, quedando representada la oposición fundamental no ya como una balanza entre el peso de la libertad y el del conocimiento, sino entre conocimiento

y felicidad, oposición mucho más habitual en el pensamiento occidental<sup>86</sup>. Esta situación reaparece en otros textos de Berlin (SAL: 101; Berlin, 2010: 68; UD: 208), confirmando así nuestra primera crítica: de la argumentación berliniana acerca de la distinción entre libertad y condiciones de su ejercicio no se puede extraer una oposición práctica clara —esto es, ejemplificada de forma sencilla— entre libertad-conocimiento, ya que son muchos los factores que entran en juego, y muchas las diferencias y matices a realizar según las distintas situaciones particulares. En definitiva, ante la pregunta de Berlin: ¿tomar conciencia de un estado de cosas o de una causa es idéntico a, o me proporciona acaso, el poder de alterarlo? (L: 255), considero que la respuesta, si no nos limitamos a los casos en que el estado de cosas no es susceptible de ser modificado, es, obviamente, sí. La distinción entre libertad y condiciones es una distinción válida, pero si admitimos precisamente que la verdad del pluralismo se basa en que tomar un camino moral a menudo limita otros, no tiene sentido afirmar que el aumento del conocimiento deriva en una pérdida de libertad porque nos restringe otras opciones. Podríamos concluir, por tanto, que si bien el conocimiento no libera siempre, en ocasiones sí lo hace. El que lo haga o no depende ya de la situación particular, del mismo modo que eliminar un obstáculo que obstruye una de mis opciones disponibles me hará más libre de forma efectiva si, y sólo si, finalmente llego a decantarme por esa opción.

Como se puede comprobar, la argumentación berliniana en torno a la libertad y el determinismo esconde muchos elementos en tensión y da lugar también a muchas situaciones prácticas que suponen contradicciones en sus razonamientos. Para terminar, consideremos el procedimiento central por el que

---

<sup>86</sup> Dicha oposición ha sido rastreada por R. Shattuck en su estudio *Conocimiento prohibido: de Prometeo a la pornografía*. (Cfr. Shattuck, 1999).

Berlin rechaza el determinismo, ya que en él encontraremos nuevamente una tesis no demasiado convincente.

Aunque Berlin afirma que en ningún momento su intención es demostrar que el determinismo es falso, sino tan sólo que los argumentos en su favor no son concluyentes (L: 4), no cabe duda de que su esperanza a este respecto es que el determinismo es falso y la libertad verdadera (L: 322)<sup>87</sup>. Ya repasamos las creencias fundamentales del determinista, que pueden también extraerse *a contrario* de la defensa berliniana de la libertad que hemos analizado. Para el determinista, las acciones humanas se encuentran determinadas por fuerzas que en último término escapan a nuestro control, no tanto así a nuestro conocimiento, o al conocimiento de ciertos especialistas. Nuestros juicios, por tanto, serán calificados de “racionales” en la medida en que comprendamos las leyes que rigen nuestro destino y adecemos nuestro comportamiento a ellas. Igualmente, términos como “objetivo”, “subjetivo”, y aun “relativo”, hacen referencia a nuestra capacidad o incapacidad para relacionar nuestros actos con nuestros auténticos intereses, por lo que un comportamiento “objetivamente” correcto será aquel que nos permita llevar a cabo lo que realmente sirve para realizar nuestra verdadera naturaleza (L: 102-103). Las principales motivaciones del determinismo, desde la perspectiva de Berlin, son entonces: a) la creencia en una “naturaleza estable” (UD: 54); b) la visión teleológica de ésta (L: 104); c) la creencia en la posibilidad de identificar

---

<sup>87</sup> Estoy totalmente de acuerdo, por tanto, con Gray cuando afirma que no debe suponerse que Berlin intente avanzar una refutación del determinismo. Sin embargo, creo que no soluciona el problema decir que en realidad la argumentación de Berlin se dirige contra el compatibilismo, “la teoría filosófica según la cual nada esencial de nuestro pensamiento, discurso y práctica moral y política ordinaria ha de verse afectado por la verdad del determinismo” (Gray, 1996: 19). Desde luego, si la intención de Berlin es esa —y no lo creo—, su manera de argumentar iría en una línea equivocada, ya que sus razonamientos no intentan demostrar que nuestro lenguaje y práctica son inmunes a la posible verdad determinista, sino que apuntan a que, puesto que nuestro lenguaje y nuestra práctica no se corresponden con el determinismo, éste es falso.

las leyes que dan forma a esa naturaleza (L: 114); d) el deseo de desprendernos de la carga que supone asumir la responsabilidad de nuestros actos (L: 322-323).

Frente a esta postura, Berlin basa su defensa del antideterminismo en la creencia en la responsabilidad moral, que viene justificada a su vez por el uso moral de nuestra lengua. La conexión argumental entre lenguaje, responsabilidad y libertad aparece en su planteamiento de la siguiente forma: en nuestros juicios y valoraciones sobre comportamientos y acciones propios y ajenos, hablamos con una carga moral; tal carga moral presupone la responsabilidad del agente; tal responsabilidad necesita de la existencia de la libertad (cfr. L: 324, o FIB: 62). En efecto, es indudable que empleamos juicios morales acerca de las acciones humanas, calificando de correctos, incorrectos, honrados, viles, etc., determinados comportamientos. Desde un punto de vista determinista, la única motivación posible detrás de estas palabras sería crear un modelo social de conducta, proporcionando un aviso y un ejemplo, y buscando condicionar a los seres humanos, de forma que asocien los buenos actos a los premios y las malas acciones a los castigos, exactamente igual que sucede en los experimentos conductistas con animales. La alternativa por la que justificar el empleo del lenguaje moral establece, por su parte, una relación con la libertad. Alabamos o censuramos moralmente ciertas acciones —o, mejor dicho, alabamos o censuramos a las personas que realizan determinadas acciones— porque consideramos a quienes las han realizado responsables de ellas. Pero esto sólo es posible si concedemos que estas personas tenían la posibilidad de haber actuado de forma distinta a como lo hicieron. Sólo si concebimos la decisión como libre ontológicamente, es decir, como sometida en un cierto grado a algo que, aunque sea por muy escaso margen, en último término depende única y exclusivamente

del sujeto, tendrá sentido realizar juicios morales acerca de los actos humanos. Tal grado de libertad puede ser en efecto muy pequeño; puede que la genética, la cultura, la historia, o muchos otros factores conviertan ese elemento de libertad en algo mínimo; sin embargo, por minúsculo que sea, debe ser capaz de marcar la diferencia y concedernos la posibilidad de pensar que un sujeto podía haber actuado de forma distinta a como lo hizo. Como hemos señalado ya en varias ocasiones, la libertad en sentido ontológico debe expresarse como una libertad existente o no existente: si existe, importa poco el aspecto de su cantidad, puesto que en cualquier caso debe considerarse suficiente para modificar el curso de una acción.

La clave de este argumento, que podríamos calificar de lingüístico, descansa claramente en los conceptos evaluativos de nuestro lenguaje y pensamiento (L: 16)<sup>88</sup>. Puesto que Berlin elimina cualquier otra posibilidad de justificar los juicios morales, y tampoco le convence la versión “blanda” del determinismo, se ve obligado a sostener que:

- 1) Somos libres. Por tanto:
  - 1a) Somos responsables moralmente de nuestros actos.
  - 1b) Podemos juzgar moralmente nuestros actos y los de otros.

Su presentación, sin embargo, responde a un razonamiento que sitúa 1b) como base de aquello de lo que precisamente se deriva. Es decir, que la prueba que aduce Berlin es en realidad la siguiente:

- 1) Realizamos juicios morales.
- 2) Si lo hacemos, debe ser porque consideramos al sujeto de la acción responsable de la misma.

---

<sup>88</sup> Que el argumento que preside la defensa berliniana de la libertad frente al determinismo es un argumento lingüístico es algo que ya notó Kocis (Kocis, 1989: 43).

- 3) Si lo consideramos responsable, debe ser libre, porque si estuviera determinado a hacer lo que hizo no podría ser responsable del acto y no lo juzgaríamos moralmente.

Es evidente que el motivo que Berlin considera única posibilidad por la que empleamos el lenguaje moral carece de sentido en un mundo determinista. Si no concedemos que una persona pueda haber actuado de otra forma a como lo hizo, palabras o expresiones como “inmoral” o “moralmente reprochable” carecerían de sentido. Las censuras éticas serían igual de absurdas que las alabanzas, dado que las personas habrían hecho única y exclusivamente lo que estaban destinadas a hacer. Como prueba principal en contra del determinismo, Berlin considera que existe, por tanto, una falta de correspondencia entre la teoría y las “convicciones reales” de los defensores de esta perspectiva; es decir, entre su creencia en el determinismo y sus comportamientos<sup>89</sup>. Es más, el lenguaje de los deterministas no sería inteligible para los no deterministas. Un mundo en que los conceptos morales y la misma responsabilidad moral no estuvieran presentes se le antoja a Berlin un mundo tan extraño para el ser humano como aquel que no dispusiera de las categorías de tiempo o espacio (L: 121). Esto se debe a que la asunción central del pensamiento y del lenguaje que normalmente usamos es que la libertad existe y que de hecho es una de las características principales que distinguen al hombre de lo que no es humano (L: 270).

Indudablemente, todo este razonamiento no demuestra que exista la libertad, pero sí justifica la creencia en ella. Creemos en la libre elección y en la responsabilidad moral, por lo que la necesidad de una prueba no está del lado de los defensores de la libertad, sino del de quienes niegan su existencia. Berlin pone

---

<sup>89</sup> Este argumento de incoherencia entre pensamiento y actuación de parte de los deterministas se remonta a un ataque de Austin a Ayer, que Berlin recuerda con aprobación (Ignatieff, 2000: 84).

así a salvo su argumento lingüístico frente a los ataques más obvios. Con todo, para finalizar el presente apartado me gustaría presentar una de las críticas en mi opinión más pertinentes que pueden realizarse a esta idea berliniana de libertad. Esta crítica no alude directamente a Berlin, ya que procede de un autor que no polemizó con él y al que, como sucedía anteriormente con Ortega, Berlin conocía quizá sólo superficialmente. Se trata de otro filósofo español contemporáneo de Berlin y Ortega: Jorge Santayana<sup>90</sup>.

Santayana (Madrid, 1863 – Roma, 1952) es un filósofo de impecable factura literaria, en muchas ocasiones tomado más como buen escritor que como profundo pensador<sup>91</sup>, y conocido más por sus obras en el campo de la estética (*The Sense of Beauty*), la metafísica y la epistemología (*The Life of Reason, Realms of Being, Scepticism and Animal Faith*), o incluso la propia novela (*The Last Puritan*), que por sus apreciaciones de teoría política. En este campo han sido también objeto de mayor estudio sus colecciones de ensayos sobre la sociedad y la cultura norteamericana (*Character and Opinion in the United States, The Genteel Tradition*) que su auténtica doctrina política, contenida seminalmente en el segundo volumen de *The Life of Reason* y, esencialmente, en una obra que está aún por analizar metódicamente y por vincular con el resto de su pensamiento: *Dominations and Powers. Reflections on Liberty, Society and Government*. Con todo, la agudeza y coherencia del pensamiento de Santayana proporcionan una magnífica fuente de contraste con la figura de Berlin, especialmente en relación

---

<sup>90</sup> Las primeras grandes obras de la producción santayaniana salen a la luz cuando Berlin aún no había nacido, pero la vida del filósofo abulense se extiende hasta después de la II Guerra Mundial, con lo que la calificación de coetáneo no es demasiado imprecisa. No es posible saber hasta qué punto lo leyó, pero Berlin menciona ya a Santayana en el ensayo sobre la libertad con que ganó el premio Truro a los 19 años (Berlin, 2005a: 632).

<sup>91</sup> Pese a que Santayana no se asimiló nunca a la vida norteamericana en la que se educó y donde labró su prestigio académico, ni estuvo dispuesto a renunciar a su nacionalidad española, toda su obra está escrita en inglés, un inglés tan hermoso y correcto que incluso es tomado como modelo de estudio en las escuelas de Estados Unidos.

con la crítica de algunas de las contradicciones del liberalismo<sup>92</sup>. A continuación nos serviremos de su postura para criticar exclusivamente uno de esos elementos: la idea de libertad<sup>93</sup>.

La radicalidad con que Berlin defiende la libertad frente al determinismo le lleva a realizar afirmaciones cuestionables, como las que hemos visto en torno al debate conocimiento-libertad. Esto se debe básicamente a que, a su juicio, es imposible vincular predicción con libertad de elección (L: 262). Las palabras de Berlin están pronunciadas en un contexto de directo rechazo al determinismo, pero lo cierto es que la existencia de probabilidades, y hasta de cuasi-seguras predicciones, resulta también muy habitual en nuestro pensamiento y lenguaje, casi tanto como la creencia en la responsabilidad moral de los agentes. Ahora bien, si es cierto que predicción y libertad son incompatibles, ¿por qué debemos renunciar a la primera y no a la segunda? Quizás la incoherencia proceda de nuestra defensa de la libertad, y debamos, no prescindir de ella, pero sí modificar nuestra idea de la misma. De hecho: ¿qué tipo de libertad tendríamos si la desvinculamos de la posibilidad de hacer predicciones sobre la conducta? Precisamente una noción de libertad desprovista de probabilidad es la que Santayana, muy acertadamente en mi opinión, caracterizaba como una libertad vacía: ¿qué clase de decisión es aquélla que no se ve afectada si los antecedentes

---

<sup>92</sup> Tales potencialidades no han sido pasadas por alto por uno de los principales comentaristas de Berlin, el británico John Gray, quien recoge en una reciente colección de ensayos un artículo sobre Santayana, sugerentemente titulado “La alternativa de Santayana” (Gray, 2011: 83-101), junto a otro sobre Berlin, “Isaiah Berlin. El valor de la decencia” (Gray, 2011: 123-137). Gray no lleva a cabo una confrontación directa de estos dos autores, pero sí alude a la lamentable falta de atención de la crítica sobre el pensamiento de Santayana, lo que hace que nos veamos “privados así de sus ideas acerca de la sociedad y el sistema político, ideas que conforman una de las críticas del liberalismo más profundas e incisivas jamás elaboradas” (Gray, 2011: 83).

<sup>93</sup> Para nuestro presente objetivo no será necesario exponer la filosofía de Santayana en su conjunto, cuya complejidad y profundidad requerirían una investigación separada (puede encontrarse una presentación muy clara y completa en Moreno, 2007). Baste aquí reseñar su firme creencia determinista, vinculada a un irrenunciable materialismo que puede atestigüarse en prácticamente todas sus obras (cfr. por ejemplo, Santayana, 2006: 66-67, ó 241).

cambian? (Santayana, 1969: 4)<sup>94</sup>. Una decisión que, alteradas las condiciones en que tuvo lugar, todavía se mantiene idéntica, no es una decisión libre, sino vana, aleatoria, absurda. Para Santayana, es evidente que la libertad siempre debe presuponer una forma de vida determinada, una psique que solicite, bien la existencia de libertad frente a un obstáculo concreto, bien la libertad para perseguir un fin por ella seleccionado (Santayana, 2006: 51). Bajo esa “libertad vacía”, que reclama un espacio indeterminado, late en realidad una “libertad vital”, conscientemente dirigida a un objetivo. Lo que sucede es que el individuo, antes de saber qué forma concreta tomará la libertad vital, reclama el espacio suficiente para que, llegado el momento, adopte una u otra forma (Santayana, 2006: 58).

Como puede apreciarse, Santayana maneja también una terminología que permite establecer conexiones directas con lo que Berlin llamaría libertad negativa (un espacio libre de obstáculos) y libertad positiva (una libertad “para”, dirigida a un fin). Santayana de hecho establece una distinción conceptual de signo parecido. Distingue así entre “liberty”, término de origen latino que parece implicar la libertad vital (la libertad positiva berliniana), y “freedom” (la libertad negativa en Berlin), palabra germánica que, curiosamente, el autor español considera “exclusivamente una condición para el firme ejercicio de la auténtica libertad” (Santayana, 2006: 58, nota 1). Este planteamiento permite ampliar una de las críticas anteriormente realizadas: la libertad negativa, “*liberty from*”, consistente según la perspectiva berliniana en la eliminación de obstáculos al yo soberano, en realidad lo que reclama es una protección institucional paternalista, cuyo único objetivo es seguridad frente a los peligros de una vida realmente libre

---

<sup>94</sup> En una ocasión, Berlin pareció intuir esto (L: 269-270), pero como sucede en otros casos, nuestro autor deja planteado el problema sin llegar a decidirse por una respuesta clara.

(Santayana, 2006: 58, nota 1). Podemos ver que la distinción conceptual de ambos autores es prácticamente idéntica, pero sus apreciaciones valorativas son de signo totalmente distinto. La libertad negativa aislada queda simplemente como la petición de un espacio donde actuar; pero sin libertad positiva no hay un agente que actúe de hecho. Los dos tipos de libertades son realmente distintas, y es cierto que pueden responder a la pregunta “¿soy libre?” de modos absolutamente independientes, pero confirmamos aquí de nuevo, no sólo la posible fusión última de ambos conceptos sino, en todo caso, la preeminencia de la positiva sobre la negativa: sin libertad vital, no existe sino una idea de libertad vacía. Precisamente la gran dificultad para los liberales, señala Santayana, es que para que exista libertad debe hacerse siempre referencia a un órgano que tenga unos objetivos, unos motivos, una base determinada (Santayana, 2006: 237). El principal problema de la libertad reconstruida por los pensadores del liberalismo no es, por tanto, que sea una libertad individualista, o atomista, como critica MacPherson (MacPherson, 1979). El individuo bien puede ser la base última desde la que teorizar. El problema es que ese individuo no puede ser nunca tomado como neutro, como atómico en sentido físico, perfectamente intercambiable por otro, independientemente de sus condiciones y aspiraciones culturales, biológicas o sociales. La libertad del liberalismo puede ser defendida y alabada, pero el prurito de la objetividad no puede llegar hasta prescindir de las bases materiales que la sustentan, pues entonces la consecuencia es clara: no existe libertad, sino aleatoriedad.

De todas las discusiones entabladas a lo largo de esta sección crítica, me gustaría fijar dos conclusiones esenciales:

- Más allá de la posibilidad de emplear la terminología positiva o negativa para definir el sentido ontológico de libertad en Berlin, para nuestro autor el sentido básico de la libertad de elección, que se presupone en su noción de ser humano, no depende de las variantes positiva o negativa en el plano político. Más aún: ninguna de las libertades sociales y políticas cuyo sacrificio se puede hacer necesario en la sociedad en un momento determinado es relevante para el sentido de libertad entendido como elección de un agente moral. Ese sentido, la realización de la libre voluntad, es para Berlin, siguiendo a Kant, la base de la moralidad (RTK: 391) y la característica humana básica frente a los restantes seres vivos de la naturaleza (existen infinidad de pasajes que avalan esto: L: 43, 88, 340; SR: 69; FIB: 29).

- El miedo de Berlin al racionalismo se explica precisamente a partir de esa visión antideterminista, kantiana, del ser humano. Al conectar el pluralismo con la libertad, Berlin lo dota de un valor añadido; sin embargo, el rasgo indudablemente válido del pluralismo, constatar la imposibilidad de realización armónica de los valores, no precisa ninguna argumentación sobre la libertad. En efecto, pensadores como Spinoza o Santayana nos muestran claramente que la pretensión berliniana de vincular lógicamente libertad ontológica con libertad filosófico-política es cuestionable. Estos dos autores aluden en sus obras a libertades sociales partiendo del más firme determinismo ontológico. De hecho, admitir la crítica de Santayana anteriormente señalada, según la cual la libertad negativa sólo presenta un espacio que debe ser llenado de contenido por la libertad positiva, nos permite plantearnos el debate del pluralismo sin

necesidad de aludir siquiera a la libertad ontológica. El problema político del pluralismo, por lo tanto, es independiente de la cuestión de la procedencia de los valores; el que los fines estén determinados por causas fuera de nuestro control (determinismo), o bien sean creados por el propio individuo (postura de Berlin), no afecta al pluralismo. En consecuencia, quizás convendría mantener la distinción de los dos planos de libertad (ontológico y filosófico-político) a la hora de contemplar las relaciones entre esta y el pluralismo, con la finalidad de poder señalar claramente que entre pluralismo y libertad en sentido filosófico-político sí parece existir una relación necesaria, ya que aludir a la existencia de valores y de conflictos entre ellos es prácticamente consustancial a la defensa de una noción mínima de libertad social, mientras que entre pluralismo y libertad ontológica no es posible establecer una conexión similar, ya que el pluralismo no depende del determinismo, ni desaparecería si este fuera cierto<sup>95</sup>.

Volvamos ahora a la noción de ser humano en Berlin. La libertad, no en sentido negativo ni positivo, sino en sentido ontológico, asegura esa parte de lo que consideramos indispensable para nuestra vida como seres humanos impredecibles y autotransformadores. Según hemos podido comprobar, el hombre, en un rasgo que de nuevo nos recuerda a Ortega, queda obligado a elegir (L: 43). Al tiempo, afirmar que el ser humano posee la capacidad de elección, como acertadamente puntualiza Aarsbergen-Ligtvoet, supone la existencia de unos fines que son perseguidos por él (Aarsbergen-Ligtvoet, 2006: 61). Dada la importancia de estos últimos, las breves anotaciones realizadas en el primer

---

<sup>95</sup> Volveré sobre las relaciones pluralismo-libertad ontológica-determinismo en el epígrafe II.4.

### II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

capítulo dedicado al pluralismo deben ser ahora ampliadas si queremos completar nuestro análisis del ser humano en Isaiah Berlin. Por otro lado, una vez asegurada la capacidad de elección entre opciones, lo que tenemos como justificación de mi acción, de mi acto de creación de mi naturaleza, de mi elección de un valor, es directamente la condición de libre de ese acto. Se trata, como vemos, de una perspectiva fuertemente kantiana, romántica y voluntarista. Una más detallada consideración de qué son los valores, así como del elemento de justificación de los mismos, nos exigirá centrarnos a continuación en la relación de nuestro autor con el Romanticismo.

### II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

La idea de ser humano de Berlin está caracterizada por una naturaleza humana con la libertad como elemento distintivo, que hace del hombre un ente autotransformador y, por ello, hasta cierto punto impredecible. Esa libertad inherente a nuestra condición tiene como consecuencia principal, como describían las certeras palabras de Ortega, la creación de nuestra propia naturaleza. Sin embargo, como recuerda el mismo Berlin, la capacidad de autotransformación del ser humano posee unos límites, ya que, a la manera aristotélica, ni somos animales ni somos dioses (CTH: 68). Podemos confirmar, por tanto, que es en torno a la idea de creación de nuestra propia naturaleza donde Berlin debe situar los límites de su pluralismo. Sin embargo, comprobaremos a continuación que en realidad ese aspecto de la limitación en la creación de los fines deberá ser aún pospuesto un poco más. En el presente epígrafe me centraré en la filiación romántica que existe en torno a la creación y elección de los valores para esa autocreación

### II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

humana; como veremos, este elemento romántico, desarrollado en su totalidad, nos llevará al extremo opuesto a la existencia de unos límites. ¿Por qué sucede esto? En torno a la afirmación de que el ser humano es capaz de elegir sus propios fines nos encontramos con la pregunta fundamental acerca de la justificación de las elecciones: si, como vimos, un fin es aquello que guía una acción, uno podría preguntarse: ¿por qué motivo mi acción debe guiarse en función de la idea de justicia, o de caridad, o de solidaridad? La respuesta, como ya atisbamos al analizar inicialmente el pluralismo de valores, sería: “porque considero la justicia o la caridad un fin, y los fines son autojustificables”. Nótese que lo que pretendo analizar aquí no se refiere a por qué un fin es preferible a otro y en base a qué tomamos esta decisión, sino que apunto precisamente a qué implica exactamente el considerar un fin como algo autojustificable. Es en este punto donde, a mi entender, la raíz romántica de Berlin resulta fundamental. Pero siendo esto así, la principal consecuencia es que si el ser humano es el creador de los valores, nada de lo creado por él debería ser entendido como inhumano. Los límites de la naturaleza humana estarían vinculados por tanto al concepto de valor, entendiendo este como conformador de la naturaleza humana, pero al mismo tiempo esos límites no se pueden localizar en el aspecto de creación de esos fines. Será sólo posteriormente cuando en el pluralismo de Berlin encontraremos, por un lado, vetas de este romanticismo radical, pero por otro, constataremos la indudable existencia de unos límites impuestos a esa autocreación humana a través de la comunicación y la comprensión humanas. Por lo tanto, me gustaría aclarar que en este epígrafe presentaré un análisis de los aspectos del Romanticismo que tiñen el pluralismo de Berlin de una forma ciertamente sustancial, si bien en el siguiente

capítulo encontraremos los elementos limitadores que corrigen en buena medida estas ideas románticas.

Antes de continuar, debo realizar una doble advertencia. Por un lado, como recuerdan con acierto Ignatieff (Ignatieff, 2000: 204) o Wokler (Wokler, 2008: 356), el Berlin que analiza la Ilustración y el Romanticismo lleva a cabo agrupaciones más simplificadas que, por ejemplo, las que aparecen en sus matizados y más precisos estudios sobre otros grupos de pensadores, como los intelectuales rusos<sup>96</sup>. Por otro lado, el Romanticismo es un movimiento que responde perfectamente a la precaución anunciada al principio de esta investigación acerca de la dificultad de distinguir las ideas del propio Berlin de las que adscribe a determinados autores o épocas. Así, la delgada línea entre el análisis berliniano del Romanticismo y las ideas del propio Berlin, junto con la ocasional ambigüedad de sus palabras, complicará en gran manera el manejo de las citas. Lo dicho queda claramente confirmado por la respuesta de Berlin ante la cuestión de si debemos juzgar las ideas románticas como correctas o erróneas: la respuesta a esa pregunta es al mismo tiempo sí y no (SR: 191-192).

### II.3.1.- Berlin y el Romanticismo

Berlin es un pensador que en muchos de sus escritos se mueve a caballo entre la Ilustración y el Romanticismo. Por un lado, es un declarado defensor de las ideas ilustradas, si bien se ha mostrado crítico con algunos de sus postulados y consecuencias (POI: 4; RDO: 118). Precisamente los pensadores románticos le parecieron mostrar gran intuición al exponer importantes verdades, muchas veces

---

<sup>96</sup> Sobre el Romanticismo en Berlin, cfr. primordialmente los ensayos “The Romantic Revolution” (SR: 168-193), “European Unity and its Vicissitudes” (CTH: 175-206) y “The Apotheosis of the Romantic Will” (CTH: 207-237). Junto a estos, dos libros están dedicados íntegramente al mismo: *The Roots of Romanticism* (RR) y *Political Ideas in the Romantic Age* (PIRA).

### II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

en forma de crítica a algunas de las ideas ilustradas (PIRA: 233). Pero no debe colegirse de esta postura que Berlin sea un pensador romántico, o contra-ilustrado, si se quiere. Lo que aquí podemos observar es una muy típica actitud berliniana que ya mencionamos en la presentación: la tendencia del autor a interesarse por los críticos de las ideas en las que cree. Aunque desea que los ilustrados “tengan verdaderamente razón”, y se declara en contra de pensadores como De Maistre, Hamann o Sorel, afirma que precisamente son estos últimos quienes realizaron las críticas más incisivas contra el modelo de la Razón. Así, reconoce que su interés concreto por el Romanticismo, a partir de la lectura de los antecesores de Marx y de los intelectuales rusos, procede de la pregunta concreta “¿qué motivos había para rechazar a los filósofos franceses?” (SAL: 74). Por tanto, parece claro que debemos considerar a Berlin más un epígono del Siglo de las Luces que un defensor de los románticos (Wokler, 2003: 20), si bien el que nunca llegara a considerarse uno más de ellos no debe hacernos olvidar la importancia, atención y parte de verdad que le concede a este último movimiento. Abordemos a continuación la visión de Berlin del Romanticismo, así como los principales rasgos románticos relacionados con el pluralismo.

Independientemente de los aspectos negativos que le puedan corresponder —como, en opinión del mismo Berlin, el contener las raíces de los futuros totalitarismos del siglo XX—, estamos, en palabras de nuestro autor, ante uno de los tres momentos clave del pensamiento político occidental, al menos en cuanto a Europa se refiere. Berlin considera de hecho que algunas de nuestras ideas, herencia del Romanticismo, son opuestas a las que prevalecieron en la segunda mitad del XVIII, y esa oposición ha sido, en cierto sentido, motivo de conflicto y tensión en estos últimos 200 años. Herederos de una doble tradición, variamos

### II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

nuestra perspectiva entre dos posturas irreconciliables pero coexistentes: el monismo racionalista y el pluralismo romántico (SR: 193). Con su origen localizado en el *Sturm und Drang* alemán, entre 1760 y 1830<sup>97</sup>, y con el pietismo en su base, nuestro autor confirma este movimiento como un gran cambio en la conciencia de occidente. En concreto, llega incluso a hacer del Romanticismo el padre del pluralismo (CTH: 237)<sup>98</sup>. ¿En qué medida se explica esto?

Acudamos una vez más al ensayo “The Romantic Revolution” (SR: 168-193) para obtener una respuesta. Los tres acontecimientos históricos que Berlin considera como modificaciones fundamentales en el pensamiento occidental sucedieron: 1) en el período que abarca desde la muerte de Aristóteles hasta la llegada del Estoicismo, en que se pasa de considerar al ser humano en la vida pública y política a interesarse sólo por la experiencia interna y la salvación individual; 2) con Maquiavelo y su argumentación de que los valores y virtudes políticos eran incompatibles con los cristianos; y 3) con el Romanticismo, en la Alemania de finales del S. XVIII. En los tres casos estaríamos ante un “punto de inflexión”, es decir, un cambio radical en el marco conceptual del pensamiento. A cada uno de los tres momentos señalados le corresponde atacar uno de los tres pilares sobre los que se venía sosteniendo la tradición del pensamiento occidental: el primer período cuestiona que los seres humanos poseen una naturaleza esencialmente social; Maquiavelo inaugura la duda acerca de la compatibilidad entre valores; en el caso concreto del Romanticismo, la crítica se dirige hacia la

---

<sup>97</sup> Para los datos concretos de fecha y localización geográfica que Berlin adscribe al Romanticismo, cfr. CTH: 213 y RR: 12 y 36. Aunque no deba identificarse Romanticismo en sentido puro con “Contra-Ilustración”, en sentido lato sí parece que ambos términos pueden resultar intercambiables en la obra de Berlin, manteniéndose de cualquier forma las coordenadas de tiempo y lugar (CIB: 69).

Berlin cree que los primeros indicios de este terremoto se encuentran ya en las “inocentes páginas” de Rousseau y Kant (SR: 176.) Estos dos pensadores serían, en este sentido, “protorrománticos”.

<sup>98</sup> Cfr. también RR: 146-147. Esta vinculación, como dijimos, refuerza cronológicamente la paternidad de Herder frente a Vico en referencia al mismo pluralismo.

### II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

creencia de que todas las preguntas, tanto de hecho como de valor, son realmente del mismo tipo, por lo que se las puede contestar mediante el método de conocimiento adecuado<sup>99</sup>. Siguiendo la exposición berliniana, en el período anterior al Romanticismo se había constatado que las costumbres eran distintas de unas sociedades a otras, pero se seguía pensando que, conociendo las condiciones y particularidades de cada sociedad, se podía establecer una forma verdadera o más correcta (objetivamente más correcta) de vivir en ella. Además, las distintas formas de vida no eran vistas ni como internamente incoherentes ni como mutuamente contradictorias, sino como complementarias. La clave de esta forma de pensar, como Berlin recuerda insistentemente, la representa la que quedó calificada como primera y fundamental proposición del monismo: las cuestiones de valor eran consideradas un tipo de cuestiones de hecho, por lo que la forma de solucionar unas era idéntica a la que se debía emplear en las otras. Las respuestas correctas a tal tipo de preguntas, se creía, podían ser proporcionadas por las personas adecuadas en la ocasión y con los medios adecuados. El momento en que tales respuestas se obtendrían podría ser el pasado, ya perdido, el presente, el futuro inmediato; o incluso quizás podría ser necesario esperar a la otra vida para alcanzarlas. Igualmente, las personas que podrían tener acceso a ese conocimiento variaban: podían ser los sabios, o los puros de corazón, o una clase social determinada, o quizás sólo los ángeles o Dios mismo eran capaces de obtener esas respuestas. Lo que unía a estas diversas concepciones no era el cuándo, el dónde ni el quién; ni siquiera el cómo. Lo que estas teorías compartían era que es posible contestar a esas preguntas con una única respuesta verdadera. El credo romántico invalidó las tres proposiciones derivadas de la identificación de las preguntas de

---

<sup>99</sup> En el pequeño ensayo “The Birth of Greek Individualism” (L: 287-321) se encuentran apuntes sobre la primera ruptura. Para la segunda cfr. “The Originality of Machiavelli” (Berlin, 1997a: 25-79).

## II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

hecho con las preguntas valorativas, que conformaban lo que podía llamarse una ley natural: negó radicalmente la existencia de una única naturaleza humana identificable objetivamente, puesto que cada uno se crea a sí mismo; rechazó la equivalencia entre cuestiones de hecho y cuestiones de valor, concediendo a estos últimos un carácter radicalmente distinto; y por último, aseveró que el conflicto y choque entre valores, tanto de una a otra como dentro de una sola constelación de fines, no era un defecto fruto de una razón insuficiente o de un desordenado gobierno de las pasiones, sino una condición inherente a los valores mismos.

Todos los elementos de la revolución romántica se ven, en fin, expresados en una sola frase, que convendrá analizar con mayor detenimiento: los valores no se descubren, se crean (CTH: 41-42).

### II.3.2.- La creación de los valores

La nueva concepción de los valores en su formulación más puramente romántica hace que estos sean no algo que encontramos, sino algo que creamos, que imponemos a la materia con que nos enfrentamos en el mundo (PIRA: 174). Si los valores son algo creado en vez de descubierto, en este punto asistimos a una aplicación y desarrollo de la separación humeana manifestada en la dicotomía hecho-valor. Los pensadores románticos, en efecto, siguiendo un camino iniciado por Hume y continuado por Kant, pasaron a contemplar las preguntas de hecho y las preguntas de valor como poseedoras de un estatus diferente. Con el advenimiento del Romanticismo, la perspectiva cambia y el mundo de la moral pasa a ser visto como un mundo en el que, ante los conflictos de valores, más de

### II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

una respuesta correcta es posible: ha pasado a ser un mundo plural<sup>100</sup>. Los románticos, en la visión de Berlin, mantuvieron que no podían darse respuestas definitivas a estas preguntas sobre los fines, ni a través de medios empíricos ni mediante intuiciones a priori. Así se explica que la idea más revolucionaria que le debemos a estos pensadores sea, en palabras de Berlin, que los ideales no eran verdades objetivas escritas en el cielo, esperando a ser comprendidas, copiadas y puestas en práctica por los seres humanos, sino que eran creados por los hombres (POI: 9 y 202-203)<sup>101</sup>.

Fijándonos en esta nueva concepción, apreciamos que los elementos que convierten al Romanticismo en un movimiento clave para entender mejor el pluralismo de valores en todo su significado se pueden presentar esencialmente en dos ideas: 1) las respuestas a las que los románticos prestan atención son respuestas a las “grandes preguntas”, o lo que es lo mismo, referentes a los fines, a los valores; pero qué se entiende por valor, como veremos, ha adquirido un nuevo significado. 2) Esos fines son la “expresión única de un individuo”, quien los produce en un “acto de creación”. Como vamos a tener ocasión de comprobar, estos dos aspectos, el individuo y el acto de creación, resultan ser a la postre la auténtica y única justificación de la elección de un valor. Este último problema, el de la justificación de un valor, es el que más nos interesa dada nuestra búsqueda de los límites del pluralismo, pero antes consideremos la nueva condición del valor y sus consecuencias un poco más detenidamente.

---

<sup>100</sup> Hablando con propiedad, habría que decir que “ha pasado a ser visto como un mundo plural”. Recordemos que el que el hombre niegue la existencia del pluralismo, si se considera que este es un hecho, como hace Berlin, no lo convierte en falso.

<sup>101</sup> En estas citas comprobamos una vez más la laxitud terminológica de Berlin, con la aparición del término “ideal” como sinónimo de lo que hemos llamado a lo largo de este trabajo “fines” o “valores”.

### II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

Desde una perspectiva romántica, un valor es algo que un ser humano coloca como meta de su vida. No se trata de una entidad de existencia independiente con la que nos tropezamos, susceptible de estudio por una ciencia determinada que nos informa sobre su existencia y nos indica el modo más adecuado de alcanzarlo, sino que son formas de libre creación humana. Como primera característica de influencia claramente romántica, un valor se define, por tanto, por ser algo creado por el hombre, no externo a él. Los valores no pertenecen entonces al ámbito de la naturaleza, como sí sucede con los árboles, las casas o los animales, sino que son una creación estrechamente relacionada con el yo<sup>102</sup>. Hasta tal punto se encuentran relacionados con el yo que, de hecho, los valores se definen y entienden, se expresan, como una actividad conectada con la persona, una actividad íntimamente ligada con nosotros, cuya existencia no tiene sentido si no se la considera en esa relación.

Por otro lado, se establece una fuerte conexión entre la vida, la acción, la creación y la expresión, que lleva a apreciar similitudes entre la moralidad y la política, entendida esta como la práctica y el trato con los valores (SR: 178). Esto es así porque el valor, el fin, no es sólo la creación en sí, sino la misma comprensión del contexto en que tal acto tiene lugar, comprensión que se trasluce sólo durante su efectiva ejecución. Esta relación, difícil, si no imposible de explicar, está sin embargo también sometida a unas normas, normas que permiten distinguir buenos de malos políticos, buenas de malas políticas, personalidades que comprenden el contexto y actúan debidamente y personalidades incapaces de

---

<sup>102</sup> Con un yo autónomo, podríamos precisar. No en vano es Kant el pensador al que Berlin considera responsable, más que a Hume, de esta nueva concepción del valor (SR: 245). Se hace evidente que este rasgo conecta con la defensa realizada en la presente investigación de la importancia de la libertad positiva en Berlin, y con el rechazo de Berlin del determinismo. Si el hombre es el creador de los valores, la pregunta de la libertad positiva (¿quién gobierna?) resulta fundamental. Por otro lado, si los valores existieran independientemente de los seres humanos y sólo se tratara de descubrirlos, nuestras opciones, en su totalidad, estarían ya dadas de antemano, desapareciendo por completo la libertad en la que Berlin cree.

descifrar qué curso de acción seguir. Así, la habilidad en la acción de políticos como Churchill, Roosevelt o Weizmann (Berlin, 1998: 1-65) no consiste, recuerda Berlin, en una adecuada equivalencia entre pensamientos y actos, sino en un tipo de acción en sí mismo que encarna una muy particular comprensión de las circunstancias. Particular en el sentido de que en nuestro juicio político no podemos emplear criterios atemporales para obtener unos modelos de corrección. En el campo de la política, de la moral, sucede lo mismo que en el arte: nos encontramos en un terreno en que no existen unos criterios universales de belleza que permitan calificar objetivamente una obra. Más aún, aunque tales criterios existieran y estuvieran a nuestra disposición, eso no nos permitiría *comprender* la obra (RR: 62)<sup>103</sup>.

Por último, como hemos dicho, esa creación o actividad creativa se justifica a sí misma. Confróntense las palabras de Berlin sobre la libertad de expresión, a la que considera un ejemplo de fin, y de la que dice que no necesita justificación en base a ningún otro propósito. Merece la pena pelear por ese fin en sí mismo, independientemente del esfuerzo necesario, o de si nos conduce o no a otros fines, como la felicidad o la sabiduría (SR: 54). Los románticos defienden sus elecciones, la vinculación de un individuo a un tipo determinado de existencia, no en virtud de una orden o una regla universal, sino porque así es como, al

---

<sup>103</sup> En su estudio sobre Hegel, y siguiendo precisamente a Berlin, Charles Taylor (Taylor, 1975) consideró en términos muy similares los rasgos de la novedosa subjetividad “expresivista” del XVIII, que él vinculaba esencialmente con Herder. Según Taylor, el individuo buscaba alcanzar un fin que presentaba esencialmente dos aspectos novedosos respecto a la tradición aristotélica: en lugar de responder a un patrón externo, el fin era “internamente generado” por el sujeto; y ese fin, motivo de acción, no estaba sin embargo totalmente expresado antes de su realización efectiva; la propia acción por la que trataríamos de alcanzarlo ayudaría a definir exactamente su contenido. Esta obra de Taylor nos será de nuevo de ayuda a la hora de analizar el significado e implicaciones de la perspectiva lingüística expresivista que Berlin, siguiendo a Herder, parece hacer suya. Cfr. *infra*, III.1.3.

### II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

mismo tiempo, crean su propia vida (POI: 10)<sup>104</sup>. Las siguientes palabras de Berlin acerca del “romanticismo humanista”, una postura según él heredera del Romanticismo y que considera similar al existencialismo (y por ende, al pluralismo [cfr. UD: 203]), nos dan una idea bastante completa de lo que es un valor desde esta perspectiva:

[...] values are what they are, and men commit themselves as they do, for no reason, or rather for the only reason that can, in principle, be given, namely that, being what they are, this particular end —whatever it may be— is what they have chosen, is their ultimate goal; that is what choice entails —and beyond it there is no other, and since a final goal justifies all else it cannot itself need justification. (CTH: 201)

Una de las consecuencias capitales fue que la noción de “verdad” aplicada a los valores se vio radicalmente modificada. Ya no encontramos un concepto de verdad entendido como correspondencia, con una relación fija ante la eterna naturaleza de las cosas. Efectivamente, la actitud romántica, profundamente opuesta a lo que la filosofía anterior había sostenido, consistía en negar la creencia monista de que mediante el conocimiento de la historia y las capacidades de los distintos pueblos, esto es, mediante el conocimiento de hechos, podríamos obtener automáticamente la respuesta acerca de cuál es la vida correcta, la respuesta a una pregunta valorativa. Para los románticos, dado que los valores son en última instancia una creación única de un individuo, nunca seremos capaces de establecer una pauta fija idéntica sobre ellos y válida para todos los seres humanos.

---

<sup>104</sup> En esta última referencia se vincula la acción (no el valor, sino la acción creadora) con la autojustificación. Probablemente sea más correcto afirmar, por tanto, que es la acción y no el valor lo que es autojustificable, pero dado que el valor se reduce como hemos visto a actuar, sostener una y otra cosa acaba resultando sostener lo mismo.

Por otro lado, la continuación de la cita anuncia la peligrosa deriva totalitaria latente en la negación de los valores universales. Una vez se ha vinculado la libertad con la creación y esta con el poder, la noción de cada individuo como una fuente independiente de ideales y metas, como fines en sí mismos, se descarta en favor de una visión del gobierno como un campo de creación artística donde el gobernante, supremo creador, moldea la materia, los gobernados, bajo el exclusivo juicio de su genio (CTH: 194).

### II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

Analizar este aspecto del cambio de condición de la verdad en los términos lógicos en que se establece de manera tradicional la noción de “saber” puede ayudarnos a entender mejor la importancia del cambio. Debe quedar claro que en lo siguiente no pretendo analizar el concepto de “saber” para los románticos, sino presentar la nueva concepción romántica del valor mediante un modelo lógico que ayude a comprenderlo mejor. Siguiendo el modelo lógico tradicional<sup>105</sup>, se establecerían tres condiciones del “saber”:

Dados un sujeto  $S$  y una proposición  $p$ ,

a)  $S$  cree que  $p$

b)  $p$  es verdadera

c)  $S$  tiene una creencia justificada o razones suficientes para creer que  $p$

En nuestro caso, el contenido de  $p$  sería una proposición del tipo “la justicia es un valor” o “la sinceridad es un fin”, etc.

Sin entrar en las dificultades intrínsecas que tal modelo plantea, lo que es indudable es que el Romanticismo traslada toda la fuerza a la condición a), convirtiéndola en la única necesaria para hablar de la existencia de un valor. Según hemos visto, es evidente que la condición b) queda fuera del credo romántico, pues responde a un estado de cosas externo al sujeto. E incluso la condición c), que alude a las razones suficientes de  $S$ , remite en último lugar a a): la razón suficiente y última que  $S$  puede dar de su creencia  $p$  es la proposición “ $S$  cree que  $p$ ”. El individuo se convertiría así en la última fuente, tanto productiva como justificativa, de la moralidad.

Volviendo ahora a Berlin, completaremos este comentario sobre los valores y sobre el individuo como fuente de la moralidad con una breve alusión a

---

<sup>105</sup> Una de las formulaciones de este análisis, en la que me apoyo, se encuentra en la exposición de J. Mosterín del concepto de “racionalidad teórica” (Mosterín, 2008: 20 y ss.)

### II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

Kant<sup>106</sup>. En un comentario sobre el pensador de Königsberg, nuestro autor afirma que la voluntad es lo que distingue a los seres humanos de otros seres de la naturaleza (RR: 70)<sup>107</sup>. Según Kant, y no cabe duda acerca de que Berlin está de acuerdo con él en este punto, ningún ser humano debe usar a otro como medio, tampoco desde luego con miras a un valor, puesto que el ser humano es él mismo el origen de los fines, situándose por tanto por encima de ellos. Apelar a algo mayor que él no tiene sentido. De ahí que Kant considerara el paternalismo como uno de los peores actos que podían realizarse contra un ser humano; un acto reprochable en sí mismo, independientemente de las buenas intenciones que lo guiaran, ya que despojaba al hombre de lo que constituía su elemento más valioso: su moralidad. Así, aunque se arguyó antes que los fines son autojustificables, el hecho de que los seres humanos sean sus creadores los convierte a éstos, evidentemente, en superiores a los fines. Encontramos aquí la otra cara de la moneda de la interdependencia entre el fin entendido como acto de creación y el individuo: los fines no existen como entidades independientes, sino que quedan subordinados a los hombres. El hombre es, en realidad, el último elemento de justificación; se niega que la justificación que uno pueda dar de su elección sea una certeza externa, por lo que únicamente queda un argumento circular: mi elección se justifica por ser mía.

---

<sup>106</sup> Los escritos de Berlin contienen referencias mucho más directas y abundantes hacia el Romanticismo que hacia las doctrinas de Kant. Sin embargo, en lo que se refiere a la apreciación berliniana de que un valor es algo creado por el hombre considero que, realmente más que romántica, esa visión es moralmente kantiana; que también el Romanticismo la haya hecho suya no nos debe llevar a creer que Berlin la toma directamente de este movimiento.

Ya señalamos que, más allá de las conexiones de Berlin con Kant, también existen diferencias importantes entre ambos autores. En este debate convendría aclarar, por ejemplo, que Berlin no es un universalista, sino un pluralista. Su individualismo se encuentra así condicionado por unas categorías culturales, añadidas a las kantianas, cuyos límites son básicamente delineados por la sociedad a la que se pertenece. Cfr. *infra* III.1.1.

<sup>107</sup> Esta base también la constata Berlin en Rousseau (PIRA: 110-114). Sin embargo, a este respecto es a Kant a quien Berlin cita con mayor frecuencia y aprobación.

### II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

Por otro lado, en la misma línea de pensamiento kantiano que hacía al hombre un ser dependiente, heterónimo, si se dedicaba a un valor externo, esto es, impuesto desde fuera de él mismo, el Romanticismo nos proporciona el modelo según el cual podemos ser entes autónomos, individuos que se proporcionan sus propias leyes. Del descubrimiento, acto pasivo en el que un yo se encontraba con un objeto externo, hemos pasado a la creación, una actividad en la que un yo crea un objeto cuya condición ya no es por tanto “externa”, lo que nos lleva a contemplar ese fin, no como una entidad platónica independiente a la espera de ser descubierta, sino como una actividad; no como algo hecho, sino como un proceso de creación. Puesto que el ámbito de la verdad objetiva ha desaparecido, también ahora el método de buscar las respuestas a esas “grandes preguntas” y de justificarlas cambia. La moral es acción, creación, libertad (SR: 183). Y lo importante ya no es qué sea el valor, sino su procedencia: un ser humano. Como vemos, este nuevo ideario proclama la acción humana como la última fuente de la moralidad. Como consecuencia de la nueva concepción pluralista y del desvanecimiento de la idea de verdad objetiva en la esfera normativa, la ética en su conjunto adquiere un carácter, no de hechos descubiertos, descriptivo, sino normativo (PIRA: 174). El pluralismo filtrado en su vertiente romántica proporciona, como vemos, una respuesta a los problemas valorativos sin detenerse a considerar tanto la verdad o falsedad de las respuestas como su origen. La cuestión a debate no es ya si las respuestas son verdaderas o falsas, sino si son humanas o no, esto es, si son creaciones cuyo origen es un ser humano, una persona<sup>108</sup>. Una consecuencia de esto es que dos respuestas a una

---

<sup>108</sup> La deriva totalitaria que, según Berlin, ha tomado históricamente esta teoría de la acción se puede producir con la ruptura del yo en dos, uno inferior y otro superior (racional), pasando a considerar los valores como lo expresado únicamente por este último yo racional, o mediante la

### II.3.- La autocreación de la naturaleza humana

misma pregunta valorativa, aun siendo contrarias y excluyentes entre sí, pueden ser igualmente verdaderas en el sentido de que pueden ser aceptadas por dos personas igualmente racionales. De hecho, la pregunta acerca de la verdad o falsedad del ideal carece de sentido, ya que el valor se presenta en forma de imperativo categórico y los imperativos no son verdaderos ni falsos; pueden ser correctos o incorrectos, profundos o superficiales, pero verdaderos o falsos no, ya que no describen nada (CTH: 187-188).

Cerraremos nuestras referencias a Kant apoyándonos en Kocis, quien expone brillantemente el paralelismo entre Kant y Berlin, señalando al mismo tiempo las diferencias fundamentales entre ambos pensadores:

En su búsqueda de una visión correcta de nuestra naturaleza, Berlin mantiene en un primer nivel la visión kantiana básica según la cual somos buscadores de fines, pero sustituyendo la visión de Kant de la racionalidad humana por una idea más romántica. Por lo tanto, allí donde Kant nos vio como seres esencialmente racionales, Berlin nos ve como básicamente intencionales (purposive); donde Kant había pensado que una verdad eterna sobre la racionalidad humana requería que fuéramos libres en el sentido de que actuáramos de acuerdo a imperativos universales, Berlin piensa que una verdad eterna acerca de la voluntad humana requiere que seamos libres en el sentido de que vivamos de acuerdo a propósitos libremente elegidos por nosotros mismos [...] (Kocis, 1989: 91)<sup>109</sup>

Con el Romanticismo se destaca, como vemos, la función creativa del hombre, la voluntad. “La voluntad crea la realidad” (Crowder, 2004: 106); con esta frase expresa G. Crowder la doctrina clave de esta nueva concepción romántica del hombre y los valores. Su afirmación no es nada exagerada, si tenemos en cuenta que lo que está creando el hombre con su voluntad son los fines de la vida, aquello que, recordemos, guía sus actos, justifica sus acciones y no necesita justificación a su vez; dicho brevemente: su propia naturaleza.

---

identificación de ese yo creador con una entidad supraindividual, como el Estado, la Clase social, etc. (PIRA: 177-178).

<sup>109</sup> Kocis cierra el párrafo señalando como última diferencia, que mientras Kant es un defensor de la autonomía y la libertad positiva, Berlin se inclina por la libertad negativa. En mi análisis de la libertad ya he manifestado los motivos que creo que invalidan esta última afirmación.

## II.4.- Libertad, autocreación y pluralismo

Podemos concluir ahora con las palabras de Guitián en relación al ser humano, que nos permiten retomar la idea de naturaleza humana como modificable al afirmar que “su verdadera esencia es *la capacidad para elegir sus propios fines*” (García Guitián, 2001: 55). Queda así establecida la conexión entre los tres epígrafes del presente capítulo: la idea de naturaleza humana, dinámica y en continua transformación; la libertad como capacidad de elección; y la autocreación de la naturaleza humana en el libre ejercicio de creación/ejecución de nuestros fines. Tras este análisis podemos preguntarnos a continuación: ¿en qué medida afecta esta visión del ser humano a la idea de pluralismo de valores en Isaiah Berlin?

## II.4.- Libertad, autocreación y pluralismo

En el presente epígrafe afrontaré el análisis y comentario crítico de la relación que se establece en el sistema de Berlin entre pluralismo, naturaleza humana, libertad y autocreación, con la vista puesta en la diferenciación última entre pluralismo y relativismo. Como hemos expuesto, la autocreación humana y la libertad se encuentran entre sí estrechamente vinculadas en la idea de ser humano que Berlin maneja (lo que hacemos al perseguir unos fines es delinear nuestra naturaleza mediante el ejercicio de la libertad), por lo que, aunque intentemos evaluar por separado las relaciones de estos elementos con el pluralismo, finalmente habremos de referirnos a ellas considerando la conexión existente entre libertad, autocreación de la naturaleza y pluralismo conjuntamente.

## II.4.- Libertad, autocreación y pluralismo

Comenzando por la relación libertad-pluralismo, una de las más poderosas críticas que tiene que afrontar la visión berliniana del ser humano como libre y autocreador de su naturaleza ya la expuso John Gray en su estudio:

[...] la concepción de la naturaleza humana como sólo parcialmente determinada y, por consiguiente, como culturalmente variable en un grado significativo, que de ser cierta sería verdaderamente universal, es de una índole completamente diferente a la concepción del hombre como una especie cuya actividad más peculiar, y la que constituye la condición previa de todo lo que de más valioso tiene la vida humana, es la elección entre opciones. (Gray, 1996: 37).

En efecto, la importancia que Berlin concede a la libertad se deriva de su visión de la naturaleza humana como autocreación, a lo que se añade la incompatibilidad e inconmensurabilidad de los valores mediante los que creamos esa naturaleza. La libertad de elección es importante, señala Berlin, porque hace referencia a los fines, que son aspectos fundamentales de nuestras vidas —de hecho, son nuestras vidas— y estos son incompatibles e inconmensurables (L: 183-184). Si, por el contrario, tuviéramos conciencia de que los fines no chocan y de que podemos obtenerlos simultáneamente en un todo armónico, no habría ninguna sensación agónica ante la elección, desapareciendo entonces la importancia de la libertad de elegir (L: 214). Hasta aquí la argumentación de Berlin. Sin embargo, que el ser humano se autotransforme no quiere decir que la capacidad de elección sea algo esencial en su definición. Berlin mismo, quien tantas veces hapreciado a Hume por su irrefutable defensa de la desconexión “hecho-valor”, no evita esta “falacia naturalista” (Crowder, 2004: 144).

Con todo, la libertad como elección entre opciones en el sistema de Berlin no deja de ser una parte esencial en su idea de ser humano, por lo que esta crítica en mi opinión no afecta realmente al pluralismo. Quizás Berlin se haya extralimitado al conceder valor a la libertad humana; quizás sea cierto que del hecho del pluralismo no podamos extraer una valoración acerca de la importancia

de la elección; en cualquier caso, simplemente ratificar la existencia de esta última, sin realizar juicios valorativos sobre ella, sería algo que indudablemente contentaría a Berlin. Desde mi punto de vista, sin embargo, es la relación misma libertad-pluralismo la que debe ser puesta en duda de una forma tan radical que va mucho más allá de la que conforma la mencionada falacia naturalista. Mi pregunta es, por tanto: ¿es posible el pluralismo en un mundo determinista?

Para empezar, aunque el pluralismo de valores implique que tengamos que hacer elecciones, eso no prueba en manera alguna que las hagamos libremente. Dicho de forma concisa: el pluralismo no implica libertad (Galipeau, 1999: 70-71). De hecho, podemos afirmar que ni siquiera la necesita. Un concepto de ser humano no libre anularía la idea de naturaleza humana autotransformable a la que Berlin se adhiere, pero no su idea de naturaleza humana dinámica y variable, ni su noción de pluralismo. Sin libertad como la entiende Berlin, puede haber tanto modificación de nuestra naturaleza como choque de valores incompatibles e inconmensurables. Por eso vuelve a estar en lo cierto Gray cuando califica la libertad en Berlin como “un elemento *a priori* en su concepto del hombre, un elemento, debe decirse, que se basa más en el razonamiento filosófico que en las evidencias históricas u otras evidencias empíricas” (Gray, 1996: 36). Porque el pluralismo puede ser un hecho de la vida humana, pero la libertad que Berlin maneja no es un hecho, sino una presuposición. Es indudable que un individuo que estuviera totalmente determinado en su comportamiento, o incluso un sujeto considerado dentro de la variante del determinismo “blando”, podría seguir experimentando la presencia del pluralismo de valores. El que yo esté totalmente condicionado o parcialmente determinado a elegir uno u otro camino en mi vida no convierte esos caminos en compatibles, o elimina en forma alguna una de las

## II.4.- Libertad, autocreación y pluralismo

consecuencias fundamentales del pluralismo, anteriormente señalada: la tragedia, la inevitable pérdida, el hecho de que no podemos tenerlo todo, de que en ocasiones debemos renunciar a un valor para alcanzar otro. Ciertamente puede ser un alivio pensar que la responsabilidad de la elección no me corresponde a mí sino al Destino, a la Divinidad o a la Historia, pero eso no elimina la existencia del choque de valores del pluralismo. ¿Por qué le aparecen entonces a Berlin de forma tan clara las posturas deterministas como contrarias a su idea de pluralismo? El motivo no se debe al determinismo *per se*, sino a las vinculaciones que Berlin establece entre este y doctrinas monistas-racionalistas.

Uno de los aspectos en que mejor se aprecia la importancia de la libertad en el pluralismo de valores berliniano se encuentra en la conexión que se produce entre la inconmensurabilidad y la libertad ontológica. Hemos señalado, al hablar de las características del pluralismo, que la forma que tenga una persona (o una cultura) de resolver un conflicto de valores puede ser distinta de la empleada por otra persona diferente, o por ella misma en otras circunstancias. Sin embargo, si añadimos al pluralismo el elemento de la libertad, la incompatibilidad e inconmensurabilidad de los valores alude a algo todavía más radical. Lo que se sugiere cuando se entiende la inconmensurabilidad como la posibilidad de tomar varias decisiones correctas ante un choque de valores, y cuando se tiene en cuenta la visión berliniana de la libertad, es que una misma persona puede tomar dos decisiones distintas en idéntico escenario, resultando ambas decisiones igualmente válidas. Naturalmente nos estamos refiriendo a un caso hipotético no realizable, ya que las condiciones de nuestra vida impiden que podamos reproducir un escenario idéntico en relación con un hecho sucedido. En realidad no disponemos de la posibilidad de comparar la toma de dos decisiones distintas ante exactamente

la misma situación. Sin embargo, en el esquema berliniano sí podemos imaginar al menos el siguiente caso: una persona toma una decisión, teniendo como valor primordial en su vida, digamos, la felicidad. Supongamos que la decisión tomada hace efectivamente feliz a esa persona. Dado que Berlin no es determinista, es posible concebir que esa misma persona, en idéntico escenario, en el ejercicio de su libertad individual ontológica, hubiera tomado una decisión distinta, aunque también encaminada a ser feliz. Supongamos de nuevo que esta otra decisión también fuera efectiva en el propósito de hacer feliz a esa persona ¿Cuál de las dos sería una decisión correcta? Ambas. No sólo no habría forma de descartar una de ellas como errónea, sino que tampoco existiría la posibilidad de saber cuál de las dos opciones ha sido más acertada y cuál menos. En el primer caso la persona sería feliz, pero igualmente en el segundo podría ser no más ni menos, ni siquiera igualmente feliz, sino feliz “de otra manera” (Lukes, 1989: 135). El contraste de esta postura con un modelo de pensamiento determinista es muy explicativo. Desde un planteamiento determinista, la propuesta no tendría sentido por un único motivo: porque en idéntico escenario la persona tomaría idéntica decisión; si ninguno de los factores y condicionantes se ve alterado, el curso de los hechos será, naturalmente, el mismo. Sin embargo, fuera de ese aspecto, nada impediría al determinista mantener la misma idea de inconmensurabilidad que existe en el pluralismo berliniano, entendiéndola como la posibilidad de que existan buenas razones para todos los valores en conflicto. Frente a quien existe una verdadera diferencia, por tanto, no es frente al determinista, sino frente al monista-racionalista. Para un pensador de este último tipo, siempre una de las decisiones en cuestión haría más feliz a la persona; puede que nunca estuviéramos en condiciones de saber cuál era la mejor opción; incluso puede que, de entre dos

## II.4.- Libertad, autocreación y pluralismo

decisiones, ambas hicieran feliz al mismo sujeto; pero siempre existiría una opción más efectiva, más verdadera que otra. En este punto precisamente encontramos la radical diferencia del pluralismo de Berlin, en el hecho de que una persona puede ser feliz de dos maneras muy diferentes, sin ser posible decir cuál de las dos ha sido la mejor; no por ignorancia o incapacidad achacable a nuestro imperfecto conocimiento, sino porque ambas son (igualmente) correctas<sup>110</sup>. El problema no sería por tanto que un determinista considerara imposible que pudiéramos alterar nuestra conducta sin variar los antecedentes; el problema sería adoptar una postura monista y pensar que, al igual que ante otro tipo de preguntas, sólo existe una única respuesta realmente correcta ante los problemas valorativos. Puede existir, por tanto, pluralismo en un mundo determinista, y puede existir un mundo no determinista en que todos los valores estuvieran unidos entre sí y se cumplieran de forma coherente. ¿O quizás, pese a todo lo hasta ahora dicho, esta afirmación sigue siendo demasiado precipitada?

El Romanticismo, como hemos señalado, tiene entre sus principales consecuencias la eliminación de la noción de verdad como correspondencia. La verdad exterior al hombre, en cuya existencia, como dice Berlin, se ha creído al menos desde Sócrates, ha quedado destruida en lo referente a los valores; por lo tanto, carecemos de una marca objetiva externa para decidir lo que está bien y lo que está mal (CTH: 57). Los valores son ahora personales y absolutos al tiempo. Precisamente aquí es donde la conexión entre Romanticismo y pluralismo se hace más determinante. Una vez que se enuncia el principio del deber por sí mismo, del valor perseguido porque ha sido creado por mí, e independientemente de todo lo demás, y se cree que este adquiere su fuerza precisamente por ser mío, se quiebra

---

<sup>110</sup> El término “inconmensurabilidad” adquiere aquí su valor etimológico. En realidad no se puede afirmar que ninguna opción sea más correcta que otra, por lo que, salvo en un sentido lato, no comparativo, tampoco podemos decir que sean “igualmente” correctas.

#### II.4.- Libertad, autocreación y pluralismo

la apariencia de unidad y se posibilita aceptar una pluralidad de fines independientes e incompatibles (SR: 197). Por lo tanto, a la idea de pluralismo como choque de valores incompatibles e inconmensurables añade Berlin, vía Romanticismo, una visión del hombre como ser autotransformador. Lo fundamental de esta nueva visión es que no somos perseguidores/buscadores de valores, sino sus creadores. Y si somos creadores de los fines que conforman nuestra vida, podemos expresarnos de varias maneras, siendo todas válidas. Lo que se aprecia claramente aquí es que no es sólo el elemento romántico el que está alimentando esta nueva visión del pluralismo, sino que aparece combinado con la libertad ontológica: si el ser humano es realmente autotransformador es porque crea los valores, y precisamente ese rasgo de creación es la máxima expresión de la libertad. Calificar de autotransformadora la naturaleza de un ser humano es incoherente desde una perspectiva determinista. No puedo sostener que los valores se crean si bajo este verbo no contemplo la ejecución de un acto de absoluta libertad. ¿Dónde está la melodía antes de haberla compuesto?, ¿dónde la pintura antes de haberla pintado? Sólo si contemplamos la creación, tanto en el campo artístico como en el valorativo, como *ex nihilo*, podremos comprender en toda su dimensión la radicalidad ontológica de la idea de libertad que Berlin defiende, así como la estrecha relación que se establece entre libertad y autocreación de nuestra naturaleza (CTH: 227-228). Precisamente con la libertad entendida, más que como capacidad de elección, como capacidad de creación, el pluralismo, que originalmente significaba la constatación de la existencia de valores incompatibles e inconmensurables, incorpora ahora una nueva perspectiva: los valores chocan *porque* son creados. Vemos aquí claramente la vinculación que se establece entre la ruptura romántica de la tradición monista y la

## II.4.- Libertad, autocreación y pluralismo

multiplicidad pluralista; y podemos ver al mismo tiempo uno de los motivos principales por los que la libertad es una condición que, según Berlin, necesariamente debe acompañar al pluralismo. Los valores no son ya producto de la racionalidad; no se trata de entidades independientes que debamos y podamos someter a un orden y una coherencia; los valores son producto de la voluntad, no de la razón, y a diferencia de la razón humana, que debe ser la misma en todos los hombres, las voluntades y sus realizaciones pueden chocar y ser incompatibles (SR: 181).

Tras toda esta argumentación, considero sin embargo que aún podemos seguir contestando con un sí a la pregunta: ¿puede existir pluralismo en un mundo determinista? Si concebimos el determinismo como hemos venido haciendo a lo largo de la presente investigación, esto es, como la doctrina según la cual nuestros actos y decisiones dependen de causas y factores que escapan totalmente a nuestro control, ciertamente eliminamos la visión kantiana y berliniana de la libertad, incluida su versión romántica. Sin embargo, no está claro que al hacer esto estemos eliminando también la condición de incompatibilidad de los valores del pluralismo. La implicación de Berlin de que los valores chocan porque son producto de la voluntad, a diferencia de lo que sucedería si fueran fruto de la razón, no es autoevidente. Puede que sea cierto que, si los valores son creados por la voluntad, entrarán en conflicto, pero eso no convierte en verdadera la afirmación de que si los valores son descubiertos por la razón, serán compatibles. La pretensión de Berlin de vincular incompatibilidad con creación falla.

Señalamos al comenzar este segundo capítulo que rastrearíamos dos rasgos que permitirían distinguir pluralismo de relativismo. En primer lugar, nos propusimos analizar la presencia de la noción de libertad en su relación con el

#### II.4.- Libertad, autocreación y pluralismo

pluralismo, y en segundo lugar, tratamos de localizar límites en la idea berliniana de naturaleza humana. En caso de no hallar estos elementos en Berlin, o de no poder establecer una vinculación necesaria entre ellos y el pluralismo, deberíamos concluir que cualquier intento de diferenciación entre pluralismo berliniano y relativismo sería inútil. Por tanto, podría parecer que la conclusión alcanzada en este capítulo en torno a las relaciones entre libertad y pluralismo proporciona un primer argumento en contra de la diferenciación última pluralismo-relativismo. Sin embargo, la mencionada conclusión es mucho más radical, y precisamente por ello mucho menos agresiva para el pluralismo berliniano. Es cierto que la libertad que Berlin defiende no parece tener relación decisiva alguna con su idea de pluralismo de valores, pero es que, en general, la libertad parece no ser un factor relevante a la hora de distinguir pluralismo de relativismo. En consecuencia, independientemente de que la argumentación de Berlin sobre la libertad sea válida, o la conexión con el pluralismo correcta, el pluralismo no necesita la libertad para distinguirse del relativismo. Insistiremos una vez más en ello: la tragedia e inconmensurabilidad del pluralismo de valores pueden existir aunque nuestras vidas estén determinadas; igualmente, los valores pueden ser relativos en un mundo en que nuestras elecciones sean libres.

Acudamos a continuación al segundo elemento que consideramos clave para diferenciar el pluralismo berliniano del relativismo: la existencia de unos límites en la noción de ser humano. Nuestro análisis nos deja hasta ahora una visión del ser humano como libre-romántico-autocreador de su naturaleza; sin embargo, el que poseamos una naturaleza humana moldeable mediante la libre elección a través de la creación de nuestros propios fines genera grandes dudas y parece acercar de forma definitiva pluralismo y relativismo. Dado que no existe

## II.4.- Libertad, autocreación y pluralismo

autoridad que otorgue validez y verdad a mis principios de acción, salvo el hecho de que sean ordenados por un agente libre, y puesto que esa validez de los valores no puede comprobarse remitiéndolos a ningún modelo externo al propio sujeto, cabe plantearse cómo es posible distinguir los límites de esa naturaleza, cómo podemos diferenciar un valor “humano” de uno que no lo sea. Dicho brevemente: si convertimos al individuo en fuente de la moral, ¿cómo evitamos el relativismo valorativo?<sup>111</sup> La respuesta seguiría siendo necesariamente: mediante la constatación de límites en la misma idea de ser humano. Aunque los valores pudieran ser creados por el individuo y modificarse de cultura a cultura, o de época a época, deberían hallar unos límites en una idea de una naturaleza humana sujeta a transformaciones pero determinada en grado suficiente. No hemos podido hallar esos límites en el proceso romántico de creación de nuestra naturaleza. ¿Dónde, si es que los hay, podemos encontrarlos en el sistema berliniano? La respuesta es: en el lenguaje y la comunicación humanos. La clave la seguirán teniendo los valores, ya que la manera de ver al otro como humano será entender que nosotros podríamos también perseguir los valores que conforman su vida. Sin embargo, en último término, no es la creación, sino la comprensión de los valores que se produce en la comunicación entre distintos individuos o culturas, lo que determinará la existencia de límites en el concepto “humano” en la teoría pluralista de Isaiah Berlin<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> R. Kocis aprecia también una tensión en la idea de naturaleza humana de Berlin entre límite y ausencia de límite, pero mi planteamiento difiere del suyo. En su opinión (Kocis, 1989: 110), la línea kantiana proporciona a Berlin una idea de naturaleza humana fija, con la libertad como factor esencial; a esta se enfrentan las influencias románticas y pluralistas, que son las que nos inclinarían a pensar que no existe un límite en esa idea de naturaleza humana. Por el contrario, tal y como yo lo veo, la presencia de Kant en Berlin es a la vez romántica, y es precisamente su idea de libertad creadora la que pone en peligro los límites del pluralismo; esos límites aparecen en Berlin, pero por el lado de la comunicación y el lenguaje, aspecto que no está recogido en el estudio de Kocis.

<sup>112</sup> Podemos corroborar este argumento recordando que cuando Berlin establecía como una de las diferencias fundamentales con el relativismo la cuestión de la libertad, lo estaba haciendo de una forma ciertamente particular. Si recuperamos el motivo por el que Berlin rechazaba el

#### II.4.- Libertad, autocreación y pluralismo

Tras este primer análisis de la idea de naturaleza humana centrado en la libertad y la autocreación de los valores, estamos finalmente en condiciones de abordar los procesos de comunicación y comprensión en Berlin, y hallar allí la demarcación de los límites del pluralismo.

---

determinismo de las doctrinas relativistas (cfr. *supra*, pp. 84-86), comprobaremos que la clave no radicaba realmente en la libertad, sino en lo que para este autor implicaba su presencia o ausencia: ser determinista para Berlin significaba ser incapaz de comprender posturas ajenas, lo cual apuntaba nuevamente a la comunicación y la comprensión como elementos clave.



### III.- Comunicación y comprensión

Aunque la libertad y la autocreación son factores importantes con respecto al pluralismo, ninguno de estos dos elementos, como hemos señalado, nos permite localizar límites en los valores del pluralismo frente al relativismo. Sin embargo, Berlin manifiesta claramente que en su teoría “el número de valores humanos es finito” (SAL: 104). Existe *de facto*, por tanto, un límite en la naturaleza humana<sup>113</sup>. Con esto surge la pregunta fundamental de nuestra investigación: ¿exactamente dónde y de qué manera se localizan los límites del pluralismo de valores en Isaiah Berlin? El presente capítulo desarrolla la argumentación en favor de la hipótesis de que esos límites, marcados por la creencia en una naturaleza humana común, se manifiestan en la teoría de Berlin a través de su tratamiento de la comunicación y la comprensión. Estos dos procesos poseen, por tanto, la clave para responder a nuestra pregunta. En la teoría de Berlin, ambos elementos conformarán un punto de encuentro intersubjetivo: el entendimiento. Estaríamos así en condiciones de trazar una frontera que separaría los valores válidos o humanos, pertenecientes al ámbito de la experiencia y avalados por el hecho de la comprensión, que serían los únicos que entrarían en juego en el pluralismo, de los no válidos, excluidos del proceso comunicativo y la comprensión y considerados como “no humanos”.

---

<sup>113</sup> Obsérvese que este debate es distinto del que se construye en torno a la relación liberalismo-pluralismo. No se trata de si la sociedad liberal “puede admitir en su seno todos los valores o las diferentes combinaciones de valores” (García Guitián, 2001: 136). No estamos hablando aquí de si Berlin limita su pluralismo en coherencia con su liberalismo —debate sin duda interesante pero que excede el marco de esta investigación—, sino de los propios límites inherentes al pluralismo.

Si esta hipótesis es cierta, no sólo habremos hallado el punto que impide calificar como relativista el pluralismo de Berlin, sino que comprenderemos que la no limitación y la aceptación de cualesquiera valores dentro del pluralismo no se corresponde con su propuesta. A la vez, también se podrá ver en la conclusión la otra cara de esta misma perspectiva: el pluralismo de Berlin puede aparecer como un pluralismo de sólo unos fines en particular. En palabras de Bhikhu Parekh, un “monismo plural” (Parekh, 1986: 62)<sup>114</sup>.

En el presente capítulo esbozaré<sup>115</sup>, en primer lugar (III.1), la teoría epistemológica de la que parte Berlin. Los aspectos centrales en los que me detendré serán tres: sus comentarios sobre las nociones de “concepto” y “categoría” (III.1.1); su distinción, de origen vicquiano, entre Ciencias Sociales y Ciencias Naturales (III.1.2); y sus reflexiones acerca del lenguaje (III.1.3). Esta subdivisión se corresponde con un análisis de la epistemología en Berlin que partiría de su gnoseología más genérica —los conceptos y categorías—, para centrarse posteriormente en su distinción particular entre el conocimiento externo y el conocimiento interno, concluyendo con sus opiniones concretas sobre el conocimiento típicamente humano y el lenguaje. Tal manera de proceder favorece además una conexión más firme con el epígrafe siguiente, centrado específicamente en la comunicación y comprensión (III.2). Allí analizaré en primer lugar el proceso comunicativo, destacando las capacidades de la empatía y la imaginación humanas (III.2.1) y abordando en último lugar los

---

<sup>114</sup> En mi opinión, este crítico no hace justicia en su breve comentario a la complejidad que encierra el pluralismo berliniano, pero la calificación de “monismo plural”, así como la que habla de un modelo de “diversidad dentro de la unidad” (Aarsbergen-Ligtvoet, 2006: 98) encierran, como veremos, su parte de verdad.

<sup>115</sup> Debe tenerse de nuevo en cuenta que este capítulo se inscribe en el contexto concreto de la diferenciación pluralismo-relativismo. Por tanto, no pretendo dar cuenta exhaustiva de la teoría epistemológica de Berlin, analizar sus nociones de lenguaje y comunicación en todos sus matices y conexiones, etc.

casos de ruptura de la comunicación (III.2.2). El epígrafe III.3 recogerá las primeras conclusiones obtenidas tras todo este análisis, anunciando ya las conclusiones finales de la investigación, presentadas en el capítulo IV.

### III.1.- Epistemología

Cualquier intento de análisis de la teoría epistemológica de Berlin debe afrontar dos grandes dificultades ya mencionadas en la presentación, especialmente presentes en este punto: la falta de sistematicidad del autor y la dificultad para distinguir la opinión berliniana de sus muchos comentarios sobre otros pensadores. En líneas generales, mi manera de proceder ha consistido en tomar muchas de las ideas de Vico, Herder o Hamann, según aparecen expuestas por Berlin, como ideas válidas para la propia teoría pluralista berliniana. Este procedimiento está suficientemente avalado no sólo por los comentarios positivos de Berlin a lo largo de sus exposiciones, sino también por la opinión común de algunos de los principales estudiosos de Berlin (cfr. Kocis, 1989: 38). Dado el indudable riesgo que conlleva asignar a Berlin opiniones de otros autores, por muy aparentemente favorable que sea la exposición que esté realizando de esas ideas, he procedido siempre con gran cautela y exclusivamente cuando pudiera apoyarme en numerosas citas.

#### III.1.1.- Conceptos y Categorías

De manera similar a lo que sucedía con los valores o fines, la expresión “conceptos y categorías” aparece en Berlin identificada con muchos otros

términos, como “modos”, “modelos”, “paradigmas” (CC: 154), o incluso términos tomados de otros idiomas, como “Weltanschauung” (CC: 109). Pero, de nuevo también, parece existir bajo todas ellas una idea o definición común. Aunque quizá haríamos bien en quedarnos sólo con el término “categorías”, ya que en varias ocasiones Berlin da a entender que las categorías tiñen los conceptos —es decir, que estos adquieren su significado dentro del marco dibujado por aquellas (cfr. CC: 162-163)—, descartaremos los demás sinónimos para mantener exclusivamente “conceptos”, “categorías” y la expresión conjunta “conceptos y categorías”, que resulta ser además el título de una de las colecciones de ensayos de Berlin.

¿Qué son esos conceptos y categorías? Una categoría hace referencia a la forma en que los seres humanos ordenamos los hechos. Se alude con esta palabra, entonces, a los modelos de pensamiento, a los términos mediante los cuales estructuramos nuestra mente y mediante los que describimos y explicamos el mundo. De forma similar se entienden los conceptos: como términos que en sí mismos expresan determinadas actitudes y creencias a través de las cuales se contempla el mundo. Conceptos y categorías son, por tanto, las formas mediante las que organizamos e interpretamos la experiencia (SR: 15-16).

Resulta evidente que la expresión se relaciona con la noción kantiana de categoría<sup>116</sup>. En la epistemología de Berlin, sin embargo, al conjunto de categorías kantianas referidas al mundo externo se añade otro grupo referente al mundo de la moral, la política, la sociedad...<sup>117</sup> Esto indica, de nuevo, que la epistemología berliniana contiene puntos comunes con el sistema kantiano, pero también,

---

<sup>116</sup> Emplearemos la expresión “categoría” aplicada a Kant para referirnos indistintamente, como hace Berlin, a lo que aquel pensador llamó “formas”, “categorías” e “Ideas”.

<sup>117</sup> Los ensayos “The Concept of Scientific History” (CC: 103-142) y “Does Political Theory Still Exist?” (CC: 143-172) recogen las afirmaciones berlinianas sobre categorías empleadas para redactar este párrafo.

importantes diferencias. Entre otros factores, la idea de categoría que maneja Berlin se aleja de Kant esencialmente en lo referente a sus condiciones de universalidad y necesidad. Así, las categorías berlinianas del mundo moral, igualmente indispensables para la comunicación, para el pensamiento y para la acción, son, en palabras del propio Berlin, menos estables y universales que las kantianas. Sin embargo, y aunque este conjunto de categorías puede ser muy diferente de un ser humano a otro —más aún entre personas distantes en el tiempo y el espacio—, conserva las dos características fundamentales siguientes: una cierta estabilidad, y su condición de elementos excluidos de cualquier tipo de análisis, puesto que ellos mismos son los que posibilitan el pensamiento. Consideremos a continuación estos aspectos un poco más en detalle<sup>118</sup>.

En primer lugar, una de las características de las categorías es que no pueden ser examinadas como cualquier concepto común, esto es, y por ejemplo, revisándolas y corrigiéndolas a la luz de la experiencia. Las categorías nos permiten identificar hechos y analizarlos; sin embargo, no podemos someter a análisis los propios instrumentos de análisis<sup>119</sup>. Dado que los conceptos y categorías son precisamente los marcos mediante los que ordenamos y analizamos los datos de la experiencia, ellos mismos no pueden ser objeto de análisis empírico. La relación entre conceptos y categorías, de un lado, y hechos, de otro, se produce de la siguiente manera: la trama de pensamiento que conforman

---

<sup>118</sup> No entraré a analizar en profundidad las semejanzas y diferencias entre la idea de categoría en Kant y en Berlin. Un punto de partida para tal estudio puede obtenerse en Díaz-Urmeneta, 1999: 270 y ss.

Por otro lado, Joseph Mali apunta que lo que Berlin tiene en mente cuando habla de conceptos y categorías no es tanto una vinculación kantiana (categorías de tiempo y espacio), sino vicquiana, entendiéndolas así como “nociones comunes de experiencia que nos permiten dar sentido a las acciones humanas” (Mali: 2003: 67). No creo que ambas opciones representen explicaciones incompatibles, por lo que puede tenerse en cuenta esta interesante precisión, sin necesidad de negar un evidente origen kantiano.

<sup>119</sup> Que las categorías no sean elementos analizables empíricamente no impide que la ciencia sea uno de los factores que más influya en su constitución (POI: 37).

nuestros más básicos conceptos y categorías, y que, según Berlin, todos los seres humanos compartimos, nos permite identificar hechos y examinarlos. Esto significa que consideraremos determinados “acontecimientos” como incongruentes, bien en una línea vertical, esto es, en su sucesión temporal — resulta absurdo pensar que el Renacimiento podría haberse dado antes de la Edad Media—, bien en su conexión horizontal, si consideramos la interrelación de los elementos de la misma época en diversas culturas —igual de absurdo sería imaginar que el teatro clásico griego pudiera pertenecer al Egipto faraónico<sup>120</sup>. Al negar determinadas posibilidades, como por ejemplo la de que *Hamlet* hubiera sido escrito en la Grecia del S. VIII a. de C., y calificarlas, no de falsas o poco plausibles, sino de grotescas, lo que constatamos es precisamente que tales posibilidades entran en conflicto, no con otros hechos, sino con presuposiciones globales de nuestro pensamiento, esto es, con nuestros conceptos y categorías básicos<sup>121</sup>. Como seres humanos, todos compartimos una categoría que nos proporciona un sentido del movimiento histórico, permitiéndonos distinguir casos como los mencionados de meros errores cronológicos o fallos de adscripción cultural (esto es, de simples errores empíricos). Según Berlin, el problema de las afirmaciones anteriores no es que atenten contra nuestra categoría “kantiana” de tiempo —es imposible *a priori* que Shakespeare pudiera haber retrocedido a la época de Homero—, sino que entran en conflicto con un conjunto de conceptos

---

<sup>120</sup> Obviamente, si habláramos de una civilización diferente a la occidental, las nociones de “Antigüedad”, “Edad Media”, “Renacimiento”, etc., deberían sustituirse por las que fueran pertinentes en esa otra civilización. Lo que Berlin considera compartido por todos los seres humanos, como precisamos a continuación, es el comprenderse a sí mismos dentro de un cierto continuo histórico “cualitativo” (es decir, definido por rasgos sociales y culturales dotados de una coherencia propia), y no sólo dentro de un abstracto “antes” y “después” puramente formal, a la manera kantiana.

<sup>121</sup> Si bien Berlin defiende la existencia de esta coherencia lógica en la historia, también advierte que no porque haya un pasado factual determinado, o un grupo de culturas con unas características distintivas determinadas, se puede pensar que debe proyectarse un conjunto de hechos inevitables hacia el futuro. Sobre este aspecto, que conecta de nuevo la visión del ser humano como libre ontológicamente con, en este caso, las Ciencias Sociales, volveré al final de la presente sección.

sociales, culturales, morales, compartidos por todos los seres humanos, como el de “hombre”, “sociedad”, “cultura”, “desarrollo”, “civilización”..., todos ellos marcados o “teñidos” por una categoría humana básica que podríamos denominar de “comprensión histórica” o, por usar una expresión muy repetida por Berlin, de “sentido de la realidad”. Estos ejemplos apuntan, por tanto, a la existencia de ese conjunto de categorías que Berlin añadiría a las kantianas como “menos estables”, pero también compartidas y delimitadoras de lo humano.

El más llamativo elemento de tensión en la definición berliniana de “categorías” es la afirmación de que estas son elementos anteriores a la información empírica, pero también al razonamiento deductivo. Aunque el tipo de conocimiento al que se refieren no es empírico, Berlin tampoco concede que sea a priori. Así, por un lado resulta indudable la cercanía con Kant; como señala Aarsbergen-Ligtvoet, las categorías berlinianas son a priori en el sentido de que no vienen dadas por la experiencia, pero regulan la experiencia (Aarsbergen-Ligtvoet, 2006: 110). Sin embargo, la diversidad cultural que Berlin busca ver reflejada en su idea de categorías, junto con la constante advertencia falibilista fruto de su empirismo, que hace que deje siempre abierta la puerta a una posible modificación en esas categorías, le impiden identificar su postura con la kantiana. Esto provoca que la idea de categoría en Berlin sea el resultado de una constante tensión, como reflejan las palabras de John Gray: “para Berlin, el marco humano común de categorías morales no es ni un dato a priori en sentido kantiano pleno ni una generalización empírica de normas morales sustantivas supuestamente universales, sino algo entre una cosa y otra” (Gray, 1996: 93).

Aunque no podamos precisar la condición de las categorías a este respecto, sí queda claro el contraste con la postura de autocreación romántica que vimos

anteriormente. Berlin comienza a apuntar a la existencia de una naturaleza humana común delimitada. Los conceptos y categorías no son creados por el ser humano en su actividad como perseguidor de fines. Puede que los fines sean creados en un acto de voluntad, pero no las categorías en las que esos fines se conciben, nacen y tienen cabida: “en tanto que existe normalidad, y comunicación, existen valores comunes. En tanto que existen valores comunes, es imposible decir que todo es creado por mí.” (RR: 145) Tal afirmación no es compatible con la idea de que cada ser humano es totalmente libre de crear su propia naturaleza. Por lo tanto, los seres humanos, al contrario de lo que pretendía la exagerada afirmación romántica en referencia a la autocreación *ex nihilo*, no son sus propios creadores, sino que nacen en una tradición social y cultural determinada que delimita sus posibilidades (CTH: 39). Los valores, que en el epígrafe dedicado al Romanticismo creímos que eran algo creado en su totalidad por el individuo, responden en realidad a un proceso creativo inscrito en una realidad social determinada (RTK: 393)<sup>122</sup>.

En segundo lugar, atendamos al problema de la universalidad. Para Kant, según Berlin, las categorías mediante las que contemplábamos el mundo eran idénticas para todos los seres humanos, permanentes e inalterables; esto era confirmado por la posibilidad de la comunicación (POI: 31). Se aprecia aquí otro elemento más de simultánea similitud y diferencia entre ambos autores: las categorías del pensamiento humano deben ser universales —compartidas, diría Berlin—, como prueba la posibilidad de comunicación entre unos y otros. Sin embargo, Berlin aparece más vinculado que Kant a la interpretación “contracorriente” que aprecia las diferencias existentes en las categorías entre distintas

---

<sup>122</sup> Precisamente la idea de que los seres humanos hacen su propia historia es una de las pretensiones vicquianas que, para el mismo Berlin, pueden someterse a crítica (Berlin, 1985: 289).

épocas y culturas. El elemento de racionalidad monista universal que permitía la obtención de respuestas válidas para todas las criaturas racionales en iguales circunstancias, presente en Kant pero ausente en Berlin, es de nuevo el que marca diferencias fundamentales. Con todo, la clave radica en que Berlin no niega la universalidad de esas categorías, pero sí está abierto a su posible modificación. Así, aunque el conjunto berliniano de categorías morales o sociales pueda ser menos estable que el conjunto de categorías relativas al mundo físico, no por ello pertenecen ambos grupos de categorías a tipos cualitativamente distintos. Una vez más insiste Berlin: ese nuevo tipo de categorías sociales también merecen llamarse objetivas, aunque bajo ese adjetivo no deba entenderse inmodificable, sino compartido (L: 144). En este sentido, por tanto, la idea berliniana de conceptos y categorías, como apunta Díaz-Urmeneta, “desborda la idea kantiana de categorías. Éstas dejan de ser surcos fijos de una razón ajena al tiempo y se establecen en el ejercicio racional de hombres y mujeres que pertenecen a diversas épocas y culturas y que mantienen formas divergentes de concebir el mundo.” (Díaz-Urmeneta, 1999: 274). La posibilidad de variación en las categorías procedería entonces de su concreción, que es cultural e histórica, mientras que su unidad vendría limitada por la noción de “humano”, que adquiere en Berlin un sentido cuasi universal (Díaz-Urmeneta, 1994: 65). Como se puede apreciar, al igual que sucedía con el adjetivo “universal” en referencia a la naturaleza humana, Berlin rechaza de nuevo cualquier interpretación que lo considere inmutable e idéntico para todos, al modo monista, y defiende una universalidad que signifique “compartido”, “genérico”, y que al mismo tiempo admita el cambio, de forma que se pueda dar cabida al pluralismo. De hecho, podemos rescatar los aspectos de empirismo, falibilismo y posibilidad de variación que vimos referidos a la idea de

naturaleza humana, y aplicarlos también con coherencia a su idea de conceptos y categorías. Nuestro autor admite así que es posible concebir unas categorías diferentes a las nuestras, al tiempo que nos recuerda que, en la medida en que aumenten tales diferencias, aumentará la posibilidad de que la comunicación falle e, incluso, si esas diferencias aumentan mucho más allá de un punto determinado, cabe la posibilidad de que no las reconozcamos y consideremos entonces que no estamos ante un ser humano.

El anterior comentario constituye un aspecto sin lugar a dudas fundamental en nuestra investigación. La modificación de las categorías humanas posee, como acabamos de ver, límites, más allá de los cuales nuestro reconocimiento del otro se quiebra y nuestra posibilidad de comunicación desaparece. Esta idea nos permite establecer ya una primera conexión con nuestra búsqueda de límites en la naturaleza humana en Berlin. Como hemos dicho, los conceptos y categorías conforman un marco tan constantemente presupuesto en todo lo que decimos del mundo externo, que imaginarlo alterado es complicado. Estos elementos pueden ser calificados, en consecuencia, como “propiedades empíricas casi inmodificables” (UD: 170). Con el “cuasi”, nuestro autor señala que no niega la posibilidad de cambio, pero a efectos prácticos, podemos considerar que las categorías, al menos las más básicas, son invariables. El principal argumento de Berlin en defensa de esa casi total invariabilidad apunta a que esas gafas a través de las que contemplamos el mundo nos habrían llevado a tropezar —es decir, nos habrían conducido a la extinción—, o habrían sufrido una radical modificación por parte de generaciones posteriores, si hubieran dejado de cumplir su función. El hecho de que las mantengamos prácticamente idénticas habla en favor de una cierta continuidad en la visión política y moral, afirma Berlin, de al menos los

últimos dos mil años. El aspecto fundamental a resaltar aquí es la clara relación entre la presencia de límites en la idea de naturaleza humana, la comunicación y los conceptos y categorías; si no tuviéramos estos últimos, o no los consideráramos compartidos de forma genérica, no existiría posibilidad de comunicación. Decir que me comunico con otro presupone que compartimos un conjunto de categorías. Por lo tanto, se puede afirmar que los conceptos y categorías, un postulado exigido por la comunicación, son un primer indicio de que existen límites a los valores humanos en la teoría de Berlin.

Si profundizamos a continuación un paso más en la epistemología berliniana, nos encontraremos con una distinción fundamental que contribuirá a nuestra búsqueda de límites: la existente entre las Ciencias Naturales y las Ciencias Sociales.

#### **III.1.2.- Ciencias Naturales vs. Ciencias Sociales**

La distinción Ciencias Naturales-Sociales se halla presente en la obra de Berlin de forma continua. Para nuestro autor, existen diferencias muy marcadas entre ambos grupos de disciplinas. Entre los muchos aspectos que las separan, podríamos mencionar: su método, ya que las Ciencias Naturales buscan lo similar, frente a las Ciencias Sociales, en que se destaca la diferencia entre personas, épocas o sociedades (CC: 125); el diferente nivel de exactitud, dada la prototípica imprecisión de las Ciencias Sociales (CC: 119) —si bien en Berlin este rasgo nunca es tanto un defecto como una marca inevitable—; o la necesaria carga moral del lenguaje y las expresiones de las disciplinas sociales, frente al lenguaje

más axiológicamente neutro de las naturales (L: 21)<sup>123</sup>. Con todo, el motivo más importante de separación entre las Ciencias Sociales y las Ciencias Naturales es otro; se trata del diferente tipo de conocimiento que ambas disciplinas nos proporcionan. Esta diferenciación, iniciada por Vico<sup>124</sup>, considera “externo” el tipo de conocimiento de las Ciencias Naturales e “interno” el de las Ciencias Sociales. ¿En qué consiste la diferencia?

El hombre para Berlin no es un elemento más en la naturaleza, es totalmente distinto de cualquier otro ser viviente. La razón es que en él encontramos un elemento totalmente distintivo: la existencia de propósito para sus acciones. Por supuesto, cuando Berlin sostiene que al ser humano se le aplican de forma peculiar las leyes de la naturaleza, no se refiere a que seamos independientes de las leyes de la física y que éstas, vg. la fuerza de la gravedad, no nos afecten, sino que a lo que apunta es a la existencia de un nivel de conocimiento accesible distinto. Así, en sus comentarios sobre Vico, Berlin se refiere claramente a la particularidad que existe en el conocimiento de los seres humanos, de quienes podemos interpretar su comportamiento por ser similares a nosotros —o suponer que lo son—, frente al conocimiento de las plantas o animales, para cuyos desarrollos y comportamientos sólo contamos con las leyes de la física y la biología (CTH: 60). A nivel epistemológico, la consecuencia principal de esta visión es que este punto común entre todos los seres humanos, diferenciador respecto del resto del mundo animal, no sólo nos une en el sentido

---

<sup>123</sup> Para Berlin no es imposible que exista un análisis neutral de los acontecimientos de la vida pública, pero eso sería Ciencia Política o Sociología en un nivel estadístico, no Filosofía o Teoría Política (cfr. CIB: 58).

<sup>124</sup> Berlin reclama explícitamente el merecimiento de gloria para Vico por ser él el responsable de esta nueva idea de comprensión (POI: 54). En realidad, también encontramos en Herder, parece que formulada de manera independiente del napolitano, la fuerte división entre un conocimiento prototípico de las Ciencias Naturales frente a un conocimiento de las Ciencias Sociales. Berlin insiste en que, como ya sucedía con la noción de pluralismo de valores, fue Vico quien la expuso primero, aunque sus doctrinas fueron ignoradas (cfr. PIRA: 216).

formal de que compartimos una característica, sino que nos permite obtener de ello un conocimiento específico, un tipo de conocimiento totalmente distinto del de las Ciencias Naturales: el conocimiento de las Ciencias Sociales, conocimiento que Berlin, siguiendo a Vico, llama “interno”.

Si atendemos a la exposición de Berlin sobre Vico<sup>125</sup>, la noción de conocimiento de este pensador distingue principalmente: a) conocimientos transparentes, referidos a lo creado por el hombre, llamados conocimientos *per causas* (como los de las Matemáticas o la Lógica); b) conocimientos semi-transparentes, referidos a lo creado por otros hombres (como la Historia); c) conocimientos opacos, acerca de lo que sucede en la naturaleza (los pertenecientes a la Física o que atañen a otros seres vivos o materiales). En la visión de Vico, resulta fundamental entender que la comprensión se encuentra relacionada con la creación. Sólo quien sea capaz de reconstruir y dar cuenta en su totalidad de la génesis de una entidad puede entender su propósito y responder con total precisión a la pregunta acerca de sus fines. Podemos decir, por tanto, que el verdadero conocimiento para Vico es un conocimiento “genético”. En este sentido, sólo Dios puede alcanzar acerca del ser humano un conocimiento pleno del tipo a), absolutamente transparente, ya que Él nos ha creado. Los seres humanos no podemos poseer este tipo de conocimiento sobre nosotros mismos o nuestros semejantes. Sin embargo, tenemos a nuestra disposición el conocimiento del siguiente nivel, el semi-transparente. Naturalmente, también podemos contemplar al ser humano como un objeto de conocimiento del tipo c), opaco,

---

<sup>125</sup> Sigo principalmente los ensayos “One of the Boldest Innovators in the History of Human Thought” (POI: 53-67), “The March of History” (PIRA: 208-259) y “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico” (3CE: 21-121).

Sobre la aprobación, como siempre muy cauta, de Berlin hacia las ideas de Vico, cfr. por ejemplo sus opiniones favorables en 3CE: 13, CIB: 36, o L: 140-141, nota 2.

La interpretación de Berlin de Vico ha sido criticada en algunas ocasiones (cfr. por ejemplo, Mali, 2003), pero nuestro autor ha mantenido siempre su postura; cfr. Berlin, 1985. Sobre este tema, puede consultarse también Sevilla, 1999.

como sucedería por ejemplo si pensáramos en cálculos físicos acerca de una persona que se lanza en paracaídas; en ese caso, estaríamos hablando de la masa de un cuerpo, la gravedad, la aceleración, etc., elementos todos igualmente aplicables a otros objetos de la naturaleza. Sin embargo, campos de estudio como la Historia se diferencian de las Ciencias Naturales en que al aproximarse a los hombres, los considera seres que piensan, sienten, desean y actúan. En el ejemplo mencionado, no nos preguntaríamos por la aceleración o la velocidad de caída del individuo como objeto, sino por los motivos del salto, las sensaciones experimentadas, el objetivo buscado, esto es, por lo que tiene que ver con el individuo como agente<sup>126</sup>.

Si incorporamos la terminología de la sección anterior, podemos afirmar que para Berlin, partiendo de nuestros conceptos y categorías compartidos, y mediante perspectivas como la proporcionada por la Historia, podemos reconstruir una intención comunicativa y salvar la distancia con otras culturas y civilizaciones, diferentes, pero nunca del todo distintas a nosotros (3CE: 193). El proceso que, partiendo del yo, permite la conexión con el otro, es el siguiente: el propio encargado de llevar a cabo el análisis desde el punto de vista de la ciencia social —o, genéricamente, desde el punto de vista de la comprensión humana— es un ser humano, esto es, una criatura que piensa, siente, desea y actúa. Una vez se asegura la explicación de mi conducta en términos de propósito, podré realizar explicaciones parecidas para los demás, dado que, en virtud de la comunicación, asumo que se trata de seres similares a mí mismo, es decir, seres que se mueven también por propósitos. Establecida la relación entre un yo y un tú, ese tú puede

---

<sup>126</sup> En ningún pasaje de su obra emite Berlin un juicio directo sobre lo correcto o incorrecto de esta división, si bien expresa en ocasiones opiniones que nos permiten afirmar que sí la aprueba, como sucede cuando afirma que la Historia es algo que creamos activamente y podemos por tanto entender de forma “interna”, frente al conocimiento “externo” que tenemos de, por ejemplo, sillas o mesas (FIB: 81).

situarse tanto en el plano presente pero en distinto lugar, como en épocas remotas<sup>127</sup>. La clave radica en que al explicar la conducta propia, no nos limitamos a describirla, sino que damos motivos y razones para los distintos comportamientos (POI: 58-59). Por tanto, si cuando me analizo a mí mismo me planteo una serie de preguntas muy particulares (¿por qué motivo he hecho esto?, ¿qué valor o fin estoy persiguiendo?), al contemplar a mis semejantes, tales cuestiones tienen igualmente pleno sentido, a diferencia del caso en que me dedicara al estudio de los peces o las plantas. Las Ciencias Sociales, por tanto, son un conjunto de disciplinas donde, más allá de las uniformidades buscadas por las disciplinas naturales, tiene cabida la pregunta particular referida al individuo “¿para qué?”, “¿con qué finalidad?”. La pregunta acerca del propósito se convierte así en la llave que marca la diferencia fundamental de este tipo de conocimiento “interno”.

Nótese que, siendo aparentemente similar a las perspectivas anteriormente tachadas de monistas, existe aquí una diferencia básica: la perspectiva de Berlin, siguiendo a Vico, no nos permite creer que inspeccionando mis deseos pueda llegar a saber los deseos de los demás, sino que sostiene que, dado que yo poseo deseos, atribuir tal condición a seres semejantes me permite plantear preguntas tipológicamente diferentes de las que plantean las Ciencias Naturales y por tanto enriquece mi conocimiento de esos seres. Dicho de otro modo y mediante un ejemplo: atribuir a Napoleón la ambición de conquistar Europa puede ser una perspectiva equivocada, pero explicar el comportamiento de Napoleón sin considerar en ningún momento sus posibles deseos, propósitos o motivaciones (ya sea que nos decantamos por la ambición u otras), en definitiva, sin tratarlo como

---

<sup>127</sup> Para llevar a cabo la comprensión en estos últimos casos, la Historia y el conocimiento humano en general se valen de herramientas como la empatía, la imaginación y la analogía. Volveré sobre esto en la sección III.2.1.

un ser humano, es negar un campo de conocimiento que sabemos que existe y que tenemos a nuestra disposición: el de la finalidad en las acciones humanas. Ahora bien, ese campo de conocimiento es privativo de las Ciencias Sociales:

[...] podemos entrar en la experiencia de otros hombres porque somos hombres; podemos equivocarnos —un conocimiento así no es infalible—. Pero la sola posibilidad de tal comunicación, basada como está en la comprensión de motivos, puntos de vista, modos de vida, descansa en principio en algo distinto del conocimiento que tenemos del mundo externo, el cual, en definitiva, no puede ser nunca más que un registro de lo que ocurre o de cómo ocurre, sin conocimiento de por qué, o incluso de si tal pregunta tiene siquiera sentido. (POI: 59)

Respecto a la división Ciencias Sociales-Ciencias Naturales, los comentaristas de Berlin han realizado principalmente una doble crítica. Por un lado, se ha acusado a Berlin de oscurantismo y de oponerse a los descubrimientos de las Ciencias Naturales. Por otro, se ha calificado de injustificada la conclusión de que el conocimiento semi-transparente es superior al conocimiento proporcionado por las Ciencias Naturales (esta conclusión puede extraerse de pasajes como PIRA: 213 o POI: 7). En cuanto a la primera crítica, Berlin defiende explícitamente la necesidad y beneficios de emplear la ciencia cuando sea necesario. Así, no solo no duda que el método científico puede y debe ser una gran ayuda (L: 19), sino que defiende que allá donde el conocimiento científico pueda aclarar un problema, no se debe renunciar a ello (SR: 48.) Por lo que respecta a la superioridad del conocimiento semi-transparente, el sentido de las palabras de Berlin no tiene por qué ser necesariamente el que se le ha dado. Comparto aquí la opinión de autores como J. M. Sevilla, que argumenta que ni Vico ni Berlin sostienen que el conocimiento de las Ciencias Sociales sea superior al de las Ciencias Naturales (Sevilla, 1999: 382-383)<sup>128</sup>. Lo que sucede es que,

---

<sup>128</sup> Vico, de hecho, insiste Sevilla, “no invalida el modo de conocimiento de la ciencia natural, el experimental, sino la generalización indiscriminada del método geométrico, que además no sirve tampoco para obtener ciencia de las cosas humanas.” (Sevilla, 1999: 383).

frente a la limitación de emplear exclusivamente el conocimiento proporcionado por las Ciencias Naturales, al enfrentarnos al estudio del hombre podemos afirmar conocerlo mejor que a otro objeto de la naturaleza, ya que podemos obtener de él un conocimiento semi-transparente además de un conocimiento opaco. El motivo de que tengamos un conocimiento “mejor”, por tanto, no es que el primer tipo sea intrínsecamente superior al segundo, sino que en el caso del ser humano tenemos dos tipos de conocimiento complementarios, el conocimiento semi-transparente y el conocimiento opaco, mientras que ante un objeto de la naturaleza sólo disponemos del último. En conclusión, el conocimiento de las Ciencias Sociales no es, para Berlin ni para Vico, superior, pero sí único y ciertamente básico para los estudios que tengan como objeto al ser humano.

Habiendo comprendido la forma como Berlin considera el conocimiento típico de las Ciencias Sociales, queda dar un paso más para reconstruir lo fundamental de esta primera parte de su perspectiva epistemológica: el lenguaje<sup>129</sup>.

#### III.1.3.- Lenguaje

En primer lugar, cabría destacar que la idea del lenguaje de Berlin es “expresivista”. John Gray ha consolidado en su estudio este calificativo para

---

<sup>129</sup> Es particularmente poco lo que Berlin ha manifestado con claridad sobre el lenguaje. Sus afirmaciones en este campo se encuentran principalmente recogidas en sus opiniones sobre Hamann y Herder, y en menor medida, sobre Vico y otros pensadores. En cualquier caso, todas las ideas que aparecen aquí expuestas sí son claramente consideradas por Berlin como verdaderas (sobre la validez de las ideas de Hamann acerca del lenguaje, cfr. por ejemplo 3CE: 273 ó 355) y se encuentran igualmente avaladas por multitud de pasajes. Además, insisto nuevamente, la presente investigación se centra en la búsqueda de límites en el pluralismo de Berlin, por lo que no interesa tanto el estudio de la idea berliniana de lenguaje como la comprobación de que, a través de esa idea, llega Berlin a defender con claridad la existencia de una naturaleza humana compartida.

referirse al lenguaje y la comunicación en Berlin<sup>130</sup>. Según esta concepción, y al contrario de lo que plantearía el modelo designativo, “nuestros pensamientos y actividades son ya lingüísticos” (Gray, 1996: 126). Volviendo a los textos berlinianos, el modelo expresivista implica, en efecto, que nuestro pensamiento se amolda a nuestro lenguaje y, al mismo tiempo, que nuestro lenguaje refleja nuestro pensamiento. Para el propio Berlin, que hace suya esta idea de Hamann o Herder, lenguaje y pensamiento son, pues, una y la misma cosa: “[p]alabras, pensamientos y comportamiento no son elementos fácilmente dissociables” (POI: 154)<sup>131</sup>.

En segundo lugar, la visión del lenguaje como expresivo se encuadra a su vez dentro de la más general que considera que el pensamiento, el lenguaje y la actividad humana en general son, en términos amplios, simbólicos (3CE: 189). Toda acción humana es un acto de creación, de expresión, susceptible de ser entendido por otro ser humano. Comprender otra cultura, comprender cualquier manifestación humana, es siempre comprender la finalidad con la que ese algo que tenemos ante nosotros fue creado; comprender es saber qué querían comunicar aquellos que se expresaron de esa manera, es entrar en su simbología. La comprensión es por tanto un proceso que se aplica únicamente a la intencionalidad humana (3CE: 298-299). Esta perspectiva asume en consecuencia que toda actividad humana es, en último término, creación, expresión, y que toda creación y expresión, como elementos simbólicos, llevan aparejadas inevitablemente el ser potenciales elementos de comunicación. Así, un ser humano puede entender no sólo lo que él crea, sino lo que otros como él crean,

---

<sup>130</sup> Berlin mismo reconoce posteriormente la validez de este adjetivo, prefiriéndolo al anteriormente usado por él, “expresionista” (RTK: 392).

<sup>131</sup> Para una comparación, que en mi opinión no debe forzarse demasiado so pena de ser incorrecta, entre lenguajes y valores plurales, cf. Gray, 1996: 169-170. Entre otras diferencias, como señala Kekes (Kekes, 2000: 38), los lenguajes no son incompatibles.

precisamente porque la creación es expresión de una humanidad latente común (POI: 61). Ahora bien, por lenguaje debemos entender aquí no sólo las palabras, sino todo el conjunto de “construcciones” humanas destinadas a la expresión del individuo y, por lo tanto, susceptibles de ser comprendidas e interpretadas por otros seres humanos. De manera genérica podemos referirnos a estos elementos (leyes, instituciones, gestos, canciones, religiones, bailes, rituales, obras de arte...) como “artefactos”, formas naturales de autoexpresión, hechas con el propósito de expresarse y comunicarse con otros seres humanos (RR: 60).

Ya antes del análisis del lenguaje en Berlin realizado por Gray, Charles Taylor fue probablemente el primero que vio en esta perspectiva “un modo radicalmente diferente de pensar sobre lenguaje y significado” (Taylor, 1991: 40). Según lo expone Taylor, esta novedosa idea pertenece a Herder, para quien el lenguaje “es una cierta forma de conciencia que es característicamente humana, [...] las palabras no sólo son referenciales, también son precipitados de una actividad en la que se origina la forma humana de conciencia.” (Taylor, 1975: 19). En consecuencia, “los diferentes lenguajes naturales expresan cada uno la forma característica y única mediante la que la gente ejecuta la esencia humana. El lenguaje de un pueblo es el privilegiado reflejo o expresión de su humanidad.” (Taylor, 1975: 20). En las palabras de Taylor se aprecia claramente cómo la teoría expresivista, que alcanza en sus implicaciones, según vimos, no sólo al lenguaje, sino también a la construcción de la subjetividad y de los valores, está construida sobre una creencia en una esencia humana compartida. Los lenguajes naturales, particulares, son al mismo tiempo expresiones de una humanidad común. La conclusión de Taylor acerca de las implicaciones de esta nueva visión expresivista es que, de la misma manera que Kant eliminó el atomismo de la experiencia al

articular el contexto de nuestro pensamiento, Herder elimina el atomismo de la teoría lingüística, articulando en su lugar una comprensión contextual de la dimensión lingüística (Taylor, 1991: 53). En definitiva, el lenguaje entendido de esta manera apunta a una esencia humana.

Por último, como señala también Taylor, Herder no da respuesta a la pregunta acerca de los orígenes del lenguaje. Sin embargo, lo que es indudable es que en los diferentes lenguajes encontramos, si bien de forma implícita, toda una serie de creencias y prejuicios —tómese esta palabra no en su sentido negativo, sino en el etimológico neutral (pre-juicio), es decir, como presunción que poseemos inevitable y necesariamente antes de juzgar—, conformados en su mayor parte por la sociedad a la que pertenecemos. La prueba de esta conexión es que, como señala el propio Berlin, las formas de expresión lingüística son claves para conseguir comprender las estructuras mentales de otras sociedades y culturas (3CE: 72), y viceversa: una modificación en las creencias sociales de una determinada cultura conllevaría de hecho un cambio en las palabras (CC: 54)<sup>132</sup>. Como puede verse, según esta teoría lingüística las palabras y expresiones comunicativas reflejan y son reflejadas por un pensamiento determinado, pensamiento que se encuentra circunscrito por un contorno social<sup>133</sup>. Siendo así, hay que concluir que el lenguaje y, en la medida en que se asimila a él, el pensamiento, no pueden ser en la interpretación de Berlin creaciones únicas del

---

<sup>132</sup> La opinión de Berlin sigue la de De Maistre, Vico y los románticos, aunque, como vengo insistiendo, en una línea más moderada; cfr. CTH: 142.

<sup>133</sup> Se muestra así Berlin muy cercano a otro pensador del siglo XX cuando afirma que las palabras tienen un significado al tener un uso reconocido, esto es, en el momento en que los hablantes saben cómo usarlas para comunicar lo que desean decir (CC: 79-80). En lenguaje wittgensteiniano, nuestras palabras sólo tienen significado dentro de los juegos de lenguaje que jugamos, y estos sólo tienen su contexto en una forma de vida (cfr. Taylor, 1991: 59).

individuo, sino que se hallan siempre predeterminadas por el conjunto cultural al que se pertenece (POI: 172-173)<sup>134</sup>.

El análisis del lenguaje/pensamiento humano en Berlin, como vemos, nos lleva de vuelta a la crucial existencia de lo que este autor llamaba conceptos y categorías. Conseguimos así cerrar la primera parte de este pequeño análisis epistemológico acabando donde empezamos. De unos conceptos y categorías culturales básicos, compartidos, pasamos, en la distinción entre Ciencias Sociales y Ciencias Naturales, al conocimiento interno, un tipo de conocimiento típico de los seres humanos, que indica nuevamente una humanidad común. De ahí desembocamos en las ideas expresivistas de Berlin sobre el lenguaje humano, ideas que, mediante sus alusiones a la comunicación y la comprensión, reproducen y precisan esa estructura epistemológica compartida postulada por las categorías. Tras todas estas reflexiones estamos finalmente en condiciones de abordar precisamente esos dos términos, comunicación y comprensión, completando el análisis del procedimiento mediante el que puede constatarse que para Isaiah Berlin existen fronteras que delimitan su pluralismo y lo intentan separar del relativismo: “[p]arte de lo que queremos decir con “ser humano” es que tal ser debería entender algo, un mínimo, de lo que le decimos. Hasta ese punto, debe existir por tanto un lenguaje común, una comunicación común y, hasta cierto grado, valores comunes.” (RR: 145)<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> En esta cita Berlin alude específicamente al caso judío, lo que podría arrojar dudas acerca de la validez de este pasaje para reflejar el pensamiento de nuestro autor en referencia a los individuos en general. Sin embargo, hay que recordar que, aunque Berlin menciona en varias ocasiones que la idea del lenguaje como una creación social ha sido exagerada por nacionalistas y extremistas, la reconoce como indudablemente verdadera.

<sup>135</sup> Por ahora podemos soslayar el hecho de que constatar la existencia de límites en la naturaleza humana y sostener que compartimos un mínimo de valores comunes no son, en realidad, distintas maneras de afirmar lo mismo, como se verá claramente en el comentario de los epígrafes críticos III.3 y IV.2.

Por debajo de todos los elementos hasta ahora tratados, tanto la visión berliniana de los conceptos y categorías, como la crucial oposición Ciencias Sociales-Ciencias Naturales y sus ideas sobre el lenguaje, se encuentran íntimamente conectados, a través del elemento de la libertad, con la imagen del hombre que Berlin maneja, permitiéndonos ampliar un poco más la reflexión realizada hasta ahora acerca de las conexiones entre libertad y pluralismo.

Comencemos por los conceptos y categorías. En su argumento sobre las culturas, Berlin insiste en que ninguna es un paso previo para otra. Es decir, no cree que exista un progreso lineal definido, unas leyes de evolución histórica; en una palabra: un determinismo histórico. Sin embargo, sí existe lo que Berlin llama un “sentido de la realidad”<sup>136</sup>, una contextualización cultural. La coherencia histórica a la que Berlin se refiere no sólo hace que una cultura tenga un patrón horizontal en el sentido de que su arte, su literatura, su vestimenta... formen un conjunto homogéneo, un todo identificable y coherente, sino que también se refleja en el hecho de que las ideas románticas no podían haber sucedido en el siglo II d. C., o de que Shakespeare no podía haber escrito Hamlet en la Inglaterra actual<sup>137</sup>. Sin embargo, esta última coherencia vertical no implica en Berlin una evolución determinada asociada a leyes históricas; el Romanticismo no podía haber precedido a la Ilustración, pero bien podía no haber existido. Shakespeare

---

<sup>136</sup> Ese “sentido de la realidad” puede entenderse también como la capacidad que tenemos los seres humanos de comunicarnos y entendernos de forma particular, basándonos en la mencionada idea de que sabemos qué es tener motivos, sentimientos, deseos, planes... Cfr. CC: 130: “cuando, de hecho, mi empresa tiene éxito —cuando los fragmentos me parecen encajar— lo llamamos una explicación; si efectivamente encajan, se me llama racional; si encajan pobremente, si mi sentido de armonía es mayormente una falsa ilusión, se me llama irracional, irreal, distraído, tonto; si no encajan en ninguna medida, se me llama loco.” (CC: 130). Ahí fundamenta precisamente Ferrell la superación del pluralismo de Berlin frente al relativismo (Ferrell, 2008). De aquí al final de la investigación estará presente esta idea, que, como advertí en la Introducción, comparte en buena medida la perspectiva de esta tesis.

<sup>137</sup> Está equivocado, por lo tanto, Robert Kocis cuando afirma categóricamente que Berlin no ve conexión lógica o racional entre un modo de vida y el siguiente en orden histórico (Kocis, 1989: 64). La conexión existe, pero no es determinista.

no podría escribir Hamlet hoy, pero podría haber decidido no escribir esa obra tampoco en su época. Al respecto, obsérvense las dos citas siguientes:

Cuando calificamos algún proceso como inevitable [...] lo que queremos decir no es que sepamos qué hechos y leyes obedecemos, sino que no lo sabemos; que, más allá de los hechos a que apuntan los potenciales reformadores, somos conscientes de que existe una oscura masa de factores, cuya tendencia general percibimos [...] y que cualquier intento de actuar como si sólo el nivel superior de factores fuera significativo o crucial, ignorando los restantes, conducirá al fracaso de las pretendidas reformas, quizás a un imprevisto desastre. (SR: 37)

Una de las más grandes y fatales falacias de los constructores de grandes sistemas del siglo XIX [...] es suponer que, si llamamos a algo inevitable, estamos indicando la existencia de una ley. (SR: 37)

Igualmente nos encontramos con la aparente posibilidad de conectar libertad y pluralismo a través de la visión berliniana del lenguaje y, esencialmente, de las Ciencias Sociales. Para poder articular en su totalidad el conocimiento prototípico de estas disciplinas, necesariamente habría que concebir a los seres humanos como algo más que objetos en el espacio, sometidos a las fórmulas y regularidades habituales; se trataría, como dijimos, de contemplarlos como seres activos, perseguidores de fines, que moldean sus vidas, sienten, imaginan, crean y se comunican entre sí. Sin embargo, Berlin reserva para el plano de las Ciencias Sociales, además de todos esos elementos referidos a propósitos y sentimientos, el de la libertad, que evidentemente no aplica a los elementos considerados bajo el prisma de las Ciencias Naturales. Podemos argumentar, sin embargo, que este doble empeño de vincular libertad y ser humano, vía categorías y vía conocimiento, resulta errado.

Por un lado, como acabamos de ver en las citas anteriores, Berlin sostiene que “inevitable” no quiere decir “imposible que no suceda, porque contradice una ley”, sino “resulta improbable que no suceda, porque hay un conjunto de factores que no se están teniendo en cuenta”. Tal afirmación nos lleva de vuelta a la precisión de Santayana acerca de la libertad: si se admite que cuando calificamos

un proceso como “inevitable” estamos apuntando a la existencia de unos factores relevantes que no estamos sabiendo ver, sea por ignorancia o porque las condiciones y componentes de ese proceso son demasiado complejos y numerosos como para ser tenidos en cuenta en su totalidad, a lo que se está apuntando es a un mundo determinista. Puede ser cierto que llamar a algo inevitable no quiere decir que exista una ley por la que vaya a suceder así, pero, según la definición proporcionada por el mismo Berlin, “inevitable” sí significa en cualquier caso creer en una conexión causal de acontecimientos, independientemente de que destaquemos que nunca podremos descubrir esa trama en su totalidad y detalle. Podemos modificar nuestra terminología y hablar de “probable” o “esperable”; en cualquier caso a lo que nos referimos es a que, si uno atiende a los elementos relevantes, a la situación y los antecedentes, al contexto, a lo que usualmente sucede, etc., creemos que ocurrirá una cosa y no otra. Dicho brevemente: sustituir “inevitable” por “probable” no convierte al mundo en menos determinista, sino que de hecho confirma esa tesis.

Por otro lado, Berlin refuerza su creencia en la libertad humana porque cree que es parte fundamental para la articulación de la distinción Ciencias Sociales-Ciencias Naturales, pero confunde la posibilidad de tener propósitos e intenciones con la idea de libertad; que tengamos los primeros no significa que tengamos la segunda. Berlin parece pensar que si el ser humano no fuera libre, la interpretación histórica en sentido vicquiano no tendría tanto peso. Pero esa conclusión es precipitada. Si el ser humano no fuera libre, eso no convertiría nuestra capacidad de entender a los restantes seres humanos desde el punto de vista de los propósitos en algo prescindible o no realizable: podríamos igualmente saber cómo se siente un semejante de una forma que no podemos aplicar a una

piedra o un árbol. La capacidad de empatía hacia otra persona no depende, por tanto, de la disyuntiva entre una creencia en leyes inexorables o en un mundo de acciones libres. Podemos concebir el entendimiento y la comprensión de las Ciencias Sociales también en un mundo determinista.

### III.2.- Comunicación y comprensión

Nos encontramos en este epígrafe con el elemento fundamental que en Berlin permite distinguir su teoría pluralista de cualquier forma de relativismo.

A continuación procederé a presentar el proceso comunicativo<sup>138</sup>, reconstruyéndolo de acuerdo con la afirmación berliniana de que existen unos valores comunes asegurados por el hecho de la comunicación, o, dicho de otro modo, de que todos compartimos unos conceptos y categorías sociales que nos permiten entendernos<sup>139</sup>. Trataré en primer lugar la idea de comunicación (III.2.1), contemplando después la visión de Berlin de lo que supone e implica una ruptura de la misma (III.2.2). Para ello retomaré y ampliaré muchos de los elementos tratados hasta ahora (conocimiento interno, expresivismo, influencia de la sociedad...), reservando el comentario crítico para el epígrafe III.3.

Comencemos nuestro análisis por la respuesta a la pregunta: ¿cómo se produce la comunicación entre individuos?

---

<sup>138</sup> En mi investigación manejo indistintamente los términos “comunicación”, “comprensión” y “entendimiento”. Esto es así porque para Berlin, cuando se produce la comunicación, podemos comprender —entender— al otro. Cuando aquella falla, no existe entendimiento; por lo tanto, sólo podemos comunicarnos con aquello que entendemos. Comunicarse y comprender son, a este nivel, sinónimos. Esta igualdad comunicación-comprensión quedará confirmada en la sección III.2.2, cuando hablar de casos en que la comunicación se rompe será sinónimo de hablar de situaciones en que no se produce comprensión o entendimiento entre personas o culturas.

<sup>139</sup> Cfr. *supra* nota 135.

### III.2.1.- El proceso comunicativo en Berlin

Para el concepto de comunicación disponemos de un pasaje en que Berlin presenta lo que podríamos llamar una formulación lógica de la misma. Aparece en el temprano ensayo “Verification” (CC: 12-31)<sup>140</sup>.

De acuerdo con ese pasaje, si llamamos  $m$  al conjunto de características sensibles que conforman un objeto material determinado, entonces se puede afirmar que ese  $m$  será diferente para cada individuo, época y cultura, pero que un mínimo de referencia común debe existir para posibilitar la comunicación, tanto en el tiempo presente como mirando a los hechos pasados. La comprensión, pues, será posible en la medida en que mi interpretación de  $m$  ( $m_1$ ) y la de otra persona ( $m_2$ ) se solapen. Empleando los términos del anterior epígrafe, mediante los conceptos y categorías propios de nuestra condición de seres humanos conformamos una visión determinada ( $m_1$ ), que se encuentra vinculada a la que puedan tener otros ( $m_2$ ) no sólo por su referencia a un mismo objeto sensible ( $M$ ), sino también por el hecho de que nuestras interpretaciones de él, nuestros valores extraídos a partir de él, se solapan en determinados puntos. La posibilidad de la comprensión se basa, por tanto, no sólo en un mundo empírico común, sino también en la existencia de valores comunes.

En consecuencia, la idea berliniana de comunicación hace intervenir dos elementos fundamentales: los datos sensibles —lo cual nos remite de nuevo al empirismo de Berlin— y el proceso de interpretación, que desarrolla la noción de comprensión y postula la existencia de unos valores y categorías comunes.

Acerca del primer elemento, ya aludimos en su momento a este rasgo por el que Berlin vuelve siempre a la realidad empírica como base de todo

---

<sup>140</sup> Publicado en 1939, cabe que, con el paso del tiempo, el pensamiento de Berlin a este respecto evolucionara en sus aplicaciones e implicaciones, pero no se modificó sustancialmente en su base lógica ni epistemológica.

conocimiento. Nos limitaremos, pues, a añadir algunas precisiones más con el fin de aclarar mejor su visión de la comunicación.

Aunque redactados en una terminología positivista, determinados pasajes de la obra *Concepts and Categories* resultan sumamente esclarecedores de cara al análisis de lo que Berlin entiende por comprensión. Así, define allí “concebible” como “similar a mi experiencia real”, al tiempo que sostiene que uno de los problemas de las afirmaciones metafísicas —en el mal sentido de la palabra— es que son “incomunicables a partir de cualquier analogía con la realidad”. En consecuencia, define también lo carente de significado como lo que intenta “describir algo que supuestamente trasciende tal experiencia y es por tanto incomunicable mediante cualquier analogía con la misma” (CC: 30). Como vemos por estas referencias, para Berlin todo queda efectivamente anclado en la experiencia. El significado se refiere siempre al mundo experimentado. “No comunicable” quiere decir que no hace referencia a ningún elemento experimentado por un ser humano. A su vez, la otra cara de la aceptación por parte de Berlin de la distinción, de raíz humeana, entre hechos e interpretaciones, la encontramos precisamente en su consideración de que los hechos, “aquello que puede ser demostrado por la evidencia”, deben ser los mismos para todos, o en su definición de un concepto como un “conjunto de características sensibles percibidas” (CC: 27). Berlin mantiene así constantemente su vinculación con el empirismo.

De todo el conjunto anterior, el elemento fundamental para la presente investigación es la creencia berliniana de que la posibilidad de comunicación, tanto presente como pasada, se produce necesariamente por la existencia de un grupo de características comunes para los diferentes “m” que manejen de forma

### III.2.- Comunicación y comprensión

compartida los individuos o culturas. Si desaparece ese terreno común, la comunicación se rompe o, lo que es lo mismo, no llega a producirse.

Aclarado el contexto empírico en que Berlin sitúa la comunicación, detengámonos ahora en el segundo aspecto: la forma concreta mediante la que comprendemos a nuestros semejantes.

Tienen razón Morgenbesser y Lieberman cuando afirman que ni Berlin ni Vico explican explícitamente cómo se produce el proceso que llaman “entrar” comprensivamente en otros (Morgenbesser y Lieberman, 1991: 14). Sin embargo, Berlin sí expone en muchos pasajes lo suficiente como para reconstruir coherentemente lo que para él significa “entrar”. Para empezar, como hemos visto, nuestra capacidad de comprensión del otro se basa en la existencia de un horizonte común de valores, conceptos y categorías. A partir de ese horizonte común, un ser humano puede entender a otro de una forma particular, gracias a la analogía:

El hecho de que seamos capaces de comprender cómo la gente vive como lo hace, incluso aunque sean diferentes a nosotros, incluso aunque nos resulten odiosos y en ocasiones los condenemos, significa que nos podemos comunicar a través del tiempo y el espacio. Sostener que entendemos a gente de una cultura muy distinta a la nuestra implica la existencia de un cierto tipo de capacidad de comprensión o percepción empática, *Einfühlen*, una noción creada por Herder. Incluso aunque rechacemos esas culturas, podemos, mediante un esfuerzo de imaginación empática, concebir cómo es posible que otros hombres —*nos semblables*— puedan pensar esos pensamientos, sentir esos sentimientos, perseguir esas metas, llevar a cabo esos actos. (CIB: 37).

Para el conocimiento entre culturas, entre seres humanos, se hace imprescindible ese “*Einfühlen*”, que en algún otro pasaje Berlin llama más precisamente “imaginación reconstructora” (3CE: 11). ¿En qué consiste? En palabras de J. M. Sevilla: “[e]l modelo de la «imaginación reconstructora», como lo entiende Berlin, diluye en esta posibilitación de un conocimiento «desde dentro» el concepto viquiano de «fantasía», la herderiana «*Einführung*» y el tipo

historicista de «*Verstehen*» —desde la escuela histórica alemana hasta Weber.” (Sevilla, 1999: 391). Efectivamente, dos conceptos a los que Berlin presta una gran atención en sus estudios sobre Vico y Herder, y que resultan ser prácticamente sinónimos, son la noción de “Fantasía” y la de “Empatía”<sup>141</sup>. Mediante estos términos Berlin se refiere a la capacidad de los seres humanos de “entrar” en la vida de un “otro”, de reproducir lo que sería vivir con valores ajenos, con una mentalidad distinta. El preciso análisis de Díaz-Urmeneta explica muy claramente la diferencia entre el concepto de *Verstehen* y el “conocer” de Berlin:

[n]o son las vivencias sino las formas simbólicas el objeto de su *comprensión imaginativa*, que es la otra forma de designar a lo que más arriba llamamos *imaginación reconstructiva*. [...] La hermenéutica que propone Berlin no se dirige, pues, a procesos privados sino a la reconstrucción categorial de objetos públicos, compartidos. (Díaz-Urmeneta, 1999: 280)

Como explicamos en el epígrafe anterior, los hombres sólo pueden imaginarse a los demás como semejantes a sí mismos. Sé lo que es tener una mente porque tengo una; sé lo que es crear porque yo también lo hago. Podemos así comprender sólo lo que los hombres hagan, sean o lleguen a ser, siempre que permanezcan dentro del rango de la humanidad. En palabras de Díaz-Urmeneta: “[l]a solución está en reconocer al *otro como capaz de dar sentido*, aunque lo haga de una forma que dista mucho de la nuestra.” (Díaz-Urmeneta, 1999: 283). Naturalmente, la observación se extenderá no sólo a la realidad presente propia, en el entorno de mi cultura, sino que abarcará también tanto a las otras culturas como a la realidad pasada a lo largo de la historia. La comunicación y

---

<sup>141</sup> “Imaginación”, “Empatía”, “Fantasía”, “Comprensión”, “Verstehen”, “Enter into”, “Sich (hin)einfühlen”...; de todos los términos usados por Berlin, los más numerosos y apropiados parecen ser “Fantasía”, en el caso del pensador napolitano, y “Empatía” en el de Herder. En apoyo de esta selección, cfr. CTH: 62 para la nomenclatura vicquiana; para el caso de Herder, cfr. SR: 215.

Por otro lado, muchos autores han señalado múltiples conexiones entre Weber y Berlin, aunque este último, como dijimos, nunca reconociera deuda alguna con el primero (cfr. SAL: 102).

### III.2.- Comunicación y comprensión

comprensión en Berlin se establece por tanto a través de los artefactos y el lenguaje entre todos los individuos de la raza humana. Podemos así comunicarnos con nuestro vecino, de la misma manera que entendemos lo que dijo Platón hace 2.500 años o lo que dice hoy el emperador japonés. Las distancias geográficas, cronológicas y culturales representan barreras, pero estas pueden superarse en el proceso comunicativo. Evidentemente, lo que es válido para mentalidades o épocas muy diferentes, es válido *a fortiori* entre individuos más semejantes. La comprensión debe ser entendida por tanto como un proceso que abarca todo lo humano, incluyendo lo pasado, lo distante, lo diferente, pero desde luego también lo similar y lo propio. Tal proceso se halla construido además en función de unas asunciones generales, que conforman el tejido de lo que podemos llamar una vida humana “normal”.

Resulta lógico pensar que cuantas más experiencias haya acumulado un individuo o una cultura, más recursos tendrá a su disposición y más dispuesto estará a entender a otros individuos o culturas distintas. En consecuencia, puede objetarse que si las experiencias de un sujeto se limitan a su idioma, sus hábitos familiares y las tradiciones de su país, toda otra lengua, costumbre o celebración le debería resultar no sólo ajena, sino incomprensible. A este respecto debemos hacer aquí dos salvedades. En primer lugar, resulta evidente que no necesitamos experimentar una tradición ajena para comprenderla. Basta con que sea similar a una experiencia propia. Así, yo puedo manejar sólo mi idioma, pero gracias a una reflexión abstracta sobre el lenguaje, puedo entender que se trata de un mecanismo convencional de comunicación, caracterizado por unos signos que no son universales. Por lo tanto, al encontrarme con un individuo que emplee otra lengua, el proceso de comunicación se verá indudablemente dificultado, pero eso

no significa que la traducción sea imposible. Lo mismo sucede en el caso de otros aspectos como las religiones, o las costumbres. Si bien es cierto que la experiencia aumenta nuestra capacidad empática por, digamos, la vía directa, en realidad no es el único elemento disponible para nuestra comprensión; la reflexión y el pensamiento abstracto son también elementos importantes a la hora de permitir la comunicación. Como segunda salvedad, hay que señalar que la insistencia berliniana en que el acto de comunicación/comprensión exige que el elemento sea “similar a mi experiencia” no resulta en una identificación absoluta comprensión-experiencia vivida. Esto es así porque precisamente lo que se requiere es que exista analogía, no identidad. Entendemos a otros seres humanos por analogía con nosotros, en base a una evidencia inductiva. Resulta fundamental, por tanto, que sujeto y objeto en la comprensión, tú y yo en el proceso comunicativo, sean similares, ya que puede existir una empatía en la medida en que hay una identificación, pero no es necesario que exista una absoluta identidad:

[a]firmamos saber, no siempre de forma justificada, qué es, básicamente, un ser humano, sobre todo un ser humano que pertenezca a una civilización no muy distinta de la nuestra, y en consecuencia piense, desee, sienta, actúe de una forma que, correcta o incorrectamente, asumimos ser inteligible para nosotros porque se parece suficientemente a la nuestra o a la de los otros seres humanos cuyas vidas se mezclan con la nuestra. (CC: 128).

Como puede apreciarse, Berlin introduce aquí el concepto de imaginación para ampliar el marco de la comprensión humana más allá de los límites marcados por la experiencia puramente vivida. No comprendemos sólo en función de lo que hemos vivido, sino en función de lo que, a partir de nuestra experiencia y la de nuestra sociedad, podemos imaginar como razonable vivir. Por lo tanto, no es necesario, por ejemplo, poseer una religión de carácter monoteísta para entender el cristianismo. Basta con haber experimentado en alguna ocasión un sentimiento de carácter religioso. Ahora bien, ¿qué sucedería si nos encontráramos con un

### III.2.- Comunicación y comprensión

individuo o cultura que no ha tenido nunca, por ejemplo, un sentimiento trascendental, espiritual, o religioso? Dado que sujetos así no pueden remitir la imaginación y la analogía a ninguna experiencia propia, ¿no les sería entonces imposible comprender una manifestación de ese tipo? Frente a esta crítica, la única explicación consiste en postular, nuevamente, la existencia de un conjunto de valores humanos comunes, valores cuyas manifestaciones concretas podrían diferir en gran medida, pero que responderían a un mínimo núcleo común compartido. Entre estos valores comunes está, para Berlin, el del sentimiento religioso. La idea de un individuo que no haya experimentado nunca nada en relación con cuestiones existenciales o religiosas es algo extraño; tanto, dice Berlin, como lo sería la idea de un individuo sin propósitos o fines (RDO: 121). Obsérvese por tanto que en todo este proceso de “entrar”, Berlin nunca abandona la creencia en unos valores compartidos. Ya mencionamos<sup>142</sup> que, para Berlin, según teorías como el marxismo, un miembro de la clase social capitalista está condenado a trasladar los valores de las otras clases a su propio esquema conceptual, con lo que no existiría una auténtica comunicación. Para que haya comprensión, en sentido vicquiano, no se trata de que yo identifique los valores del otro dentro de mi escala, sino de que empáticamente me sitúe en su lugar, aceptando imaginativamente su sistema entero, y no meramente sus conceptos integrados desde mi perspectiva. Naturalmente, Berlin cree que podemos llevar esto a cabo porque no abandonamos un sistema de valores para tomar otro totalmente ajeno a nuestra naturaleza, sino que nos movemos dentro de un mismo continuo (CTH: 58).

---

<sup>142</sup> Cfr. *supra*, pp. 84-86.

### III.2.- Comunicación y comprensión

Debemos ahora preguntarnos cuál es la importancia de esta idea de comprensión en referencia al pluralismo. La respuesta es que la comprensión, según hemos visto, nos proporciona evidencia de que existe un conjunto de valores que, aunque no sean los nuestros, podemos contemplar como potencialmente aceptables para un ser humano; o, dicho de otro modo, el que entendamos determinados comportamientos como propios de seres humanos apunta a que existe un límite para la existencia de los valores. Berlin muestra así un perfil claramente objetivista: “armados como estamos [...] con la capacidad para percibir lo (objetivamente) bueno, hermoso y justo, bajo todos sus disfraces y transformaciones, no deberíamos encontrar demasiado extraño perseguirlo en condiciones similares, incluso aunque nosotros mismos no lo hiciéramos” (CTH: 84). El ser humano debería ser redefinido, por tanto, como un ser con una naturaleza dinámica y susceptible de ser libremente modificada por el individuo, pero siempre dentro de unos límites determinados por la necesidad básica de comunicarse con otros seres humanos. Sin embargo, sostener que todo individuo que quiera comprender y ser comprendido por otro debe tener una escala de valores no muy divergente respecto de los valores comunes al resto de la humanidad, puede conducir también a una interpretación distinta del pluralismo. En muchos pasajes, de hecho, Berlin sugiere que lo que implica la comprensión no es una estricta limitación a la diversidad de valores, sino, más allá, la necesidad de un mínimo suelo moral común, lo que implica postular la existencia de unos valores comunes mínimos para poder hablar de ser humano. Dice así, por ejemplo, que “todos los seres humanos deben poseer un conjunto común de valores, o de lo contrario cesan de ser humanos” (POI: 12).

### III.2.- Comunicación y comprensión

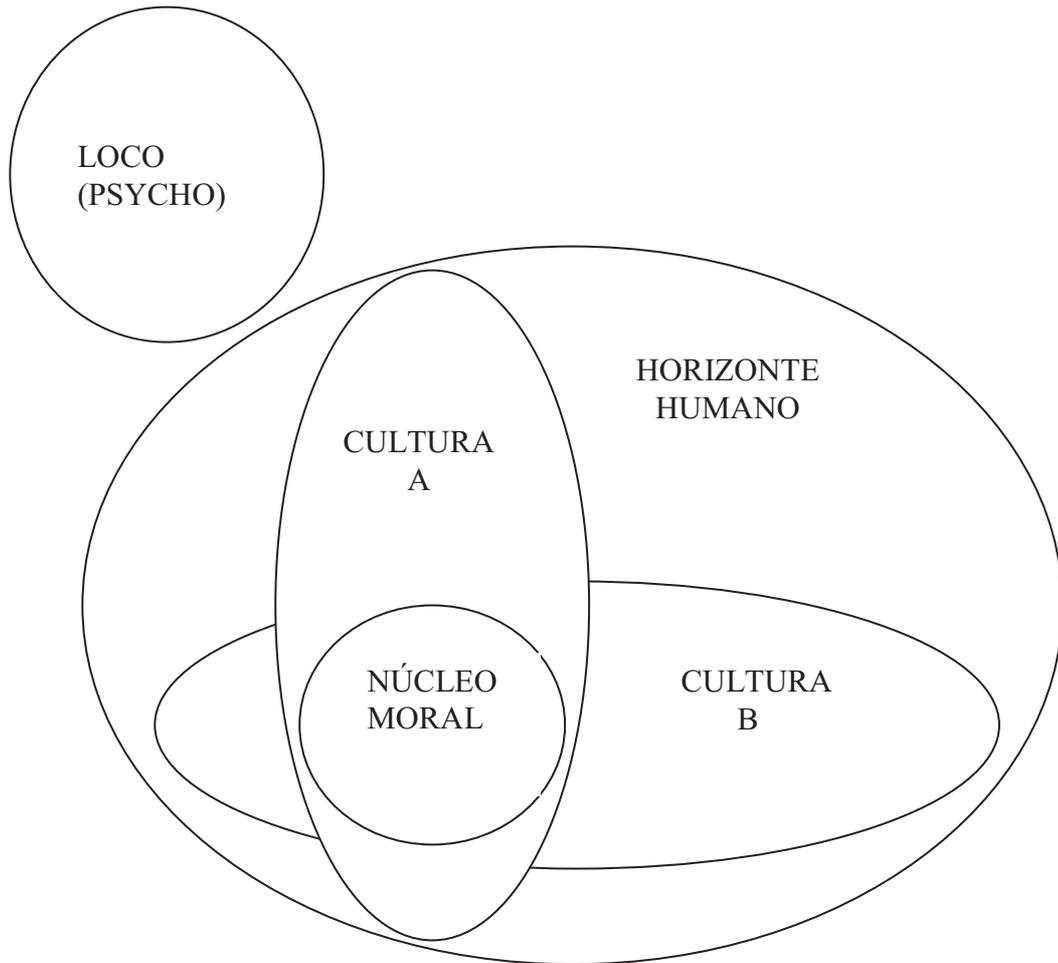
Como podemos observar, todos los elementos tratados hasta ahora en la investigación (ser humano, conceptos y categorías, valores...) adquieren un sesgo final universal en función del hecho innegable de la comunicación humana. Los conceptos y categorías parecen agrupar a los seres humanos en un conjunto cuyos límites pueden incluso extenderse más allá de lo experimentado gracias a la analogía y la imaginación, pero que aun así se encuentra delimitado. Ahora bien, aunque Berlin parta de pretensiones genéricas, el hecho de que resalte que a mayor similitud cultural, mayor capacidad de comprensión, nos hace preguntarnos qué sucede en el caso de individuos o culturas muy diferentes, y nos obliga a plantearnos la posible interpretación del pluralismo como un sistema que, bajo una aparente variedad superficial, implica la existencia interna de una unidad monista. Esto merece una consideración más detallada, que podremos obtener al contemplar la otra cara de la moneda de la comprensión: ¿qué sucede cuando la comunicación se rompe?

#### III.2.2.- La ruptura de la comunicación

Con ayuda de un diagrama<sup>143</sup> podemos representar más claramente las posibilidades del pluralismo de superar el relativismo, al tiempo que contextualizamos las referencias de Berlin a los casos en que la comunicación se rompe o no llega a producirse.

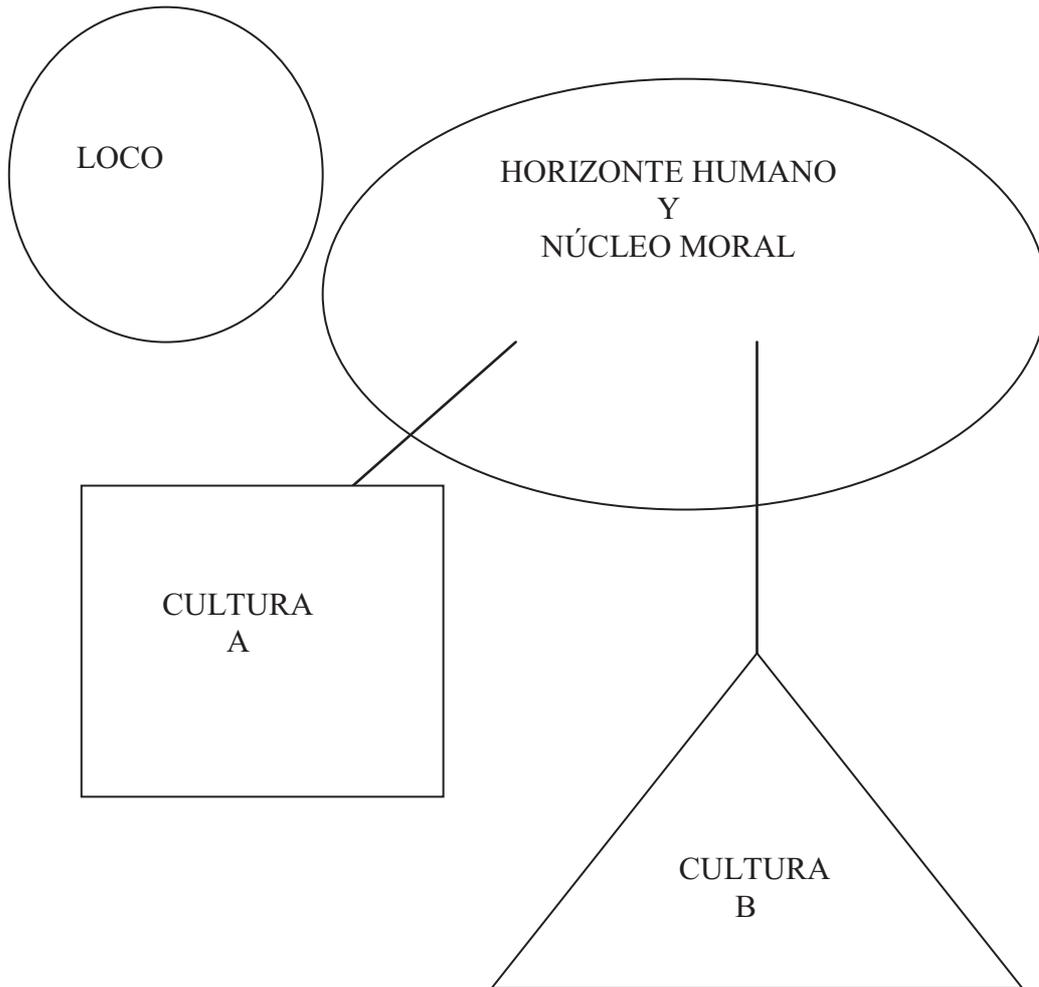
---

<sup>143</sup> Extraído de Crowder y Hardy, 2007: 294-295. Berlin explicita en este mismo lugar su conformidad con este, el primero de los dos diagramas que allí aparecen, como representativo de su pensamiento.



Como podemos observar, dentro del “horizonte humano” nos encontramos la posibilidad de que distintas culturas se desarrollen en unas determinadas direcciones, compartiendo entre ellas un núcleo moral. Queda aquí claramente reflejado que la capacidad de entender a otra cultura se basa en la existencia de un horizonte de valores común, que surgiría a partir del núcleo moral mínimo.

Para Crowder, sin embargo, el esquema debería ser más bien uno en que la Cultura A y B comparten los mismos valores, pero los interpretan de formas diferentes. Su representación, extraída del mismo estudio, sería la siguiente:



Según este otro modelo, la capacidad de entender a la otra cultura pasaría siempre a través del núcleo moral compartido.

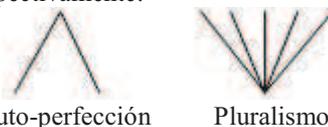
Naturalmente, estos diagramas, cuya pretensión es ayudar a entender el pluralismo de Berlin, presentan una situación estática, totalmente alejada de lo que consideraciones de evolución histórica y cultural nos obligarían a dibujar. Sin embargo, la representación ofrece grandes ventajas a la hora de fijar el debate sobre las implicaciones y el funcionamiento del pluralismo. Así, podemos servirnos de estos diagramas para integrar elementos vistos en anteriores epígrafes, como son, por ejemplo, la imaginación y la empatía. Contemplando el primer modelo, podemos entender que el horizonte humano no sería igual a la mera suma de los horizontes culturales existentes, dado que los espacios que

median entre el conjunto formado por las distintas culturas y el horizonte humano, espacios también comprensibles, son accesibles a la comunicación gracias a la imaginación. Confirmamos también que, para Berlin, el núcleo moral sería el motivo para rechazar el relativismo; el conjunto de valores compartidos aseguraría la posibilidad de la comunicación, la cual, completada mediante el esfuerzo de la empatía, nos permitiría abarcar toda el área del horizonte humano, toda el área de lo comprensible. Por último, en ese otro conjunto, el del horizonte humano, se encontraría la razón para abrazar el pluralismo (Crowder y Hardy, 2007: 295). Es evidente por tanto, que, sin resultar definitiva, una representación gráfica adecuada de la idea del pluralismo en Berlin constituirá una gran ayuda para su correcta interpretación. Ahora bien: ¿cuál de las dos propuestas es más fiel al pensamiento de nuestro autor?<sup>144</sup>

Comencemos por analizar esta última. El principal apoyo en defensa de su diagrama lo obtiene Crowder del caso de los nazis; un caso en el que, como veremos, Berlin rechaza los valores del nazismo pero los sigue considerando dentro del horizonte humano, ya que expresan propósitos humanos que todos compartimos (Crowder, 2007b: 214). Esto lleva a pensar a Crowder que habría que distinguir claramente los valores de las distintas formas de expresarlos. Por tanto, la idea que habría que reflejar sería, en su opinión, que cada cultura interpreta de forma diferente los mismos valores compartidos por todos (Crowder y Hardy, 2007: 296). Sin embargo, en lo que respecta a este argumento, el primer

---

<sup>144</sup> Otro de los autores que ha llevado a cabo una representación del pluralismo en forma de diagrama es R. Kocis. Para él (Kocis, 1989: 85), frente a un modelo de auto-perfección, tendente a una unidad final, el pluralismo respondería a un dibujo orientado a varias posibilidades. Las figuras de ambos tipos serían, respectivamente:



Aquí Kocis está teniendo en mente lo que él llama “sistemas de desarrollo” (developmental theories). Para los motivos por los que Berlin rechaza esta representación, cfr. RTK.

diagrama es, en mi opinión, más acertado. En primer lugar, porque no traslada la imagen, que Berlin rechazaba rotundamente, de que las culturas son cápsulas independientes, alejadas unas de otras, efecto que sí transmite el segundo diagrama. En segundo lugar, porque el primer diagrama resalta el hecho de que la diferencia entre culturas no es sólo formal, sino también cualitativa: determinados valores de la cultura A pueden no existir en la cultura B, pero no porque son valores básicos interpretados de otra forma, como sugiere Crowder, sino porque sencillamente no existen allí<sup>145</sup>. Que, partiendo de un núcleo común, compartimos unos valores determinados y otros no, como sugiere el primer diagrama, no es lo mismo que considerar que compartimos todos, pero los expresamos de formas distintas. Es cierto, sin embargo, que para entender mejor la propuesta de Crowder hay que rescatar (Crowder, 2004: 120-121) una división aclaratoria en el significado del término “valor”. Para este autor, en un desarrollo que va más allá de la teoría de Berlin, habría que distinguir en el concepto “valor” un sentido “profundo”, que consideraríamos humano y que no podríamos dejar de admitir como tal (horizonte humano y núcleo moral), y uno expresado en una práctica cultural concreta (cultura x), que podríamos rechazar. Tal propuesta puede resultar admisible, pero para Crowder, como refleja su diagrama, todo valor cultural sería reconstruible en último término en su genealogía como un valor nuclear humano; ahora bien, el problema radica precisamente en que con ello se postula una identificación entre horizonte humano y horizonte moral mientras que la propuesta de Berlin, como demostrará precisamente el caso del nazismo, no

---

<sup>145</sup> La introducción de una perspectiva diacrónica refuerza la corrección del primer diagrama a este respecto: Berlin sostiene que determinados valores nacen, al igual que determinados valores dejan de existir (POI: 13). Además, la comprensión entre seres humanos o culturas puede sostenerse porque comprendemos algunos de sus valores, pero no necesariamente todos.

identifica humano con moral. El ámbito de lo comprensible o humano es para Berlin mayor que el ámbito de lo aprobable moralmente.

Pasemos ahora al primer modelo. En primer lugar, si, precisamente como hemos indicado en el epígrafe anterior, optamos por una interpretación restrictiva del pluralismo y consideramos que la comunicación es la prueba de que existen valores comunes, en principio podría considerarse más acertado el segundo diagrama, ya que allí se identifican ambos conceptos, humano y moral. Sin embargo, podemos aplicar correctamente la consideración de que la comunicación prueba la existencia de valores comunes también al primer diagrama, convirtiendo el conjunto formado por el núcleo moral en el motor de expansión del horizonte humano: la comprensión se produce así a partir del núcleo moral, pero los límites del entendimiento son mayores que los conformados por ese núcleo. En efecto, en su entrevista con Isaiah Berlin, S. Lukes pregunta: “¿cree que los límites de la comprensión —aquello que podemos calificar de inteligible— se encuentran preestablecidos? ¿O cree que el estudio de otras culturas podría incrementar el rango de lo que es comprensible?” La respuesta de Berlin confirma nuestra apreciación: “por supuesto que sí; podría incrementarlo y de hecho lo incrementa. [...] El verdadero valor de descubrir el pasado y estudiar otras culturas es comprender más, de manera que nos comprendamos también mejor a nosotros mismos” (SAL: 105). Al mismo tiempo, el núcleo moral sería el origen de cualquier posibilidad cultural. Por lo tanto, ¿sería posible encontrar el subconjunto de una “cultura c”, dentro del conjunto formado por el “horizonte humano”, pero no partiendo del núcleo moral? Parece que, si tuviéramos que respetar la opinión de Berlin, la respuesta debería ser negativa. Pertenecer al conjunto “horizonte humano” implicaría necesariamente compartir un conjunto de valores morales

mínimos, por lo que toda cultura debería formar parte, al menos en cierta medida, de ese conjunto. Pero conviene insistir: el margen de comprensión humana, como hemos dicho, se extiende en cualquier caso mucho más allá de esos mínimos.

Fijémonos ahora en el segundo círculo del primer diagrama, el que aparece etiquetado como “loco”. Berlin está representando aquí el conjunto de seres con los que la comunicación es imposible, lo que para él son los “locos o idiotas morales”. Para encontrar un ejemplo que represente ese círculo, debemos acudir, como ya hicimos<sup>146</sup>, a situaciones en que la comunicación se rompa hasta tal punto que no entendamos nada del comportamiento del individuo en cuestión. Esto es lo que provoca que no lo consideremos humano. Aunque Berlin alude en varias ocasiones a situaciones en que la comprensión no se produce adecuadamente o se quiebra, como los ya mencionados de personas que no reconozcan la posibilidad de que otros seres humanos lleven una vida religiosa, los seguidores “coherentes” de la pura doctrina marxista, o los deterministas, los pasajes en que explícitamente habla de “locos” o “no humanos” son aquellos en que intenta distinguir comportamientos crueles, pero todavía humanos, de comportamientos totalmente incomprensibles. Recordaré los dos ejemplos más usados por Berlin: en primer lugar, tenemos el caso de una persona que hiere a los demás, disfrutando al hacerlo; tal sujeto entraría dentro del “horizonte humano”, bajo la calificación de un comportamiento “sádico”; pero, según Berlin, dejaríamos de entenderlo y pasaríamos a llamarle loco si le diera exactamente igual herir a otras personas que golpear una pelota de tenis. Lo mismo sucede con el caso del hombre que rinde culto a un árbol; si la justificación de tal acto fuera que para él es un símbolo de fertilidad, o una divinidad, entraría dentro del

---

<sup>146</sup> Cfr. *supra*, pp. 92-93.

conjunto de valores comprensibles como humanos; sin embargo, si la única explicación de su adoración fuera “porque es madera”, Berlin entiende que tal persona dejaría de ser humana para él. En definitiva, una persona que indistintamente golpea una piedra o mata a su familia es un ejemplo de loco, alguien cuyos actos no podrían en absoluto ser contemplados como humanos y ante el que la reacción debida no es el traslado a la cárcel, sino al manicomio. En el caso particular de los nazis, encontramos que Berlin se refiere a menudo a conceptos como “ser humano”, “valores compartidos” o “mundo moral común”. Afinemos a continuación un poco más la particularidad de esas expresiones, dando respuesta a la pregunta: ¿qué entiende Berlin por “valores humanos”?

Para empezar, es cierto que Berlin afirma explícitamente que lo que han hecho los nazis es traspasar (y literalmente pisar) los límites de lo humano. Sin embargo, aún podemos comunicarnos con ellos; sus motivos nos resultan rechazables pero inteligibles (POI: 12; CIB: 38). Esto quiere decir que, en efecto, comunicación y moralidad mínima no pueden compartir límites, dado que es posible carecer de moralidad mínima y resultar comprensible. Ahora bien, ¿cómo podemos argumentar, dentro del pluralismo de Berlin, que la frase “me es indiferente agujerear piel humana o una pelota de tenis” pertenece a una clase distinta —la de la locura o idiotez moral— a la de la frase del ideario nacionalsocialista “los judíos son *Untermenschen* y deben ser eliminados”, todavía dentro del límite de la humanidad? De las dos opciones que, en principio, podríamos manejar, sólo una nos permite permanecer totalmente coherentes con las opiniones de Berlin a este respecto, si bien nos obliga a introducir añadidos y precisiones que él nunca realizó. Así, deberíamos diferenciar entre los motivos y las prácticas nazis, o, si se quiere, entre los valores nazis en su origen y en su

aplicación. Distinguiríamos entonces dos sentidos de humano: uno más superficial, que permitiría la comunicación y la comprensión (humano como comprensible), y otro más profundo, moral, que nos permitiría rechazar esos valores (humano como moral). No indicaríamos lo mismo, por tanto, en frases como “estoy ante Hitler, estoy ante un ser humano”, que en frases como “está tratando a los judíos como si no fueran seres humanos”; es decir, definiríamos el nazismo como una ideología humana que aboga por tratos inmorales e inhumanos. En el primer diagrama habría, por tanto, dos polos distintos en el conjunto “horizonte humano”: el mínimo y el máximo. Cuando Berlin habla de un “horizonte moral común”, se podría referir al horizonte de la comprensión, esto es, al de máximos, o bien al conjunto moral de valores irrenunciable como mínimo para hablar de un ser humano<sup>147</sup>. En cualquier caso, sería necesario establecer una distinción entre “humano” como mínimo y como máximo; o si se quiere, entre “moral” y “comprensible”<sup>148</sup>. Otra opción que podríamos barajar nos llevaría fuera del planteamiento de Berlin, ya que consideraríamos que el sentido de “comunicación” no depende del de moralidad mínima, queriendo decir con esto que podríamos comunicarnos con individuos que no compartieran un mínimo moral con nosotros. Pero esta segunda opción sería, es necesario insistir, totalmente descartable como representativa de Berlin. Para nuestro autor, la comunicación puede extenderse más allá del núcleo moral común, pero nunca

---

<sup>147</sup> Dicho lo cual, no habría que olvidar que son los mínimos precisamente los que generarían el horizonte máximo. En efecto, aunque suene paradójico, el límite máximo, que marca la comprensión/humanidad, vendría dado siempre por el mínimo: lo irrenunciablemente decente.

<sup>148</sup> Esta última es la propuesta de Myers (Myers, 2010: 619-620). Tales soluciones no resultan novedosas. La mayoría de estudiosos de Berlin que ha afrontado el dilema de los nazis y su encaje en el pluralismo ha llegado a soluciones similares. Cfr. la anterior distinción de Crowder entre “valor profundo” y “valor expresado en una práctica cultural concreta”, o también los casos de García Guitián, quien opone los valores “objetivos” a los “occidentales” (García Guitián, 2001: 76), o, dicho de otro modo, la “moralidad” a la “humanidad” (García Guitián, 2001: 82), o John Gray, quien sitúa el origen de la división en las categorías, y distingue entre valores inherentes a la naturaleza humana y valores locales (Gray, 1996: 89).

puede suceder independientemente del mismo. Como se aprecia claramente en la primera representación, el pluralismo de Berlin respondería entonces a un modelo internamente monista. Bajo una aparente pluralidad absoluta de valores, lo que se dibujaría sería un conjunto previo, irrenunciable, de valores morales comunes, de los que dependería la comprensión, y por ende, el concepto de humano. Esta interpretación queda expuesta a una crítica obvia: Berlin está deslizando un elemento normativo dentro de un sistema construido, según él mismo repite insistentemente, sobre la base de hechos<sup>149</sup>. Sin embargo, cabría una lectura alternativa, no normativa, que resultaría inmune a esta crítica al ordenar el esquema no en torno a la distinción “valores morales”/“valores humanos”, sino en torno a la distinción, basada en la comprensión, “valores humanos”/“valores inhumanos”. Expongámosla a continuación.

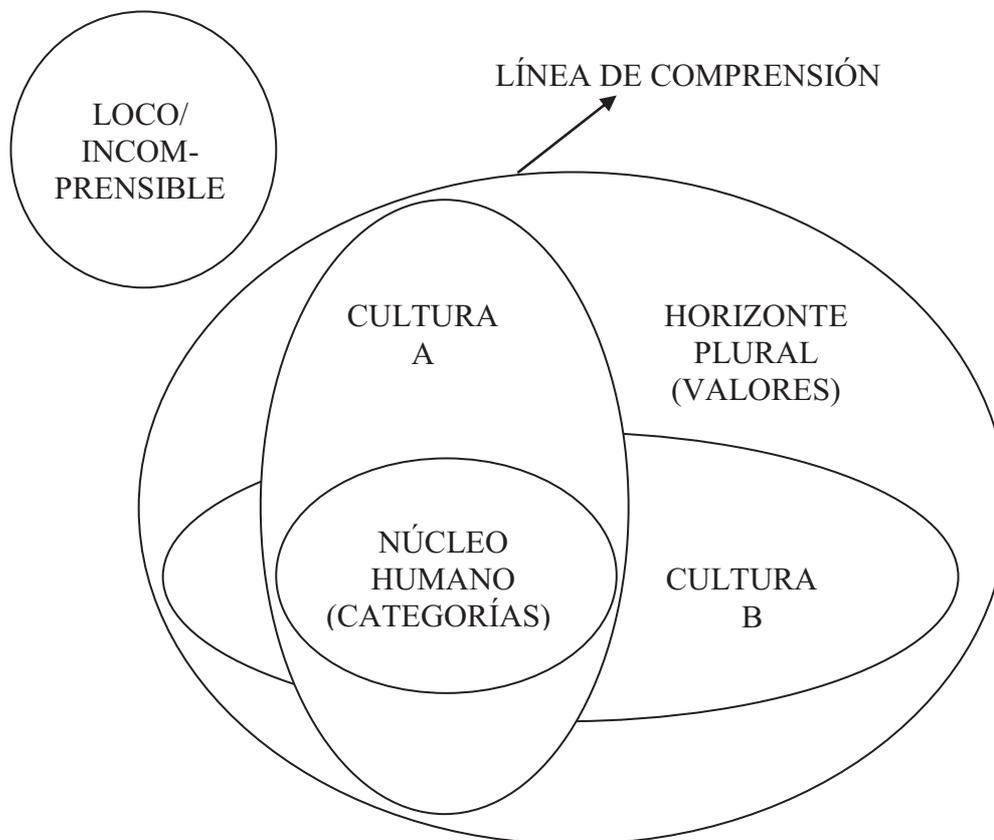
Esta nueva interpretación del pluralismo se apoyaría en algunas ideas claramente berlinianas pero, insistimos, llevaría a conclusiones incompatibles con otras ideas igualmente presentes en el autor. El punto de partida nos lo proporcionan las relaciones entre las nociones “inhumano” e “incomprensible”. Para empezar, es evidente que ambos conceptos van de la mano: lo que es inhumano resulta incomprensible; lo que resulta comprensible, entonces, aunque pueda ser rechazado, no puede ser calificado de inhumano. Inhumano —entendido como incomprensible— e inmoral serían, pues, conceptos diferentes. En consecuencia, la denominación “núcleo moral” de valores en el primer diagrama resultaría equívoca, ya que induciría a pensar que su contenido se refiere a lo que aprobamos o desaprobamos moralmente. Sería más correcto llamarlo “núcleo humano”, y conformarlo no a partir de unos valores compartidos, sino de unos

---

<sup>149</sup> Retomaré esta crítica en la valoración final del pluralismo de valores frente al relativismo. Cfr. *infra*, epígrafe IV.2.

### III.2.- Comunicación y comprensión

conceptos y categorías comunes. Siguiendo al Berlin de *Concepts and Categories*, el ser humano no se caracterizaría entonces por compartir tanto unos valores como unas categorías, unos marcos socio-culturales, hermenéuticamente accesibles, en los que dar cabida a esos valores. A partir de ese núcleo humano de categorías se generaría un horizonte que podríamos denominar “horizonte plural”, definido por ser comunicable o comprensible. En definitiva, según esta lectura, por un lado, pertenecer al conjunto global “horizonte plural” implicaría necesariamente compartir una intersección de categorías humanas, carentes de toda connotación normativa unívoca. Por otro lado, se daría cabida a un potencialmente infinito conjunto de valores, objeto de un juego pluralista delimitado exclusivamente por la mutua comprensión. La representación, idéntica formalmente al primer diagrama, sería la siguiente:



La línea que delimitaría la inclusión en el círculo “loco” seguiría siendo la de la incomprensión. Dentro ya del conjunto de lo comprensible, encontraríamos el pluralismo de valores, que estaría delimitado, en su máximo, como acabamos de decir, por la comprensión, y en su mínimo, por las categorías humanas compartidas.

Como se dijo, la ventaja de este diagrama es que es moralmente neutro<sup>150</sup> y convierte a la comprensión en su eje central. La divisoria “humano”/“inhumano” depende únicamente de entender o no la conducta ajena, independientemente de un juicio valorativo sobre la misma. Como vemos, además, pese a no ser representativo de la opinión final de Berlin, todos sus elementos y definiciones son puramente berlinianos. El loco sigue siendo aquel cuya conducta me aparece opaca, aquella persona cuyos fines y acciones me son indescifrables: observo lo que hace, pero no entiendo su finalidad. El concepto de humano, ambiguo, puede tomarse como sinónimo de plural (“un valor humano”) y referirse entonces a todo valor comprensible que una cultura pueda perseguir, independientemente de si es o no compartido por otras culturas; o puede entenderse como sinónimo de compartido, refiriéndose entonces no a los valores, sino a las categorías, que marcan una naturaleza humana común pero desprovista de connotación moral. Los valores aparecen entonces como “intersubjetivos”, en el sentido de que entendemos una acción guiada por la justicia o la igualdad, pero su parte de objetividad no procede de una nota moral, sino del encuadre común que proporcionan las categorías. Por último, la idea de naturaleza humana, dinámica y

---

<sup>150</sup> Con “moralmente neutro” se indica que el contenido de los conjuntos no determina un mínimo que debiera reconocerse como deseable normativamente. Sin embargo, esto no significa que sea “moralmente irrelevante”, ya que ese núcleo es precisamente el fundamento sobre el que se construyen las plurales pero limitadas perspectivas morales posibles.

en constante (auto)transformación<sup>151</sup>, mantiene un límite mínimo en las categorías y máximo en la comprensión.

Volviendo a la “literalidad” de Berlin, resulta evidente que afirmar que los nazis no son totalmente amorales, dado que podemos explicar su moralidad en base a la educación e ideología por ellos recibida, esto es, la solución que opta por distinguir entre un sentido superficial y otro más profundo en el término “humano”, o por diferenciar entre “motivos humanamente comprensibles” y “prácticas inhumanamente inmorales”, abre la puerta a una flagrante falla en las pretensiones prácticas del pluralismo berliniano. Los calificados por Berlin dentro del círculo “loco” serían aquellos que no lograríamos comprender, pero nada aseguraría que nuestra incapacidad para comprenderlos se deba a un defecto en su condición de “humanos”. Como señala Ignatieff, el pluralismo de Berlin parece entonces estar basado en la optimista creencia de que la mayor parte de la gente percibirá la humanidad común de los restantes individuos (Ignatieff, 1991: 144)<sup>152</sup>. Sin embargo, a lo largo de la historia encontramos multitud de casos que confirman que esto no sucede así. Por lo tanto, cabe preguntarse, ¿hasta qué punto es válido, entonces, el pluralismo? En el siguiente epígrafe recapitularemos la discusión y nos enfrentaremos directamente a esta pregunta, con lo que el terreno quedará preparado para el capítulo de conclusiones finales.

---

<sup>151</sup> El motivo de incluir el prefijo “auto” entre paréntesis hace referencia a la comentada falta de conexión entre libertad ontológica y pluralismo. Independientemente de si modificamos libremente nuestra naturaleza o lo hacemos determinados por factores ajenos a nuestro control, esta puede seguir siendo entendida como un continuo cambio.

<sup>152</sup> Esta crítica afecta igualmente a la propuesta de interpretación alternativa, no normativa, que acabamos de exponer. Sin embargo, especialmente esta última versión del pluralismo puede proporcionar, como comprobaremos en las conclusiones finales, suficiente respuesta a través de sus positivas implicaciones prácticas.

### III.3.- Los límites del pluralismo

El análisis de los conceptos y categorías, del conocimiento típico de las Ciencias Sociales, del lenguaje, en resumen, de la comunicación y la comprensión, revelan que Berlin cree en un concepto delimitado de ser humano, un concepto manejado de forma universal por todos los individuos de nuestra especie. Procedimientos como la analogía, la empatía y la imaginación nos permiten “entrar” en las vidas de nuestros semejantes, y ese hecho nos indica la existencia de una naturaleza común:

Creo que es una cuestión de hechos empíricos el que, en la medida en que es posible la comunicación entre seres humanos a través del tiempo y el espacio, así como dentro de comunidades aisladas, esto se basa en una naturaleza humana (o perspectiva) común, que es la que exclusivamente lo hace posible. Esto es, en mi opinión, una generalización empírica de los factores que hacen posible la comunicación humana. No se trata de una verdad *a priori*, metafísica, platónica. (RTMK: 559).

Existe una continua constatación de la posibilidad de error en este tipo de conocimiento. Berlin, probablemente marcado por su ascendencia empirista, permanece siempre abierto a la posibilidad de modificación de la noción de naturaleza humana y rechaza consecuentemente asociar el adjetivo “universal” con lo estático y siempre válido. Así, aunque no faltan ocasiones en las que ha manifestado que cree en unos valores objetivos (como en Giner, 1992: 46), debe resaltarse que por ellos entiende

aquellos que cualquier ser humano puede, gracias a un suficiente esfuerzo imaginativo, ver como fines que, por muy bajos que estuvieran en su propia escala de valores, pueden ser perseguidos por seres humanos, en sociedades, situaciones y con inclinaciones muy diferentes, pero incuestionablemente humanas. (RTK: 389).

Como vemos, más allá del rechazo a lo universal como estático, Berlin sí aprueba la idea de objetivo como “compartido”, idea que sirve igualmente para

construir los límites de la naturaleza humana. La particularidad es que, habiendo rechazado en un primer momento la existencia de una naturaleza humana común, principalmente debido a la influencia de la visión romántica en la creación de los valores, la recupera posteriormente a través del hecho comunicativo, mediante el siguiente argumento: para que podamos comunicarnos, los valores no pueden ser demasiado diferentes entre las distintas culturas; si fueran radicalmente distintos, la comunicación no habría sido posible. Por lo tanto, su idea de objetividad en lo referente a los valores remite siempre a aquello que podemos entender, gracias a lo cual nos podemos comunicar y que, en consecuencia, podemos llamar humano (CIB: 108). Esta argumentación, realizada siempre a través de la comunicación, es la que lleva a Berlin a poder afirmar que los valores, más que creaciones subjetivas de los individuos, son objetivos y reflejan la esencia de la humanidad (POI: 12)<sup>153</sup>.

Sin embargo, en la práctica, ¿quién marca la frontera entre lo que es comprensible y lo que no lo es? La única respuesta que parece proporcionar Berlin a nuestra búsqueda de esos límites remite a la sociedad. La diferencia entre una apreciación más objetiva y otra más subjetiva en el terreno valorativo, en definitiva, la respuesta a la pregunta acerca de qué es humano y qué no lo es, se obtiene en función de la visión de la mayoría (L: 25). Esto es así porque, bajo los términos “humano”, “universal”, “objetivo” en el sentido que intenta darles Berlin, parece que sólo puede identificarse la sociedad como fuente de limitación frente al relativismo. En última instancia, se trata de qué encaja en nuestra cultura,

---

<sup>153</sup> El lenguaje empleado en estos párrafos está buscando dar cuenta del siguiente matiz: la comunicación confirma, para Berlin, la existencia de unos valores comunes, lo cual no es lo mismo que sostener que la comunicación crea esos valores comunes; lo que hace es simplemente revelar su existencia. Los valores comunes existen y la comunicación entre los hombres es la prueba de que eso es así. Los límites del pluralismo, por tanto, están en Berlin dados de antemano en la construcción (biológica, social, lingüística, cultural, psicológica...) del individuo.

nuestro tiempo y lugar, algo que viene dictado por las formas de vida de la sociedad a la que pertenecemos (L: 145)<sup>154</sup>. Esos valores que “una mayoría de personas” ha perseguido a lo largo de la historia, esos valores “humanos”, son, insistimos, considerados por Berlin como un hecho empírico, susceptible de haber sido distinto en el pasado o de serlo en el futuro:

lo que quiero decir con ‘horizonte humano’ es un horizonte bajo el que los seres humanos han vivido consciente o inconscientemente en su mayoría, en la mayor parte de épocas y en muchos lugares [...] pero no puedo garantizar que esto continuará así para siempre, o que en alguna ocasión no ha dejado de existir, o se ha visto alterado en el pasado. (RTMK: 559).

Sin embargo, hasta ahí llegan las posibilidades de modificación que Berlin admite. Como indica John Gray, “la creencia de Berlin de que la elección es el atributo de agentes cuyas identidades son siempre parcialmente heredadas, conformadas en alto grado por el lenguaje y una forma de vida que es contingentemente suya, matiza indudablemente su idea de elección radical o decisión deliberada” (Gray, 1996: 98). Los individuos no pueden crear un valor absoluta y radicalmente desconectado del marco de conceptos y categorías en el que viven. Pueden diseñar su escala de valores dentro de la sociedad a la que pertenecen, esto es, pueden asignar distinto peso a los diferentes fines según su propio criterio; pero la comunicación, el lenguaje, y la herencia cultural, imponen los límites de ese juego pluralista. “De esta suerte, lo que limita al voluntarismo radical en el pensamiento de Berlin es mucho más la historicidad del sujeto que elige que el horizonte común de valores humanos.” (Gray, 1996: 204).

Retomemos como ejemplo práctico concreto el caso de los nazis. Berlin los considera humanos, diciendo que puede entender cómo con suficiente

---

<sup>154</sup> Quizás incluso habría que extender el alcance de esta acotación, dado que Berlin limita en ocasiones los valores humanos a los valores de la cultura occidental (cfr. CTH: 205-207; L: 58). Así lo piensan también muchos críticos, como Galipeau (Galipeau, 1999: 119) o Ignatieff (Ignatieff, 1991: 137).

educación e ideología —para él incorrecta, pues habla también de manipulación mental—, una persona puede llegar a aprobar conductas como la del Holocausto. Sin embargo, muchos nazis son ejemplos perfectos de personas que consideraban equivalente aniquilar a un judío o pisar una piedra. El motivo por el que Berlin no considera al nazi como loco o inhumano es que puede, según él mismo dice, imaginar y reconstruir el proceso de manipulación mental que hay detrás de las soflamas y doctrinas del nazismo. Sin embargo, ¿no es todo acto humano algo con una explicación dentro de la naturaleza? En las ocasiones en que no lleguemos a averiguar las motivaciones de los actos ajenos, siempre podría argumentarse que ello es debido a nuestro insuficiente conocimiento del sujeto en cuestión, o de todos los procesos cerebrales, culturales, sociales, etc. que influyen en un ser humano. Más aún, ¿qué sucede si nos encontramos con un grupo de personas que afirma llevar una vida satisfactoria dentro de la ideología nacionalsocialista? La respuesta de Berlin es que, mientras no ataquen los derechos y la vida de otros, no tenemos más remedio que aceptarlo como un defecto inevitable; sólo si causan demasiado sufrimiento deben ser controlados y quizás eliminados (SAL: 119).

Desde este punto de vista, todo lo que el pluralismo parece poder aportar a los conflictos de valores en las sociedades es que nos esforcemos por considerar los fines ajenos como comprensibles; sin embargo, si no nos resultan personalmente deseables, llegado el momento de una posible confrontación, emplearemos todos nuestros esfuerzos en evitar su propagación (RTMK: 558-559). De forma genérica, además, aunque Berlin insista en la necesidad de esforzarse por no considerar como no humana cualquier conducta que en un principio pueda parecernos extraña u ofensiva, al mismo tiempo nos recuerda que no debemos aceptar como un valor aquello que no podamos comprender

imaginativamente. Sin embargo, si la comunicación es la base para el contacto entre culturas, cualquier ruptura comunicativa puede justificar la persecución del otro como loco o inhumano. De hecho, afirmar que el comportamiento del opositor es incomprensible e incluirlo en el círculo “loco” es un modo históricamente demasiado frecuente de acabar con quienes sencillamente piensan de manera distinta a nosotros. Con todo, si el esfuerzo en la comprensión y la tolerancia son principios que deben emplearse a fondo, siempre con un poso de falibilismo, es cierto que el pluralismo serviría de advertencia contra acciones radicales, o al menos contra acciones injustificadamente radicales. El pluralista aboga por extremar la tolerancia, pero no cancela la posibilidad del recurso a alguna forma de violencia cuando constatemos que la comunicación es imposible.

En conclusión, aunque el pluralismo nos permite extraer, como veremos en el último capítulo, enseñanzas positivas concretas de cara a la convivencia social, nos encontramos en Berlin con un aspecto crucial, en mi opinión irresuelto, producto probablemente de la tensión entre su creencia en una naturaleza humana común, confirmada por la existencia de la comunicación, y su concepción romántica de la autocreación de la naturaleza humana. Consciente de lo importante que es el trazado de los círculos “horizonte humano” y “loco”, Berlin no acaba de decidirse abiertamente entre la Escala de la regla de la mayoría, marcada por la sociedad y la cultura, y la Caribdis del relativismo. Cuando su barca pluralista se aproxima demasiado a la primera, es tachado, como hemos visto, de “monista plural”. Cuando se acerca a la segunda recibe críticas como la de Crowder, quien cree que el horizonte común en Berlin es un concepto tan amplio que no excluye prácticamente nada, por lo que la distinción entre pluralismo y relativismo es más formal que sustancial (Crowder, 2004: 134).

### III.3.- Los límites del pluralismo

Consciente de la importancia del problema, Berlin pretende que aumentemos los límites de nuestro “horizonte humano” todo lo que podamos, pero no más. Ante el peligro del fanatismo monista, la única alternativa es comprender que pueden vivirse vidas distintas a la nuestra, aunque también dignas de ser llamadas humanas. Su idea es una política de la máxima tolerancia posible, que se refleja precisamente en el compromiso o acuerdo que necesariamente debe hallarse si se quiere evitar sufrimiento y violencia. Indudablemente, ante los distintos conflictos de la vida humana, podemos establecer una valoración, y debemos hacerlo, pero no podemos reclamar validez universal para ella. En líneas generales parece claro que su pluralismo no nos proporciona una respuesta concreta para tales problemas, pero a Berlin le basta considerarse entre ese tipo de pensadores que, en palabras de Schumpeter, son conscientes de la relatividad de sus convicciones pero, como hombres civilizados y a diferencia de los bárbaros, las defienden resueltamente<sup>155</sup>.

El siguiente capítulo recogerá las conclusiones finales de la investigación, contestando ante todo al problema de las diferencias entre pluralismo y relativismo y completando las anteriores reflexiones acerca del pluralismo y su validez.

---

<sup>155</sup> Citado por Berlin al final de su ensayo “Two Concepts of Liberty” (L: 217).

## IV.- Conclusions

I will now summarize (IV.1) the most important arguments in this investigation, emphasizing the critical observations and amplifying on the main tensions presented in Berlin's thought. After this summary, I will focus (IV.2) on the main question in this investigation, the difference between pluralism and relativism. Finally (IV.3) I will end with an assessment of the positive aspects of Berlin's value pluralism.

### IV.1.- Summary

After introducing Isaiah Berlin's thought (I.1) and stressing his liberal condition and his empiricism, his idea of value pluralism was analyzed in parts I.2-I.3. There, it was explained how Berlin understood "value" or "end" as a guide for human actions that does not need a justification. The notions of incompatibility and incommensurability were also explained. The first one may refer to 1) two values which incidentally may not be obtained at their maximum; or 2) the fact that in order to obtain more of a value, we may have to reduce the quantity of another. The second concept, incommensurability, is defined as the possibility of establishing different rationally valid solutions to a conflict of values. These two characteristics combined provide pluralism a meaning, by stressing that it is impossible to simultaneously obtain all conceivable ends in a human life.

In this first chapter, a lack of conceptual accuracy was criticized in Berlin's usage of different notions as synonyms ("end", "value", "ideal", "good", "goal"...) and an inconsistent employment of the word "incommensurable" was also noted. The presence or absence of rationality in the idea of pluralism was discussed, proposing the possibility of a contextual sense of rationality when facing conflicts of values. Finally, pluralism was confronted with its opposite, monism, allowing us to emphasize the more important role of incommensurability (monism could be reconcilable with incompatibility, but not with incommensurability); tragedy was then presented as the most important consequence of pluralism, as it forces us to choose not between vice and virtue, but between many incompatible goods.

Among the criticisms of this first chapter, the most complex is incommensurability of values, both for its content and for its thematic ramifications. Originated in the Philosophy of Science, the debate about this notion, due to its implications and consequences, lays far beyond this investigation. However, it is desirable to clarify now our initial analysis, incorporating the elements (freedom, human nature, communication, understanding) later studied.

When facing a conflict of values and assuming we can only choose one of them, we can ask ourselves a question such as: which one of these two values, equality or freedom, is best? First of all, it is obvious that such an abstract question may turn any chosen values incommensurable. However, Berlin is perfectly aware of the need to set the question on its context, in order to allow for us to find rational answers (SAL: 100). In fact, when re-examining our research's conclusions, we can connect the idea of incommensurability to Berlin's idea of

human understanding. Therefore we realize that, when making a decision, two incommensurable values will be comparable and because mutual understanding is possible, it will also be possible to rationally disagree about them. Pérez Ransanz explains this idea in an article on axiological incommensurability, whose conclusions fit Isaiah Berlin perfectly: “la comprensión cabal de las alternativas teóricas no basta para garantizar el acuerdo sobre cuál de ellas es mejor —aunque sí garantiza, y esto es importante decirlo, que se trata de un *desacuerdo racional*, donde los agentes entienden cabalmente las teorías sobre las cuales discrepan.” (Pérez Ransanz, 2012: 375). In opposition to the romantic self-creation, which produced values wholly and exclusively created by an isolated individual, and which would lead us to a notion of incommensurability as incomparability, human understanding secures the existence of a shared, limited frame. Thus, though it is true that understanding does not guarantee agreement, in Berlin it does seem to guarantee a common context, which in the last analysis prevents equating incommensurable to incomparable or irrational.

In conclusion, pluralism’s incommensurability, as it has been constantly stressed along this investigation, does not mean we can not answer the question of the previous paragraph (which value in a given context is best?); what incommensurability denies is that only one valid answer exists. “Equality” could be so acceptable and reasonable an answer as “freedom”; both of them could be equally satisfactory answers to the same question. At the same time, denying that one true answer only exists does not prevent pluralism from accepting the existence of better or worse answers. This is precisely one of the consequences of sustaining a contextual rationality: the fact that we must not consider our answer

as the only true valid one is compatible with a sensible defense of the answer, and with a rational criticism to alternative answers.

Chapter II was dedicated to the initial search for elements that serve to differentiate pluralism from relativism. Beginning with the existence of the human nature idea in Berlin's theory, his notions of freedom and creation of values —the latter being greatly influenced by Romanticism— were all analyzed. This structure followed S. Lukes' and Berlin's words, both of whom sustained that the concepts of freedom and of limits to the idea of human nature, would help in designing boundaries which would prevent pluralism from becoming relativism. Therefore, it was first necessary to defend the existence of the idea of human nature in Berlin (II.1). Once Berlin's reflections about empiricism, objectivism and universalism were considered, his idea of human nature was confirmed as being a constant change, transformation and growth. On the other hand, this notion was mainly based on biological and moral similarities. Finally, when comparing Berlin's thought to Ortega's, the argument arose that Berlin holds an idea of human nature as dynamic and self-creative, precisely considering freedom to choose the ends of life as a crucial aspect to accomplish the aforementioned transformation.

After examining the formal idea of human nature, part II.2 was dedicated to the analysis of freedom, which Berlin considers as an ability to choose among options; in addition to, a compulsion to choose and aim for some ends or values. This definition was basically confirmed through a necessary distinction between two levels of freedom: political (or social) and ontological. At the political level, it is possible to find, for example, the concepts of positive and negative freedom. At this level it was argued that although Berlin incidentally prefers negative over

positive freedom, his negative notion implicitly includes the idea of an agent with positive liberty, which is why, the positive notion must always be considered prior to the negative one. On the other hand, the ontological level was the most relevant to pluralism, because Berlin's view of a human being is based on an ontological, Kantian idea of freedom understood, as John Gray indicates, as the ability to choose between options. We can consider the social individual a minimally rational agent; apart from the fact that this perspective reinforces the importance of positive liberty, here some weak aspects in Berlin's exposition could be noted. The most important ones were: a) Berlin's insufficient accuracy when defining and providing examples of positive and negative freedom, the conditions of liberty, etc.; b) the questionable connections Berlin establishes between positive freedom and monism, positive freedom and rationalism, and positive freedom and determinism, all of which depend on presumptions and ideas inadequately proved; c) the "naturalist fallacy" into which Berlin falls, by moving from the undoubted fact of human freedom into a positive appraisal of it; d) when studying authors such as Santayana, the following criticism can be made: a world where events are not altered when past facts are modified, an unconditioned idea of freedom leads to a series of aleatory events. After all of these criticisms, when establishing a connection between human nature and freedom, if the latter is understood as an ontological essence always present in a human being, it could be observed that both elements are linked in Berlin's view. However, this idea of ontological liberty as a basic feature of humanity caused tensions between liberty and pluralism. Then we could anticipate an idea later confirmed: the relation between pluralism and liberty is contingent. Contrary to Berlin's suggestion, value pluralism is linked to an idea of liberty socially understood, because the existence

of multiple values is a necessary condition in order to conceive pluralism; however, this is not the case if we think of liberty ontologically, as it is possible to defend pluralism in a deterministic world<sup>156</sup>.

Once the freedom idea was sufficiently analyzed, the next part (II.3) aimed at examining the influence of Romanticism on Berlin's idea human nature. Here it was argued that men transform their own nature through the free creation of ends. From this point of view, values would only depend on the individual, who is seen as the creator. However, insofar as this romantic view is true, the process of creating a value must be absolutely and radically free and the individual should appear isolated, separated from all tradition or cultural context; this would then lead not only to a conflict of values, but also to a dangerous approach of pluralism to relativism. The romantic influence in the idea of justifying a value, which then leads us to consider the act of creation as an act *ex nihilo*, at the same time does not allow us to establish any limit to the idea of human nature; any aspect an individual might consider valuable, should be accepted as an end. Once the connection between pluralism and liberty was proven inexistent, the only chance to differentiate pluralism from relativism seemed to depend on finding limits to Berlin's idea of human nature. However, the existence of those limits had been denied by the romantic idea of self-creation. Could there be any mechanism left which could limit the romantic perspective and allow Berlin to argue for a common idea of human nature?

---

<sup>156</sup> This conclusion is very important, since many authors use the connection between pluralism and liberty in order to sustain that pluralism is different from relativism. According to them, the reasons why this is so, would be mainly two: first, because the discovery of a pluralistic world is a real discovery; and secondly, because the idea of freedom connected to this perspective is genuinely valuable (see Galipeau, 1999: 70, who is quoting Walzer. See also Gray, 1996: 192, or Abellán, 1999: 136, note). However, I consider that my investigation has sufficiently argued that: a) though value pluralism is a fact of human life, this does not eliminate relativism; b) again, contrary to Berlin's suggestion, there is no connection between pluralism and liberty. This is so because pluralism and relativism —particularly if the last one is seen as deterministic— are actually not exclusive perspectives.

We reached then chapter III, central part of the investigation, which focused on Berlin's epistemology in order to find the mechanisms which reveal the existence of limits to his idea of pluralism. First of all (III.1) Berlin's notion of concepts and categories was analyzed stressing the importance of the distinction, which stems from Vico, between Natural Sciences and Social Sciences, and the "expressivistic" idea of language. All of these notions, accepted by Berlin, help to provide his pluralism with a certain idea of limits<sup>157</sup>. However, this way of finding limits seemed to create some inconsistencies regarding the rest of Berlin's theory. In particular, the category notion appeared as very contradictory. This concept, very different from Kant's idea in some important aspects, contains unresolved tensions in Berlin, like the opposition "a priori-empirical", which designs an idea of category prior to experience but at the same time moulded by it, or the conflict between "particularity" and "universality", which led us to ask the difference between cultural categories and human categories, obtaining no clear answer.

The ideas of human understanding and human language did seem to offer more possibilities in order to obtain a common idea of human nature. Consequently, the investigation focused in part III.2 on Berlin's view of human communication and human understanding, reconstructing its main features from his logical exposition and its practical implications, and defining at the same time Berlin's idea of "human values" by considering the cases when communication fails. A diagram representing pluralism which was approved by Berlin as an

---

<sup>157</sup> My conclusion is then very similar to the one of Ferrell (Ferrell, 2008), but the main difference is that his proposal still presents traces of a universal Kantian idea of rationality. According to Ferrell, relativism denies the existence of a universal rationality, which would reappear in Berlin through his "sense of reality" (Ferrell, 2008: 46). However, in my opinion, Berlin's idea of human communication certainly hints at the existence of an "intersubjective" element in pluralism, but, on the whole, Berlin's position and his ideas about human nature, freedom, and the creation of values, definitively separate him from any coherent compromise with the idea of a substantive universal reason.

adequate account of his thought was then analyzed. There we encountered a circle of human understanding that depended on a few minimal moral values, which Berlin considered necessary in order to speak of a human being. Berlin's definition of "psycho", i. e., people with whom we can not communicate depends always on accepting those minimal values; this fact reflected for Berlin, all processes through which we accomplish communication (fantasy, empathy, analogy) are based on that minimal moral core. The only coherent explanation with the rest of Berlin's thought, forced us to differentiate between a minimum, moral, sense of "human", and a broader sense, synonym with comprehensible, and according to which disagreement was possible. A second interpretation was then proposed respecting Berlin's terms and definitions, but clearly beyond his global perspective. The discussion about Nazis was particularly helpful in order to draw these conclusions and helped to reveal some of the most important tensions and inconsistencies of Berlin's pluralism. We can understand Nazi values (first difference between pluralism and relativism), but, moreover, we are able to justify why we reject those values (Ferrell, 2008: 52)<sup>158</sup>. On the other hand, Berlin's remarks on objectivity showed that the crucial element in order to find practical limits to the idea of humanity was based on the rule of majority in society. That is the reason why Berlin calls "objective" and "universal" to values that have been pursued by the majority of Western societies<sup>159</sup>.

The following conclusions will essentially focus on the internal coherence of pluralism, assessing the way all aspects of the investigation (human nature,

---

<sup>158</sup> The fact that we can understand and condemn Nazis confirms that human horizon in Berlin rules out only a radical relativism of understanding (cognitive relativism), but not an ethical one. (Crowder, 2004: 120).

<sup>159</sup> "Western" must be here understood in a broad sense, as it refers to the cultural tradition of Europe, Latin America, Australia, Canada and the United States (see FIB: 50).

liberty, creation of values, communication and understanding) support or frustrate Berlin's statement that pluralism is different from relativism.

## IV.2.- Pluralism and relativism

Relativism, for me, is a doctrine according to which the values embodied in a given vision or form of life, in particular of entire societies, are not merely incompatible, but are such that the motives for holding them, for living in the light of such values, are seen as totally arbitrary, or, at best, opaque [...] Pluralism, on the contrary, for me means that I can imaginatively enter into the situation, outlook, motives, constellation of values, ways of life, of societies not my own. (RTMK: 557).

Berlin's pluralism shows itself as overcoming relativism through human understanding. Human beings are initially described as free individuals, masters of their own nature and with the ability to transform it at will. However, precisely human communication confirms that human creativity and freedom are limited. Assuming we share a minimum content of concepts and categories, through communication and mutual understanding, thanks to empathy, we are able to acknowledge the existence of values which may also be called "human", though we ourselves do not pursue them. Human intelligibility is, therefore, the limit to humanity (SAL: 104). Beyond human understanding, if we can no longer grasp the intention of an individual, the meaning of his acts and behaviour, we can only turn to a physicalist explanation, considering then such cases no longer "human". For Berlin, such is the relativistic position usually, since by rejecting the possibility of mutual understanding between individuals or cultures, what the relativist precisely denies is the existence of a common idea of humanity on to which any argument can be established. However, if communication is possible, this is due to the fact that human values are not infinite, but belong to a common

horizon, the human horizon, and therefore are incompatible, but objective (CIB: 107 et seq.; see also CTH: 11).

The notion of objectivity, therefore, is basic in order to differentiate pluralism from relativism. After examining texts where Berlin explains why his pluralism is not relativism, many critics tend to call him “an objective pluralist”<sup>160</sup>.

What does this mean? Martínez Zorrilla has explained it clearly:

los distintos valores del universo pluralista son *objetivos*, con lo cual Berlin no hace referencia a que tienen una entidad metafísica objetiva e independiente de los seres humanos, sino a que los individuos no tienen libertad para determinar como algo valioso cualquier cosa que se les ocurra. Los individuos son libres y se crean a través de la elección, pero ésta se realiza en el marco de los valores del universo pluralista, respecto de los cuales establecen prioridades y realizan elecciones, en las que se sacrifican unos valores en favor de otros. Expresado de otro modo, un *ser humano normal* no puede dejar de considerar que la seguridad, la libertad o la igualdad, por ejemplo, son en alguna medida valiosos. (Martínez, 2000: 179).

As this investigation has confirmed, Berlin substitutes “the frame of values of pluralism” for “the frame of values of human understanding”, but, in practice, such a change is not important, since the concept “human” is still given by an objective and external frame (POI: 12)<sup>161</sup>. However, leaving this remark aside, the question here is: is the notion of human understanding enough in order to distinguish pluralism from relativism? Mainly three reasons can be offered in opposition to this statement.

First of all, if communication depends on shared concepts and categories and these concepts and categories stem from our human nature, but are moulded by history and by every culture, we find ourselves again facing a group of closed civilizations, that call “psycho” or “not human” anything they do not understand.

---

<sup>160</sup> See also Crowder (Crowder and Hardy 2007: 25), Garrard (Garrard, 2007: 156), Jahanbegloo (Jahanbegloo, 2007b: xiv), Ricciardi (Ricciardi, 2007: 138), or John Gray, who finds again similarities between Berlin’s and the late Wittgenstein’s perspective (Gray, 1996: 97).

<sup>161</sup> In my opinion, it would be more accurate to qualify the frame as “intersubjective”, as every individual depends on the others when communicating. My ends and values must always be acknowledged as belonging to a human being by the others (García Guitián, 2001: 69).

If we take another look at the first diagram of pluralism, we will confirm that the set called “human horizon” would contain values of culture A plus values of culture B, only if culture A considers culture B as human —and vice versa. However, it could be the case, that, for culture A, members of culture B should belong not to the “human horizon”, but to the set called “psycho/not human”. The notion of understanding, on which Berlin makes our common human nature to depend, is, therefore, subjective; it can originate a wide set of “human values”, but it can also originate a small and restrictive one. In fact, the human horizon is not independent from every culture’s judgement. Berlin then calls human, as previously mentioned, values that his culture, the Western culture, considers human. Human understanding, therefore, is not an argument strong enough against a relativistic perspective.

Secondly, we must consider Anderson’s remark about Berlin’s confusion of understanding and sharing (Anderson, 1998: 347). Berlin insists on several occasions on the fact that in order to recognize somebody else’s values, we must be able to imagine a life in which such ends are actually valuable; a life in which those values are rationally pursued by beings we consider fully human (RTMK: 557). The analysis of “the other” is never performed from concepts and categories that are not my own; however, there is a continuum shared by my values and “the other’s values”; this continuum is called humanity; consequently, understanding will always be limited by our own values and concepts, but it will always be human. Besides this, for Berlin it is also crucial to distinguish communicating or understanding from approving. One of the biggest fallacies is to identify “to understand” and “to accept” (CTH: 86 et seq.) This, in Berlin’s opinion, a misinterpreted view, states that whenever a value is understood, it must

immediately be considered desirable, leading us to approve the behaviour representing it. Quite on the contrary, says Berlin, in order to reject a value, it is necessary to understand it and recognize it as a valid possibility, acceptable for a human society; however, to understand is not synonym with to forgive or to accept, and this is why pluralism can always judge and evaluate another culture; we can understand somebody else's value and, at the same time, reject it. Nevertheless, in spite of all these statements, we can observe that Berlin's idea of understanding as key to overcome relativism is built precisely on the idea that to understand means to share not only a common human nature, but common values. Berlin's point of view is accurately reflected by Martínez Zorrilla's previous words; we can use the aforementioned *ad hoc* distinction between human as "necessary moral minimum", or as "understandable, but not necessarily shared", but in any case, in Berlin's view, a human being must consider valuable a minimum set of moral ends. Therefore, leaving aside the complicated process of understanding a value as desirable for a human being, and immediately after, rejecting it, Berlin's argument is exactly this: the fact that I understand somebody else's values means that he and I share a minimum moral set of values. But if to understand is not to accept, the fact of understanding one another would be a difference regarding relativism, but it need not lead us to defend the existence of a moral minimum; we can understand other cultures, but this does not mean we must consider them dependent on a minimum set of moral values. As it has already been explained, it is possible to interpret pluralism in a non normative way, that avoids Anderson's criticism, but as Berlin's interpretation is concerned, his is not the case, as the possibility of human understanding leads him to postulate the existence of a minimum set of moral values.

Galipeau has also drawn attention to a similar shortcoming in Berlin's argumentation, when he, Berlin, implied that if epistemological relativism was untrue, moral relativism should also be false. We have repeatedly insisted on Berlin's empiricism and also confirmed that he considers himself pluralistic in the realm of values, but not in epistemology, where he believes in a solid world of facts (UD: 102-103). However, as Galipeau argues, Berlin's argumentation is no threat to the cultural relativist, because the key question is not intelligibility, but judgement; we can understand a value of another culture —like, following Galipeau's example, slavery— and at the same time hold that we must not judge such a practice, or that in so doing, we are imposing our values on cultures and eras different from ours (Galipeau, 1999: 63). This sharp criticism can be used to argue again that, even granting the historical existence of a group of values shared by all human beings, we need not accept those values as desirably human. If communication and language are mechanisms which allow us to find universal human values, if understanding is the key to the concept of humanity, there is no possibility to defend the existence of a human nature beyond a factual, non normative level. Once again, from a historical fact it is impossible to derive a moral rule. Therefore, we can share García Guitián's opinion, who thinks that, Berlin's main reason to limit his notion of human being is purely historical, though now it has turned into a demand which should never be given up (García Guitián, 2001: 200). However, even such an explanation does not avoid Anderson's criticism, when he asserts that our species might possess the ability of mutual communication as one of our common characteristics, but this need not necessarily carry any moral implication; moreover, when facing a conflict of social rules, the choice between them will be at any rate subjective (Anderson,

1998: 347). Again, the fact of understanding one another, does not secure agreement in pluralism, nor, in this regard, does it provide any fundamental difference against relativism.

A relativist, therefore, can argue against pluralism following one, two, or all three previous reasons. Firstly, he can just deny the optimistic idea of mutual understanding on which pluralism is built, by stressing that, according strictly to pluralism, the human horizon comes down to what each culture understands, regardless of whether “the other” turns to be human or not. Secondly, the relativist can grant the element of mutual understanding, but denying it is possible to obtain from it any common value; the values of other cultures are not understood because we share values; they can be understood, but the existence of common values is not connected to the process of understanding. Thirdly, he can grant the element of mutual understanding, and together with it, the existence of common values, without deriving from these two premises the conclusion that those common values are morally desirable and that they serve to build an exclusive idea of human nature. In consequence, though it would be possible to admit the elements of mutual understanding and the existence of common values, the practical question about which ends should be preferred when facing a conflict between two cultures, would remain the same in pluralism and in relativism. Thus, the effort of pluralists like G. Crowder is, on the whole, insufficient. It is true that Berlin’s model possesses an internal limitation, which secures understanding, if we consider pluralism as referring not to a plurality and an incommensurability of ways of life, but to a plurality and incommensurability of values. Different cultures could then never be in principle wholly incommensurable, “because they all overlap within the admittedly wide but

nevertheless finite “human horizon” or “limits of humanity”” (Crowder, 2007a: 134). None the less, such a concept of “humanity”, as it has been argued, is not normative. Pluralism and the idea of a common humanity morally understood are not mutually entailed<sup>162</sup>.

It has already been stated that relativism and determinism are not logically connected and that this relationship is peculiar to Berlin’s view: neither a morally relativistic world need to be deterministic, nor a deterministic world need be morally relativistic. Now it must be added that Berlin’s argument about understanding as a reason in favour of pluralism is also weak. All in all, it is also true that if understanding is denied and the human horizon is seen as exclusively dependent on each culture, a pluralist becomes a relativist; consequently, Berlin was right when he argued that understanding is a key difference between them. A certain kind of optimism about the possibilities of each culture to perceive one another as human can be justly criticized, but, at the same time, it can not be denied that Berlin identified correctly the key difference between pluralism and relativism. The element of understanding does separate each standpoint, although in Berlin’s thought the proven connection between pluralism and understanding is not convincing enough.

On the other hand, though our lives are wholly determined and though understanding does not guarantee the existence of a minimum set of moral values, tragedy and incommensurability may still exist. I will now finish the investigation, by answering a last question: in spite of all mentioned

---

<sup>162</sup> This argument may illuminate from another point of view the debate of rationality and incommensurability. Rationality would not disappear in Berlin’s pluralism when ranking different values, but when deciding the best of the possible rational rankings available. We could then establish many rationally valid rankings, but we would not be able to find a superior definitive judgement about which ranking is best. Therefore, pluralism, as Berlin saw it, would be useful not so much for conflicts between cultures, but for conflicts within each single culture. See IV.3.

contradictions, is it possible to obtain positive consequences out of Berlin's pluralism?

### IV.3.- Isaiah Berlin's value pluralism

Beyond all criticisms exposed through the previous chapters, in my opinion, there are three ideas which are the most attractive of Berlin's thought: 1) the defense of a rational idea, which, devoid of any monist trace, allows mutual understanding and rational discussion when facing conflicts of values; 2) the existence of a dynamic and constantly changing idea of human nature, which, connected to the fact-value distinction forces us to reconsider again and again our beliefs about our own condition; and 3) a peculiar view of human understanding; the vicquian idea that thanks to empathy we know more about our fellow men than about plants or stones. On the other hand, a study of Berlin's pluralism could pose some questions and discuss some aspects not considered or hardly developed by this research, such as the idea of an individual that creates his own nature, the relations between pluralism and liberalism —considering also Berlin's coherence when sustaining both of them—, or the accusation of monism, with which Berlin, more sympathetic to the thinkers “against the current”, charges Enlightenment.

As for the relations between pluralism and relativism, the following is the fundamental conclusion of this investigation. Insofar as relativism is understood as sustaining that our decisions are wholly arbitrary and that it makes no difference to take one or another, there is an obvious difference regarding pluralism. Berlin would never grant that among the many human values of pluralism, it makes no difference to choose any one of them. The idea of an agent

indifferent to a conflict of values is usually depicted when considering the choice between them abstractly, but in practice, the concrete situation when making a decision is almost everything (CTH: 18), reason why the variety advocated by pluralism must not be understood as synonym with indifference<sup>163</sup>. On the other hand, insofar as pluralism must also give an answer to the conflicts between individuals or cultures, the element of understanding is, apparently, not relevant at all. That is the reason why Williams sustains (Williams, 1999: xviii) that the truth of pluralism is, in fact, something exclusively related to conflicts within each culture or each consciousness. The unquestionable validity of value pluralism would be to stress the true condition of human existence: we do not live in a monistic world, but in a pluralistic one, where it is impossible to simultaneously obtain all ends. Pluralism's main service would have been to prove that many ends are intrinsically incompatible and that our life can not pursue them all, since there are times where we must choose not between something good and something bad, but between many goods. Beyond this, however, it makes no sense applying pluralism when facing a conflict of cultures, since its way of limiting values is as subjective as the one used by a relativistic theory.

Stressing the condition of human tragedy as the conflict between different goods is, sure enough, a first valuable element of pluralism. Authors like Statman or Dworkin, who think differently, may be here presented as an adequate comparison<sup>164</sup>. Statman, for example, argues that after taking a decision, we

---

<sup>163</sup> This mistaken interpretation of pluralism is made, for example, by Kocis (Kocis, 1989: 12-13). Pluralism does not argue that a human being can choose any culture he likes. What pluralism sustains is that, though this decision is not irrelevant, I can communicate with others and understand their alternative perspectives, seeing them as human beings like myself. This mistake leads Kocis to derive from pluralism a totalitarian consequence: since any culture may be appropriate for any human being, I can impose mine on the others, without fearing they will be hurt. But such interpretation, we insist, does not accurately reflect Berlin's pluralism.

<sup>164</sup> See Plaw's criticism against Dworkin in Plaw, 2004.

should not be worried and wonder whether our choice was correct, since it is assumed that our decision was as valid as the options discarded (Statman, 1996: 125). However, Statman does not adequately pose the true conditions of a pluralistic conflict of values. The problem arises not because we think that our choice is as good as any other, but because we realize the inevitable loss; many other options, also valid, have been necessarily excluded, not momentarily, but probably forever. Using one of Berlin's examples, my defense of self-determination may be sincere and even necessary, but if self-determination conflicts with freedom, and I choose the first one, it is absolutely mistaken to say that by choosing the first value, I have obtained both (see L: 208 et seq.) Realizing that my choice was as good as the alternative is only the first part of a clash of values; tragedy originates because of the loss produced by incompatibility. The incidental need of sacrificing a value in order to obtain another is, accordingly, the first truth of pluralism.

On the other hand, could not this situation lead to inactivity? Again Statman asks why anyone should defend his own decision, when it is acknowledged that many other options, though rejected, could be equally valid (Statman, 1996: 124). We find here, apparently, under a new disguise, the classic paradox of Buridan's Ass, though there is an important difference between these two situations, difference that Statman seems to have overlooked in his analysis. Let us remember Statman's perspective: if I must choose between one good option and another good option, I can—even should—actually be indifferent to the decision. However, such a description fails again to reflect adequately the conflict of values of pluralism. One of the proposed solutions to the Buridan's Ass paradox will help us to understand the difference. To begin with, the conflict for

Buridan's Ass will not be: stack of hay to the left/stack of hay to the right; but: any stack of hay/death of starvation. Thus, in a sense, it is true that Buridan's ass could choose any stack of hay without ever feeling remorse. The conflict in pluralism, however, is different. When facing a conflict of values, we do not have two different identical values to choose, but two different values that appeal to us with similar force. As in Buridan's Ass case, in due course, we will choose one or the other, fearing that, if we do not do so, we may lose both values, or else, fearing the remorse that comes from feeling that our decision did not influence the result at all. The difference here is that our loss when we choose one value is irreparable. Freedom is not the same as equality; nor is piety the same as justice; if we choose one end, we do not renounce an equivalent quantity of a similar end, but a whole different one<sup>165</sup>. The conclusion then is that realizing that many alternative options may be equally valid does not refrain us from choosing, nor lead us to a lack of arguments for our decision. As argued when discussing rationality, pluralism does not deny we have reasons for our actions; thus, we can always defend our decision. Furthermore, contrary to Statman's ideas, precisely the feeling of loss when facing a conflict of values may stimulate our desire to justify and defend our decision.

However, let us return now to Williams' remark. Is it true that pluralism offers no distinct contribution in a conflict of cultures? Another element which pluralism stresses and must also be prized as highly positive is tolerance. Without explicitly acknowledging that his argumentation on human understanding caused many tensions within pluralism, Berlin presumably realized that his idea of a human being was necessarily based on the highest degree of mutual understanding

---

<sup>165</sup> Maybe if one of the stacks of hay of Buridan's ass is substituted for a couple of carrots, this will adequately reflect the essence of tragedy in pluralism: our choice implies irremediable loss.

between cultures. For this reason, when he offers a general account of pluralism's practical implications, he constantly emphasizes the importance of tolerance, of reconstructive imagination, of understanding, urging us, always within limits, to "exercise our imaginative powers to the utmost" (CTH: 84; see also CIB: 38, L: 346, or POI: 12). The connection between a normative idea of human nature and pluralism was not proved, but the importance of understanding as a relevant difference of pluralism against relativism seems to be more convincing. This is why pluralism tends to value tolerance, taken as a positive effort of understanding one another, as a necessary demand for our social lives<sup>166</sup>. Together with this feature, it is also necessary to emphasize a last important element that pervades every one of Berlin's statements about human nature and human values, and is his insistence on fallibility, on the fact that, regardless how habitual or self-evident a datum or a conclusion might be, it is always possible to conceive a future change in it. This aspect provides pluralism with an open, unpredictable character<sup>167</sup>. Taking now the ideas of tolerance and fallibility together with the non normative interpretation of pluralism, we might be able to sketch a model that not only does overcome relativism, but also possesses practical validity regarding conflicts between cultures.

The other possibility of interpreting pluralism follows Crowder's statement that when Berlin "says there are universal values, he is merely reporting that certain ends have in fact been valued by most human societies, without making

---

<sup>166</sup> The debate about tolerance in pluralism connects also with the discussion about the relations between pluralism and liberalism. Is pluralism intrinsically tolerant? Or does tolerance in Berlin originate from liberalism? Berlin's final stand here is not clear (see POI: 13, where the connection between pluralism and tolerance seems unquestionable, but also UD: 84-85-92, where Berlin, doubting, denies it, in order to link tolerance and liberalism.) However, leaving aside Berlin's personal opinion, it seems undeniable that pluralism and tolerance are closely connected.

<sup>167</sup> We have mentioned before the similarities between Berlin and K. Popper. At this moment, features such as fallibility, tolerance and mutual understanding, bring many of pluralism's practical consequences (searching for partial, revisable solutions, preventing suffering, searching for an unstable equilibrium...) very near to Popper's view of open societies.

any judgement of his own about whether these ends ought to have been valued.” (Crowder, 2007b: 215). As we have already argued, it is possible to design a minimal idea of human nature using Berlin's terms, focusing not on values, but on categories, understood as culturally adapted biological creations. We would, as human species, share a set of categories which would acquire different particularities within each culture. Concepts and categories could be analyzable through Social Sciences, revealing then their historical character without denying a biological origin. As human beings, we will then possess, in a broad sense, a particular way of thinking, which could present itself under very different disguises, but in any case, always recognizable as human (see RTK: 391). This interpretation, obviously, would allow us to maintain pluralism's validity beyond any moralist connotation, avoiding Anderson's criticisms. In addition to this, pluralism would still be radically different from relativism thanks to its defense of human understanding; moreover, from a more practical point of view, pluralism will aim at a social goal, by exhorting us to search for a compromise in order to live together, basing that search precisely on the existence of mutual understanding. In fact, in opposition to social mechanisms which directly suppress conflicts and whose final objective is the creation of a perfect, frictionless society, pluralism would appear as a highly valuable perspective. Pluralism stresses that the suppression of insolvable social conflicts is a mistake, since such project denies the truth that values may conflict. We should not, then, try to eliminate any possibility of social conflict, but just try to reduce its impact and, above all, admit that such clashes are not necessarily due to ignorance or a lack of technical expertise, but are part of the moral condition of our human lives<sup>168</sup>. Tolerance,

---

<sup>168</sup> The dangerous roads of human condition are here reflected on Dworkin's criticism, which

humility and awareness of a constant possibility of error are, consequently, valuable lessons of value pluralism, but their application need not be exclusively limited to each single society. Being a pluralist would not only mean sustaining that values conflict within a culture, but, besides, accepting the inevitable conflict between them. Pluralism would encourage us to stop searching for “the only correct solution” to these conflicts, since this hope is nourished by the monistic ideas (belief in just only one rational solution, compatibility and harmony of all cultures) that Berlin criticized again and again. In Berlin's words, we would better search for and promote “an uneasy equilibrium, which is constantly threatened and in constant need of repair”. An apparently dull solution, unattractive and simple, but indispensable precondition for any decent society (CTH: 19)<sup>169</sup>.

In conclusion, pluralism's perspective rescues conflict as something real and encourages us to integrate it in our view of human beings. From Berlin we can learn to face the truth of tragedy, confronting it as it is and avoiding the tendency to eliminate it without further thought<sup>170</sup>. Perhaps this is the most important and valuable truth of Berlin's pluralism: the latent tension we have found in his thought between objective and subjective, between creativity and context, between myself and the others, is probably a tension from which human beings will never be free; for this reason, it would be wiser for us not to try to

---

should also be taken into account: pluralism might also lead to explain away and justify moral crimes and injustice, by appealing to the necessity of conflict, the nonexistence of one correct solution, the inevitability of sacrifice, etc. (Dworkin, 2001: 75). This criticism, not overlooked by Berlin (see CTH: 18), does not invalidate pluralism, but it does remind us the need of remaining mindful of dangers derived from possible pluralistic excesses.

<sup>169</sup> This final account of Berlin would assimilate his thought to the one of Richard Rorty. Basically, the similarity would be that both thinkers 1) are aware of the existence of more than just one valid answer to conflicts of values, and 2) would renounce searching for the “God's eye point of view”, which they consider simply nonexistent. Berlin's dynamic and fallible notion of universality, which is connected to Western civilization and depends on “what the majority of people have valued through time”, would resemble Rorty's notion of ethnocentrism and of consensus among cultural peers. See Abril, 2013.

<sup>170</sup> A good example of considering tragedy and conflict as the most important lessons of Berlin's pluralism is Arnaldo Siperman's essay (Siperman, 2000).

#### IV.3.- Isaiah Berlin's value pluralism

eliminate it, but to try to understand it as best as we can and learn to live our lives in it.



## V.- Bibliografía citada

- AARSBERGEN-LIGTVOET, C. (2006) *Isaiah Berlin. A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*. Amsterdam/Nueva York: Rodopi B. V.
- ABELLÁN, J. (1999) “Isaiah Berlin y Max Weber: más allá del liberalismo”. En: Badillo, P. y Bocado, E. (eds.) (1999), 133-152.
- ABRIL, V. (2013) “Berlin y Rorty, entre filosofía y liberalismo”. *Debats*, 118, 26-33.
- ANDERSON, P. (1998) *Campos de batalla*. Barcelona: Anagrama, 327-354.
- ARISTÓTELES (1985) *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- BADILLO, P. (1999) “Pluralismo, Libertad, Decencia. Consideraciones en torno a la filosofía política de Isaiah Berlin.” En: Badillo, P. y Bocado, E. (eds.) (1999), 153-193.
- BADILLO, P. y BOCARDO, E. (eds.) (1999) *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*. Madrid: Tecnos.
- BENN, S. I. (1967) “Freedom and Persuasion”. *The Australasian Journal of Philosophy* 45, 259-275.
- BERLIN, I. (1963) *Karl Marx. His Life and Environment*. Oxford: Oxford University Press.
- (1964a) “Hobbes, Locke and Professor Mcpherson”. *Political Quarterly*, vol. 35, nº 4, 444-468.

- (1964b) "Rationality of Value Judgements". En: Friedrich, C. J. (ed.) (1964) *Nomos 7, Rational Decision*. Nueva York: Atherton Press, 221-223.
- (1978) *Russian Thinkers*. Londres: Penguin.
- (1979) *The Age of Enlightenment. The Eighteenth-Century Philosophers*. Oxford: Oxford University Press.
- (1983) "Reply to Robert Kocis". *Political Studies*, vol. 31, 388-393.
- (1985) "On Vico". *Philosophical Quarterly*, vol. 35, nº 140, 281-299.
- (1992) "Reply to Ronald H. McKinney, "Towards a Postmodern Ethics: Sir Isaiah Berlin and John Caputo"". *Journal of Value Inquiry*, vol. 26, nº 4, 557-560.
- (1997a) *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Londres: Pimlico.
- (1997b) *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*. Londres: Chatto & Windus.
- (1997c) *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*. Londres: Pimlico.
- (1998) *Personal Impressions*. Londres: Pimlico.
- (1999) *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Londres: Pimlico.
- (2000a) *The Roots of Romanticism. The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1965 The National Gallery of Art, Washington, DC*. Londres: Pimlico.
- (2000b) *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

- (2003a), *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- (2003b) *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*. Londres: Pimlico.
- (2003c) *The Power of Ideas*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- (2004) *The Soviet Mind: Russian Culture Under Communism*. Washington, D. C.: Brookings Institution Press.
- (2005a) *Flourishing Letters (1928-1946)*. Londres: Pimlico.
- (2005b) *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- (2007) *Political Ideas in the Romantic Age. Their Rise and Influence on Modern Thought*. Londres: Pimlico.
- (2009) *Enlightening Letters (1946-1960)*. Londres: Chatto & Windus.
- (2010) “The End of the Ideal of the Perfect Society”. (Traducido) En: Ramírez, J. G. (ed.) (2010), 12-83.
- (2013) *Building Letters (1960-1975)*. Londres: Chatto & Windus.
- y POLANOWSKA-SYGULSKA, B. (2006) *Unfinished Dialogue*. Nueva York: Prometheus Books.
- y WILLIAMS, B. (1994) “Pluralism and Liberalism: A Reply”. *Political Studies*, 42, 293-303.
- BOBBIO, N. (1980) “Il Liberalismo de I. Berlin”. *Rivista Storica Italiana*, vol. 92, 612-20.
- BOCARDO, E. (1999) “Indeterminismo: La historia interminable en Sir Isaiah Berlin.” En: Badillo, P. y Bocardo, E. (eds.) (1999), 194-255.

- CAMERON, S. (1970) *El problema del ser en Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Troquel.
- CARR, R. (1986) "Isaiah Berlin: contra la corriente". *Revista de Occidente*, nº 66, noviembre, 103-139.
- CHANG, R. (ed.) (1997) *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHERNISS, J. L. (2007a) "Berlin's Early Political Thought". En: Crowder, G. y Hardy, H. (eds.), (2007), 95-117.
- (2007b) "Isaiah Berlin's Political Ideas". En: Berlin, I. (2007), xxi-lx.
- (2013) *A Mind and Its Time. The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- CHRISTMAN, J. (2005) "Saving Positive Freedom". *Political Theory*, vol. 33, nº 1, febrero, 79-88.
- CICERÓN (1989) *De amicitia*. Madrid: Gredos.
- COHEN, G. A. (1991) "Isaiah's Marx and Mine". En: Margalit, A. y Margalit E. (eds.), 110-126.
- COLES, N. (2004) *Human Nature and Human Values. Interpreting Isaiah Berlin*. Sussex: Egerton House Publishing.
- CROWDER, G. (1994) "Pluralism and Liberalism". *Political Studies*, XLII, 293-305.
- (2004) *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Cambridge: Polity Press.
- (2007a) "Two Concepts of Liberal Pluralism". *Political Theory*, vol. 35, nº 2, abril, 121-146.
- (2007b) "Value Pluralism and Liberalism. Berlin and Beyond". En: Crowder, G. y Hardy, H. (eds.) (2007), 207-230.

- y HARDY, H. (2007) *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Nueva York: Prometheus Books.
- DÍAZ-URMENETA, J. B. (1994) *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- (1999) “Los límites de la Ilustración: una aproximación al concepto de experiencia en Isaiah Berlin.” En: Badillo, P. y Bocardo, E. (eds.) (1999), 256-292.
- DWORKIN, R. (1991) “Two Concepts of Liberty”. En: Margalit, A. y Margalit E. (eds.) (1991), 100-109.
- (2001) “Do Liberal Values Conflict?” En: Lilla, M., Dworkin, R. y B. Silvers, R. (eds.) (2001), 73-90.
- ESCÁMEZ, S. (2003) “Pluralismo, libertad y artesanía de la convivencia.” *Claves de Razón Práctica*, nº 131, 76-79.
- FERRELL, J. (2008) “The Alleged Relativism of Isaiah Berlin”. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 11, nº 1, 41-56.
- FRISCH, M. J. (1998) “A Critical Appraisal of Isaiah Berlin’s Philosophy of Pluralism”. *The Review of Politics*, r. 1595, vol. 60, nº 3, 421-433.
- GALIPEAU, C. J. (1999) *Isaiah Berlin’s Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- GARCÍA GUITIÁN, E. (2001) *El pensamiento político de Isaiah Berlin*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- GARCÍA YEBRA, V. (1990) “Prólogo” a Aristóteles, *Metafísica*. Madrid: Gredos, xi-xlvi.

- GARRARD, G. (2007) "Strange Reversals. Berlin on the Enlightenment and the Counter-Enlightenment". En: Crowder, G. y Hardy, H. (eds.) (2007), 141-157.
- GINER, S. (1992) "Sir Isaiah Berlin. Conversación con Salvador Giner". *Claves de Razón Práctica*, nº 22, mayo, 44-47.
- GRAY, J. (1996) *Isaiah Berlin*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
  - (2011) *Anatomía de Gray. Textos esenciales*. Barcelona: Paidós, 83-101, 123-137.
- HARDY, H. (1999) "Tomándose el pluralismo en serio." En: Badillo, P. y Bocado, E. (eds.) (1999), 309-323.
  - Isaiah Berlin Virtual Library <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/index.html>>. [Consulta: 26 nov. 2013].
- HAUSHEER, R. (1983) "Berlin and the Emergence of Liberal Pluralism". En: Manent, P. et al. (1983) *European Liberty. Four Essays on the Occasion of the 25th anniversary of the Erasmus Prize Foundation*. La Haya/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 49-80.
- IGNATIEFF, M. (1991) "Understanding Fascism?" En: Margalit, A. y Margalit E. (eds.) (1991), 135-145.
  - (2000) *Isaiah Berlin. A Life*. Londres: Vintage.
- JAHANBEGLOO, R. (2007a) *Conversations with Isaiah Berlin*. Londres: Halban.
  - (2007b), "Prólogo" a Jahanbegloo, R. (2007a), xi-xxv.
- KAUFMAN, A. S. (1962) "Professor Berlin on 'Negative Freedom'". *Mind*, nº 71, 241-243.

- KEKES, J. (1993) *The Morality of Pluralism*. Princeton: Princeton University Press.
- (2000) *Pluralism in Philosophy: Changing the Subject*. Londres: Cornell University Press.
- KOCIS, R. (1989) *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*. Estados Unidos/Canadá/Reino Unido: The Edwin Mellen Press.
- LASALLE, J. M. (coord.) (2002) *Isaiah Berlin: Una reflexión liberal sobre el "otro"*. Madrid: FAES.
- LILLA, M., DWORKIN, R. y SILVERS, R. B. (eds.) (2001) *The Legacy of Isaiah Berlin*. Nueva York: New York Review Books.
- LÓPEZ, L. (2010) "El liberalismo agonista de Berlin". En: Ramírez, J. G. (ed.) (2010), 139-169.
- LUKES, S. (1989) "Making Sense of Moral Conflict". En: Rosenblum, N. (ed.) (1989) *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass., 127-142.
- (1998a) "Berlin's Dilemma". *The Times Literary Supplement*, 27 de marzo, 8-10.
- (1998b) "Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes". *Salmagundi*, nº 120, 52-134.
- MACCALLUM, G. (1967a) "Berlin on the Compatibility of Values, Ideals, and 'Ends'". *Ethics*, vol. 77, nº 2, 139-145.
- (1967b) "Negative and Positive Freedom". *Philosophical Review*, vol. 76, 312-334.
- MACFARLANE, L. J. (1966) "On Two Concepts of Liberty". *Political Studies*, 14, (1), 77-81.

- MACPHERSON, C. B. (1973) *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press, 95-119.
- (1979) *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella.
- MALI, J. (2003) “Berlin, Vico, and the Principles of Humanity”. En: Mali, J. y Wokler, R. (eds.) (2003), 51-72.
- y WOKLER, R. (eds.) (2003) *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment. Transactions of the American Philosophical Society*. Philadelphia: American Philosophical Society. Vol. 93 (5).
- MARGALIT, A. y MARGALIT, E. (eds.) (1991) *Isaiah Berlin: A Celebration*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARTÍNEZ, D. (2000) “El pluralismo de Isaiah Berlin frente al relativismo y la inconmensurabilidad”. *Revista de Estudios Políticos*, nº 109, Julio-Septiembre, 173-199.
- MILLER, D. (2007) “Crooked Timber or Bent Twig? Berlin's Nationalism”. En: Crowder, G. y Hardy, H. (eds.) (2007), 181- 206.
- MILOSEVICH, M. y CRESPO, J. (2008) *Isaiah Berlin: un liberal en perspectiva*. Ávila: FAES.
- MOMIGLIANO, A. (1976) “On the Pioneer Trail”. *New York Review of Books*, vol. 23, Noviembre 11, nº 18, 33-38.
- MORENO, D. (2007) *Santayana filósofo: la filosofía como forma de vida*. Madrid: Trotta.
- MORGENBESSER, S. y LIEBERSON, J. (1991) “Isaiah Berlin”. En: Margalit, A. y Margalit E. (eds.) (1991), 1-30.

- MOSTERÍN, J. (2008) *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- MYERS, E. (2010) “From Pluralism to Liberalism: Rereading Isaiah Berlin”. *The Review of Politics*, vol. 72, 599–625.
- NICHOLAS, H. G. (ed.) (1981) *Washington Despatches, 1941-1945: Weekly Political Reports from the British Embassy*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- NICHOLLS, D. (1962) “Positive Liberty, 1880-1914”. *American Political Science Review*, 56, 114-128.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2006) *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2007) *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza Editorial.
- (2008) *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- PAREKH, B. (1986) *Pensadores políticos contemporáneos*. Madrid: Alianza, 39-66.
- PÉREZ RANSANZ, A. R. (2012) “Recuperando la inconmensurabilidad axiológica”. En: Lorenzano, P. y Nudler, O. (eds.) (2012) *El camino desde Kuhn. La inconmensurabilidad hoy*. Madrid: Biblioteca Nueva, 367-382.
- PETRUCCIANI, S. (1992) “Tre concetti di libertà”. *Crítica Marxista*, nº 1, 48-56.
- PLATÓN (2006) *La República*. Ed. bilingüe. Madrid: CEPC.
- PLAW, A. (2004) “Why Monist Critiques Feed Value Pluralism: Ronald Dworkin’s Critique of Isaiah Berlin.” *Social Theory and Practice*, 30, nº 1, 105-126.

- POPPER, K. (1957) *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- (1974) *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos.
- (2010) “Cartas a Isaiah Berlin”. *Claves de Razón Práctica*, nº 200, 62-65.
- RAMÍREZ, J. G. (ed.) (2010) *Isaiah Berlin: utopía, tragedia y pluralismo*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- RAZ, J. (1988) *The Morality of Freedom*. Nueva York: Oxford University Press, 321-366.
- RICCIARDI, M. (2007) “Berlin on Liberty”. En: Crowder, G. y Hardy, H. (eds.) (2007), 119-139.
- RILEY, J. (2002) “Defending Cultural Pluralism: Within Liberal Limits”. *Political Theory*, vol. 30, nº 1, febrero, 68-96.
- SANTAYANA, G. (1942) *Realms of Being*. 4 Vols. Nueva York: Scribner.
- (1955a) *The Life of Reason or The Phases of Human Progress*. 5 Vols. Nueva York: Scribner.
- (1955b) *Scepticism and Animal Faith: Introduction to a System of Philosophy*. Nueva York: Dover.
- (1956) *Character and Opinion in the United States*. Nueva York: Doubleday.
- (1961) *The Sense of Beauty. Being the Outline of Aesthetic Theory*. Nueva York: Collier Books.
- (1969) *Physical Order and Moral Liberty: Previously Unpublished Essays of George Santayana*. USA: Vanderbilt University Press.
- (1993) *La tradición gentil en la filosofía americana*. (Ed. Bilingüe). León: Universidad de León.

- (1995) *The Last Puritan: a Memoir in Form of a Novel*. Cambridge: MIT Press.
- (2006) *Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government*. Estados Unidos/Londres: Transaction Publishers.
- SEVILLA, J. M. (1999) “La insumisión al dilema. Berlin y Vico”. En: Badillo, P. y Bocardo, E. (eds.) (1999), 324-405.
- SHATTUCK, R. (1999) *Conocimiento prohibido: de Prometeo a la pornografía*. Madrid: Taurus.
- SILVA-HERZOG, J. (2006) *La idiotez de lo perfecto: miradas a la política*. Méjico: FCE, 111-153.
- SIPERMAN, A. (2000) *Una apuesta por la libertad: Isaiah Berlin y el pensamiento trágico*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- SKINNER, Q. (1990) “The Republican Ideal of Political Liberty”. En: Bock, G., Skinner, Q. y Viroli, M. (eds.) (1990) *Maquiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 293-309.
- (2005) “La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?”. *Isegoría*, nº 33, 19-49.
- SÓFOCLES (1991) *Tragedias. Vol II*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- STATMAN, D. (1996) “Hard Cases and Moral Dilemmas”. *Law and Philosophy*, vol. 15, 117-148.
- STRAUSS, L. (1989) *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago y Londres: University of Chicago Press, 13-19.
- TAYLOR, Ch. (1975) *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (1991) “The Importance of Herder”. En: Margalit, A. y Margalit E. (eds.) (1991), 40-63.
- TUTOR, A. (2009) “Una aproximación al problema de la libertad-conocimiento en Isaiah Berlin”. En Navarro, J. M. y Sanfélix, V. (2009) *IV Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía “Pensar el futuro”*. Madrid: s. e., 1359-1364. (Formato CD) ISBN: 978-84-691-8927-6.
- VV. AA. (1978) *Los filósofos presocráticos*. Vol. I. Madrid: Gredos.
- WILLIAMS, B. (1979) “Conflicts of Values”. En: Ryan, A. (ed.) (1979) *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press, 221-232.
- (1999) “Introduction”. En: Berlin, I. (1999), xiii-xx.
- (2001) “Liberalism and Loss”. En Lilla, M., Dworkin, R. y Silvers, R. B. (eds.) (2001), 91-103.
- WOKLER, R. (2003) “Isaiah Berlin’s Enlightenment and Counter-Enlightenment”. En: Mali, J. y Wokler, R. (eds.) (2003), 13-32.
- (2008) “A Guide to Isaiah Berlin’s Political Ideas in the Romantic Age”. *History of Political Thought*, 29 (2), 344-369.
- WOLLHEIM, R. (1991) “The Idea of a Common Nature”. En: Margalit, A. y Margalit E. (eds.) (1991), 64-79.
- ZAGANIARIS, J. (2004/06) “Des origines du totalitarisme aux apories des Démocraties libérales: interpretations et usages de la pensée de Joseph de Maistre par Isaiah Berlin”. *Revue française de science politique*, vol. 54, 981-1004.