

## Del peso de la libertad al pluralismo político-moral (Interpretación evolutiva de Isaiah Berlin)

Por ENRIQUE BONETE PERALES

Salamanca

### INTRODUCCIÓN

Se ha dicho, y no sin razón, que existen tantas concepciones de la filosofía como filósofos. No obstante, ha habido intentos —como el de nuestro Ferrater Mora— de reducir la filosofía contemporánea, con riesgo de simplificar la cuestión, a tres grandes imperios o paradigmas: el *anglosajón* (lingüístico-epistemológico), el *centroeuropeo* (metafísico-ético) y el *soviético* (político-social). Bien es verdad que éste es un esquema más ilustrativo que real, aunque puede servir como indicador de tendencias predominantes. Si puede hablarse de un pensador en quien se cruzan de manera llamativa los tres anteriores paradigmas, con sus diferentes intereses filosóficos, éste es sin duda Isaiah Berlin: convive estrechamente con la filosofía analítica de Oxford durante los años 30, a la que somete posteriormente a una severa crítica sus tesis lingüísticas y epistemológicas<sup>1</sup>; repiensa las aportaciones del pensamiento políticosocial marxista, principalmente ruso<sup>2</sup>; e investiga de manera fecunda las corrientes de pensamiento

---

1. Los ensayos de Berlin de mayor inspiración analítica y que muestran sus divergencias respecto de la corriente de Oxford han sido recogidos bajo el título de *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, London, Hogarth Press, 1978 (ed. H. Hardy, con una introducción de B. Williams; este volumen corresponde al segundo de sus *Selected Writings* editados por el mismo H. Hardy) (existe versión española de F. GONZÁLEZ ARAMBURO, *Conceptos y Categorías. Un ensayo filosófico*, México, F. C. E., 1983; se citará con las siglas C. C.).

2. Los escritos de Berlin centrados en pensadores político-sociales rusos han sido recogidos en el primer volumen de sus *Selected Writings* titulado *Russian Thinkers*, London, Hogarth Press, 1978 (ed. H. Hardy y A. Kelly, con una introducción de este último) (existe versión española de J. J. UTRILLA, *Pensadores rusos*, México, F. C. E., 1979; se citará con las siglas P. R.). La preocupación por el marxismo reco-

centroeuropeo (Renacimiento, Ilustración, Romanticismo) a fin de arrojar luz sobre los dilemas ético-políticos de nuestro siglo<sup>3</sup>.

Isaiah Berlin nació en Riga (Letonia), en 1909, en el seno de una familia hebrea (lo que explica su interés por el pensamiento judío<sup>4</sup>). En 1915 su familia se trasladó a Petrogrado, ciudad en la que, de niño, debió presenciar la Revolución bolchevique (lo que puede explicar su preocupación por los intelectuales rusos que antecedieron a la revolución, según se indica en la nota 2). En 1919, a los diez años, llegó a Inglaterra, donde ha residido la mayor parte de su vida, hasta el presente. Realizó sus estudios en Oxford y llegó a ser *fellow* del Colegio de «Todos los Santos», en el que permanece en la actualidad. Fue diplomático en Washington y Moscú en 1941 y 1942. Ha sido también presidente de la Academia Británica de 1974 a 1978. Por sus aportaciones en el campo de la historia de las ideas le han concedido los prestigiosos premios «Erasmus», «Lippincott» y «Agnelli». De él ha escrito Salvador Giner: «la historia de las ideas mo-

---

re toda la obra berliniana que comenzó con su primer libro *Karl Marx: His Life and Environment*, London, T. Butterworth, 1939 (existe versión española de R. BIXIO, *Karl Marx*, Madrid, Alianza Editorial, 1973).

3. Se analizan estas etapas históricas, y sus implicaciones para el pensamiento contemporáneo, en su extenso libro *Against the current. Essays in the History of Ideas*, London, Hogarth Press, 1979 (ed. H. Hardy con una introducción de R. Hausheer; este volumen es el tercero de *Selected Writings*; existe versión española de H. RODRÍGUEZ, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, F. C. E., 1983; se citará con las siglas *H. I.*) así como en el quinto y último volumen —hasta el momento— de *Selected Writings* bajo el kantiano título *The Crooked Timber of Humanity*, London, Hogarth Press, 1990 (ed. H. Hardy) (existe versión española de J. M. ALVAREZ, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1992, con un prólogo de S. Giner; se citará con las siglas *F. H.*), a los que cabe añadir su originalísimo ensayo *Vico and Herder*, London, Hogarth Press, 1976 (se citará con las siglas *V. H.*) Junto a estos tomos de historia de las ideas ético-políticas europeas habría que reseñar su más conocido libro *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press, 1969, con una importante introducción de Berlin refutando a sus críticos (existe versión española de B. URRUTIA, J. ETAYÓN y N. RODRÍGUEZ, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988; se citará con las sigas *S. L.*). El cuarto volumen que nos queda por reseñar de sus *Selected Writings* no trata cuestiones filosóficas ni ético-políticas, es una recopilación de breves ensayos biográficos de destacadas personalidades del mundo de la cultura y de la política con los que directa o indirectamente entabló relación Berlin: *Personal Impressions*, London, Hogarth Press, 1980 (ed. H. Hardy, con una introducción de N. Annan) (existe versión española de J. J. UTRILLA y A. CORIA, *Impresiones Personales*, México, F. C. E., 1984; se citará con las siglas *I. P.*).

4. Sobre intelectuales y políticos judíos Berlin ha publicado importantes artículos, entre ellos cabría señalar los siguientes: «Israel —A Survey», en *The State of Israel*, Londres, Anglo-Israel Association, 1953; «Chaim Weizmann», en *Impresiones personales*, *op. cit.*, pp. 96-145; «La vida y opiniones de Moses Hess», en *Contra la corriente*, *op. cit.*, pp. 287-327; «Benjamin Disraeli, Karl Marx y la búsqueda de la identidad», en *Contra la corriente*, *op. cit.*, pp. 328-364; «Weizmann as Exilarch», en *Chaim Weizmann as Leader*, Jerusalén, Hebrew University of Jerusalem, 1970; «Einstein e Israel», en *Impresiones personales*, *op. cit.*, pp. 274-292.

rales y políticas tiene en Sir Isaiah Berlin tal vez a su máximo representante en el siglo XX» (F. H. 5).

Observando la obra entera de Isaiah Berlin publicada hasta el momento, desde un punto de vista global, no me parece desencaminado afirmar que toda ella gira en torno a dos ejes capitales: la *libertad* moral y política, por un lado, y el *pluralismo* moral y político, por otro. Al primero dedica la mayoría de los ensayos de los años 50 y 60, y al segundo los de los años 70 y 80. Estos dos ejes centrales son claramente complementarios. La primera etapa de su pensamiento se concentra en un ataque riguroso al *determinismo*, mostrando las incoherencias y ambigüedades en que se mueve, aunque sin poder llegar a la conclusión definitiva de su falsedad; en la segunda etapa de su pensamiento procura desvelar los rasgos del *monismo* filosófico que han inspirado todo el pensamiento ético-político occidental y que, atravesando la Ilustración, llegan hasta nuestro siglo; al mismo tiempo Berlin muestra cuándo en la historia de las ideas, a través de diferentes movimientos contrailustrados, se ha ido abriendo el «pluralismo» de valores y fines, alternativa ésta que, de manera reiterada, y distanciándose siempre del relativismo, ha mantenido durante estas dos últimas décadas.

Pienso que la obra más significativa de la primera etapa es aquella en la que los problemas éticos, políticos y antropológicos relacionados con la libertad destacan sobremanera: ésta no es otra que *Cuatro ensayos sobre la libertad*, que recoge estudios de los años 50. Complementaria, aunque desde otra perspectiva e interés, sería la de *Pensadores rusos*, cuyos estudios que la componen datan también de los años 50 y 60. Los problemas que más le interesan a Berlin de los diferentes escritores rusos que analiza son los referentes a la libertad individual, la libertad social, las diversas concepciones de la historia y el papel que en ella desempeñan los individuos o las fuerzas sociales. Parece como si las lecturas y el estudio de los rusos del siglo XIX confirmaran o sirvieran de contraste a las tesis que sobre la libertad estaba desarrollando Berlin en otros frentes intelectuales. Constituyen reflexiones paralelas que en algunos puntos coinciden; pero el fondo es el mismo: *una preocupación obsesiva por preservar «el peso» de la libertad y de la responsabilidad personal frente a tanta amenaza y excusa social o suprahistórica.*

A mi modo de ver, los principales volúmenes de la segunda etapa del pensamiento berliniano son aquellos en los que la discusión directa o indirecta en torno al «monismo» filosófico y al «pluralismo» axiológico constituyen su núcleo temático más patente. Quizá el fundamental sería el último de sus escritos que acaba de salir a la luz, *El fuste torcido de la humanidad*, cuya versión original data de 1990, aunque las fechas de sus ensayos giran en torno a los años 70 y 80, en los que hace un minucioso análisis del origen del «pluralismo» moral, así como de los rasgos destacables del monismo que ha alimentado toda la tradición intelectual de Occidente. La obra comple-

mentaria de esta etapa sería *Contra la corriente*, que recoge también estudios de los años 70, conectados perfectamente con los de esas mismas fechas en cuanto que investigan las distintas tendencias contra-ilustradas y los supuestos monistas de la filosofía desde Platón. Estas dos obras coinciden en su perspectiva histórica (no en vano se subtitulan ambas «Capítulos de historia de las ideas» y «Ensayos sobre historia de las ideas», respectivamente), pero tras el evidente interés en historiar las ideas, lo que, según mi interpretación, está en juego es la posibilidad de defender de manera coherente, y sin caer en el relativismo, un pluralismo moral y político que supere en alguna medida los prejuicios y las limitaciones de la Ilustración, que aún hoy condicionan nuestro pensamiento y nuestras organizaciones políticas. Berlin rechazará muchos de los supuestos de la Ilustración (y de la Modernidad), sin convertirse en un «pre-moderno», al estilo de MacIntyre, ni en un «post-moderno» al modo de Rorty. Y éste será, a mi juicio, uno de los aspectos más atrevidos de su pensamiento<sup>5</sup>.

Si Berlin siempre presenta tesis propias haciendo historia y repensando las ideas del pasado, en esta segunda etapa de su pensamiento tal método —que podríamos llamar por su estilo un tanto nietzscheano, «genealógico»— es el predominante, si bien toda la problemática de la libertad, además de reflexiones claramente «filosóficas», está repleta de consideraciones sobre el origen histórico de las ideas deterministas e indeterministas y sobre las implicaciones históricas y políticas de las ideas en torno a la libertad. Por tanto, podríamos afirmar que el pensamiento más propositivo de Isaiah Berlin se construye desde la historia de las ideas, asumiendo que sin *desvelar* los supuestos intelectuales de nuestra cosmovisión contemporánea es prácticamente imposible *iluminar* la realidad político-moral que nos envuelve, y asumiendo también una tesis inversa al más puro marxismo, a saber: que *las ideas que piensan personas concretas condicionan la marcha de la historia política*, y por ende económica. Berlin, por un lado, piensa y crea con originalidad haciendo historia y al mismo tiempo hace historia desde un pensamiento personal ciertamente original. Es quizá el pensador de este siglo en quien se manifiesta de manera más patente la fecundidad del método «genealógico-histórico» aplicado a las ideas morales y políticas.

El propósito que guía este trabajo es el siguiente: consistirá en una exposición, lo más ordenada posible, de las ideas ético-políticas

---

5. Tanto MACINTYRE, en su conocido libro *After Virtue*, Univ. of Notre Dame Press, 1981 (versión española de A. VALCÁRCEL, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1988) como RORTY, en *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, Nueva York, 1989 (versión española de A. E. SINNOT y J. VIGIL, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991), mantienen como trasfondo la visión de la Ilustración que Berlin ha desarrollado en diversos escritos apropiándose cada uno para respaldar su rechazo o superación de la modernidad. Aunque resulta sumamente interesante, por motivos de espacio no puedo detenerme en un análisis comparativo de las diferentes visiones del proyecto ilustrado que defienden estos tres autores.

de Berlin dispersas por sus densos y numerosos ensayos filosóficos e históricos; de estos ensayos procuraré extraer un cuerpo mínimamente coherente de ideas, pues nos encontramos ante un pensador que además de ser poco sistemático y ordenado, entremezcla continuamente análisis históricos con reflexiones filosóficas y tesis personales con supuestos intelectuales genuinamente occidentales. De entre estos entremezclados niveles de discurso hay que *compendiar lo que son genuinamente las tesis más propias de Berlin*, separándolas de lo que constituye el examen de un movimiento político, de la exposición de algún pensador, del análisis comparativo de varios pensadores, del escrutinio de alguna tendencia intelectual, de las ideas subyacentes a determinadas etapas de la cultura, etc.

Apoyándonos en lo dicho anteriormente, ceñiremos este estudio sobre la obra conjunta de Berlin a dos grandes temas que cronológicamente, y según mi interpretación, concentran lo más valioso de su aportación al pensamiento político y moral: el *elogio de la libertad personal* frente a todo tipo de «determinismo» y la toma de conciencia de los permanentes *conflictos de valores y fines* frente a todo tipo de «monismo» filosófico<sup>6</sup>.

Por tanto, este estudio consistirá de dos partes claramente diferenciadas, aunque responden a un mismo hilo argumental. Lo que constituye en Berlin una apasionada apología de la libertad en los años 50 y 60 se convierte, en los años 70 y 80, en un lúcido alegato a favor de la irresolución de los conflictos morales; *la libertad viene a ser como el presupuesto antropológico-moral del pluralismo, y a su vez éste no es otra cosa que una aguda manifestación social y política de la inexcusable necesidad de elegir entre fines últimos*. De igual manera, lo que supone el «determinismo» como enemigo absoluto de la libertad en la primera etapa berliniana, viene a ser sustituido en la segunda por el «monismo» filosófico que igualmente amenaza en convertirse en un «uniformismo» político que imposibilitaría el auténtico liberalismo. Si el determinismo se presenta como un obstáculo para la auténtica libertad, el monismo viene a ser una especie de determinismo político por cuanto impide el desarrollo de las ideas liberales.

Quisiera señalar, por último, lo siguiente: aunque se han traducido a nuestra lengua casi todos los libros de Isaiah Berlin, son escasos entre nosotros los trabajos extensos dedicados a su pensamiento, solamente algunos comentarios o presentaciones a sus libros, lo cual nos manifiesta un cierto desequilibrio entre el evidente interés por

---

6. A las pocas semanas de concluir este trabajo llegó a mis manos el libro *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Anaya-Mario Muchnik, Madrid, 1993. Pienso que en estas conversaciones no añade nada nuevo a sus tesis desarrolladas en sus escritos, más bien las reitera con pequeñas variantes, y por tanto no suponen una modificación de mi interpretación evolutiva del pensamiento ético-político de Berlin que aquí voy a mantener.

traducir y leer a Berlin y la lamentable ausencia de estudios en torno a su aportación al campo de la ética y de la filosofía política. Este trabajo intenta hacer justicia a un autor muy leído y citado entre nosotros, pero escasamente analizado con la detención que merece su obra <sup>7</sup>.

## 1. EL PESO DE LA LIBERTAD

Si existen conceptos fundamentales que todo pensador éticopolítico que se precie no puede dejar de revisar y desmenuzar esos son, sin duda, los de «igualdad» y «libertad». El riguroso escrutinio que Berlin realiza en diversos escritos de tales conceptos, aunque podría resultar afín a la filosofía analítica, presenta una conciencia de las implicaciones políticomorales e incluso metafísicas de los mismos que le separa radicalmente de sus maestros de Oxford. Expresamente ha dedicado un estudio al problema de la igualdad <sup>8</sup> y varios al de la libertad moral y política <sup>9</sup>, aunque en distintos lugares resalta el inescapable conflicto que se produce entre ambos valores o ideales. Considerando globalmente todos los escritos de Berlin es patente el mayor peso específico que concede a la problemática de la libertad tratando siempre tangencialmente la problemática de la opuesta o complementaria igualdad. Sin embargo, siendo un agudo defensor de la libertad política, conviene indicar que es sobre todo la libertad moral y personal la que más le apasiona y de la que ha construido, a mi juicio, una de las mejores defensas frente a tanto reduccionismo y determinismo que científicos y filósofos de todas las tendencias han respaldado durante este siglo.

Por tanto, no es la libertad política —aunque sus reflexiones sobre ésta le han otorgado un merecido prestigio en el ámbito de la filosofía política— aquella a la que Berlin dedica con mayor insistencia reflexiones filosóficas y análisis históricos, sino principalmente la libertad moral o libertad personal. Siendo esta preocupación central en Berlin, conviene indicar que el primer estudio en el que los problemas ético-antropológicos de la libertad se plantean de manera extensa es el titulado «La inevitabilidad histórica» (1954), menos co-

7. Artículos breves recientemente publicados en nuestro país sobre Isaiah Berlin se recogen en *Claves de la razón práctica*, n.º 22 (mayo 1992): BÉJAR, H., «La necesidad de la elección»; GINER, S., «Sir Isaiah Berlin. Conversación con Salvador Giner»; RACIONERO, L., «La utopía. De Karl Mannheim a Isaiah Berlin»; GINER, S., «El fuste de la razón», *Saber Leer*, n.º 54, abril, 1992, pp. 4-5 y «El fuste de la razón», Prólogo a *El fuste torcido de la humanidad*, *op. cit.*, pp. 5-14.

8. «La igualdad» en *Conceptos y Categorías*, *op. cit.*, pp. 147-178.

9. «La inevitabilidad histórica» (1954) y «Dos conceptos de libertad» (1958) en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *op. cit.*, pp. 106-186 y 187-243; «Herzen y Bakunin y la libertad individual» (1955) en *Pensadores rusos*, *op. cit.*, pp. 174-228; «De la esperanza y el miedo liberado» (1964) en *Conceptos y categorías*, *op. cit.*, pp. 281-318.

nocido que su famoso «Dos conceptos de la libertad» (1958), pero tan brillante y bien construido como éste. Como sugiere su título, la libertad personal y el peso de la responsabilidad se defienden frente a diferentes concepciones de la historia política y cultural anuladoras del inesquivable papel que juega el sujeto moral en el devenir de los acontecimientos.

La defensa de la libertad en la historia —como disciplina y como devenir de acontecimientos— que Berlin mantuvo durante los años 50, en realidad constituye una reacción contra los excesos metafísicos del siglo XIX y contra las pretensiones reduccionistas del positivismo aún presentes en importantes historiadores, como lo muestra su polémica con E. H. Carr <sup>10</sup> desarrollada en la densa Introducción a *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Al parecer de Berlin, los historiadores, contra la opinión de Carr, al tenérselas que ver forzosamente con seres humanos pasados tendrán que considerar sus motivos, propósitos y decisiones. Intentar reducir la conducta de los individuos, por ejemplo, a «fuerzas sociales» impersonales (al estilo de Marx), sugerir que estamos en manos de tales fuerzas con escaso o nulo control sobre ellas, no es otra cosa, para Berlin, que alimentar mitos, inventar entidades, inculcar la idea de que los acontecimientos se desarrollan de forma inalterable, todo lo cual fomenta una pasividad irracional y pretende liberar a los individuos del peso de la responsabilidad.

De igual manera se podría señalar que sus reflexiones contra todo tipo de determinismo provienen de un mismo afán por erradicar los presupuestos metafísicos y cientificistas que desvirtúan la realidad de la conducta. Me atrevería a decir que en el trasfondo de su enfoque antideterminista se encuentran las felices discusiones de sus años juveniles con los analíticos de Oxford <sup>11</sup>. La posición de los analíticos sobre la libertad, en concreto la de Russel, Schlick, Ayer, Nowel-Smith, Hampshire, etc., la denomina Berlin «determinismo débil» o «autodeterminismo». Vienen a sostener —algunos con mayor convicción que otros— la doctrina según la cual los caracteres, las estructuras de la personalidad, las emociones, las actitudes, las elecciones y las decisiones de los hombres y sus actos, tienen un papel principal en todo lo que sucede, pero son el resultado de causas psíquicas, físicas, sociales o individuales, las cuales, a su vez, son el efecto de otras causas, y así sucesivamente, en una secuencia sin fin. Para Berlin esta posición no es otra cosa que un «subterfugio miserable», una variante de la tesis general determinista, que conduce

10. Las críticas de Carr a Berlin se encuentran a lo largo de su famosa obra *What is history?*, Londres, 1961 (versión española de J. ROMERO, *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel, 1981).

11. Un comentario sugerente a las conversaciones analíticas en las que participaba Berlin con Ayer y Austin, entre otros, se encuentra en «J. L. Austin y los comienzos de la filosofía en Oxford», recogido en su libro *Impresiones Personales (I. P.)* pp. 206-230.

también a eliminar la responsabilidad no menos que la variante más fuerte y estricta del determinismo.

Quizá el pensador analítico que está en el trasfondo de las críticas berlinianas al «determinismo suave o débil» sea Ayer. Su posición fue expuesta en un conocido ensayo de 1946<sup>12</sup>. Allí intentaba resolver el conflicto que ha originado el problema filosófico de la libertad de la voluntad, entre el supuesto de que los hombres tienen que ser capaces de actuar libremente para que se les haga moralmente responsables y el supuesto de que el comportamiento humano está regido totalmente por leyes causales. Ayer intentará reconciliar el determinismo con la libertad, mostrando que «del hecho de que mi acción sea determinada causalmente no se sigue necesariamente que yo sea constreñido a hacerla, y esto equivale a decir que no se sigue necesariamente que yo no sea libre»<sup>13</sup>. Al parecer de Berlin, la posición de Ayer, como la de la mayoría de los «deterministas débiles», no resuelve el problema auténtico de la libertad. Tanto la idea de una decisión no causada en ningún sentido, como la otra alternativa que postulan Ayer y otros analíticos, la de que una decisión causada se considera que lleva consigo responsabilidad, merecimiento, etc., son insatisfactorias e insostenibles conjuntamente. Es bien sabido que este dilema ha dividido a los pensadores durante más de dos mil años. Algunos aún hoy se sienten perplejos frente al dilema, otros no ven ningún problema en absoluto. Berlin piensa que en el fondo de estas dos alternativas se utiliza un modelo mecánico aplicado a las acciones humanas (*S. L.* 37-38). No es posible reconciliar entre sí las ideas de necesidad causal, evitabilidad, decisión libre, responsabilidad, etc. Para Berlin, si las causas que se considera que determinan las acciones humanas, ya sean físicas, psíquicas o de otro tipo, y sea cual sea la proporción en que se piensa que intervienen en las decisiones, son verdaderamente causas (como las causas físicas o fisiológicas) esto lleva consigo el que no sea aplicable en estos casos la idea de una libre elección entre dos posibilidades; si la elección es el resultado de causas antecedentes, no se puede hablar en sentido auténtico de libertad:

«La libertad de obrar requiere una situación en la que la suma total de estos factores causales no determine completamente el resultado y en la que siga habiendo un ámbito, por muy estrecho que sea, en el que la elección no esté determinada del todo... Es convincente la idea kantiana de que donde no hay libertad no hay obligación, y de que donde no hay independencia de causas no hay responsabilidad, por tanto, no hay merecimiento y, consiguientemente, no hay ocasión de alabanza o reproche...»<sup>14</sup>.

12. «Liberty and necessity», en *Polemic*, n.º 5, 1946; existe versión española: «Libertad y necesidad», en *Ensayos Filosóficos*, Barcelona, Ariel, 1979, pp. 245-256, cap. XII.

13. *Ensayos Filosóficos*, *op. cit.*, p. 251.

14. *S. L.* 131 (nota 9). Reiteradas veces Berlin se apoya explícitamente en Kant



Berlin considera sumamente claro que si aceptamos que cualquier acto de elección o de voluntad está completamente determinado por sus respectivos antecedentes, entonces esta creencia es radicalmente incompatible (a pesar de todo lo que digan en su contra los «deterministas débiles») con la idea de poder elegir que sostienen tanto los hombres comunes como los filósofos o científicos cuando no están defendiendo conscientemente la posición determinista. La mayoría de los hombres y la mayoría de los filósofos, científicos o historiadores, no hablan ni actúan como si creyeran de verdad en tal doctrina. Es incompatible el determinismo (o el «autodeterminismo» que mantienen algunos analíticos) con la afirmación de la auténtica libertad (*S. L.* 18).

Las categorías que expresan la responsabilidad moral han penetrado profunda y universalmente todo lo que pensamos y sentimos los humanos; sin embargo, parece suponerse que el avance de la ciencia hará ver que lo que hasta ahora atribuimos a los actos de las voluntades se puede explicar cada vez más mediante la intervención de otros factores naturales o impersonales. Es la ignorancia o la vanidad la que tiende a ampliar demasiado el ámbito de la libertad humana. Es evidente, pues, que el determinismo priva a la existencia de todo tipo de expresiones morales, y los hombres siempre han supuesto, y siguen suponiendo, en su discurso ordinario la libertad de elegir. Al parecer de Berlin, si la creencia en la libertad fuese errónea, la revisión y transformación de ideas y términos básicos que llevaría consigo sería mucho más inquietante de lo que parecen darse cuenta la mayoría de los deterministas. Lo cual no significa que Berlin esté afirmando que el determinismo es falso, como han malinterpretado algunos de sus críticos (*S. L.* 13 y ss.), sino sólo que los argumentos que se presentan en su favor no son concluyentes, y que si llega a convertirse en una creencia extensamente aceptada e integrada en la estructura del pensamiento y comportamiento humanos, el significado y el uso de la mayoría de los conceptos y palabras fundamentales de nuestro actual mundo moral dejarían de ser operantes y tendrían que ser radicalmente sustituidos por aquellos términos más en consonancia con la nueva concepción de la realidad y del hombre. Términos como los de justicia, equidad, merecimiento y honradez, como tantos otros que invaden nuestro lenguaje y nuestra experiencia inmediata de lo que son y hacen los hombres, tendrían que ser totalmente reexaminados si no queremos considerarlos meras ficciones, imaginaciones inofensivas y mitos irracionales de la época premoderna y precientífica. El uso existente del lenguaje moral viene a constituir una prueba de que muchos de

---

para mostrar las contradicciones en las que caen los deterministas y le reconoce el haber sido el pensador que más agudamente captó los peligros de cualquier determinismo, por muy débil que pretenda ser, para la moralidad e incluso la dignidad de las personas.

los que en teoría profesan la doctrina determinista, rara vez la practican en su vida moral ni en las convicciones que reflejan su lenguaje cotidiano. Sin embargo, la tendencia a creer en el determinismo, además de ser afín al aliciente de un ideal «cientificista» o metafísico, se debe, piensa Berlin, a «un deseo de *armonizar las cargas morales* o de *minimizar la responsabilidad individual* y transferirla a fuerzas impersonales». Esta situación aparece con frecuencia en la historia de la humanidad, siempre en momentos de confusión y de debilidad interior, convirtiéndose en coartada para aquellos que no pueden o *no quieren enfrentarse con el hecho de la responsabilidad humana* y con la existencia de un ámbito real de libertad en el hombre (S. L. 183-185).

En última instancia, la tarea principal de Berlin en varios ensayos no ha consistido en otra cosa que en «hacer explícito lo que no ponen en duda la mayoría de los hombres: que no es racional creer que las decisiones son causadas y, al mismo tiempo, considerar que los hombres son merecedores de reproches o indignación (o sus contrarios) por decidir obrar, o dejar de obrar, como deciden» (S. L. 23). Las alabanzas y las condenas poseen auténtico sentido entre personas que de hecho —y no sólo supuestamente— pueden elegir con libertad. No es una mera suposición ética —sujeta a revisión por los hallazgos científicos o filosóficos— el mantener la libertad de los hombres (S. L. 138). Intentar adecuar nuestras ideas y palabras a la hipótesis del determinismo es una magna tarea —quizá por encima de nuestras posibilidades intelectuales—, pues los cambios que originaría en nuestra concepción del mundo y del hombre serían tan radicales que no podemos ni imaginarnos cómo sería el universo y el ser humano para un auténtico determinista. De todas las maneras, cabe reconocer que ciertas formas de la hipótesis determinista han condicionado, hasta cierto punto, el cambio en las ideas respecto de la responsabilidad humana. Las explicaciones históricas, psicológicas, sociológicas y biológicas de la conducta nos ofrecen un conocimiento de la frontera que separa la libertad de las leyes causales, que generaciones anteriores a nosotros desconocían. Sin embargo, hay que poner límites a las especulaciones metafísicas o explicaciones científicas pues de lo contrario,

«se esfuman automáticamente nuestra *conciencia de culpabilidad y pecado*, los dolores que nos producen *el remordimiento y la propia condenación*, y desaparecen la tensión y *el miedo al fracaso* y a la frustración; nos desprenderemos de *la conciencia de libertad* e independencia y de la creencia de que existe un ámbito, por muy limitado que sea, en el que podemos elegir la manera de obrar que nos guste...» (S. L. 144).

Por otra parte, los científicos o filósofos defensores de alguna variante de determinismo consideran que los juicios de valor sobre los comportamientos de los demás o sobre los nuestros responden más bien a la ignorancia en que se desarrollan nuestras vidas. El

conocimiento nos liberaría de esta ignorancia, nos mostraría que la idea de la libertad individual es un engaño. Cuanto más lejos estamos de saberlo todo, dicen los científicos, más amplia es la idea que tenemos de nuestra libertad, responsabilidad y culpabilidad, productos directos de nuestro miedo y desconocimiento del mundo. La libertad personal no es otra cosa que un noble engaño con un importante valor social, pero, al fin y al cabo, un engaño. La responsabilidad individual y la presunta percepción de las diferencias entre elegir el bien y el mal son meros síntomas y pruebas de la vanidad humana y de nuestra incapacidad para enfrentarnos con la verdad. En el fondo, piensan los deterministas, cuanto más sepamos, más grande será el alivio que tendremos del «peso de la libertad». Isaiah Berlin mantiene una tesis radicalmente opuesta. A pesar de todo lo que nos dicen los deterministas, seguimos alabando y culpando:

«Culpamos a otros de la misma manera que nos culpamos a nosotros mismos, y, quizá, cuanto más sabemos más dispuestos estamos a culpar. Desde luego nos sorprenderá que nos digan que cuanto mejor entendamos nuestras propias acciones —nuestros propios motivos y las circunstancias que les rodean— más libres nos sentiremos inevitablemente de la propia culpabilidad. Con toda seguridad, la verdad es frecuentemente todo lo contrario. Cuanto más profundamente investigamos el desarrollo de nuestra propia conducta, más digna de culpa puede parecernos ésta y más remordimientos podemos estar dispuestos a sentir, y si esto es válido para nosotros mismos, no es razonable esperar que, necesariamente y en todos los casos, neguemos que lo sea por parte de los demás» (S. L. 164-165).

Son muchas más las ideas que Berlin desarrolló en los años 50 y 60 en torno a este problema ético que por razones de espacio no puedo exponer. Las seleccionadas las considero fundamentales para comprender mejor su evolución intelectual y la defensa apasionada y razonable del pluralismo moral que en sus recientes ensayos reivindica. De todas formas, no puedo cerrar esta etapa de su pensamiento sin mencionar una tesis sumamente interesante y que lamentablemente sólo apunta de pasada en la Introducción a «Cuatro ensayos sobre la libertad». Presenta allí esta compleja dificultad ética a los defensores del determinismo, amantes de «patrones unitarios», de unificaciones científicas y explicaciones cuantitativas:

«A no ser que se considere que los hombres tienen algunos *atributos que están por encima* de los que tiene en común con otros objetos naturales —los animales, las plantas, las cosas, etc.— (llámese o no natural a esta diferencia en sí misma), *el mandamiento moral de no tratar a los hombres como si fueran animales o cosas no tiene ningún fundamento racional*» (S. L. 25).

Con lo cual Berlin parece sugerir, siguiendo a Kant, que es la libertad del hombre el rasgo que le separa de los animales y sobre todo el rasgo que le «dignifica», que le sitúa por encima de las otras realidades, y que por tanto convierte en incondicional el mandato de no tratar a los humanos como si fueran objetos o animales. Pienso

pues que *la crítica de Berlin al determinismo y la defensa radical de la libertad se convierte de hecho en la defensa de una particular concepción de la persona y en la crítica a toda instrumentalización del sujeto moral*. Parece como si, al igual que Kant, quisiera afirmar que el hombre, en cuanto que libre, es un ser que posee dignidad, de tal forma que si estuviera determinado en su comportamiento y en sus decisiones, los diversos intentos de tratar al ser humano como un animal o cosa no podrían ser considerados del todo carentes de fundamento.

## 2. EN DEFENSA DEL PLURALISMO MORAL

A mi modo de ver, en la segunda etapa del pensamiento de Berlin sobresalen, entre otras preocupaciones: a) la revisión de los rasgos principales de la Ilustración francesa con la reacción antiilustrada de los románticos alemanes, b) el lúcido análisis de los supuestos «monistas» de la filosofía occidental, y c) la defensa del «pluralismo» frente al subjetivismo existencialista y el relativismo cultural. Considero que este proyecto intelectual que Berlin ha ido desarrollando en diversos ensayos de los años 70 y 80 presupone ciertamente la convicción de que la historia de las ideas políticas y morales está capacitada para «sacar a la luz» los supuestos del pensamiento occidental y para «iluminar» las raíces de las ideas y concepciones de la vida humana que *hoy* se enfrentan sin aparente posibilidad de reconciliación<sup>15</sup>. Al parecer de Berlin, nuestras concepciones «modernas» del hombre, de la política y de la ética, provienen tanto del programa ilustrado francés, heredero de la tradición racionalista de procedencia platónica, como de las reacciones en su contra que promovió el movimiento romántico alemán; y así, en el equilibrio o desequilibrio de estas dos tendencias culturales del siglo XVIII nos movemos actualmente. Veamos con brevedad este esquema interpretativo del pensamiento ético-político del Isaiah Berlin más reciente, concluyendo después con unas reflexiones que pretenden resaltar lo más valioso de su aportación filosófica.

### 2.1. La Ilustración y la Contra-Ilustración

Berlin en distintos ensayos de los años 70 y 80 analiza lo que para él constituye la doctrina básica de la Ilustración francesa que dominó a la mayoría de los intelectuales europeos del siglo XVIII, y

---

15. La concepción berliniana de la historia de la filosofía política que ha mantenido y ejercido en muchos de sus trabajos se defendió en su ensayo «¿Existe aún la teoría política?» en *Conceptos y Categorías*, *op. cit.*, pp. 237-280, publicado por primera vez en la *Revue française de science politique*, II (1961), pp. 309-337.

que viene a constituir el culmen de algunos supuestos filosóficos que habían estado latentes a la largo de la tradición filosófica desde Platón. Los ilustrados franceses creían que habían encontrado al fin *un método de validez universal para resolver los interrogantes fundamentales* que habían asediado a los hombres en todos los tiempos (F. H. 67). En realidad, el método ilustrado se basa en la aplicación a los problemas morales, sociales y políticos de las rigurosas normas racionales y científicas que un siglo antes habían presentado soluciones radicales a las matemáticas y a las ciencias de la naturaleza. La doctrina de la Ilustración francesa coincide plenamente, al parecer de Berlin, con el supuesto básico de Occidente, según el cual *todos los valores verdaderos son inmutables e intemporales y universales*.

La pregunta que subyace a todo el proyecto racional-científico de la Ilustración no era otra que la siguiente: «¿Por qué no se podía crear una ciencia o unas ciencias del hombre y aportar también ahí soluciones tan claras y seguras como las obtenidas por las ciencias del mundo exterior?» (F. H. 51). No resultaba para los ilustrados franceses descabellado suponer que la naturaleza del hombre era examinable, observable, analizable como todos los demás organismos y formas de vida. Además, para los *philosophes* franceses sólo es verdad lo que cualquier observador racional, en cualquier época o lugar puede descubrir. Los métodos racionales (hipótesis, observación, generalización, verificación, etc.) pueden resolver problemas sociales e individuales. En consecuencia, los problemas sobre cómo debían vivir los hombres, qué era la justicia o la igualdad o la felicidad, constituían cuestiones fácticas que podrían resolverse por observación, a través de las ciencias nuevas que después se desarrollarán brillantemente (la psicología, la antropología, la fisiología).

No conviene olvidar que este programa y los principios centrales de la Ilustración —*universalidad, objetividad, racionalidad* y la capacidad de proporcionar solución permanente a todos los problemas genuinos de la vida y el pensamiento (H. I. 79)— no eran completamente asumidos por todos los ilustrados. Entre ellos existían matices nada despreciables, de los que es consciente Berlin. Sin embargo, a pesar de las marcadas diferencias entre los pensadores ilustrados, había creencias básicas que compartían (F. H. 116-117) y que podrían resumirse con la sentencia «sólo el conocimiento científico puede salvarnos» (F. H. 51). Esta doctrina ilustrada, que en su día originó un gran movimiento liberador, llegó a eliminar crueldades, supersticiones, injusticias y oscurantismo, también llevó consigo históricamente una reacción frente a tanto racionalismo, una especie de «contragolpe» emergente de todo lo que hay en el hombre de irracional. En distintos ensayos Berlin muestra de qué manera y por qué motivos surgió esta Contra-Ilustración en Alemania a finales del siglo XVIII. No nos detendremos en las explicaciones históricas del rechazo alemán a la ilustración francesa, sólo interesa resaltar sus rasgos por-

que algunos de ellos son los que reflejan mejor la posición ético-política de Berlin en los años 70 y 80.

Cuando nuestro autor analiza las diversas reacciones contra la ilustración casi siempre se refiere al ensayista e historiador Herder como el máximo exponente de este «contragolpe». En principio sostenía que los valores no eran universales, que toda sociedad humana, todo pueblo, toda época y toda civilización, poseen sus propias normas e ideales únicos, un modo de vivir, de actuar y de pensar característicos. No podemos afirmar, piensa Herder, que haya reglas o criterios de juicio inmutables, universales y eternos, con que se puedan graduar naciones y culturas distintas en una escala única de superioridad, que situaría a los ilustrados franceses en la cima de la perfección humana. Por tanto, es una gran falsedad la visión ilustrada de la historia humana según la cual existe un proceso universal único cuyas últimas etapas son sin duda superiores a las previas. No podemos juzgar una cultura pasada o distinta por las normas de otra, pues toda cultura posee atributos propios que hay que entender en sí mismos. Las diversas culturas son inconmensurables. Estas ideas de Herder son completamente diversas a las de, por ejemplo, Voltaire. El movimiento romántico alemán asumía las tesis herderianas al considerar que

«los valores éticos, políticos, estéticos, no son algo objetivamente dado, no son estrellas fijas de un firmamento platónico, eterno, inmutable, que los hombres sólo pueden descubrir utilizando el método adecuado, intuición metafísica, investigación científica, argumentación filosófica o revelación divina. Los valores los engendra el yo humano creador. El hombre es, sobre todo, una criatura dotada no sólo de razón, sino de voluntad. La voluntad es la función creadora del hombre» (*F. H.* 57).

Berlin piensa que Herder, y también antes que él Giambattista Vico, han sido los destructores de la visión unitaria del mundo y del hombre<sup>16</sup>. Si las culturas son muchas y diversas, si cada una de ellas expresa escalas de valor distintas e incompatibles con otras, esto no equivale a sostener que no puedan los historiadores y los filósofos conocer y comprender, con penetración, las diferentes culturas; sólo se niega la superioridad de alguna cultura y la objetividad y universalidad de los valores morales. Lo cual no equivale —como se les ha criticado a Vico y Herder (y a Berlin, que asume tales tesis his-

16. «Después de Vico el conflicto de monismo y pluralismo, valores intemporales e historicismo, se convertirá más pronto o más tarde en un tema central» (*H. I.* 198). Junto a su obra, *VICO and HERDER*, London, Hogarth Press, 1976, los artículos más valiosos de Berlin centrados expresamente en Vico —sin contar aquellos que dedican varias páginas al análisis del pensador italiano— son los siguientes: «The Philosophical Ideas of Giambattista Vico», en *Art and Ideas in Eighteenth-Century Italy*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, revisado y ampliado en el libro anteriormente citado; «Vico y su concepto del conocimiento» en *H. I.*, pp. 178-187; «Vico y el ideal de la ilustración», en *H. I.*, pp. 188-198 y «Giambattista Vico y la historia cultural» en *F. H.*, pp. 65-83.

toricistas)— a sostener el relativismo cultural o moral, como se mostrará más adelante.

Insiste en distintos lugares que el movimiento contrailustrado que se articuló en el segundo tercio del siglo XVIII, principalmente en Alemania, conmovió los cimientos del viejo orden establecido tradicional, influyendo profundamente a partir de entonces en el pensamiento y en la vida práctica de Occidente. En realidad, la contra-ilustración de finales del siglo XVIII era fundamentalmente un rechazo al «gran mito» de la «solución total», al conocimiento perfecto y a la felicidad perfecta (*F. H.* 221-222). Este «gran mito» de la sociedad ideal constituye, como pronto se verá, uno de los ingredientes básicos de lo que en otros lugares ha denominado Berlin «monismo» filosófico. Es evidente que la mencionada contra-ilustración romántica, por mucho que haya influido en nuestra cultura, no ha podido eliminar por completo la presencia y desarrollo del programa de la Ilustración al que nadie puede negar el papel decisivo que ha tenido —y sigue teniendo— en la organización social, política y tecnológica de nuestro mundo.

## 2.2. El monismo filosófico

En un estudio sobre el pensamiento político contemporáneo analiza Bhikhu Parekh los diferentes supuestos que Berlin considera típicos del pensamiento occidental<sup>17</sup>, y llega a distinguir cuatro: la «visión despótica» del hombre y del mundo, la creencia en la «coherencia» de lo bueno, la idea de la «sociedad perfecta», y por último, el «monismo moral». Puesto que estos son supuestos intelectuales de carácter político-moral difícilmente separables, y siendo más bien rasgos o matices de un único supuesto fundamental, al que podríamos denominar con el nombre de «monismo filosófico», me parece más oportuno, en aras de la claridad, distinguir diferentes niveles del monismo: el antropológico, el moral, el sociopolítico y el epistemológico. Berlin en ningún lugar de su obra distingue claramente lo que por mi parte considero diferentes niveles del monismo filosófico, seguramente porque los concibe tan ensamblados y mutuamente implicados que el separarlos podría generar más confusión por cuanto daría a entender que surgen de distintos filósofos o en distintos momentos históricos y que podría darse el caso de que alguno de ellos desapareciera sin los otros. Admitiendo esta estrecha conexión de supuestos intelectuales, pero a fin de facilitar la comprensión de posteriores reflexiones, me permito la licencia, aun a riesgo de simplificar en exceso el pensamiento berliniano, de separar las «ramas»

---

17. PAREKH, B., *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, Capítulo 2, pp. 39-66, en concreto el análisis de los supuestos intelectuales de Occidente se encuentra en las páginas 44-53.

provenientes del mismo «tronco» monista. Veamos brevemente cuáles son algunas de las características más sobresalientes de este monismo —afines al programa de la Ilustración— a las que Berlin opondrá, siguiendo en esto a los contrailustrados Vico y Herder, su concepción del «pluralismo» moral.

#### a) MONISMO SOCIOPOLÍTICO

Una de las características del monismo filosófico (a la que hacíamos referencia anteriormente) que cabe encontrar en la historia del pensamiento es la idea de una «sociedad perfecta», de un «Estado ideal» en el que no hubo —ni habrá— injusticias o sufrimientos, lo que ha venido en llamarse «utopía». La mayoría de las utopías occidentales, como es bien conocido, poseen los mismos elementos: una sociedad en pura armonía, donde sus miembros viven en paz, sin peligros, sin inseguridades, sin trabajos degradantes, sin frustraciones. La mayoría de las utopías son «estáticas», pues al ser perfectas nada necesita modificarse en ellas, todo promueve los deseos humanos. El supuesto de las utopías, cristianas o paganas, es que hubo una vez un estado perfecto y a continuación se produjo un desastre enorme. Tanto los relatos bíblicos como las mitologías griegas, como asimismo el pensamiento filosófico occidental, concibe nuestra vida como una especie de «esfuerzo doloroso por recomponer los fragmentos rotos del todo perfecto con que el universo se inició y al que aún ha de retornar» (*F. H.* 42). Berlin considera que esta es una idea persistente que recorre todo el pensamiento europeo desde sus primeros inicios, ya que está en la base de todas las viejas utopías, influyendo profundamente en las ideas políticas, morales y sociales de Occidente.

#### b) MONISMO EPISTEMOLÓGICO

El utopismo sociopolítico, como también el moral, variantes del monismo filosófico, están apoyados, según Berlin, en un trípode de carácter epistemológico, sobre el que se levantan, no sólo las utopías políticas y los ideales morales, sino todas las construcciones metafísicas de Occidente.

Sintéticamente podrían formularse con las siguientes proposiciones los tres pilares epistemológicos de la filosofía occidental (*F. H.* 42-43):

- a) «Todo problema auténtico sólo puede tener una solución correcta, y todas las demás son incorrectas.»
- b) «Existe un método para descubrir esas soluciones correctas.»
- c) «Todas las soluciones correctas deben ser, como mínimo, compatibles entre sí.»



Al parecer de Berlin, todas las respuestas a los problemas de hecho o de valor ofrecidas a lo largo de la tradición occidental presuponen que pueden darse respuestas a las cuestiones que el hombre se plantea. Lo cual constituye para Berlin uno de los supuestos comunes a una gran parte de nuestra filosofía. Y coincide perfectamente con la tesis ilustrada a la que hacíamos referencia en el apartado anterior: «el conocimiento puede salvarnos». Lo que a su vez nos remite a la proposición intelectualista típicamente griega, enunciada por Sócrates y desarrollada tanto por Platón y Aristóteles como por las posteriores escuelas de inspiración socrática (estoicos, epicúreos, cínicos). Aunque el paradigma de lo que es conocimiento o ciencia varía sustancialmente de los griegos a los medievales y de los renacentistas a los ilustrados, lo que no cabe duda es que toda la tradición occidental ha sostenido que «sólo el conocimiento proporcionaba la salvación espiritual, moral y política» (F. H. 46). El concepto de «conocimiento» para la tradición filosófica occidental significa además del conocimiento descriptivo de lo que existe en el universo, también, y como parte no claramente separable de la descripción del mundo, conocimiento de valores, de cómo vivir, qué hacer, qué formas de vida son las mejores y por qué razones. Dicho afán por conocer el mundo y el hombre, y la creencia de que existen métodos para alcanzar tal conocimiento de manera objetiva, tendencias básicas en la filosofía occidental hasta la Ilustración, presuponen una doctrina común: la idea de que existen verdades universales, verdades para todos los hombres, en todas partes, en todas las épocas, y que esas verdades están expresadas en reglas universales que son cognoscibles con métodos racionales y procedimientos científicos.

### c) MONISMO MORAL

La búsqueda de la verdad, su unidad y su conexión con la virtud y la felicidad, encontrarla y vivir de acuerdo con ella ha constituido un objetivo fundamental de la mayoría de las corrientes filosóficas. Este era el supuesto de los platónicos, de los estoicos, de los filósofos judíos, musulmanes, cristianos, deístas y racionalistas ateos. Berlin cree que, en parte, la perspectiva de la modernidad se originó con la *quiebra de esta piedra angular epistemológica*, pero sobre todo con la *quiebra de la verdad moral universal* válida para todos los hombres en todas las partes y en todas las épocas.

Según lo dicho, es evidente la conexión entre el monismo epistemológico y el monismo moral, hasta tal punto que los tres pilares «epistemológicos» de la filosofía occidental indicados anteriormente y que se han extraído de su ensayo «La decadencia de las ideas utópicas en Occidente» de 1978 (F. H. 39-63), veinte años antes los había defendido Berlin como tres pilares «morales» de la filosofía en su estudio «La unidad europea y sus vicisitudes», de 1959. En

este estudio indicaba claramente tres presupuestos básicos de carácter genuinamente moral (F. H. 174-175), que resumo en las siguientes proposiciones:

a) «Todos los problemas de valor pueden resolverse objetivamente.»

b) «Las verdades universales sobre los problemas de valor son por principio accesibles a los seres humanos.»

c) «Los valores verdaderos no pueden chocar entre sí.»<sup>18</sup>.

La primera proposición implica que la solución, sea obtenida por quien sea (individuos racionales, místicos, irracionales) lleva consigo el que si las soluciones eran verdaderas lo eran *para todos* los hombres. La segunda proposición supone, sin embargo, que algunos hombres están más capacitados que otros para acceder a las verdades morales, puesto que existe una especie de orden natural en el que los mejor dotados se hallaban situados en una posición más elevada intelectual, moral, religiosa o, racionalmente hablando, aunque también hay quienes piensan que todo hombre podría en principio ser su propio especialista. Y por último, la tercera proposición en el fondo reconoce que el universo es un cosmos, y no un caos, por lo que si se encuentran soluciones objetivas a cómo hay que vivir, necesariamente tendría que haber un modo de vida, un valor que fuese demostrablemente mejor, y que por tanto evitase cualquier conflicto entre ellos. Por el contrario, si no hubiese ninguna solución moral universal única, verdadera para todos los hombres, en todas las épocas y en todas las partes, esto significaría que el problema moral no es legítimo, pues necesariamente todos los problemas reales, y sobre todo los morales, han de poseer una solución verdadera, y sólo una, las demás serían necesariamente falsas. La solución definitiva a un problema de valor debería adoptar la forma de una auténtica declaración de hecho, por cuanto ninguna verdad moral puede contradecir a otra verdad.

#### d) MONISMO ANTROPOLÓGICO

Tanto el monismo socio-político (la idea de una sociedad utópica), como el monismo moral (la existencia de valores eternos) y el

---

18. Formulaciones de lo que denomina Berlin tres «pilares», tres «dogmas» o tres «supuestos» de la tradición occidental se encuentran dispersas, con pequeñas variantes y matizaciones, en muchos de los ensayos de los años 70; además de los ya citados, en *El fuste torcido de la humanidad* cabe señalar lo desarrollado en las páginas 195-222; en su otra obra complementaria, *Contra la corriente*, también recoge ensayos en los que expone y discute alguno de los «pilares» o los tres a la vez. Este es el caso de «El divorcio entre las ciencias y las humanidades» (1974), pp. 144 y ss.; «Vico y el ideal de la Ilustración» (1976), pp. 189 y ss.; «Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán» (1977), pp. 233 y ss.; «Georges Sorel» (1971), pp. 380 y ss.; «Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente» (1978), pp. 431 y ss.

epistemológico (la posibilidad de lograr la verdad universal) presuponen una determinada concepción del hombre a la que podríamos denominar «monismo antropológico», igualmente presente a lo largo del pensamiento occidental y en el proyecto de la Ilustración. Este monismo vendría a sostener que los hombres poseen una determinada *naturaleza fija*, inalterable y ciertos objetivos universales, comunes e inmutables, que cuando llegan a ser alcanzados la naturaleza humana queda plenamente satisfecha. Por tanto, se presupone que los seres humanos persiguen los mismos objetivos básicos, idénticos para todos en todas partes y en todas las épocas, derivados de una única «naturaleza» humana.

Cronológicamente hablando, este monismo es el primero que se encuentra en los escritos de Berlin, en concreto en «Dos conceptos de la libertad» (1958), o por lo menos, aunque haga breves indicaciones de los otros, a éste parece responsabilizar de las graves consecuencias políticas que el concepto de libertad positiva ha provocado a lo largo de la historia reciente de la humanidad. Como se ha hecho en los anteriores casos, voy a sintetizar en tres proposiciones (S. L. 225) las tesis fundamentales del monismo antropológico:

- a) «Todos los hombres tienen un fin verdadero y solo uno: dirigirse a sí mismos racionalmente.»
- b) «Los fines de todos los seres racionales tienen que encajar por necesidad en una sola ley universal armónica.»
- c) «Todos los conflictos y todas las tragedias humanas se deben al choque de la razón con lo irracional.»

Esta concepción racionalista del hombre es una constante en la filosofía, aunque a veces ha convivido con concepciones irracionales o voluntaristas. Importa destacar la tercera proposición por estar más estrechamente vinculada con los anteriores monismos. Presupone que cuando se haya conseguido que la «razón» predomine en la vida humana entonces todos los hombres racionales obedecerán las leyes racionales de su propia naturaleza, que es una sola y la misma en todos los hombres; de esta forma, obedeciendo leyes racionales, obedecen a su propia naturaleza racional. Cuando los hechos y las leyes que gobiernan la realidad, también la humana, son conocidos, «ningún hombre que desee felicidad, armonía, sabiduría o virtud podrá recorrer sino *la única senda correcta* hacia la meta que su conocimiento le revele» (H. I. 380).

Es claro que Sócrates, al postular que la virtud es conocimiento, ha sido quien vinculó para siempre la tarea moral a la razón y quien promovió para muchos siglos la creencia en una «esencia» o «naturaleza» humana universal válida para todas las épocas y para todos los lugares. La concepción del hombre implícita en este supuesto no es la de un sujeto «trágico» en continuo conflicto consigo mismo y con la realidad que le rodea, como parece ser la concepción berli-niana del hombre. *La tragedia del hombre consiste, según Berlin, en experimentar continuamente conflictos entre acciones humanas o va-*

lores. Si según todos los diferentes monismos puede darse, por principio, solución definitiva a los problemas —también los morales— que el hombre se plantea, y si todas las soluciones vienen a ser compatibles, cualquier conflicto (moral, político, epistemológico) es, en principio, evitable; y cuando surge el conflicto y emerge el elemento trágico de la vida humana se debe siempre a los errores humanos evitables, a la irracionalidad y a las pasiones humanas, que deberán ser dominadas por nuestra «naturaleza racional». Esta confianza en la capacidad del hombre para alcanzar la «solución total» (política, moral, epistemológica) ha regido, según Berlin, gran parte del pensamiento occidental desde la antigüedad clásica.

El monismo filosófico griego, medieval, renacentista e ilustrado, ante el que reacciona el movimiento romántico, y que vuelve otra vez a manifestarse en nuestro siglo, por ejemplo, en los neopositivistas lógicos y su pretensión de unificar las ciencias, ha sido rechazado por muy pocos pensadores a lo largo de la historia. Berlin está en sintonía —y a ellos dedica originales ensayos— con pensadores que se han enfrentado a tal monismo filosófico, como los mencionados Vico y Herder, como Maquiavelo, Montesquieu, Hume...<sup>19</sup>, todos ellos lúcidos historiadores que aprendieron de la historia la pluralidad —que no relatividad— de los valores y fines últimos que han inspirado a los hombres. Pienso que *la razón principal por la que Berlin rechazará, apoyándose en estos pensadores, el monismo filosófico es de índole fundamentalmente antropológica*. Es su particular concepción del hombre como un sujeto creador y radicalmente libre la que impulsa a Berlin a rechazar tanto el monismo filosófico (en los años 70 y 80) como todo determinismo (en los años 50 y 60). Esto que indico puede derivarse coherentemente de las tesis sobre la libertad que contra viento y marea defendió Berlin en la primera etapa de su pensamiento. Pero mi interpretación también puede apoyarse en breves insinuaciones sobre la concepción del hombre que Berlin presenta en los ensayos que discuten el monismo. Entre otros, este texto es extremadamente claro respecto de las razones antropológicas para no aceptar el monismo e inclinarse por el pluralismo moral:

«El supuesto implícito de que la naturaleza humana es básicamente la misma en todas las épocas, en todas partes, y que se ajusta a las leyes eternas que escapan al control humano, es una concepción que sólo un puñado de pensadores audaces se atrevieron a poner en duda. Pero aceptarla en nombre de la ciencia es, en realidad *ignorar y rebajar el papel del hombre como creador y destructor de valores, de formas completas de vida, del hombre*

---

19. «Vico y el ideal de la Ilustración» (*H. I.* 188-198); «La originalidad de Maquiavelo» (*H. I.* 85-143); «Montesquieu» (*H. I.* 199-232); «Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán» (*H. I.* 233-260); «Georges Sorel» (*H. I.* 375-414); «José de Maistre y los orígenes del fascismo» (*F. H.* 103-166); «Herzen y Bakunin, y la libertad individual» (*P. R.* 174-228); «Alexander Herzen» (*P. R.* 351-390)...

*como sujeto, una criatura con una vida interior negada a otros habitantes del Universo....» (F. H. 82).*

Y es justamente esta concepción antropológica que el propio Berlin maneja cuando hace historia de las ideas lo que ayuda a comprender mejor todo su pensamiento ético-político; tanto sus reflexiones sobre la libertad como su defensa del pluralismo provienen de la concepción del hombre que Berlin presupone incuestionablemente. Se podría afirmar que concede un valor hermenéutico especial a las diferentes concepciones del hombre que asumen pensadores o épocas enteras de la humanidad<sup>20</sup>.

### 2.3. Pluralismo (y Liberalismo) contra Monismo

Aunque en distintas ocasiones se ha indicado que la preocupación central del Berlin de los años 70 y 80 es la crítica al monismo filosófico y la defensa del pluralismo moral, las semillas de ambas cuestiones se encuentran en los escritos sobre la libertad de su primera etapa. En particular, el breve y último apartado de su más famoso estudio, «Dos conceptos de la libertad», titulado significativamente «Lo uno y lo múltiple», entra de lleno en lo que durante las dos últimas décadas se convertirá en una de las obsesiones intelectuales de Berlin.

En dicho estudio se rechaza expresamente la creencia monista en una «solución final» y la considera la responsable del permanente sacrificio de los individuos en los altares de los grandes ideales históricos, tales como la «justicia», el «progreso», la «felicidad» de las futuras generaciones, la «emancipación» de una nación, «raza», «clase»... Todos los monistas piensan que, aunque se dan de hecho conflictos, en alguna parte y de algún modo coexistirán todos los valores, de lo contrario el hombre más que vivir en un cosmos armónico estaría inmerso en una continua contradicción y quimera metafísica. Berlin por su parte considera que los conflictos de valores constituyen un elemento intrínseco de la vida humana:

*«El mundo con el que nos encontramos en nuestra experiencia ordinaria es un mundo en el que nos enfrentamos con que tenemos que elegir entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas, la realización*

---

20. Berlin aplica expresamente esta perspectiva hermenéutica en varios párrafos de *P. R.*, *S. L.*, *C. C.*, *H. I.* y de *F. H.*; como botón de muestra léase el siguiente de su estudio «Georges Sorel» (1971): «Las ideas de todo filósofo concernientes a los asuntos humanos finalmente *se basan en la concepción de lo que el hombre es y puede ser.* Para comprender a tales pensadores es más importante alcanzar esta noción o imagen central (que puede estar implícita pero determina su imagen del mundo) que los más poderosos argumentos con los que defienden sus opiniones y refutan las objeciones actuales y posibles...» (*H. I.* 377).

de algunos de los cuales tiene que implicar inevitablemente el sacrificio de otros... (S. L. 239).

Por el contrario, afirmar la compatibilidad y armonía de todos los valores (monismo moral), estar convencido de la posibilidad de realizar la sociedad ideal (monismo sociopolítico) y suponer que es posible alcanzar la verdad absoluta para todos (monismo epistemológico), así como la certeza dogmática de la «solución final» de todos los problemas y conflictos humanos han sido, al parecer de Berlin, las convicciones más profundas e inamovibles que han anidado en la mente de muchos implacables tiranos y perseguidores de la historia, para quienes resultaban totalmente justificadas sus decisiones con tal que promovieran en nombre de la «razón» los valores absolutos de la «libertad», la «igualdad», la «justicia», la «felicidad», la «verdad», la «virtud» ... Este monismo, por sus graves implicaciones sociales, debe ser desarticulado intelectualmente y máxime si se está convencido —como es el caso de Berlin— de que las «ideas» morales poseen una fuerza política transformadora a primera vista insospechable. Justamente en ello se centra gran parte de la segunda etapa berliniana, que viene a ser una especie de desarrollo y maduración de las intuiciones apuntadas al final de «Dos conceptos de la libertad».

Es un hecho social y filosófico el conflicto de valores que son al mismo tiempo absolutos e inconmensurables. Cuando surgen los dilemas y conflictos es evidente que conviene hacer todos los esfuerzos intelectuales posibles para resolverlos; lo cual es muy distinto a sostener, como aseguran los monistas y las metafísicas racionalistas, que tiene que ser posible siempre, en principio, descubrir la solución correcta y concluyente a los dilemas ético-políticos que sufre el hombre. Este afán de encontrar respuestas últimas cerrando los ojos a la variedad histórica, de eliminar toda diversidad y todo conflicto en pro de la uniformidad, fue puesto en duda —como se indicó anteriormente— en el movimiento romántico. El monismo y el pluralismo, como en otro sentido el programa de la Ilustración y la reacción romántica, son doctrinas y tendencias difícilmente compatibles. Los choques de valores para los monistas quedarán resueltos al postular la solución final a todos los males humanos, ya sea por vías revolucionarias o pacíficas. Berlin, cuando expone las ideas monistas presentes en el pensamiento occidental, no duda en conectarlas con las masacres y brutalidades que han dominado este siglo nuestro. Si la «solución final» y la «meta única» son deseables y posibles entonces se explica que no importa el precio que haya que pagar por lograrlo: «ningún grado de opresión, crueldad, represión, coerción será demasiado alto, si ése, y sólo ese, es el precio de *la salvación definitiva* de todos los hombres» (F. H. 62).

Por otra parte, la conexión entre el pluralismo y el liberalismo no es desarrollada por Berlin, pero no cabe duda que una sociedad abierta y flexible será aquella con mayor capacidad de integrar va-

lores en conflicto y formas de vida diferentes, e incluso opuestas. Por tanto, si es el liberalismo el contexto político y social más proclive al pluralismo, cabe plantearse si la conciencia de esta pluralidad de valores no es en realidad un fenómeno histórico, rasgo destacable de nuestra cultura liberal. Sus escasos comentarios al respecto son suficientes para que se pueda afirmar que *cuando Berlin defiende la pluralidad y conflictividad inherente a los valores y fines últimos, en realidad por lo que está abogando es por la sociedad liberal, aquella que parece comprender mejor y convivir eficazmente con la conciencia de la pluralidad axiológica*, además de ser aquella sociedad que fomenta expresamente la idea de que la naturaleza conflictiva de los valores es en sí mismo un bien, que desempeña un papel creador en la vida humana.

El pluralismo moral berliniano en realidad expresa una actitud política típicamente liberal: el estar dispuesto a las concesiones mutuas. Dado el conflicto inesquivable entre normas, valores y principios, es necesario ceder unos ante otros en grados variables según situaciones sociales y políticas. Lo preferible, según Berlin, es «mantener un equilibrio precario que impida la aparición de situaciones desesperadas, de alternativas insoportables» (F. H. 36). Ésta es la condición fundamental para lo que Berlin denomina «sociedad decente», que en definitiva es la sociedad liberal, aquella en la que podemos luchar por la libertad y la igualdad teniendo como guía el ámbito limitado de nuestro conocimiento y comprensión imperfecta de los individuos y de las sociedades. Sin una cierta humildad en los asuntos humanos y sociales es fácil caer en un afán de «perfección» y «solución final», en un anhelo de utopía y revolución que conducen, como es testigo la historia, a un derramamiento imparable de sangre. La sociedad liberal es consciente de los choques morales y políticos y de que los conflictos entre valores son inevitables; la tarea que Berlin considera relevante en nuestra época es la de reducir al mínimo tales conflictos (su desaparición o armonización total en una «sociedad ideal» es incompatible con una sociedad liberal abierta) y promover un cierto equilibrio entre ellos.

No obstante, muchos hombres, piensa Berlin, no aceptan esta vía práctica liberal y prefieren una panacea universal, definitiva. Parece que psicológicamente los hombres carecen de capacidad para afrontar un futuro abierto sin garantía alguna de un «final feliz», de una «providencia», de un «espíritu» que se comprende a sí mismo, de una «mano oculta», de la «astucia de la razón» en la historia, de una «clase» social creadora...; todas ellas convicciones «metafísicas» que, combinadas con la concepción «positiva» de la libertad, han potenciado políticas tiránicas, despóticas. Podría pensarse que la libertad positiva es afín al «monismo político», mientras que la libertad negativa, más característica del liberalismo, facilita, por el contrario, un cierto «pluralismo» político al reivindicar un ámbito íntimo de ejercicio libre en los hombres (S. L. 242).

## 2.4. Pluralismo y Existencialismo

El romanticismo, como se vio en un apartado anterior, es el movimiento cultural que mayor golpe mortal asestó a la confianza en una «solución final», a la fe en el poder de la razón para alcanzar la unión perfecta de valores conflictivos. *El pluralismo moral de la segunda etapa de Berlin se apoya histórica e intelectualmente en la reacción del romanticismo contra el programa ilustrado.* Tras la reacción del romanticismo contra la Ilustración Berlin considera que los últimos ciento cincuenta años en parte han significado un tiempo de choque y de interrelación entre el antiguo ideal universal griego e ilustrado basado en la razón uniformadora y el nuevo ideal de los románticos que valora la autoexpresión y la autoafirmación propios de la creación artística, y que por tanto promueve la pluralidad de sus fines últimos. Por ejemplo, el *movimiento existencialista* de mediados de este siglo viene a ser el descendiente legítimo del romanticismo humanista que afirmaba la *independencia* y la *libertad* del hombre, y que concebía como la «esencia» del hombre la *capacidad de elección*. Si la posición existencialista contemporánea contiene una importante afinidad con la reacción romántica, pienso que igualmente se podría afirmar que el pluralismo berliniano y su concepción del hombre como ser necesariamente libre coinciden con algunas tesis éticas de Kant, y sobre todo con las del existencialista J. P. Sartre. Nunca se refiere Berlin a este último autor, pero sus críticas al determinismo y sus reflexiones en torno a la libertad desarrolladas sobre todo en «La inevitabilidad histórica» y en «Dos conceptos de libertad» datan de los años cincuenta, cuando el movimiento existencialista en Europa aún estaba filosóficamente presente (y justamente, el estudio más cercano al existencialismo recogido en su reciente libro *El fuste torcido de la humanidad* es el titulado «La unidad europea y sus vicisitudes» que data de 1959). Pero la coincidencia no es sólo cronológica. Muchas de las tesis de Berlin, no tan radicales como las sartreanas, presentan un aire ciertamente existencialista.

El hincapié de Sartre en extraer todas las consecuencias de la muerte de Dios no se encuentra en Berlin, quien no entra en ningún momento en el problema de Dios y en sus implicaciones para el pensamiento y la práctica moral. Pero la preocupación existencialista por resaltar la independencia, la libertad, la capacidad de elección y la radical responsabilidad de todo hombre es plenamente coincidente con el titánico enfrentamiento berliniano a todo determinismo y monismo que disminuya un ápice el inescrutable «peso de la libertad» y la elección constante entre la pluralidad de los valores y los fines últimos conflictivos:

«Nos enfrentamos a *valores en conflicto*; el dogma de que deben conciliarse de algún modo, en algún lugar, es una mera esperanza piadosa; la experiencia demuestra que es falso. *Tenemos que elegir* y al elegir una cosa perdemos otra, tal vez irremisiblemente... Sin embargo, la *gloria* y la *dignidad*



*del hombre se basan en el hecho de que es él el que elige, y no eligen por él, de que puede ser su propio amo (aunque a veces esto le llene de temor y de una sensación de soledad) de que no está obligado a comprar seguridad y tranquilidad al precio de dejarse encerrar en un limpio casillero de una estructura totalitaria que pretende arrebatar la responsabilidad, la libertad y el respeto a uno mismo y a los demás de un solo golpe» (F. H. 190).*

No obstante, estas conexiones entre el existencialismo sartreano y el pluralismo berliniano no conviene exagerarlas, porque conduciríamos a Berlin hacia un nihilismo radical infiel a su pensamiento político-moral. Pienso que el punto que separa a Berlin del existencialista Sartre radica en la aceptación explícita que el primero hace de *valores en alguna medida «universales», «objetivos»,* como así mismo de la afirmación de una *mínima «naturaleza humana»*. Aspectos estos que difícilmente aceptaría un existencialista sartreano. Berlin piensa que el hecho del pluralismo moral no implica necesariamente un relativismo, subjetivismo o nihilismo. Es posible reconocer en la historia de Occidente algo así como valores universales que pueden ser considerados como constitutivos de los seres humanos en cuanto tales. El existencialismo y el nihilismo radical no aceptarían el que hubiera tales valores dados en la «naturaleza» humana y mantienen que los hombres se entregan y se comprometen sin más, sin ningún motivo. Hay elecciones, pero no normas objetivas desde las cuales se pueden graduar y valorar las distintas elecciones humanas, y así concebir morales superiores o inferiores. Lo único que podemos decir es que elegimos como elegimos y punto. Este diagnóstico nihilista no es válido porque:

*«Existe una escala de valores de acuerdo con la cual vive de hecho la mayoría de la humanidad (y en particular de los europeos occidentales), vive no meramente de forma mecánica o por hábito, sino como parte de lo que en sus momentos de autoconciencia constituye para ellos la naturaleza esencial del hombre» (F. H. 191).*

Cuál sea esta naturaleza es explicable tanto desde el punto de vista físico como desde el punto de vista moral. El hombre es portador de unas propiedades «físicas» (estructura fisiológica, nerviosa, orgánica, psicológica, capacidad de pensar, desear, creer...) por las cuales se le considera un hombre y no un animal o un objeto. El problema surge, evidentemente, con las *propiedades morales* que según Berlin también forman parte de lo que concebimos como una «naturaleza humana». Si coincidimos con personas que entre sus «fines» o «valores» se encuentran el de no descubrir nada malo en condenar al inocente, traicionar a los amigos, torturar a los niños...; con ellos no podemos discutir porque han traspasado la barrera de lo que consideramos normalmente humano, los vemos en cierto modo como «inhumanos», como «idiotas morales», como veríamos fuera de lo humano los seres que carecen de propiedades físicas mínimamente humanas. Según Berlin, los principios morales a los que ape-

lamos cuando decidimos cuestiones éticas y políticas importantes han sido aceptados por *la mayoría de los hombres* durante la *mayor parte de la historia* que conocemos, lo que nos lleva a pensar que *tales principios morales ya forman parte de lo que concebimos como «naturaleza humana»*, por lo que no pueden abolirse fácilmente. Para Berlin existe una estrecha vinculación entre la «historia» de los principios morales y nuestra concepción de lo que es la «naturaleza» humana, lo que no implica la defensa de un mero historicismo moral, sino una especie de «yusnaturalismo», de vuelta a la idea antigua del derecho natural, pero sin apoyos teológicos o metafísicos:

«No conocemos ningún tribunal, ninguna autoridad, que pudiese, a través de algún procedimiento reconocido, permitir a los hombres prestar falso testimonio, o torturar libremente, o asesinar a otros hombres por placer; no podemos concebir que se modifiquen o se rechacen estas normas o *principios universales*; dicho de otro modo, no los consideramos algo que libremente hubiésemos decidido aceptar nosotros, o hubiesen decidido aceptar nuestros antepasados, sino más bien como *presupuestos del ser humano*, de vivir en un mundo común con otros, de reconocerles, y de que nos reconozcan, como personas» (F. H. 192).

Berlin no se muestra partidario de exagerar los conflictos y las incompatibilidades entre valores porque, como ya se ha indicado, existe un nada pequeño *acuerdo entre miembros de distintas sociedades a lo largo de considerables espacios de tiempo acerca de lo que está bien y está mal*.

Existen tradiciones, actitudes, fines y valores que difieren, entre los que hay que elegir forzosamente con ciertos «riesgos morales». Pero esta elección no depende, como afirma el existencialismo sartreano, de un juicio puramente subjetivo. Berlin piensa que las elecciones vienen en gran medida marcadas por las formas de vida de la sociedad a la que uno pertenece, en la que se comparten unos mínimos valores, aunque otros muchos estén en conflicto. Los valores compartidos a su vez pueden encontrarse en la mayor parte de la humanidad a lo largo de la historia escrita. Si es demasiado monista afirmar la existencia de valores universales, no está contra el pluralismo berliniano —aunque sí contra el existencialismo y nihilismo radical— la afirmación de que hay al menos un *mínimo de valores comunes* sin el que las sociedades difícilmente pueden sobrevivir.

## 2.5. Pluralismo contra Relativismo

Es la capacidad de mutua «comprensión» entre los hombres, en una misma época, o entre épocas históricas distintas, la que en definitiva le lleva a Berlin a defender *un mínimo mundo moral común a través de la historia compatible con la defensa de un radical pluralismo moral*. De ahí la importancia que adquiere en su pensamiento

las aportaciones de Vico y Herder, pues ambos postularon la capacidad del historiador para «comprender» las múltiples culturas de la humanidad y penetrar en sus diversas escalas de valoración, mostrando los plurales modos de vida a los que se han atenido los seres humanos, sin dejar de ser verdaderamente humanos. Tanto Herder como Vico no eran relativistas históricos, no concebían a los hombres encerrados en su cultura y época propia, aislados e incapaces de entender otras sociedades o períodos, más bien los conciben como sujetos a los que les resulta posible «penetrar» otras sociedades con valores notablemente diferentes o extraños a los propios. Ambos suponían que toda obra cultural y moral hecha por hombres podía ser entendida por otros hombres, por muy distantes y distintos que pudieran parecer. Según Vico, y es claro que Berlin, por lo dicho anteriormente, también lo asume, «si el término “humano” significa algo, tiene que haber suficiente en común a todos esos seres para que sea posible, con un esfuerzo suficiente de la imaginación, entender lo que debió parecerles el mundo a criaturas muy alejadas en el espacio o en el tiempo» (*F. H.* 75). Para Vico —y también para Berlin, según lo sugiere su propia concepción de la historia de las ideas— el mundo moral común del hombre a través de la historia es posible captarlo porque somos seres humanos emparentados. La «historia de las ideas» viene a ser para Berlin el medio más adecuado tanto para *penetrar en la pluralidad* de las culturas como para *captar la perduración de los valores* más propios de la naturaleza humana, lo que en principio no supone acatar los postulados del monismo socio-político o moral que desconocen profundamente la realidad humana, su «condena» a la elección en libertad.

¿Es esto un relativismo moral? Nuestro autor está muy interesado en deslindar su pluralismo no sólo de todo nihilismo o subjetivismo existencialista —como vimos más arriba—, sino también de todo tipo de relativismo, y principalmente del *relativismo de los valores* (*F. H.* 88). El relativismo viene a ser una doctrina según la cual el juicio de un hombre o de un grupo social es expresión o afirmación de un gusto, de una actitud emotiva, de un particular punto de vista, pero sin ninguna correspondencia objetiva que pueda determinar su veracidad o falsedad. En realidad el relativismo sería equivalente a la creencia de que «todo depende del punto de vista de cada uno». Sin embargo, como se ha indicado, los valores morales o los fines de cada cultura y sociedad no son —según Vico, Herder y también Berlin— meramente subjetivos, psicológicos, sino datos objetivos, lo cual no significa que sean conmensurables dentro de una misma cultura o entre culturas diferentes. Para el relativismo, en cualquiera de sus versiones, no hay valores objetivos; los puntos de vista de los hombres están tan condicionados por factores naturales o culturales que es imposible considerar los valores morales de otras sociedades o épocas tan dignos como los propios. Si esto fuera así, piensa Berlin que la historia de la civilización se convertiría en un «rompecabezas

insoluble». Sin embargo, nosotros como *seres humanos* podemos «entrar» en las *vidas humanas* de otras épocas: la historia de las ideas es posible, el pluralismo que en ella encontramos posee una «objetividad» de la que carece toda doctrina relativista.

Un relativismo cultural, por su cerrazón, impediría el ver otros mundos a través de los ojos de aquellos a los que intentan entender; los muros de la propia cultura lo impediría. El relativismo, según Berlin, nos niega capacidad de escapar de las cárceles ideológicas de nuestra clase o nación o doctrina, y nos lleva a contemplar las instituciones y costumbres ajenas como realidades tan extrañas a nosotros que carecen de sentido alguno para nuestra vida. Si no podemos «entrar» en sus mundos con nuestra imaginación difícilmente podríamos ver a los hombres pasados como plenamente humanos, no sabríamos lo que pretenden, haríamos informes conductistas de hechos brutos sin explicar; en definitiva, caeríamos en el lenguaje relativista según el cual los fines de los hombres de otras épocas y culturas no tienen ninguna relación con nuestros valores. Para Berlin, *la historia nos hace descubrir pluralidad de valores, pero no necesariamente su relatividad* (F. H. 99). Se puede llegar a «comprender» cómo se concebían a sí mismos los hombres en el pasado y considerar sus valores y fines de la vida como los adecuados para que ellos se realizaran plenamente como hombres. Esta posibilidad histórica es la que nos manifiesta de manera patente el inesquivable pluralismo, es decir, «la idea de que hay muchos fines distintos que pueden perseguir los hombres y aún así ser plenamente racionales, hombres completos capaces de entenderse entre ellos y simpatizar y extraer luz unos de otros» (F. H. 29). En resumidas cuentas, mientras que todo relativismo cultural acaba encerrando cada civilización y época en una «burbuja impenetrable», sin capacidad de entenderse mutuamente, el pluralismo berliniano promueve la intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio porque está convencido de *una coincidencia esencial en lo que es el ser humano*: lo que hace humanos a los hombres, piensa Berlin, es *común* a todas las culturas, y actúa como si fuera un *punte* entre ellas; lo cual no implica relativismo, confusión o mezcla de valores, sino capacidad de «comprensión».

## CONCLUSIONES

### 1. La historia de las ideas como defensa de «un mundo moral común»

Con su concepción de la historia de las ideas nuestro autor aboga por un examen de las concepciones, ideales, sistemas de valores y fines de la vida con los cuales se ha pretendido o se pretenden instaurar determinadas maneras de relacionarse y tratarse entre sí los

hombres. Por eso, a través de la historia de las ideas urge saber cuáles son las raíces, la evolución y la validez de tales creencias, ideales y relaciones interhumanas. Se podría decir que en esta tarea intelectual, en el estudio de las distintas ideas sobre el hombre, la vida, los valores y fines, se han centrado muchos de los ensayos de Berlin de ambas etapas. Los problemas sobre cómo deberíamos vivir son los que más han atormentado a los hombres a lo largo de su historia y los que han preocupado a Berlin a lo largo de toda su biografía intelectual: «¿Cómo debería vivir yo?», «¿Qué debería hacer?», «¿Por qué debería obedecer a otros y hasta qué punto?», «¿Qué es libertad, deber, autoridad?», «¿Debería aspirar a la felicidad o a la sabiduría o a la bondad y por qué?», «¿Debería desarrollar mis propias facultades o sacrificarme por otros?», «¿Tengo derecho a gobernarme yo o sólo a que me gobiernen bien?», «¿Qué son los derechos?», «¿Qué son leyes?», «¿Hay un objetivo que los individuos o las sociedades o el universo entero han de perseguir inevitablemente?...» (F. H. 171-172). Como se vio al hablar de los supuestos del pensamiento occidental, a estos problemas morales se les consideraba, en teoría, susceptibles de solución definitiva, al menos antes de mediados del siglo XVIII. Se pensaba que las cuestiones de valor eran tan aclarables como las cuestiones de hechos, que existía, en principio, una solución verdadera a todas ellas; sin embargo, la historia del pensamiento moral, político e incluso teológico, no es otra cosa que la historia de los violentos conflictos intelectuales entre las pretensiones rivales de solucionar definitivamente problemas de valor. La historia de las ideas es, según Berlin, la encargada de desvelar los cambios de los conceptos y las categorías desde los cuales se ha contemplado al mundo y al hombre, de iluminar cuáles han sido los fines, ideales y valores ampliamente aceptados y seguidos en la civilización occidental hasta nuestros días. Por ello se dedica de manera especial a *esclarecer los orígenes de la Modernidad en la Ilustración y en los movimientos contrailustrados*, que coincidieron durante el siglo XVIII y que nos dan la clave de lo que hoy se piensa y se vive, tanto en política como en moral.

Por otra parte, sin menospreciar las coincidencias entre el pluralismo berliniano —con sus presupuestos antropológicos— y el existencialismo sartreano conviene insistir en que cuando Berlin habla de «principios universales», de «valores objetivos», etc., se está ubicando ya en otro paradigma moral infinitamente distante del existencialismo, aunque su planteamiento no desemboca nunca en un puro objetivismo moral. La defensa que Berlin hace del pluralismo no le lleva a caer en un mero subjetivismo o nihilismo, ni en un mero objetivismo o monismo. Indicar unos *mínimos valores objetivos y universales* no significa que Berlin esté defendiendo la existencia de algún código objetivo inquebrantable e impuesto al hombre desde «fuera». Lo que Berlin quiere decir es que no podemos dejar de aceptar los mencionados principios básicos sin dejar de ser humanos,

sin destruir parte de nuestra «humanidad». *El reconocimiento histórico de los principios morales básicos nos lleva a creer en la existencia de normas éticas universales*, que si alguien no las reconoce, o se engaña a sí mismo o ha perdido la capacidad humana de discernimiento moral, son sujetos anormales. Es más, Berlin viene a decirnos que sin este *mundo moral común* no tendríamos criterios para hacer frente a la destrucción de la libertad bajo todo tipo de régimen despótico. Añadido a esto cabe decir que *en el trasfondo de la defensa del «mundo moral común» superador del subjetivismo y nihilismo existencialista se encuentra, a mi modo de ver, el supuesto antropológico e histórico* según el cual somos capaces de apelar a los valores morales comunes presentes en el mundo griego, hebreo, cristiano, humanista, etc., porque estamos convencidos los humanos de que *nuestro lenguaje moral puede ser comprendido por cualesquiera otros hombres*, vivan en sociedades y regímenes políticos diversos o aparentemente extraños a los nuestros.

## 2. El monismo filosófico como «monismo antropológico»

Cuando en los años 70 y 80 Berlin se dedica de lleno a la historia de las ideas ya tiene asumidas unas determinadas concepciones de la filosofía política y del hombre como sujeto moral e histórico, además de una acentuada conciencia del papel que juegan las ideas filosóficas en la política. Todo ello Berlin lo ha ido asimilando a través de sus reflexiones sobre la libertad. Sin embargo, en estas dos últimas décadas, como se indicó en su momento, la obsesión de Berlin es la de esclarecer cuáles son los supuestos intelectuales que han predominado en nuestra cultura occidental, que han llegado a defenderse con intensidad inaudita durante la Ilustración, y mostrar las diferentes reacciones que tales supuestos originaron en distintas etapas de la historia, así como reivindicar un acentuado pluralismo que, además de consistir en una aguda reacción contra el «monismo» filosófico, refleja de manera más correcta la realidad políticomoral de nuestro entorno. Sin embargo, la destrucción del «gran mito» de la sociedad ideal en la que los fines últimos de los hombres vivirán en plena armonía es perfectamente asumida por Berlin como rasgo innegable de las sociedades contemporáneas liberales en las que inevitablemente *los fines y los valores fundamentales por los que los hombres se inspiran en su pensamiento y en su vida son incompatibles*. Tras la influencia del movimiento romántico, la idea de una «edad de oro», el advenimiento de una sociedad perfecta, tal como la concebía la Ilustración es para Berlin incoherente conceptualmente e irrealizable históricamente.

A pesar de todo, la aspiración a la «solución final» está profundamente arraigada en la tradición filosófica occidental. No es mera casualidad que las variantes del monismo hayan sido establecidas

desde los orígenes griegos del pensamiento y hayan perdurado a lo largo de la historia, culminando en la Ilustración y degenerando durante este siglo en dictaduras y totalitarismos. El motivo de esta perduración secular del monismo filosófico Berlin lo atribuye —aunque lamentablemente no desarrolla esta idea de sumo interés— al hecho de que tal fe en un «criterio único», en una «solución final», ha resultado ser siempre una fuente de profunda satisfacción para el hombre, tanto para sus emociones como para su intelecto. Este anhelo de que nuestros valores sean eternos y estén seguros en una especie de cielo objetivo piensa Berlin que responde psicológicamente —como ya apuntaron en su día Nietzsche y Freud— a un deseo de certeza propio de la infancia o de nuestro pasado primitivo, pero también a una especie de profunda necesidad metafísica incurable para los hombres. Y esta necesidad humana, este consuelo intelectual y emocional que comporta el monismo antropológico, sociopolítico, moral y epistemológico, constituye la explicación de su pervivencia, aunque nuestro autor apunta en diferentes ocasiones que a pesar de la mucha seguridad humana que origina todo monismo, en realidad falsifica en sumo grado la grandeza del hombre libre.

Considero que para Berlin, aunque esto no lo afirma en ningún lugar de su obra, el *monismo antropológico es la raíz y el origen de todo monismo*. Es decir, ha sido posible creer en la solución de los problemas morales (monismo moral), en la instauración de la sociedad ideal (monismo sociopolítico) y en el alcance de la verdad universal (monismo epistemológico) porque en el fondo se ha mantenido a lo largo de la historia de la filosofía una concepción racionalista del hombre según la cual lo que constituye la esencia del ser humano no es otra cosa que la vida racional. La tradición occidental nos ha enseñado que las causas últimas de las miserias humanas, de los vicios y de los errores eran la ignorancia y el olvido de la razón. Al parecer de Berlin, todos los racionalistas, desde Platón hasta Comte, han mantenido que la realidad posee una estructura inteligible. La filosofía occidental desde Sócrates —incluyendo también a la Ilustración y a los dos siglos de Modernidad en ella inspirada— se alimentó del monismo, de la presunción de que la realidad constituye un todo armonioso, una estructura racional que el hombre, por su misma naturaleza racional, es capaz de captar, y gracias a lo cual puede llegar a ser plenamente feliz y virtuoso.

Como se indicó en su momento, la importancia del monismo antropológico ya fue resaltada por Berlin en sus primeros escritos, lo que nos da a entender que, cronológicamente, el pensamiento berliniano en torno al monismo filosófico y sus implicaciones, en las cuatro variantes que descubro a lo largo de su trayectoria intelectual, comenzó con el monismo antropológico y moral (en el contexto de las reflexiones sobre la libertad) y continuó en estos últimos años con el monismo sociopolítico y epistemológico (vinculado a las reflexiones sobre los objetivos de la historia de las ideas). Quizá esto

ilustra una mera «evolución biográfica»; sin embargo, a mi modo de entender, nos ilustra también algo que está en el fondo del pensamiento de Berlin, a saber, que *lo determinante de toda filosofía, y de toda etapa de la historia de la humanidad, viene dado por la concepción del hombre que se presupone*, desde la que se crean instituciones, se organiza la sociedad, se viven las religiones, se construyen filosofías, etc. Berlin interpreta a los pensadores que estudia o a las etapas culturales que analiza, *sacando a la luz* la concepción del hombre presupuesta, pues desde ella se comprenden mejor tanto los proyectos filosóficos individuales como las ideas morales y políticas de una época. Si la idea del hombre es el núcleo de donde emergen todas las ramificaciones del pensamiento y de la praxis humana en una determinada etapa de la historia, asimismo es lógico pensar que sea para Berlin el monismo antropológico el principal —no sólo el primero con el que tropieza en su evolución biográfica— para interpretar correctamente la historia de las ideas morales y políticas y para interpretar también la reacción pluralista del propio Berlin, de tal manera que las diferentes vertientes del monismo filosófico no son otra cosa que una aplicación a otros campos de algo ya supuesto en torno al hombre.

### 3. La concepción del hombre como clave hermenéutica

Si el «monismo antropológico» es para Berlin la raíz de donde crecen las demás variantes del monismo, entre otras razones porque para Berlin *la concepción del hombre* que un pensador maneja, que una etapa histórica asume o que una corriente cultural presupone, es la pieza clave, la piedra angular de cualquier edificio o construcción intelectual; si constituye su esclarecimiento la mejor hermenéutica y la más profunda comprensión de la obra de un autor o de las ideas de una época, entonces, al aplicar este criterio hermenéutico al propio Berlin nos encontramos que, efectivamente, *la razón principal por la que nuestro autor apoya el pluralismo moral y rechaza todo rastro de monismo filosófico es de índole antropológica*. La defensa del hombre «libre», desarrollada en su importante estudio «La inevitabilidad histórica» (1954), nos ofrece una concepción del ser humano irreconciliable a todas luces con la defensa del monismo, de la «solución final», de la coincidencia de valores últimos, y acorde con el pluralismo, con la incompatibilidad de fines, y por ello, con *la necesidad de elegir*. Según Berlin, el mundo en el que vive el hombre, es un mundo en el que constante y necesariamente tiene que elegir entre fines igualmente últimos; la necesidad de elegir entre diferentes pretensiones absolutas es una de las características esenciales de la vida humana. Por tanto, si los fines y los valores de los hombres son múltiples y no claramente compatibles, y si entre ellos nos vemos «condenados» —como diría Sartre— a elegir, entonces no es extraño



que el propio Berlin llegase a sostener ya en sus primeros escritos —y reiteradamente a lo largo de sus dispersos ensayos de todas las épocas— que «la posibilidad de *conflicto* y *tragedia* no puede ser nunca eliminada por completo de la vida humana, personal o social» (S. L. 240), puesto que los fines humanos son múltiples, inconmensurables muchos de ellos y en continua rivalidad.

Con todo lo dicho se nos muestra evidente *la conexión estrecha que guarda la concepción antropológica de Berlin, su defensa de la libertad, con el pluralismo moral* que apoyó en distintos ensayos de los años 70 y 80. La libertad para elegir fines sin la pretensión de que éstos posean validez eterna está en perfecta consonancia con el pluralismo de valores. Berlin puede mantener contra todas las variantes monistas un claro pluralismo moral porque parte de una concepción del hombre como agente libre opuesta a todo determinismo. *Si el enemigo de la libertad es el determinismo, el enemigo del pluralismo es el monismo.* El afán berliniano por defender la libertad en los años 50 y 60 se transforma en un afán no menor por defender el pluralismo en los años 70 y 80. Se da en su obra una clara «evolución biográfica» y «evolución lógica» a la vez. Si es verdad que Berlin empezó preocupándose por los problemas en torno a la libertad y derivó hacia los problemas sobre el pluralismo, también es cierto que esta evolución posee un alto grado de coherencia lógica y necesidad intelectual, hasta el punto de que *sin las tesis antropológico-morales de sus primeros ensayos, las reiteradas reivindicaciones del pluralismo carecerían de solidez*; serían una mera constatación sociológica de que existen múltiples valores de difícil armonía. Esta coherencia lógica y evolución biográfica es la que sugiere el título de este trabajo: «Del peso de la libertad al pluralismo político-moral»<sup>21</sup>.

---

21. He utilizado recientemente esta metodología «evolutiva» (combinación de evolución «biográfica» y evolución «lógica») para interpretar el pensamiento ético-moral de nuestro J. L. Aranguren en mi libro titulado, por esta razón, *Aranguren: la ética, entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989.

