



Universidad de Valladolid



PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL:

**ISAIAH BERLIN: LA INDEPENDENCIA DEL
PLURALISMO DE VALORES RESPECTO DEL
RELATIVISMO**

Presentada por CARLOS ESTEBAN
GONZÁLEZ para optar al grado de Doctor en
Filosofía por la Universidad de Valladolid

Dirigida por:
Dr. FERNANDO DANIEL LONGÁS URANGA
y Dr. FRANCISCO JAVIER PEÑA
ECHEVERRÍA

2022

AGRADECIMIENTOS

A mis padres y a mi hermana por todo el amor, el apoyo y la comprensión. También por proveerme de las condiciones necesarias para acometer el proceso académico que culmina con este texto. Sin ellos no hubiera sido posible.

A Javier Peña y Fernando Longás, mis tutores, por otorgarme su confianza y por su trabajo y dedicación durante todos estos años. Me han enseñado a conducir las pasiones de la juventud por el camino de la investigación filosófica.

A Juan de la Cruz Brítez, mi tutor durante mi estancia en la Universidad Nacional de Itapúa, a los profesionales que allí me acogieron y a los amigos que hice. Los meses pasados en Encarnación constituyeron una experiencia muy enriquecedora para esta tesis y gracias a todos ellos pude hacer de un lugar extraño mi hogar.

A Pablo, David, José Ignacio y Javier, mis amigos, porque entre todos pudimos crear un ambiente en el que estudiar la carrera y vivir en Valladolid eran actos plenos de sentido. En el mismo grado, a Eduardo, Ernesto, Oliver, Unai y Amadeo. Gracias a todos vosotros tengo cierta idea de cómo pensarme ante el mundo.

A Paula, por acompañarme cada día, sin soltarme de la mano, mientras transitamos este tiempo que puede volverse tan extraño.

Y a ti, lector, porque contigo cobran sentido las horas de trabajo, la ilusión y la dedicación ocupadas durante esta investigación.

ÍNDICE

SIGLAS.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO 1. LA INFLUENCIA DE GIAMBATTISTA VICO, JOHANN GOTTFRIED HERDER Y NICOLÁS MAQUIAVELO EN EL PENSAMIENTO DE ISAAH BERLIN.....	29
1. 1. LA INFLUENCIA DE LAS IDEAS DE GIAMBATTISTA VICO.....	29
1. 2. LOS ORÍGENES DE UNA EPISTEMOLOGÍA APROPIADA PARA LAS CIENCIAS HUMANAS.....	44
1. 2. 1. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE VICO.....	47
1. 2. 2. LA APROXIMACIÓN DE HERDER A LA <i>VERSTÄNDNIS</i>	69
1. 3. LA INFLUENCIA DE JOHANN GOTTFRIED HERDER: INCONMENSURABILIDAD Y NEGACIÓN DE LOS PRINCIPIOS UNIVERSALES.....	77
1. 4. LA INFLUENCIA DE NICOLÁS MAQUIAVELO: LA NOCIÓN DE INCOMPATIBILIDAD.....	89
CAPÍTULO 2. EN DIÁLOGO CON LEO STRAUSS Y E. H. CARR. UNA INTERPRETACIÓN PLURALISTA DE LA TEORÍA SOBRE LA LIBERTAD Y DE LA LÓGICA DE LA HISTORIA DE ISAAH BERLIN.....	107
2. 1. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	107
2. 2. EN DIÁLOGO CON LEO STRAUSS: EL LIBERALISMO BERLINIANO COMO UNA PROPUESTA A CABALLO ENTRE EL ABSOLUTISMO Y EL RELATIVISMO.....	117

2. 3. EN DIÁLOGO CON E. H. CARR. EL ENFRENTAMIENTO ENTRE DOS LÓGICAS DE LA HISTORIA.....	145
CAPÍTULO 3. EN DIÁLOGO CON ARNALDO MOMIGLIANO Y STEVEN LUKES: ¿IMPLICA RELATIVISMO MORAL EL PLURALISMO CULTURAL?.....	
3. 1. EN DIÁLOGO CON ARNALDO MOMIGLIANO: LA CRÍTICA A LA INDEPENDENCIA DEL PLURALISMO BERLINIANO FRENTE AL RELATIVISMO MORAL.....	177
3. 2. ISAIAH BERLIN: LA DEFENSA DE LA INTERPRETACIÓN PLURALISTA DE LAS IDEAS DE VICO Y HERDER.....	193
3. 3. LA APORTACIÓN DE STEVEN LUKES A LA DISCUSIÓN QUE MANTIENEN ARNALDO MOMIGLIANO E ISAIAH BERLIN.....	216
CAPÍTULO 4. CONSIDERACIONES FINALES: INDEPENDENCIA Y COHERENCIA INTERNA DEL PLURALISMO DE VALORES.....	
4. 1. LAS NOCIONES PLURALISTA DE INCOMPATIBILIDAD E INCONMENSURABILIDAD ENTRE LOS VALORES.....	225
4. 2. PLURALISMO DE VALORES Y UNIVERSALISMO: LA VISIÓN DE LO HUMANO.....	242
4. 3. LA PERSPECTIVA PLURALISTA Y EL EQUILIBRIO POSIBLE.....	251
CONCLUSIONES.....	261
BIBLIOGRAFÍA.....	271

SIGLAS

La mayor parte de la obra de Isaiah Berlin está compuesta por artículos y ensayos publicados separadamente. Henry Hardy, su editor, ha compendiado un amplio número de ellos en varios libros que constituyen antologías. Para que el lector pueda distinguir el artículo al que hacemos referencia en cada ocasión, hemos decidido extender las siglas hasta los textos contenidos en dichos libros. Por lo que ofrecemos, a continuación, la lista de las siglas de las obras de Berlin citadas durante esta investigación:

CC: *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos.*

- TL: «Traducción lógica»

CLC: *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas.*

- OM: «La originalidad de Maquiavelo»
- DCH: «El divorcio entre las ciencias y las humanidades»

FTH: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas.*

- PI: «La persecución del ideal»
- DIUO: «La decadencia de las ideas utópicas en Occidente»
- SRPE: «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII»
- UEV: «La unidad europea y sus vicisitudes»
- AVR: «La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal»

GV: «Giambattista Vico»

SL: *Sobre la libertad.*

- I: «Introducción»
- IH: «La inevitabilidad histórica»
- DCL: «Dos conceptos de libertad»

POI: *El poder de la ideas. Ensayos escogidos.*

- TI: «Mi trayectoria intelectual»
- PF: «El propósito de la filosofía»
- UIAH: «Uno de los innovadores más audaces de la historia del pensamiento humano»

RR: *Las raíces del Romanticismo.*

RRK: «Reply to Robert Kocis»

SB: «Soviet Beginning's»

SR: *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia.*

- KODN: «Kant como un origen desconocido del nacionalismo»

VH: *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas.*

- IFGV: «Las ideas filosóficas de Giambattista Vico»
- TCVF: «La teoría del conocimiento de Vico y sus fuentes»
- HI: «Herder y la Ilustración»

INTRODUCCIÓN

Isaiah Berlin nació en el seno de una familia hebrea en Riga, Letonia, en 1909. Su vida terminó en 1997, en Oxford, Inglaterra, donde pasó la mayor parte de su madurez. Entre esos dos acontecimientos podemos destacar algunos hechos fundamentales que nos permiten construir un relato sobre su trayectoria intelectual. En 1915 su familia se trasladó a Petrogrado. En esta ciudad, siendo un niño, presencié la Revolución bolchevique. Esa experiencia, según afirma su editor, Henry Hardy, dio lugar en él a un rechazo radical a cualquier forma de violencia, en especial aquellas que estaban inspiradas en certezas políticas. Unos años después, en 1919, llegó a Inglaterra, donde residiría. Su interés por los temas filosóficos comenzó cuando estudiaba en la Universidad de Oxford. En aquellos años, la filosofía era parte de un programa que seguían muchos estudiantes de esa universidad. Berlin continuó instruyéndose en la materia, lo que resultó en su designación en 1932 como profesor de filosofía. En esta etapa, sus opiniones estuvieron influidas por las discusiones que mantenía con sus contemporáneos en Oxford.

Las cuestiones en que se concentraban sus colegas y él eran fruto de una vuelta al empirismo, que estaba influida por la figura de los filósofos de Cambridge George Edward Moore y Bertrand Russell. Berlin coincidiría en Oxford con algunos autores que posteriormente conseguirían un gran prestigio como Alfred J. Ayer, J. L. Austin y Stuart Hampshire. Con ellos asistiría a las reuniones que precedieron lo que sería conocido como la filosofía de Oxford. El ambiente intelectual recibía la influencia del empirismo de Oxford y, en cierta medida, del realismo. Respecto de la posición

filosófica de sus colegas, Berlin se describe como un hereje amistoso: alguien que disenta de sus presupuestos fundamentales pero que participaba activamente de las discusiones que tenían lugar entre ellos. De esa época, no obstante, conservará durante toda su vida la creencia en que no existe otra realidad que aquella que podemos conocer a través de la experiencia empírica.

Por los temas en que se ocupaba, durante esta primera etapa podemos considerar a Berlin un filósofo analítico. Aun así, hay un par de eventos que lo pondrían sobre la pista de la historia de las ideas, una disciplina que posteriormente ayudó a popularizar. Durante su formación, nuestro autor conoce a Robin Collingwood, quien había traducido al inglés el libro de Benedetto Croce sobre Giambattista Vico: *La Filosofia di Giambattista Vico*, y lo leía en sus clases de Filosofía de la Historia. Gracias a ello, Berlin tuvo su primer contacto con la obra del autor napolitano, quien constituirá una influencia fundamental en el desarrollo posterior del pluralismo de valores. Más adelante, el director del *New College* le propuso escribir un libro sobre Karl Marx para la *Home University Library*, que se publicará en 1939 bajo el título *Karl Marx: su vida y su entorno*. Durante la elaboración de este libro, Berlin se verá absorbido por la lectura de los precursores de Marx en el siglo XVIII, los enciclopedistas y los *philosophes* franceses: Helvétius, Holbach, Diderot, Condorcet, Voltaire y Rousseau. De sus lecturas emergerá posteriormente su interés por el Romanticismo y por la idea de la especificidad cultural, guiado por la tensión que esa doctrina y esa idea mantenían con las tesis de la Ilustración¹.

Entre las publicaciones que Berlin escribió durante esta primera etapa nos interesa especialmente *Traducción lógica*. Nuestro autor desconfiaba del positivismo.

¹ Cf. I. Berlin y S. Lukes, «In conversation with Steven Lukes», *Salgamundi*, n.º 120 (1998): 70-74.

En concreto, desconfiaba de la búsqueda de la certeza absoluta, de las respuestas de las que no se podía dudar. Para él, la creencia en que podía alcanzarse tal seguridad intelectual era engañosa. En el artículo que mencionamos Berlin da forma temprana a su escepticismo. En él denuncia que la discusión acerca de la categorización de las proposiciones, que ha protagonizado los argumentos de los filósofos, en especial en el campo de la lógica, descansa sobre una falacia fundamental. Para nuestro autor es falsa la creencia o suposición «de que todas las proposiciones tienen que ser, en principio, traducibles al tipo aprobado de oraciones, o al menos estar conectadas de alguna manera con ellas»². Según afirma, dentro de la historia de la categorización de las proposiciones, esta creencia se puede rastrear desde sus inicios en la filosofía griega hasta algunos de los filósofos contemporáneos de Berlin. En ella subyace la tesis de que las proposiciones verdaderas constituyen un corpus único. Existe un modelo de proposición que se distingue como la pauta ideal del conocimiento científico. Este presupuesto implica una posición dualista, según la cual habrá de considerarse defectuosa toda proposición que no se ajuste al modelo ideal, así como toda ciencia que no sea capaz de expresarse según ese modelo. Las proposiciones que sí se ajusten se encontrarán en posesión de una virtud de la que los demás tipos carecen, que las hace inmunes a los problemas y dificultades que afligen a los otros modos de expresión.

Las proposiciones de la clase simple, «buena», no ofrecen problemas ni dificultades cuando han de someterse al modelo ideal. Las demás sí lo hacen, presentan defectos lógicos y plantean dificultades, lo que manifiesta su incapacidad para aproximarse al modelo y las señala como defectuosas. De estas premisas se sigue la idea de que, si todas las proposiciones fuesen de la clase «buena», no surgirían dificultades y las teorías complejas y nunca del todo satisfactorias que se han propuesto para

² TL, 143-44.

suprimirlas no serían necesarias. Si se acepta este razonamiento es posible dividir las proposiciones y enunciados acerca de la realidad en dos grupos que presentan cualidades opuestas: los buenos ejemplos de su clase, las proposiciones sencillas, dóciles, rectas, y las especies excéntricas y degeneradas que necesitan un tratamiento especial. Berlin considera que el camino que conduce hacia la traducción de todas las proposiciones y enunciados a la clase «buena» es un callejón sin salida ya que para él la meta es ilusoria. Desconfía de la existencia de un modelo ideal y rechaza la idea de que todas las proposiciones válidas acerca del mundo hayan de constituir un corpus unitario. Por ello, desde su punto de vista, los problemas de los que se ocupan quienes adoptan esas creencias son insolubles por ilusorios: la dificultad que enfrentan es irreal y los métodos que desarrollan no resuelven ni dejan de resolver ningún problema auténtico.

Las opiniones de Berlin respecto de la categorización de las proposiciones encontrarán su desarrollo en temas alejados de la filosofía analítica. La desconfianza en el positivismo y en la existencia de un único modelo que ha de poder ser aplicado a todas las ciencias encontró su cauce en la defensa de nuestro autor de la capacidad de las ciencias humanas y de la necesidad de encontrar una forma de conocimiento apropiada para comprender los asuntos de los hombres. Berlin se apoyará en Vico y en Herder, en quienes encontrará un modelo de conocimiento aplicable a las humanidades y, en concreto, al estudio de la historia. Una clase de conocimiento que comprende las identidades particulares y el cambio y evolución de los rasgos distintivos como algo propio del objeto de estudio y no como dificultades que se presentan ante la aplicación de las leyes generales de las ciencias naturales.

Por otro lado, la crítica que dirige nuestro autor hacia la creencia de que, en principio, las proposiciones «buenas» han de estar relacionadas entre sí se traslada a la discusión que mantiene con las tesis de lo que denomina el universalismo monista. Con

este cambio, la discusión abandona el campo de la lógica y se adentra en el ámbito del pensamiento político y moral. Desde sus primeros años en Oxford, Berlin comienza a distinguir una amplia tradición de autores occidentales que en su opinión comparten la creencia en que existen soluciones a todos los problemas humanos, las cuales podemos descubrir y, con un gran esfuerzo, aplicar en este mundo. Para él, esta tradición se remonta a los grandes autores griegos clásicos y es posible rastrearla hasta el empirismo crítico con el que se encontró como estudiante:

Sócrates pensaba que si podíamos llegar a conclusiones seguras en nuestro conocimiento del mundo exterior a través de métodos racionales (...) los mismos métodos proporcionarían sin duda igual certidumbre en el campo de la conducta humana: cómo vivir, qué ser. Esto podía lograrse por medio de una argumentación racional. Platón pensaba que a una élite de sabios que llegase a esa certidumbre debería entregársele el poder de gobernar a los demás, intelectualmente menos dotados, de acuerdo con normas dictadas por las soluciones correctas a los problemas personales y sociales. Los estoicos pensaban que esas soluciones estaban al alcance de cualquier hombre que decidiese vivir de acuerdo con la razón. Los judíos, cristianos y los musulmanes (...) creían que las soluciones verdaderas se las había revelado Dios a sus profetas y santos elegidos, y aceptaban la interpretación que hacían de esas verdades reveladas maestros cualificados y las tradiciones a las que pertenecían.

Los racionalistas del siglo XVII pensaban que las soluciones podían hallarse mediante una especie de intuición metafísica, una aplicación especial de la luz de la razón de la que todos los hombres estaban dotados. Los empiristas del siglo XVIII, impresionados por las ciencias naturales basadas en técnicas matemáticas (...) se preguntaban, como Sócrates, por qué los mismos métodos

no habrían de servir con éxito para establecer leyes irrefutables similares en el campo de los asuntos humanos. (...).

La reorganización racional de la sociedad pondría fin a la confusión espiritual e intelectual (...). Lo único que hacía falta era identificar las principales necesidades humanas y descubrir los medios de satisfacerlas. Esto crearía el mundo feliz, libre, justo virtuoso y armonioso que tan conmovedoramente predijo Condorcet (...). Este punto de vista está en la base de todo el pensamiento progresista del siglo XIX, y estaba en el núcleo de gran parte del empirismo crítico que yo asimilé en Oxford como estudiante.³

Durante la Segunda Guerra Mundial Berlin fue oficial de Ejército británico. Realizó su labor en Estados Unidos, estableciéndose durante la mayor parte del tiempo en Washington, donde trabajó para la Embajada británica. En esta época daría comienzo la cadena de acontecimientos que le llevarían a abandonar su interés por la filosofía y a dedicarse, en su lugar, al estudio de la historia de las ideas. A la distancia que mantenía respecto de las preocupaciones de sus colegas de la universidad y la desconfianza que profesaba hacia el positivismo se les sumó la creencia en que la filosofía no produce conocimiento acumulativo; al menos, no en el sentido en que sí lo producen las ciencias positivas. Esta idea la obtiene de Henry M. Sheffer, especialista en lógica, miembro del departamento de Filosofía de Harvard, y deja una honda impronta en Berlin, quien expresa su voluntad de saber más hacia el final de su vida de lo que sabía al inicio. Al volver a Oxford, nuestro autor comunica su deseo de dejar de dedicarse a la filosofía y de comenzar a escribir sobre la historia de las ideas, en particular sobre los pensadores rusos. No obstante, su petición no pudo verse cumplida inmediatamente, dada la complicada situación que enfrentaba la universidad de Oxford tras la guerra. A partir de

³ PI, 23-25.

su vuelta a la institución, pasa a dirigir la atención hacia dos asuntos fundamentales: el primero fue el monismo, la tesis que Berlin afirma central en la filosofía occidental desde Platón hasta sus días, y el segundo fue el significado y la aplicación del concepto de libertad.

En su descripción de la teoría monista nuestro autor conjuga la creencia en la interrelación de las proposiciones sencillas o «buenas» con lo estudiado acerca de las opiniones de los *philosophes* franceses en los campos de la política y la moral. Según Berlin, estos autores compartían la creencia de que era posible hallar la solución a todos los problemas que habían acosado a la humanidad desde su origen. Disentían entre ellos sobre cuál había de ser el método adecuado, pero todos confiaban en que era posible descubrir una verdad de tipo fundamental con respecto a la vida social, política, moral y personal. Berlin distingue una serie de tesis que subyacen a estas creencias. Primero, la idea de que todas las preguntas verdaderas han de tener una respuesta verdadera, y solo una, siendo todas las demás necesariamente falsas; si no fuera así, las preguntas no pueden ser genuinas. Segundo, debe existir una manera de alcanzar las respuestas verdaderas a esas preguntas en todo el espectro de los estudios humanos, se utilice o no el mismo método. Y, tercero, una vez halladas, las respuestas genuinas deben ser necesariamente compatibles entre sí y constituir un todo único del que sea posible extraer la solución definitiva a todos los problemas de la existencia.

Desde el principio, nuestro autor se declara escéptico respecto de la búsqueda monista de la verdad. No comulga con la creencia en la posibilidad de alcanzar un estado ideal, consecuencia del hallazgo y puesta en práctica de las soluciones a todos nuestros problemas. Este escepticismo se veía reflejado también en sus estudios acerca del concepto de libertad. Respecto de esta cuestión, podemos situar a Berlin dentro de la tradición liberal que tiene sus orígenes en Benjamin Constant y John Stuart Mill.

Nuestro autor admiraba profundamente a Mill, pero consideraba que estaba equivocado por cuanto creía que existe una verdad objetiva en el ámbito de los juicios de valor, que era alcanzable y comunicable, pero que no existen las condiciones necesarias para descubrirla, salvo en una sociedad que proporcione un grado suficiente de libertad individual; en especial, libertad de investigación y de discusión. En este sentido, Berlin descubre la tesis monista en las ideas de Mill, fundamentada de forma empírica y con la añadidura de la necesidad de la libertad individual como condición necesaria para la consecución del estado ideal. La desconfianza que manifiesta sobre la posibilidad de alcanzar un estado semejante le hará tomar distancia respecto de la concepción que tiene Mill de la libertad individual como un medio para un fin ulterior. En cambio, la visión que construirá Berlin sobre el concepto de libertad será compatible con la crítica que dirige a las tesis monistas.

Dicha crítica comenzará a tomar forma a partir de sus lecturas sobre Nicolás Maquiavelo, Giambattista Vico y Johann Gottfried Herder. De la lectura de las obras principales de Maquiavelo, Berlin dedujo la idea de que no todos los valores supremos que persiguen los hombres en el presente y habían perseguido en el pasado eran necesariamente compatibles entre sí. Esta idea socavaba el supuesto monista sobre la necesaria compatibilidad y armonía entre fines verdaderos, entre las respuestas genuinas a los problemas de la vida. Con Vico, Berlin dirige su atención sobre la sucesión de las culturas humanas. El autor napolitano reconoce la identidad de cada cultura y afirma que cada una de ellas establece una relación inteligible con su pasado. Según nuestro autor, para Vico existía una pluralidad de civilizaciones, cada una con sus propios valores, formas de creación y modos de relacionarse con el mundo, que no pueden compararse entre sí. Maquiavelo transmitía la idea de dos puntos de vista incompatibles. Con Vico, nuestro autor descubre que hay sociedades cuyas culturas están conformadas

por valores, por fines últimos, que difieren en algunos sentidos profundos e incompatibles y que no son combinables en una síntesis final. Después de ello, empezó a leer a Herder. Para Berlin, este autor iba más allá. Vico pensaba en una sucesión de civilizaciones, Herder comparaba las culturas nacionales de distintos países y períodos y afirmaba que toda sociedad tenía lo que llamaba su propio «centro de gravedad». Según el filósofo alemán, la forma en que se expresan los hombres, cómo viven, su forma de pensar, sus ropas, sus canciones, sus leyes, sus costumbres, etc., es lo que crea las comunidades. Cada una de ellas tiene su propio estilo de vida que se ve reflejado en todas sus actividades. Los modos en los que los hombres de comunidades diferentes hacen tareas similares pueden parecerse en muchos aspectos, pero difieren en lo fundamental, en aquello que permite distinguir, por ejemplo, a los griegos de los alemanes y que es intrínseco a cada una de esas culturas.

Los argumentos que Berlin obtiene de estos autores nutren la crítica que dirige hacia el monismo y, paralelamente, le sirven de fundamento para la construcción de una perspectiva diferente. Nuestro autor es consciente de que el punto de vista que se sigue de las ideas que hemos expuesto generalmente se ha denominado relativismo moral o cultural. Esto es lo que pensaba Arnaldo Momigliano, historiador italiano próximo a Berlin, respecto de las ideas de Vico y de Herder. Sin embargo, para nuestro autor Momigliano estaba equivocado: el punto de vista del que Vico y Herder actúan como precedentes es el pluralismo de valores. Es decir, la idea de que hay una pluralidad de ideales, del mismo modo que hay una pluralidad de culturas de temperamentos.

Según esta teoría, existen muchos fines distintos que los hombres pueden perseguir y sin embargo seguir siendo hombres completos, capaces de entenderse entre ellos. La afirmación conjunta de la existencia de una pluralidad de fines y de la posibilidad de comunicación humana se apoya en dos tesis fundamentales. Por una

parte, se afirma la existencia de un ámbito común a todos los hombres: la esfera humana, que sustenta la posibilidad de la intercomunicación de las culturas en el espacio y el tiempo. Y por otra, se insiste en que, pese a lo que es común a todos, cada cultura tiene sus propios valores, diferentes a los de cualquier otra. Desde esta perspectiva, nuestros valores son nuestros y los suyos son suyos. No obstante, si puedo reconocer como seres humanos a quienes sostienen otros valores diferentes a los míos, ellos serán seres con los que podría comunicarme. El propio reconocimiento del otro como ser humano afirma que ambos compartimos los suficientes rasgos en común como para que la comunicación entre nosotros puede llevarse a cabo. Las diferencias entre nuestros valores y los suyos, sin embargo, no pueden ser reducidas a lo común que compartimos. Fruto de esas diferencias, nuestros valores pueden chocar, en ocasiones, de manera irreconciliable. Pero eso no significa que los valores en liza, o los míos o los del otro, sean falsos o subjetivos. Para el pluralismo de valores, las culturas están conformadas por valores objetivos que pueden resultar incompatibles, incluso dentro de una misma cultura. La naturaleza conflictiva de los valores es parte de nuestra naturaleza. Existen ciertos fines por los que hombres y mujeres podemos guiarnos sin dejar de ser humanos. Todos los seres humanos deben tener algunos valores en común, o dejarían de ser humanos, pero también deben tener otros valores diferentes, o dejarían de diferir, como de hecho ocurre. Yo, que me guío por un determinado conjunto de valores, puedo encontrarme con alguien que se guie por otro sistema de valores y, fruto de las diferencias entre nosotros, puede que terminemos discutiendo. En ese caso, si nuestros valores resultan incompatibles, podemos intentar hallar un terreno común, pero tendremos que admitir que lo que cada uno de nosotros persigue no es en último término conciliable.

Durante la presente investigación estudiaremos detalladamente la coherencia de la teoría pluralista que expone Berlin y valoraremos si sus argumentos son suficientes para declarar efectiva la diferencia entre el pluralismo de valores y el relativismo. Según Momigliano, la pluralidad de culturas y formas de vida que reconoce el pluralismo de valores implica relativismo moral, o al menos no es posible encontrar en la obra de nuestro autor herramientas suficientes para resolver dicha cuestión. Alternativamente, Berlin afirma que el pluralismo de valores y el relativismo son dos doctrinas diferentes. En su opinión, el pluralismo no reúne ninguna de las tesis por las que podemos definir al relativismo. Gracias a ello, es posible distinguir ambas doctrinas. Así mismo, afirma que las ideas que obtenemos de Vico y de Herder no son conciliables con el punto de vista relativista, por lo que ambos autores quedarían exonerados de la acusación de relativismo.

La discrepancia entre las perspectivas de Momigliano y de Berlin exige clarificar los argumentos que aporta cada uno de ellos. Del mismo modo, analizar sus puntos de vista nos llevará a considerar las tesis principales de las doctrinas pluralista y relativista. Habremos de analizar la obra de Berlin, así como la influencia que recibe de los autores en los que fundamenta las tesis del pluralismo de valores. A la hora de comprender el pluralismo es tan importante detenerse en los escasos compendios que nuestro autor hace de las tesis pluralistas⁴ como en las obras que dedica a las ideas que recoge de Maquiavelo, de Vico y de Herder. También será esclarecedor considerar los intercambios que mantuvo con otros autores. La doctrina pluralista está en la base de muchas de las críticas que Berlin dirigió a quienes sostenían puntos de vista diferentes al suyo. En esas críticas, nuestro autor amplía la visión que tiene del pluralismo, por lo que detenernos en ellas nos permitirá profundizar en la exposición de su pensamiento.

⁴ En particular, en «La persecución de ideal» (en FTH) y en «Mi trayectoria intelectual» (en POI).

Berlin aborda en pocas ocasiones las tesis pluralistas de forma directa. Más bien, el desarrollo de la forma y del contenido de esas tesis tiene lugar en textos dispares, en los que se tratan cuestiones diferentes, como el racionalismo occidental, la Ilustración, el romanticismo, el positivismo, el estudio de la historia, el relativismo o la libertad. Esta situación puede deberse al hecho de que nuestro autor siempre encontró un interlocutor directo con el que entablar un diálogo o una discusión sobre estas cuestiones. Berlin siempre prefirió leer y enfrentar a quienes sostenían puntos de vista diferentes al suyo. De esa forma le era posible volver sobre sus propias ideas bajo una nueva luz. Debido a ello, tratar de forma aislada la cuestión de la independencia del pluralismo respecto del relativismo exige un esfuerzo de composición y articulación de las ideas dispersas de nuestro autor. Una tarea que es ahora mucho más sencilla gracias al trabajo compilador de Henry Hardy, quien reunió en diferentes antologías los ensayos aislados de Berlin.

Por otro lado, en sus obras nuestro autor postula el pluralismo de valores como una tercera opción frente a la alternativa entre universalismo y relativismo. Esta declaración aparentemente añade complejidad a nuestra empresa, en tanto que señala al universalismo como un nuevo horizonte del que separar al pluralismo. Sin embargo, durante el desarrollo de nuestra investigación descubriremos que la idea de la doctrina pluralista como una tercera vía forma parte de la visión de conjunto que tiene Berlin. En este sentido, podremos destacar algunos rasgos pluralistas que son compatibles con ciertas clases de universalismo: por ejemplo, la aceptación pluralista de la existencia de un ámbito moral común a todos los hombres, que incluye la existencia de un conjunto de valores universales. Esta situación hará necesario considerar también la relación que se da dentro del pensamiento berliniano entre el pluralismo de valores y el universalismo.

El primer capítulo de la investigación lo dedicaremos a los diálogos que mantiene Berlin con los autores que ejercen una mayor influencia en su pluralismo: Vico, Herder y Maquiavelo. A partir de Vico podremos analizar la tensión que hay en la teoría pluralista entre la exaltación del carácter particular de las formas de vida y la afirmación de la existencia de una naturaleza común. La convivencia de estas dos ideas difícilmente conciliables se muestra en la concepción que tiene Vico de la historia y del conocimiento. Berlin recupera inicialmente el rechazo del autor napolitano hacia la creencia iusnaturalista en la existencia de una serie de principios universales, válidos para todo hombre en todo momento y lugar. Después, pone el énfasis en la afirmación viquiana de la posibilidad de obtener un conocimiento seguro del sentido del comportamiento de los hombres del pasado, así como de los modelos a partir de los que estos se relacionaban con el mundo. La historia, según Vico, es la historia del desarrollo de la naturaleza humana a través de la sucesión de diferentes fases en las que encontramos hombres que son, a su vez, diferentes entre sí. No obstante, esas diferencias son superables. Es posible tender puentes entre esas fases gracias a que la forma en que se suceden es inteligible para nosotros. Debido a ello nos es posible penetrar en dichas fases y comprender a los hombres del pasado a partir de un gran esfuerzo de la imaginación.

En Herder Berlin encontrará medios suficientes para desarrollar la noción pluralista de inconmensurabilidad que comienza a construir desde Vico. Para el autor napolitano existe una variedad de formas de vida que solamente pueden llegar a ser comprendidas en función de sus propios conceptos y categorías. Por su parte, Herder establece una relación entre las formas de vida de los hombres y el medio en que se desarrollan, destacando la individualidad de cada forma de experiencia. Para él, los hombres, si buscan ejercer plenamente sus capacidades, necesitan pertenecer a

comunidades identificables como tales, cada una compuesta por «su propio punto de vista, estilo, tradiciones, memoria histórica y lenguaje»⁵. Esa relación de pertenencia fundamenta la idea de que la actividad creativa de los hombres solo puede ser comprendida a la luz de la forma de vida en la que se había desarrollado. Un ejercicio de comprensión que solamente puede lograrse a través de la *Einfühlung* —empatía—, la capacidad humana que permite la reviviscencia de la experiencia de los hombres alejados de nosotros en el tiempo o el espacio.

Berlin relaciona la creencia de Herder en que cada una de las formas de experiencia es válida con su negación de la existencia de los valores absolutos y universales. Según nuestro autor, de esa negación se sigue la idea de que los fines perseguidos por los hombres en las diversas culturas pueden ser incompatibles entre sí, siendo el conflicto entre ellos parte ineludible de la vida humana. La noción de incompatibilidad que allí aparece será desarrollada con mayor profundidad a partir del diálogo que Berlin mantiene con las ideas de Maquiavelo. En la Florencia que describe el italiano, nuestro autor encuentra el ejemplo de dos modelos vida: uno inspirado en la cultura política de la antigua Roma y otro en la doctrina cristiana. Ambos modelos no pueden ser aplicados al mismo tiempo, pues sus valores se excluyen entre sí. Según Berlin, al reflejar esta situación Maquiavelo expone un ejemplo de conflicto entre dos sistemas de valores que son al mismo tiempo válidos e incompatibles entre sí. Ante un conflicto semejante nos vemos obligados a elegir entre dos opciones igualmente deseables, implicando nuestra elección el abandono de la opción descartada. La necesidad de elegir que resulta de esta clase de choques fundamenta la concepción trágica de la moralidad que es posible entrever en el pluralismo de valores. De acuerdo con esta visión, no siempre es posible dirimir los conflictos entre fines válidos por sí

⁵ VI, 28.

mismos. Esto es debido a que, en ocasiones, se producen choques entre fines que son al mismo tiempo irreconciliables e inconmensurables. Cuando esto sucede, es necesario elegir entre ellos, conllevando nuestra elección la pérdida de algo que tenga valor. Además, no siempre nos será posible evitar esta clase de conflictos, ya que tienen su origen en la naturaleza conflictiva de los valores, por lo que la necesidad de elegir entre opciones igualmente válidas es parte de la vida humana.

En el segundo capítulo trataremos las discusiones que Berlin mantuvo con dos autores que disentían de algunas de sus ideas: Leo Strauss y E. H. Carr. Hacerlo nos permitirá profundizar en el desarrollo original que nuestro autor da a las ideas que recoge de aquellos que toma como precedentes. En el caso de Strauss, la discusión no fue directa, por lo que tendremos que generar un diálogo entre las obras de Berlin y las suyas. Strauss critica la deriva relativista que estaba tomando el liberalismo. En su opinión, la tradición liberal había abandonado su anterior fundamentación absoluta y trataba de adoptar una base relativista. La obra de Berlin «Dos conceptos de libertad» sería un ejemplo de la crisis que enfrenta el liberalismo. En ella, nuestro autor propondría la adopción de una forma de la doctrina en crisis con una fundamentación relativista, basada en el ideal de libertad negativa que reconocía que todos los fines son igualmente válidos. Para Strauss, la creencia berliniana en la inviolabilidad de un grado mínimo de libertad individual, con la posición absoluta que ello implica, no sería coherente con la asunción relativista de que la pretensión opuesta, aquella que se siga de un valor incompatible, tiene igual derecho. La convivencia de ambas ideas en la propuesta liberal de Berlin manifestaba la clase de tensión entre el absolutismo y el relativismo que era para Strauss sintomática de la crisis del liberalismo.

La descripción anterior de las ideas de nuestro autor puede ser discutida remitiendo al contenido de sus obras. Además, para nuestra investigación, establecer un

diálogo entre la crítica de Strauss y las ideas de Berlin será útil para estudiar la relación existente entre el pluralismo de valores y la concepción berliniana de la libertad, en particular en su sentido negativo. Con el añadido de la posibilidad de detenernos en la exposición que Strauss hace del relativismo, que nos permitirá comenzar a explorar las diferencias entre el relativismo y el pluralismo de valores.

Carr, alternativamente, sí mantuvo una discusión pública con nuestro autor. En ella asistimos al choque entre dos visiones diferentes de la historia. Para nosotros será interesante considerar la relación que cada una de ellas contempla entre la historia y la moral. Carr adopta una posición relativista que fundamenta la independencia del criterio histórico respecto de un patrón de valor que se sitúe más allá de la historia. Berlin, por su parte, defenderá que no es posible eliminar la dimensión moral de los conceptos y categorías que nos permiten relacionarnos con el mundo. Carr presupone la objetividad de los hechos, situación que nos permitiría adoptar un lenguaje neutro, desprovisto de juicios valorativos, en la actividad de comprender el pasado y comunicar lo estudiado. Berlin disiente y expone la relación que contempla entre la moralidad de los hombres, su visión del mundo y el comportamiento que tienen dichos hombres. La naturaleza de dicha relación le lleva a concluir que ignorar la dimensión moral de la concepción que los hombres tienen del mundo y de su comportamiento nos llevará a violentar las ideas básicas de nuestra moralidad y a comprender y expresar mucho menos de lo que realmente podemos acerca de nuestro pasado. En lo referente a nuestra investigación, podremos aprovechar el esfuerzo de nuestro autor por explicar su posición para profundizar en la concepción que tiene de la moralidad humana y en la relación que establece entre ella y el sentido del comportamiento de los hombres. Detenernos en estos temas, a su vez, nos permitirá aclarar la idea pluralista acerca de la posibilidad de comprender y comunicarnos con hombres de culturas diferentes a la nuestra.

Habiendo examinado las ideas que Berlin adopta y defiende, pasaremos en el capítulo tercero a la cuestión de la independencia del pluralismo de valores respecto del relativismo. Para ello nos apoyaremos en Arnaldo Momigliano. En su crítica, Momigliano se remonta a la recepción que Berlin hace de las ideas de Vico y de Herder, por lo que hace extensible sus argumentos a las ideas de los tres autores. Para él, el reconocimiento pluralista de la existencia de una multiplicidad de culturas puede implicar relativismo moral. Una cuestión que, según opina, Berlin no abordó en profundidad, por lo que no es posible resolverla remitiendo exclusivamente a su pensamiento. Por su parte, nuestro autor contesta a Momigliano defendiendo la independencia del pluralismo de valores y criticando la concepción de Vico y de Herder como autores relativistas. Como alternativa, propone una interpretación pluralista de las ideas de ambos autores respecto de los juicios de valor, afirmando encontrar en ellos herramientas suficientes para reconciliar las tradiciones particulares con la posibilidad de comprender y comunicarnos con hombres de culturas diferentes.

Por último, cerraremos el capítulo atendiendo a la exposición que hace Steven Lukes de la discusión entre Momigliano y Berlin. Esta tarea tendrá el objetivo de profundizar en la crítica que hace el historiador italiano. Lukes es un teórico político y social británico, cercano a la obra de Berlin, que llegó a entrevistarle en 1998. En el artículo que estudiaremos compendia las posiciones que sostienen Berlin y Momigliano, respectivamente, y le otorga cierta actualidad al debate, enfrentando las posiciones relativista y pluralista al mundo liberal y globalizado en que nos encontramos. A partir de su obra obtendremos una visión de conjunto de la discusión que mantuvieron ambos autores, al mismo tiempo que tenemos en consideración las relaciones existentes entre el liberalismo contemporáneo y el pluralismo de valores.

El cuarto y último capítulo nos servirá para volver sobre algunas cuestiones que fueron planteándose durante los tres anteriores. En él tomará relevancia la afirmación de Momigliano acerca de lo inconcluso en el trabajo de Berlin. Para ello trataremos de profundizar en algunas de las tesis pluralistas más oscuras, en especial en las nociones de inconmensurabilidad e incompatibilidad entre los valores. En este capítulo estaremos también en posición de considerar la relación existente dentro del pensamiento de nuestro autor entre el universalismo y el pluralismo de valores. Dicha relación se fundamenta en la afirmación pluralista de la existencia de un conjunto mínimo de valores comunes a todos los hombres. Abordar este asunto exigirá recuperar las anteriores menciones sobre la existencia de un ámbito común para considerarlas nuevamente y explorar la concepción berliniana de la naturaleza humana. Berlin no define positivamente el ámbito de lo humano, pero sí lo hace de forma negativa, destacando sus límites. La exposición de las fronteras de lo humano le permite determinar aquello que los hombres pueden hacer para dejar de ser humanos. Nuestro autor señala dentro de la historia algunos ejemplos de comportamientos deshumanizantes en los que podemos distinguir una reacción común entre un gran número de personas, aunque estas sean miembros de sociedades diferentes. En ello toman relevancia los hechos acontecidos durante la Segunda Guerra Mundial, que afectaron profundamente a Berlin. Frente al sufrimiento y al horror que provocan estos hechos nuestro autor afirma una serie de valores con los que combatir los factores deshumanizantes. Esos valores sirven para él de fundamento para la concepción de un horizonte a perseguir por todas aquellas sociedades que busquen preservar su humanidad.

La creencia en la existencia de ciertos límites más allá de los cuales dejamos de poder reconocer a los otros como seres humanos abre paso a hablar de cierto

«humanismo pluralista» de alcance universal. En este sentido, dentro de las fronteras de la esfera humana resaltan los valores de la solidaridad, la comprensión y el entendimiento mutuo. En el mundo actual asistimos a la eclosión de las identidades a escala nacional e intranacional, dentro de un escenario global en el que priman las diferencias. Las herramientas de las que disponemos actualmente no parecen ser suficientes y la afirmación de las identidades grupales en ocasiones no encuentra un cauce en el que prevalezca la tolerancia, causando el sufrimiento de numerosas comunidades y personas inocentes. El pluralismo de valores aborda la tensión existente entre la afirmación de las identidades y las diferencias y la creencia en cierto espacio común que puede conducirnos a la comprensión mutua y a la tolerancia. Además, Berlin determina como objetivo común a todas las sociedades humanas hallar un equilibrio precario entre las pretensiones individuales que evite el sufrimiento y la destrucción recíproca entre los hombres.

Estos rasgos pueden hacer de la propuesta berliniana una doctrina a tener en cuenta frente a los problemas derivados de la eclosión de las identidades. No obstante, valorar para esta cuestión el pluralismo de nuestro autor exige considerar la coherencia de sus bases. Como decíamos, existe cierta tensión entre algunas de las tesis fundamentales que podría ser sintomática de la fragilidad de su planteamiento. ¿Podemos afirmar la posibilidad de comunicación humana desde el pluralismo de valores? ¿Es posible superar la exaltación de las identidades y tender puentes entre las diferencias? ¿Podemos determinar el equilibrio precario entre las pretensiones individuales como un fin que pueda imponerse en ciertas ocasiones a esas pretensiones? Todas estas son cuestiones que nos será posible considerar a la luz de nuestra investigación.

CAPÍTULO 1. LA INFLUENCIA DE GIAMBATTISTA VICO, JOHANN GOTTFRIED HERDER Y NICOLÁS MAQUIAVELO EN EL PENSAMIENTO DE ISAIAH BERLIN

1. 1. LA INFLUENCIA DE LAS IDEAS DE GIAMBATTISTA VICO

Analizar la visión de la historia que tiene Vico nos será interesante por cuanto nos provee de un marco conceptual en el que situar las ideas aisladas que Berlin aprovecha del trabajo de este autor. La noción de la «historia ideal eterna» que Vico desarrolla está ahora ampliamente superada: sin embargo, nos son relevantes las ideas acerca del cambio en la naturaleza y de la continuidad formal de la historia que participan de ella. Lo son por cuanto Berlin da lugar, apoyándose en ellas, a visiones más modernas que, en su opinión, tienen su origen en el trabajo de Vico. Por ello, contar con una aproximación suficiente a las ideas del pensador napolitano nos ayudará a profundizar en los desarrollos que posteriormente hace nuestro autor.

Principalmente, nos permitirá desarrollar un aparato conceptual al que poder remitir cuando analicemos algunos de los argumentos de la doctrina pluralista. La posibilidad de la comunicación humana o la noción de un espacio común a todos los seres humanos que reconoce el pluralismo de valores pueden relacionarse con algunas de las ideas centrales de Vico que vamos a tratar. Por ejemplo, la afirmación viquiana

de nuestra capacidad para reconstruir imaginativamente las formas de vida de los hombres del pasado tiene una incidencia directa en la confianza pluralista en nuestra capacidad para comprender los sistemas de valores de los hombres de culturas diferentes a la nuestra. En el caso de Vico, hablar de la posibilidad de comprender a los hombres del pasado nos lleva a hablar de su visión de la historia, por lo que esta se muestra como una parada necesaria en el camino por comprender sus ideas y la manera en que estas influyen en el pensamiento de Berlin.

De forma general, Vico concibe la historia como la historia del desarrollo y preservación de la naturaleza humana. Por medio de su «ciencia nueva» pretende establecer los principios de la «historia ideal eterna», según la cual transcurren las historias particulares⁶ y a partir de cuyas leyes podemos explicar la «naturaleza común de las naciones». Toda historia efectiva es, entonces, participación de sus sucesos en una historia ideal inalterable, la cual está guiada por la Providencia con el fin de que las cosas humanas permanezcan dentro de su cauce⁷. Según esta visión, la vida del hombre es un curso —*corso*— de edades sucesivas que están sujetas al paso del tiempo. La historia humana transcurre en el tránsito del orden al desorden y de este a un orden nuevo en el tiempo. Renace por ese proceso el curso en el recurso —*ricorso*—, renaciendo la historia infatigablemente de sí misma. En este sentido, como señala Ferrater, la historia se asemeja a un proceso jurídico interminable, en el que los

⁶ Cf. «Una historia ideal y eterna, sobre la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones, en sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines» G. Vico, *Ciencia nueva*, ed. R. de la Villa (Madrid: Tecnos, 1995), 168. § 349; de ahora en adelante, utilizaremos esta nomenclatura para indicar el número de párrafo en la obra original.

⁷ Cf. J. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 69.

sucesivos recursos alejan la fecha del juicio definitivo, posponiendo ininterrumpidamente su final⁸.

Meinecke destaca entre las ideas fundamentales de la visión de la historia que tiene Vico un notable y problemático compromiso entre la doctrina cristiana y los nuevos conocimientos históricos de la época⁹. El pensamiento del autor napolitano sobre la Providencia comparte la creencia teísta en que Dios rige el mundo según sus designios: de ella se sigue que la suerte de los pueblos está determinada por su voluntad. No obstante, Vico se separa del providencialismo antropológico. Dios solo puede influir en la historia a través de la naturaleza del hombre, la naturaleza creada por él. Una vez que le es otorgada la libertad de la voluntad a la humanidad, esta es dejada libremente al juego de sus pasiones. Pero es la Providencia la que conduce los instintos y propósitos de los hombres hacia la creación de instituciones, las cuales le ayudan a satisfacer sus verdaderos fines sobre la tierra. Respecto a este aspecto, tanto Meinecke¹⁰ como Berlin¹¹ se encuentran entre los autores que ven en esta visión una anticipación de la «astucia de la razón» hegeliana.

Berlin, por su parte, considera que Vico construye en esencia una teoría de la historia fundada sobre una concepción metafísica de la naturaleza de los hombres¹². Esta forma de interpretar la doctrina viquiana, sin embargo, no le impide reconocer el papel fundamental que tiene en ella la Providencia. Berlin explica que para el autor napolitano la Providencia se identifica con las leyes que gobiernan la «historia ideal

⁸ Cf. Ferrater Mora, ob. cit. 71.

⁹ Cf. F. Meinecke, *El historicismo y su génesis* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), 56-59.

¹⁰ «El espíritu divino, una vez otorgada la libertad de la voluntad, deja a los hombres el libre juego de sus pasiones, pero deja a la vez desarrollarse este juego tan sabia y superiormente, que de él derivan el orden civil, la superación gradual de la barbarie y, por último, la humanidad. (...) Recuerda esto la “astucia de la razón de Hegel» Meinecke, ob. cit. 58.

¹¹ Cf. IFGV, 72; 90; 116.

¹² Cf. IFGV, 122.

eterna» de la humanidad¹³. Esta modela nuestras vidas y a veces lo hace en contra de nuestros propósitos conscientes. Pero es a través de nuestros deseos, de nuestros motivos, también de nuestros actos, como realiza su voluntad. Berlin insiste en este último aspecto, afirmando que, al menos en este sentido, somos los hombres los que hacemos nuestra propia historia¹⁴. Por ello, siguiendo su interpretación, dentro de la visión de Vico contemplamos a los seres humanos como si se condujeran según sus propios propósitos.

El pensador napolitano conjuga en su visión la adopción que hace de la doctrina cristiana con la idea de que el «mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres»¹⁵. Para Berlin la doctrina de Vico es humanista. Sus argumentos a propósito del dedo de Dios en la historia son según nuestro autor «no tanto aseveraciones como ademanes»¹⁶. La autoría de la historia no recae en solitario ni sobre la Providencia ni sobre los hombres; los propósitos y las fuerzas no son nunca por completo ni hechos humanos ni dirigidos. En particular, algunas de las instituciones humanas que más han contribuido al desarrollo de la naturaleza humana no son resultado de las intenciones conscientes de los hombres. Berlin añade a todo ello la idea de que incluso si los hombres crearan en su mayor parte su propia historia, no lo harían por sí solos y no se crearían a ellos mismos. Es la Providencia la que modela nuestras vidas, pero los hombres son sus instrumentos, los cuales comparten una misma sustancia espiritual, por lo que tienen la capacidad de comprender lo que ellos mismos han creado¹⁷.

La nueva ciencia histórica que propone Vico es, en gran medida, una ciencia natural. No se dirige hacia la naturaleza externa, como lo hace la física, sino hacia

¹³ Cf. IFGV, 73.

¹⁴ Cf. IFGV, 90.

¹⁵ Vico, *Ciencia nueva*, 157. § 331.

¹⁶ IFGV, 122.

¹⁷ Cf. IFGV, 122-23.

nuestra naturaleza interna, la naturaleza humana. Esta no puede ser conocida directamente. Solo a través de la historia, de la experiencia histórica, puede ser penetrada y comprendida. Las leyes que rigen la historia, según la doctrina viquiana, mantienen una relación muy estrecha con la naturaleza de los hombres: remiten a ella. Descubrir las supone descubrir los principios a partir de los cuales sucede la evolución de las capacidades de nuestra naturaleza. El estudio de la historia nos permite acceder a la naturaleza común de las naciones, aquella que se reproduce en toda historia efectiva, pues a partir de él se pueden hallar los principios de los diferentes estadios del desarrollo de la mente humana.

En relación a estos estadios, según afirma Ferrater¹⁸, el contenido efectivo de cada historia puede ser distinto y responder en cada caso a las condiciones particulares de cada nación. La forma, no obstante, será siempre la misma. La historia es interminable y es también monótona. El devenir de los pueblos se enmarca dentro de un sistema rígido y cíclico, que representa «el cambio regular, dentro de un mismo pueblo, de los sistemas de fuerzas anímicas, teniendo cada uno sus especiales posibilidades realizadoras, sus especiales virtudes y fallas»¹⁹. Cada uno de los cursos y recursos de la «historia ideal interminable» ha de someterse al imperio de tres etapas. Esas tres etapas o edades no son solamente tres tiempos: cada una indica una conformación psíquica determinada. Vico llama a estas tres edades la divina, la heroica y la humana. La primera es la edad poética, en la que predomina la fantasía y es más débil el raciocinio. Esta es la más inhumana, bárbara, de las tres. Las posteriores van humanizándose. La segunda está caracterizada por su heroicidad y nobleza natural. Siendo la tercera la edad

¹⁸ Cf. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, 72-73.

¹⁹ Meinecke, *El historicismo y su génesis*, 57.

humana, inteligente y la más razonable, que reconoce con sus leyes la conciencia, la razón y el deber²⁰.

La diferencia entre cualquiera de las edades es relevante. Ferrater señala que, para Vico, lo que caracteriza a cada edad «es la unidad formal y de estilo de todas sus manifestaciones, la perfecta y admirable correspondencia de todos sus ademanes»²¹. Meinecke ve en ello la ruptura del pensador napolitano con la antigua concepción iusnaturalista de la identidad de la naturaleza humana. Concretamente, en la asunción, como un hecho, de que el hombre hubiera sido en otro tiempo completamente distinto que ahora y que de él proceda, sin embargo, el hombre moderno, sin que implique ello que lo haga deliberadamente²². Berlin también se hace eco de esta crítica a la doctrina iusnaturalista. Según la interpretación de nuestro autor, para Vico la naturaleza del hombre no es «estática e inalterable, (...) ni si quiera contiene un imperturbable núcleo central o esencia que permanece idéntico a través del cambio»²³.

La naturaleza, en general, no es para él estática. Según afirma Vico, «la naturaleza de las cosas no es sino su crecimiento en cierto tiempo y con ciertas circunstancias»²⁴. Esta idea se encuentra en el fundamento del evolucionismo viquiano. La naturaleza es cambio, desarrollo, interrelación de fuerzas que se transforman perpetuamente de forma mutua. El cambio ocurre dentro de la continuidad y dentro del carácter estático de la forma en que sucede la «historia eterna interminable». Es

²⁰ Cf. Vico, *Ciencia nueva*, 440. § 916-8.

²¹ Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, 74.

²² Cf. Meinecke, *El historicismo y su génesis*, 60.

²³ VH, 22-23.

²⁴ Vico, *Ciencia nueva*, 120. § 147.

constante el modelo del fluir, no su sustancia. Como veíamos con Ferrater, perdura la forma, no su contenido²⁵.

La distinción de las peculiaridades de cada edad lleva consigo una noción de límite que conduce a la concepción que tiene Vico de la naturaleza humana. En este aspecto, según Meinecke, la idea más importante es que las diferentes conformaciones psíquicas de los hombres, aquellas que se dan en cada una de las edades, «son las que han engendrado las costumbres e instituciones sociales y estatales correspondientes a cada estadio»²⁶. La noción de límite, de la claridad de los límites de cada edad, se puede inferir de la afirmación de Vico de que, dentro del cambio, cada cosa se da «en cierto tiempo y con ciertas circunstancias, las cuales siempre que son tales, así y no otras nacen las cosas»²⁷. La forma se impone. Cada cosa pertenece a su lugar y solo puede darse en él. El hombre es libre, pero, tal y como afirma Berlin, su libertad está seriamente limitada. Puede hacer de sus pasiones virtudes, «pero sólo aquellas virtudes que psicológica y sociológicamente puede concebir en el estadio concreto que ha alcanzado»²⁸. En ese sentido, está determinado por el designio natural de orden y desorden, los cursos y recursos que no puede controlar.

La recepción que hace Berlin de las ideas de Vico no es indiscriminada. No busca juzgar la plausibilidad del esquema específico del pensador napolitano sobre la historia humana. Tampoco la pertinencia de sus reconstrucciones del pasado. En cambio, sí reconoce su mérito por cuanto ha ayudado a plantear nuevas cuestiones, ofreciendo nuevas sugerencias y estableciendo nuevas categorías. Lo que, a su parecer,

²⁵ Berlin se hace también eco de esta visión viquiana: «La naturaleza es cambio, desarrollo, interrelación de fuerzas que perpetuamente se transforman de forma mutua; únicamente es constante el modelo del fluir, no sus sustancia; sólo las formas más generales de las leyes a las que obedece, no su contenido» IFGV, 126-27.

²⁶ Meinecke, *El historicismo y su génesis*, 57.

²⁷ Vico, *Ciencia nueva*, 120. § 147.

²⁸ IFGV, 117.

ha contribuido a transformar nuestras ideas acerca de qué tipo de hechos son importantes para la comprensión de la historia y por qué.

Destaca Berlin, en el sentido anterior, varias ideas de Vico que le resultan muy aprovechables. Entre ellas, la idea de que «a cada tipo de sociedad le corresponde una estructura peculiar del mito (el lenguaje, la creación artística o los hábitos económicos) que es expresión de su singular actitud»²⁹. Berlin articula dos tesis diferentes dentro de esa idea. Por un lado, el reconocimiento de que la estructura peculiar que le corresponde a cada sociedad nos permite distinguirla de las demás. Y, por otro, la idea de que las creaciones de los hombres son formas naturales de autoexpresión. También, hemos de añadir a estas ideas la afirmación viquiana de que a cada estadio del cambio social le corresponde su propio tipo de leyes, gobierno, religión, arte, mitos, lenguajes y costumbres. Los poemas épicos, los códigos de leyes o las historias, según la lectura que hace Berlin, expresan procesos institucionales y estructuras que son parte de la propia infraestructura de cada sociedad. Cada uno de esos elementos participa con los demás de un conjunto, un modelo, en el que todos están interrelacionados, de forma que cada elemento condiciona a los otros y, a la vez, los refleja. Ese modelo constituye la vida de una sociedad.

Apoyándose sobre estas ideas, Berlin describe a Vico como un predecesor del concepto moderno de cultura. Para nuestro autor, el napolitano lo es principalmente por cuanto reconoce la existencia de «un modelo general que caracteriza a cualquier sociedad dada: un estilo común reflejado en el pensamiento, las artes, las instituciones sociales, el lenguaje, los modos de vida y el comportamiento de la sociedad en su conjunto»³⁰. Berlin advierte de que con ese modelo no hablamos necesariamente de una

²⁹ IFGV, 109.

³⁰ VH, 23.

única cultura, sino de muchas. En concreto, de una sucesión de fases de la cultura de una sociedad o nación dadas que ocurre a lo largo del tiempo. De esta forma traslada nuestro autor a esta noción, mucho más moderna que las del «curso» y el «recurso», la idea de una sucesión de edades que recoge la estructura cíclica de la «historia ideal eterna». Entonces, para cada sociedad o nación dada hay un modelo general que está reflejado en las diferentes esferas de la actividad humana y que se transmite entre las diferentes fases de la cultura. El cambio que dicta el evolucionismo tiene lugar dentro de la evolución histórica de esa cultura. A cada una de las fases pertenece alguna característica que no encontramos en ninguna otra³¹. Pero, sin perjuicio de este fenómeno, entre cualquiera de ellas y otra podemos establecer una relación que es inteligible para nosotros.

Así como las diferentes naturalezas de cada una de las edades del curso y el recurso participan de un mismo desarrollo, el de las facultades de la naturaleza humana, se da entre las diferentes fases de una cultura una relación que es debida a que estas son fases de un mismo desarrollo. La interconexión entre las diferentes esferas de la acción humana es debida, según explica Berlin el pensamiento de Vico, al hecho de que la vida de los hombres está gobernada por la chispa de divinidad que habita en ellos, «por su esfuerzo para abandonar la naturaleza bruta en pos de la «humanidad» o «civilización»»³². El impulso de la Providencia, que lleva al hombre a realizarse a sí mismo, explica a su vez la relación que se da entre las diferentes fases de una cultura.

La interpretación que hace nuestro autor pone la atención en la carga intencional de la actividad humana. El impulso de la Providencia queda oscurecido y aparece en primer plano el ansia «divina» del hombre por realizarse a sí mismo. De los sentidos de

³¹ Cf. IFGV, 71.

³² IFGV, 110.

su naturaleza (la conciencia, la vergüenza, el sentido de la ley, de la responsabilidad) brota su sentido de los derechos, de lo que necesitan los hombres para llevar una vida en la que sus facultades puedan tener una aplicación adecuada. Tal y como indica Vico en las *Dignidades*, el albedrío humano se hace certero y se determina respecto a las necesidades o utilidades humanas, las cuales contempla como las dos fuentes del derecho natural de las gentes³³. Las leyes y las costumbres de cada fase han de ser comprendidas como los productos sociales que responden a las necesidades sociales cambiantes.

En este aspecto se manifiestan también las leyes del evolucionismo viquiano. Las naturalezas de los hombres evolucionan. El reconocimiento de este hecho es incompatible con la doctrina iusnaturalista y, en concreto, con la existencia de mentes, aprehensiones del mundo o leyes eternas que se sitúen por encima de la corriente de la historia³⁴. Por el contrario, según el pensamiento de Vico, estas irán mudando a través de la historia, según cambien las exigencias y necesidades sociales.

Por su parte, Berlin se aleja de la idea viquiana del avance del hombre guiado por el impulso divino hacia la madurez de sus capacidades. En su lugar, se interesa por la idea de que las etapas se suceden como estadios en busca de un propósito inteligible: «el esfuerzo del hombre por comprenderse a sí mismo y a su mundo, por realizar sus capacidades en dicho mundo»³⁵. La Providencia continúa allí. Establece el orden y preserva la dirección. Pero el sentido puede ser comprendido desde una perspectiva humana. La historia del hombre, así contemplada, es una procesión de formas de

³³ Vico, *Ciencia nueva*, 119. § 141.

³⁴ Cf, IFGV, 111.

³⁵ IFGV, 71.

aprehensiones del mundo cada vez más profundas, siendo cada una de ellas resultado de su predecesora, a la que reemplaza³⁶.

El reconocimiento de ese propósito como un propósito de la humanidad, que trasciende los límites de cada edad o de cada fase de una cultura, redundando en la idea de que las diferentes fases o edades participan de un desarrollo común. Berlin busca relacionar dentro del pensamiento de Vico su sentido con el carácter intencional de la actividad de los hombres. Este carácter forma parte de la concepción de la naturaleza que se desprende del pensamiento del napolitano. De acuerdo con la interpretación que hace nuestro autor, siguiendo su doctrina «juzgamos las actividades humanas en términos de propósitos, motivos, actos de voluntad, decisiones, incertidumbres, vacilaciones, pensamientos, esperanzas, temores, deseos, etc.»³⁷. Los hombres guían sus actos a través de propósitos que pueden ser reconocidos como tales por otros hombres. Esta es una de las razones por las que distinguimos a los seres humanos del resto de la naturaleza.

Descrita así la naturaleza humana, Berlin desarrolla la fundamentación para el carácter inteligible de la sucesión de fases de una cultura. Dada la actividad intencional de los hombres, la relación entre dos fases cualesquiera de una cultura es inteligible, puesto que tiene lugar en un orden que «fluye desde elementos y formas de vidas explicables exclusivamente en términos de una actividad humana dirigida por

³⁶ Esta idea tiene su repercusión en el pensamiento de Berlin, quien identifica como una necesidad de los hombres «intentar describirse y explicarse a sí mismos el universo». Según la versión de Berlin, los modelos utilizados para responder a esa necesidad pueden chocar entre sí, pudiéndose también considerarse inadecuados algunos, porque son incapaces de explicar muchos aspectos de la experiencia. Cuando esto ocurre, son sustituidos por otros que ponen el énfasis en aquello que los modelos anteriores omitieron. Este devenir no tiene fin para Berlin, puesto que rechaza la idea de que exista un modelo ideal y también advierte de la posibilidad de que los nuevos modelos oscurezcan aquello que los viejos habían aclarado. Desde su perspectiva, la necesidad de explicarnos el mundo, de generar modelos que sean cada vez más explicativos y que nos sean cada vez más útiles, explica la sucesión de los diferentes modelos de aprehensión. Estas ideas las desarrolla en PF, 77-95.

³⁷ IFGV, 57.

propósitos»³⁸. De lo que se sigue que la actividad de los hombres se hace comprensible en relación a sus propios propósitos. Los hombres actúan como lo hacen encaminados a satisfacer necesidades, deseos, ambiciones; la realización de estos genera, a su vez, nuevas necesidades y propósitos. Esta visión conduce a pensar en la posibilidad de comprender la actividad de los hombres del pasado, por cuanto la nuestra está comprometida con una empresa que tiene sus raíces en la empresa de aquellos hombres. Berlin comparte esta tesis. El hecho de compartir un desarrollo en común es suficiente para afirmar que somos capaces de reunir los recursos necesarios para la interpretación de la vida de nuestros predecesores³⁹.

Cada cultura, entendida desde esta perspectiva, es una red de instituciones que brotan a partir de la satisfacción de ciertas necesidades y comodidades. Deteniéndonos en sus fases, encontramos formas de vida en común que evolucionan con el tiempo acorde a la evolución de esas necesidades y comodidades. Berlin coincide con Vico en la afirmación de que vivimos y pensamos dentro del marco de esas formas de vida, a partir de las cuales tiene sentido nuestra existencia⁴⁰. Esta afirmación nos invita a volver sobre la idea de límite que enunciábamos al respecto de las edades de la «historia ideal eterna». La unicidad de cada fase de la cultura de una nación o sociedad dadas se apoya en la afirmación de que únicamente somos capaces de concebir o expresar aquello que nuestra cultura particular hace posible y únicamente a través de los medios ofrecidos por la estructura social de esa cultura. Los límites de cada fase de una cultura están determinados por sus características concretas, de tal modo que lo que surge de ella lo hace en ella y no podría surgir de ningún otro contexto, porque allende sus límites no se dan las condiciones necesarias.

³⁸ VH, 24.

³⁹ Cf. *Ibid.*

⁴⁰ Cf. IFGV, 146.

Como hemos señalado, según la lectura que Berlin hace de Vico la libertad humana está determinada por las leyes del desarrollo. Uno es lo que es, en un contexto histórico específico, y no «puede evadirse de las categorías particulares, sociales y psicológicas, mentales y emocionales, que imperan en un tiempo y un lugar concretos, y que están sujetas a las leyes del desarrollo»⁴¹. Cada cultura tiene sus propias cualidades, su propio estilo fundamental, con todos los aspectos entrelazados en una estructura unitaria que determina todas las actividades de sus miembros. Armado con esta noción, expone Berlin, Vico argumentó, por ejemplo, que era absurda la tradición aceptada de que los romanos habían obtenido sus leyes de la Atenas de Solón. Dicha transmisión era históricamente imposible. Vico basaba su afirmación en que las diferencias entre ambas culturas, entre sus lenguas y sus costumbres, eran demasiado grandes. Para él, los modos en los que se expresan cada una de esas formas de vida no son traducibles. En términos similares contesta Vico a Polibio⁴², quien afirmaba que los hombres habrían podido evitar sus errores e insensateces si los filósofos, y no los sacerdotes, les hubiesen guiado en sus comienzos. Las cosas no podían haberse desarrollado de esa forma. La filosofía no tiene ni puede tener lugar hasta que se llega a un estado avanzado de la cultura. El orden del desarrollo es inalterable: la magia debe preceder al pensamiento racional⁴³.

En este sentido, reconoce Berlin, «Vico es, evidentemente, un relativista»⁴⁴. Nuestro autor no es ajeno a las implicaciones que se siguen de la determinación de los hombres por las leyes del desarrollo. Sin embargo, no mantendrá esta primera opinión con el tiempo, decantándose por la afirmación de Vico de que los hombres pueden penetrar en edades, fases de la cultura y aprehensiones del mundo diferentes a la suya.

⁴¹ IFGV, 146.

⁴² Cf. Vico, *Ciencia nueva*, 127-28. § 179.

⁴³ Cf. UIAH, 137-38.

⁴⁴ IFGV, 118.

En *Vico y Herder* Berlin advierte que el pensador napolitano no llega a afirmar que las culturas se mantienen aisladas unas respecto a de las otras. Cierta cultura puede influir en otra, pero solo en el grado que permite el peldaño particular del ciclo en que esta se encuentre. No obstante, los límites de cada fase de una cultura o de cada edad están claramente definidos, pero esa definición tendrá mayor relevancia para Berlin con respecto a la originalidad de las creaciones de los hombres. La unicidad no será tanto reflejo de los límites de cada cultura, sino de la idea, que enunciamos anteriormente, de que esas creaciones son formas naturales de autoexpresión, de comunicación con otros seres humanos y con Dios.

Desde esta perspectiva, aquello que comparten cada una de las distintas esferas de la actividad humana dentro de una misma fase de una cultura tiene su origen en el hecho de que todas ellas son expresión de la forma concreta en que viven esos hombres, de su forma particular de aprehender el mundo. La singularidad de cada forma de vida se puede comprobar estudiando su lenguaje. Para Vico, todas las naciones fueron en sus comienzos poéticas⁴⁵. Como explica Berlin, para el pensador napolitano la poesía no es simplemente un manera elevada de hablar, o una manera deliberada de embellecer algo que se podría expresar en el lenguaje ordinario. La poesía expresa una visión perfectamente natural y directa del mundo⁴⁶: los hombres interpretan según su naturaleza las cosas aterradoras y misteriosas que les afectan. Siguiendo la lectura que hace Berlin, el deseo de explicarse el mundo a sí mismos, de entender y encontrarse cómodos en el universo en el cual han sido puestos, deriva en la creación de las distintas instituciones.

⁴⁵ Cf. Vico, *Ciencia nueva*, 131. § 200.

⁴⁶ Cf. GB, 25.

A través de su estudio, Vico intenta reconstruir el mundo primitivo. Lo que hace convencido de que al estudiar el lenguaje de nuestros antepasados en la Tierra uno descubre una visión del mundo que es bastante diferente a la nuestra. La diferencia entre ambas visiones, entre la de aquellos hombres y la nuestra, se da también entre nuestras formas de expresión, entre nuestros usos del lenguaje. Las expresiones de nuestros antepasados no llegan hasta nosotros conservando su significado original: son para nosotros más bien metáforas, que necesitan ser interpretadas para desvelar su significado. Como decimos, Vico asume que para esos hombres lo que ahora nos parecen metáforas describía de forma ajustada el mundo. Lo que implica que ha de ser diferente lo que debió haber parecido el mundo para esos hombres, para quienes tales expresiones se convertían en un uso natural del lenguaje⁴⁷.

Berlin encuentra en todo ello los fundamentos para un nuevo tipo de estética. En concreto, en la idea de «que las obras de arte deben ser comprendidas, interpretadas y evaluadas (...) a partir de un correcto entendimiento del propósito y, en consecuencia, del peculiar uso de los símbolos, especialmente del lenguaje, que corresponde a su propio tiempo y lugar»⁴⁸. Dicha idea es incompatible con la aceptación de principios y modelos estéticos eternos y valederos para todos los hombres de cualquier lugar. Vico reivindica que algunas de las nociones que después fueron generalmente aceptadas y seguidas no son trasladables al mundo en los que los hombres primitivos vivieron, en el que algunas de esas nociones no podrían funcionar de ninguna manera y mucho menos podían haber sido concebidas de manera consciente. Cada creación ha de ser juzgada en relación con el modelo cultural en que fue concebida. Juzgar la poesía de los antiguos y sus mitos como errores infantiles, demasiado remotos y exóticos para ser considerados seriamente, se puede deber tan solo a una falta de imaginación histórica.

⁴⁷ Cf. GV, 26.

⁴⁸ VH, 25.

Las ideas de Vico sobre el lenguaje constituyen para nuestro autor los fundamentos de la historia cultural comparada⁴⁹. Esos fundamentos dan lugar a una nueva perspectiva que no se reduce al estudio de la historia, sino que se extiende también a la filología, la antropología y las ciencias comparativas humanas en general. Vico apoya en su «ciencia nueva» el esfuerzo sistemático de adentrarse imaginativamente en otros mundos, de ponerse en el mismo lugar de aquellos hombres que están separados de nosotros por el tiempo y el espacio. Analizar la amplitud de la aplicación de su método, así como la influencia que tuvo este en el pensamiento de Berlin, nos lleva ahora a considerar la propuesta epistemológica de Vico.

1. 2. LOS ORÍGENES DE UNA EPISTEMOLOGÍA APROPIADA PARA LAS CIENCIAS HUMANAS

Contreras afirma que tanto Vico como Herder ponen sucesivamente las bases filosóficas para «la gestación de una epistemología *ad hoc* para las ciencias del espíritu, basada en la noción de “comprensión”»⁵⁰. No podemos conjeturar que Vico influyera directamente en el pensamiento de Herder, ya que este último no descubre la obra del napolitano hasta muy tarde. Pero sí cabe pensar que el trabajo de ambos autores dio lugar a un proceso que tuvo inicio en el siglo XVIII y que culmina en el siglo XIX, en las obras de autores como Droysen, Dilthey o Wundt⁵¹. Berlin, por su parte, habla de la influencia de las ideas que «nacen con» Vico y Herder en términos similares. Entre

⁴⁹ Cf. VH, 25; TCVF, 186; GB, 27.

⁵⁰ F. J. Contreras P., «Las raíces del *verstehen* en Vico y Herder», *Cuadernos sobre Vico*, n.º 15-16 (2003): 255.

⁵¹ Junto a estos autores, Contreras sitúa a teóricos de *verstehen* contemporáneos y posteriores, entre los que incluye a Znaniecki, McIver, Simmel, McNaron, al propio Berlin, a Gadamer y a Von Wright. Cf. Contreras P., ob. cit. 259.

ellas, nuestro autor incluye la idea de que «toda comprensión, toda explicación, (...), depende de su conexión con un conjunto social dado y con su singular pasado»⁵². Comprender el comportamiento de otros hombres exige hacerlo genéticamente, en términos de su historia, del contexto sociocultural en que este se enmarca y el de los procesos sociales que mediaron para que su contexto llegara a ser lo que es. Parejo a la perspectiva que adopta Contreras, Berlin situó también a Vico y a Herder como predecesores de la noción de comprensión. Según nuestro autor, «ambos pensadores abogan por el uso de la imaginación histórica, la cual puede permitirnos «descender a» o «entrar en» o «sentirse dentro de» la mentalidad de sociedades remotas»⁵³. De ese modo captamos, «o creemos captar» (Berlin no se muestra en este artículo completamente rotundo)⁵⁴ lo que significan los actos de los hombres en cuestión, esto es, de qué son símbolos, qué función tienen en las concepciones que esos hombres tienen de sus mundos.

En el caso de Vico, Berlin afirma que su paso más importante fue la aplicación de un criterio genético de conocimiento al estudio de la historia⁵⁵. Dicho criterio será manejado por Vico con un alcance diverso en las distintas etapas de su evolución filosófica, por lo que el hito al que se refiere Berlin será alcanzado de forma gradual. Para explicar ese proceso, también para hablar de la defensa que hace el autor napolitano de la capacidad de las humanidades, vamos a comenzar por explicar su reacción al espíritu de la doctrina cartesiana.

⁵² VH, 30.

⁵³ SRPE, 94.

⁵⁴ Su falta de rotundidad se dirige más bien hacia la adopción acrítica de la doctrina que siguen, de forma personal, ambos autores. No duda, sin embargo, de la confianza de Vico o de Herder en esta clase de conocimiento, quienes «parecen hablar como si pudiéramos» *Ibid.*

⁵⁵ Cf. IFGV, 61.

En general, la dificultad que enfrenta Vico es el menosprecio de la capacidad de las ciencias humanas que se sigue de la adopción del criterio epistemológico cartesiano. El autor napolitano está convencido de la necesidad de distinguir los métodos y los objetivos de las ciencias que se dedican al estudio del mundo externo y de aquellas que estudian el comportamiento y las creaciones de los seres humanos. Esto le lleva a adoptar como criterio epistemológico un principio escolástico, *verum ipsum factum*, lo que, a lo largo de los años, le permitirá fundamentar de nuevo el estudio de la historia y declarar la autonomía de las humanidades. Siguiendo el cumplimiento de esos objetivos podremos destacar e ir analizando las bases que Berlin encuentra en el pensamiento de Vico para la noción de «comprensión».

Con Herder prevalece una aproximación holística al objeto de estudio. Para comprender adecuadamente las objetivaciones culturales será necesario hacerlo a la luz de la coherencia que mantienen con las demás actividades de la forma de vida a la que pertenecen. Herder habla de la pertinencia de revivir el alma colectiva de la civilización que se busca comprender. Ello implica volver a dar vida en uno mismo a la forma de experiencia que tenían los hombres del pasado. Para él, comprender una obra exige que nos impliquemos emocional y sentimentalmente con la civilización que la ha alumbrado. Todo lo cual redundará en la defensa y alabanza del carácter individual de cada una de las culturas. En este aspecto, el autor defiende la autonomía de los métodos y objetivos de las ciencias humanas, que no buscan «explicar», sino «comprender». Para esto último será necesario prescindir de los principios y las leyes generales, puesto que carecen de utilidad cuando lo que se busca es comprender aquello que distingue a cada civilización.

1. 2. 1. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE VICO

Este apartado nos llevará a analizar las diferencias entre las propuestas epistemológicas de Vico y de Descartes. Profundizar en el criterio epistemológico que adopta el autor napolitano nos permitirá ahondar en la relación que este establece entre la naturaleza de la historia y la naturaleza del ser humano. Esta relación es estudiada por Berlin, quien encuentra en ella los fundamentos para la afirmación viquiana de nuestra capacidad para comprender el comportamiento de los hombres del pasado. La idea de límite entre los diferentes estadios del desarrollo de nuestra naturaleza permeará el estudio de la historia, conduciéndonos a la afirmación de una variedad de expresiones culturales y de formas de vida. Pese a ello, Berlin rechaza que el pensamiento de Vico nos conduzca necesariamente hacia el relativismo: hay una cierta familiaridad entre los estadios de desarrollo que nos permite establecer entre ellos una relación inteligible. Este concepto, así como la afirmación viquiana de nuestra capacidad para obtener conocimiento seguro del comportamiento de otros hombres, sentarán las bases para comprender a los hombres del pasado.

Vico recuperó una forma de epistemología con la que podía oponerse a la doctrina cartesiana, que era predominante en su época. Según explica Berlin, el método de Descartes se basaba en la transparencia apodíctica. Los juicios que pretendan ser verdaderos han de estar constituidos por ideas claras y distintas. Esas ideas son componentes simples, es decir, que no pueden ser descompuestas en partes más sencillas. Son entidades mínimas de pensamiento, las cuales se conciben como si estuvieran conectadas unas con otras mediante eslabones lógicos necesarios. Considerando, además, que las estructuras que forman esas relaciones, así como los

movimientos que ocurren en los sistemas que resultan de ellas, pueden ser claramente descritos, lo que implica que pueden describirse lógicamente o matemáticamente⁵⁶. Esta concepción condujo a ampliar a otros ámbitos el método demostrativo de las matemáticas.

El problema que enfrenta Vico es que, debido al nuevo criterio de verdad que formula Descartes, amplias zonas del conocimiento se muestran refractarias al método que se extiende por toda la ciencia, especialmente el campo de las humanidades. Los autores modernos habían introducido grandes progresos en algunas ciencias, pero habían subestimado las ramas de estudio cuyo tema depende de la voluntad humana. Lo que no puede, en principio, ser formulado en términos de las matemáticas y la geometría es definido como más o menos ilusorio. Esta categoría se extiende con mayor intensidad a lo inestable, a los datos provenientes de los sentidos humanos, también a las sensaciones de nuestros estados «internos».

De acuerdo con el método cartesiano, el verdadero progreso intelectual dependerá de la reducción de la materia que va a ser estudiada a conceptos claros y distintos, esto es, matemáticamente expresables. En este sentido, se verá impulsadas como ciencias productoras de verdad las matemáticas, la geometría y, en la medida en que resultan matematizables, las ciencias naturales. Por el contrario, en las humanidades no tiene cabida la demostración lógica incontestable, las verdades de razón. Las ciencias dedicadas al estudio de los asuntos humanos se convierten, entonces, en el territorio de lo verosímil, lo opinable. Esa clase de conocimiento solo podía suministrar demostraciones aparentes. No se ajusta al criterio de verdad cartesiano. Por ello, esta

⁵⁶ Cf. GB, 44.

clase de ciencias no pueden serlo de forma rigurosa. Consisten, más bien, en mera *doxa*⁵⁷.

Según explica Berlin, Vico empezó por aceptar el método cartesiano, pero luego se rebeló contra él⁵⁸. El autor napolitano mantuvo cada vez mayor hostilidad respecto de la asimilación de todo conocimiento al conocimiento matemático y a los modelos físicos, interesándose, en cambio, cada vez más por los problemas de la jurisprudencia, los estudios humanísticos y la psicología social. Berlin radica el inicio de las desavenencias de Vico con la doctrina cartesiana en su convencimiento de que, al margen del esplendor que tuvieran las ciencias naturales, había «una manera desde la que podíamos conocer más acerca de nosotros mismos y de las experiencias de otros hombres (...) de lo que incluso podemos conocer acerca de la naturaleza no humana»⁵⁹. Era para él evidente que el mundo externo había de sernos necesariamente opaco en un sentido en que se podía decir que nuestros propios pensamientos, sentimientos y voliciones eran susceptibles de ser comprendidos.

Sobre todo, Vico estuvo cada vez más convencido de que la filosofía anterior no había conseguido hacer valer los métodos y la capacidad del tipo de conocimiento necesario para los estudios humanísticos y, en concreto, para el estudio de la historia. Berlin señala tras esta denuncia la concepción por parte del napolitano de una clase de conocimiento que debía estar encarnado por una «disciplina interesada en lo que llevó a los hombres a construir sociedades completamente humanas»; en particular, en «cómo

⁵⁷ Berlin expresa su opinión en términos similares: «Así, los abnegados trabajos de los especialistas en la Antigüedad y de los historiadores para reconstruir, por poner un ejemplo, los acontecimientos de los últimos años de la República Romana, en el mejor de los casos (como Descartes subrayó despectivamente) pueden proporcionarnos no más información que la que pudo haber tenido la criada de Cicerón» IFGV, 45.

⁵⁸ Cf. IFGV, 41; GB, 20-21.

⁵⁹ IFGV, 45.

los hombres llegaron a pensar, sentir, actuar y vivir de la manera que lo hicieron»⁶⁰. Esta concepción, continúa nuestro autor, tiene origen en la convicción de Vico de que para poder describir las relaciones entre los diversos aspectos de la experiencia y de las actividades humanas es necesaria una aproximación genética. Esta clase de aproximación es necesaria, por lo tanto, en el campo del conocimiento de las humanidades.

Atendiendo a la epistemología, explica Berlin, Vico distingue cuatro tipos de conocimiento⁶¹. La *scienza*, conocimiento que produce *verum*, es decir, verdad *a priori* que uno puede tener de sus propios artefactos o ficciones. La *coscienza*, conocimiento «externo» de cuestiones de los hechos comunes a todos los hombres. Esta clase de conocimiento produce *certum*, basado en la experiencia directa con el mundo, que es común a todos los hombres, en todo tiempo y lugar. El grado de «certeza» que alcanzamos gracias a esta clase de conocimiento no es el del conocimiento infalible. Sin embargo, como señala nuestro autor, es el grado que experimentan los hombres respecto de todo conocimiento empírico⁶². La tercera clase de conocimiento Vico la toma de Platón. Es el conocimiento que tenemos de los modelos, las verdades eternas y los principios. Berlin afirma que, en este sentido, para el napolitano la revelación es una fuente de conocimiento, aunque no puedan acceder a ella por igual todos los seres humanos. De esta forma, presumiblemente, podemos discernir el modelo inalterable de la «historia ideal eterna». Finalmente, la última clase la ocupa el conocimiento histórico o «interno»: «la conciencia «intencional» que los seres humanos tienen como actores (...) se sus propias actividades, de sus propios esfuerzos, propósitos, metas, puntos de

⁶⁰ IFGV, 42.

⁶¹ Cf. TCVF, 150-51.

⁶² Cf. IFGV, 53.

vistas, valores, disposiciones (...) y de las costumbres que personifican y que, a su vez, los determinan»⁶³.

Esta clase de conocimiento no se reduce al presente, sino que se extiende al pasado y también a otras sociedades, familiares o remotas. Vico no ofrece para ella un nombre especial. Berlin la nombra en un artículo diferente como «autoconocimiento»⁶⁴. Este se distingue de los demás tipos de conocimiento por el hecho de que se dirige hacia actividades de las que los sujetos cognoscentes son los autores. Podemos tener conocimiento en este sentido de las actividades que realizamos. También podemos tener esta clase de conocimiento de las actividades que realizan otros hombres. Lo que está garantizado por el hecho de que esos otros hombres están dotados de motivos, propósitos, y se encuentran en condición de permanente vida social, todo lo cual nosotros comprendemos «desde el interior».

El «autoconocimiento» es conocimiento empírico. Pero se diferencia de la mera percepción del mundo externo en que no se limita a informarnos «de lo que existe y ocurre y en qué orden espacial y temporal, sino también de [por qué] lo que es u ocurre es como es»⁶⁵. En este sentido, es conocimiento «por medio de causas»; *per caussas*, en la terminología de Vico, según explica Berlin⁶⁶. El conocimiento que obtenemos por medio de la *scienza* es en rigor conocimiento por medio de causas. Razonando en este sentido, Vico concede que el conocimiento matemático es, efectivamente, completamente válido y sus proposiciones son ciertas. Pero, a diferencia de lo que se

⁶³ TCVF, 151.

⁶⁴ IFGV, 56.

⁶⁵ En este caso, modificamos ligeramente la traducción al castellano de la obra original de Berlin, dado que no recoge por completo el sentido del texto inglés: «what exists or occurs, and in what spatial or temporal order, but also *why* what is, or occurs, is as it is» (cursiva nuestra) I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas* (Londres: Chatto & Windus, 1980), 21-22.

⁶⁶ Cf. IFGV, 46.

sigue del razonamiento cartesiano, demostramos las proposiciones matemáticas porque somos también nosotros quienes las hacemos⁶⁷. Según Berlin, esta afirmación viquiana constituye la aplicación particular de un principio más amplio: «podemos decir que conocemos auténticamente una cosa sí, y sólo sí, conocemos por qué es como es, o cómo llegó a ser lo que es, o qué se hizo, para que fuera lo que es»⁶⁸.

La tesis de que el conocimiento por medio de causas es superior a cualquier otro, continúa nuestro autor, es una idea antigua que se encuentra con frecuencia en la filosofía escolástica. De esta forma es como Dios conoce el mundo, porque Él lo ha hecho de la manera y por razones que solo Él conoce. Como explica Berlin, esta visión concuerda con la enseñanza transmitida por San Agustín y Santo Tomás de que para Dios conocer y hacer son un acto⁶⁹. Vico recupera esta tesis y propone un criterio genético de validez epistémica frente al criterio cartesiano. Para el napolitano, «el criterio de lo verdadero es haberlo hecho»⁷⁰. Solo cabe tener conocimiento verdadero sobre aquello que uno mismo ha creado. Para los latinos, explica Vico, «lo verdadero» y «lo hecho» son recíprocos, o bien, según los escolásticos, son convertibles⁷¹. Lo verdadero y lo hecho son lo mismo, *verum ipsum factum*. Según recoge Berlin, siguiendo el criterio que adopta Vico, solo podemos garantizar lógicamente lo que nosotros mismos hemos hecho. Solo esto es *verum*, lo que conduce a la identidad entre lo hecho y lo verdadero⁷².

Para Descartes conocer es constatar. La evidencia constatable de la idea clara y distinta es el criterio de la ciencia. Su punto de partida es la mera comprobación de una

⁶⁷ Cf. G. Vico, *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, ed. F. J. Navarro Gómez (Barcelona: Anthropos, 2002), 87.

⁶⁸ IFGV, 46.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*

⁷⁰ Vico, *La antiquísima sabiduría de los italianos*, 135.

⁷¹ Cf. Vico, *ob. cit.* 133.

⁷² Cf. TCVF, 144.

presencia, de un hecho de la conciencia. En su lugar, la evidencia que propone Vico es genética. El criterio es el proceso genético por el que se construye o reconstruye el objeto de conocimiento. Conocer es explicar y la explicación de una cosa se hace apelando a sus causas. Entonces, el conocimiento perfecto se logra cuando somos conscientes tanto de la causa como del mecanismo de su causalidad. Esto es, cuando tenemos el fundamento y el proceso mediante el cual el fundamento se despliega en lo fundado. Para conocer no basta con constatar. Para que el conocimiento sea crítico, la constatación de las cosas tiene que ser asumida en el proceso genético de fundación⁷³. Retomando las palabras de Berlin, conocer auténticamente una cosa nos permite responder a «por qué es lo que es, o cómo llegó a ser lo que es, o qué se hizo para que fuera lo que es»⁷⁴.

Tal y como afirma Contreras⁷⁵, el principio *verum ipsum factum* será manejado por Vico con un alcance diverso en las distintas etapas de su evolución filosófica. Hacia la mitad de su vida, en torno a 1710, Vico adopta una posición semicartesiana. La teoría de que el único conocimiento seguro es el que tenemos de aquello que, en cierto sentido, nosotros mismos hemos hecho transforma la jerarquía de las ciencias establecida a partir de la doctrina cartesiana. El grado de cognoscibilidad de cualquier disciplina pasaba a estar determinado tanto por la estabilidad y regularidad de sus elementos constitutivos como por el grado de penetración alcanzado por la mente en el objeto de investigación. Esta posición lleva a Vico a desplazar a la física del lugar que ocupaba, pero no todavía a rehabilitar la capacidad de las humanidades.

Según explica Berlin, en esa época las matemáticas eran casi universalmente consideradas una forma de conocimiento objetivo acerca de la naturaleza. Vico discute

⁷³ J. Cruz Cruz, *Hombre e historia en Vico* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1982), 59.

⁷⁴ IFGV, 46.

⁷⁵ Cf. Contreras P., «Las raíces del *verstehen* en Vico y Herder», 256.

esa consideración. Coincide con la doctrina cartesiana al afirmar que las matemáticas son, en efecto, las más claras, las más rigurosas y completamente irrefutables. Pero, para él, esto es solamente debido a que son libre creación de nuestras propias mentes. La estructura que construye el álgebra es «un inquebrantable edificio deductivo; pero no puede darnos información fáctica»⁷⁶. Su falta de relación con el mundo externo fundamenta su capacidad para producir conocimiento cierto. Gracias a que las matemáticas no están determinadas por una realidad externa a ellas mismas, a la cual tengan que adecuarse, podemos afirmar que el conocimiento que obtenemos de ellas es seguro. Nuestra mente actúa como causa y modela los símbolos y las reglas matemáticas a su gusto. Por ello, cuenta con todos los elementos necesarios para llevar a cabo la reconstrucción imaginativa que precisa el conocimiento «por medio de causas».

Seguido de lo anterior, podemos afirmar que cuando se intentan aplicar las matemáticas al mundo externo los resultados han de ser menos ciertos que en la matemática pura. La *scienza* humana nace de la abstracción. Esa clase de conocimiento produce *verum*. A partir de él, las ciencias serán menos ciertas según intervenga en ellas una mayor cantidad de materia que no ha sido hecha por nosotros, sino simplemente descubierta. Basándose en este razonamiento, Vico sitúa, siguiendo un orden decreciente de certeza, primero a la física y luego a la moral⁷⁷.

La física es menos rigurosa que la matemática puesto que en ella hemos de lidiar con un objeto dado, aunque susceptible de ser matematizado. El grado de rigor es inversamente proporcional a la cantidad de materia que no ha sido hecha por nosotros. Las ciencias humanas tratan sobre objetos que nos son dados: los hechos y obras de los hombres. Estos, a diferencia de los cuerpos físicos, no se prestan a someterse a las

⁷⁶ IFGV, 50.

⁷⁷ Cf. Vico, *La antiquísima sabiduría de los italianos*, 139.

fórmulas matemáticas. La moralidad es menos cierta que la física porque se ocupa de proposiciones inestables, de aquello que está sometido a los cambios caprichosos de las pasiones humanas. La historia se encuentra dentro de esa región, en un nivel parecido al de la moralidad.

En vista de todo ello, apoyándonos en las declaraciones de Berlin, podemos afirmar que para Vico en este momento la historia viene a representar todavía el grado más bajo en la jerarquía de las ciencias⁷⁸. Como anticipábamos, el principio *verum ipsum factum* todavía no ha sido utilizado para rehabilitar la historia.

Según nuestro autor, el verdadero paso revolucionario del aporte de Vico a la epistemología es la aplicación del principio *verum ipsum factum* al estudio de la historia⁷⁹. En ello, el autor napolitano combina la idea de que el conocimiento «por medio de causas» es superior a cualquier otro con la teoría del hombre como un ser autónomo y creador y modelador de sí mismo y del mundo. Berlin sitúa esta en el Renacimiento. La propuesta de Vico no limita su alcance a las obras de los hombres en general, contemplados desde una perspectiva atemporal. Lo amplía también a su historia, «concebida como una experiencia social y colectiva que se extiende a lo largo del tiempo»⁸⁰. Tras este cambio de perspectiva, la historia, en tanto que tiene que ver con la acción humana, puede ser conocida según esa manera superior, para la que nuestro conocimiento del mundo externo es imposible que pueda ser el paradigma. Lo cual nos lleva a considerar, según Berlin, que la opinión que manifiestan los cartesianos sobre este asunto ha de ser errónea⁸¹.

⁷⁸ Cf. GB, 51.

⁷⁹ Cf. GB, 61.

⁸⁰ GB, 60.

⁸¹ Cf. VH, 23.

Esta interpretación del *verum ipsum factum* en términos más amplios no llegará hasta veinte años más tarde, con la segunda edición de *Ciencia nueva*. Según afirma nuestro autor, Vico funda su teoría de la historia en una concepción metafísica de los hombres, los cuales «son contemplados como si se condujeran según sus propios propósitos»⁸². La idea de que los hombres pueden conocer «por medio de causas» aquello que hacen o crean exige que los hombres puedan tener un conocimiento «desde el interior» de lo que actúa como causa de sus actos, de su propia actividad interior, de sus ideas, voliciones y propósitos. Tanto la existencia de esa actividad interior, como el hecho de ser conscientes de ella y de ser capaces de describirla, forma parte de la concepción de la naturaleza humana. Sentadas estas bases, desde la perspectiva que plantea Vico, podemos afirmar que los hombres pueden tener conocimiento «por medio de causas» de su propio comportamiento, puesto que sus propios propósitos actúan como causa de su comportamiento y ellos pueden tener un conocimiento «desde el interior» de esos propósitos.

Según esta doctrina, nuestra vida interior y la relación que establecemos con ella nos diferencian de los objetos del mundo externo. Como ser humano, puedo afirmar que mi vida psíquica me es inmediatamente presente, en un modo peculiar en el que no lo son los objetos exteriores. Mediante la «experiencia interna» me conozco en cuanto sujeto. La naturaleza de la mente humana me es impenetrable, puesto que esta es creación de Dios. En este sentido, los demás hombres son para mí, en principio, objetos de conocimiento no diferentes del resto de cosas de la naturaleza externa. Yo no los he creado y, por lo tanto, el conocimiento cierto de ellos no me debería ser alcanzable. Berlin enfrenta este tipo de aproximación, afirmando que pensar así en los otros hombres conlleva caer en una austeridad autoimpuesta, explicando el comportamiento

⁸² IFGV, 122.

humano en términos no humanos. Para Vico, respecto de los otros seres humanos existe una vía diferente a aquella en la que conocemos los demás objetos del mundo externo. La razón es para Berlin clara: «los hombres pueden pensar sobre otros hombres sólo en tanto que son seres como ellos»⁸³. Podemos tener información acerca de qué es ser semejante a los objetos del mundo exterior, pero no podemos decir qué hace que sean como son, en el mismo sentido en que sabemos no ya meramente qué es parecer o comportarse como un ser humano, sino ser un ser humano.

Contreras explica que la posición que adopta Vico acerca de la posibilidad de conocer «por medio de causas» las obras de otros hombres está apoyada en una proyección analógica de la experiencia que tenemos de nuestra vida interna a otras personas. Como seres externos a mí, los demás hombres son objetos de conocimiento, organismos sometidos a las leyes físicas y biológicas. Al mismo tiempo, hemos de afirmar que cada uno de nosotros «internamente» está en contacto con una experiencia extrapolable a los otros de lo que es ser humano. Debido a ello, además de como «objeto» de conocimiento, reconozco a mi congénere como mi «co-sujeto», lo que implica que puedo presuponer en él intenciones, juicios, estados de ánimo, que son comparables a los míos y los cuales puedo aspirar a comprender mediante una extensión analógica de mi propia experiencia interna⁸⁴.

Para Berlin, la afirmación de un ámbito común, humano, en el que poder proclamar la validez de la analogía, actúa como condición de la validez del conocimiento del comportamiento de otros hombres tal y como lo predica Vico:

Puesto que sus mentes tienen unos límites muy definidos, los hombres pueden comprender el estado en el que se encuentran ellos y otros hombres; pues saben

⁸³ IFGV, 58.

⁸⁴ Cf. Contreras P., «Las raíces del *verstehen* en Vico y Herder», 257.

lo que es una mente, lo que es un plan y un propósito, sea el de ellos mismos o el de otros. Sobre todo, los hombres saben lo que es ser un hombre; no simplemente un individuo solitario, sino un hombre en sociedad, en relaciones recíprocas, cooperando conscientemente con otros hombres semejantes a él. Tal autoconocimiento, en tanto que es conocimiento *per causas* —saber por qué y no meramente saber qué, o saber cómo—, es lo más cercano al conocimiento divino que el hombre puede lograr. Si, de alguna manera, siempre puedo comprenderme a mí mismo, o incluso si, aunque lo haga de manera imperfecta siempre puedo aprender a hacerlo mejor (como un crítico especializado ha aprendido a contemplar, con mayor profundidad de lo que yo lo hago, una obra de arte: sabe el porqué), no estoy meramente registrando, clasificando o deduciendo datos del exterior.⁸⁵

Esta idea no aparece suficientemente clara en los textos en los que nuestro autor trabaja la obra de Vico, pero sí tendrá repercusión en su propio pensamiento. Establecer un espacio común a todos los hombres, en el cual nos encontremos con una serie de rasgos que todos compartimos por cuanto se declaran intrínsecamente humanos, nos permite hablar de unos límites entre los que podemos encontrarnos incluso con aquellos que están separados por nosotros por el tiempo o el espacio.

En el discurso de Vico la afirmación de que podemos comprender el comportamiento de los hombres del pasado se fundamenta en la posibilidad de realizar una aproximación genética en el estudio de la historia. Como veíamos, podemos tener un conocimiento «por medio de causas» de la historia en la medida en que los seres humanos la hemos hecho. En esa medida podemos actuar como causa en la reconstrucción genética de los mundos y las formas de aprehensión de los hombres del

⁸⁵ IFGV, 63.

pasado. Esos mundos y esas formas de aprehensión son parte del modelo que caracteriza el estadio al que esos hombres pertenecen. Nosotros nos encontramos en un estadio posterior que participa de un mismo desarrollo, por lo que podemos establecer entre ambos estadios una relación inteligible. Todo ello nos lleva a afirmar que hemos de poseer los elementos necesarios para reconstruir la visión que tenían del mundo aquellos hombres. Vico además afirma la capacidad de la mente humana para volver a juntar esos elementos. Ese ejercicio nos lleva a reconstruir imaginativamente la historia como objeto de conocimiento. En este segundo sentido hacemos también la historia, por lo que la conocemos efectivamente «por medio de causas».

Esta visión de nuestro papel en la historia se conjuga con la tesis acerca de la capacidad de la mente humana para tener esa clase de conocimiento y actúa como fuente de validez para la capacidad de la «ciencia nueva» que Vico plantea. La capacidad de los seres humanos para descubrir los principios según a partir de los cuales se desarrolla la historia es enunciada en torno a estos dos fundamentos:

Pero, en tal densa noche de tinieblas en la que se encuentra cubierta la primera y para nosotros antiquísima antigüedad, aparece esta luz eterna que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones nuestra propia mente humana.⁸⁶

Si el «mundo de naciones» ha sido hecho efectivamente por los hombres, los principios que lo rigen han de hallarse en ellos⁸⁷. La causa última, sin embargo, no ha de encontrarse necesariamente en la voluntad de los hombres, en sus propósitos o en su

⁸⁶ Vico, *Ciencia nueva*, 157. § 331.

⁸⁷ Cf. Vico, ob. cit. 181. § 374.

comportamiento. Más bien, el pensamiento que tiene Vico sobre la Providencia nos dirige hacia la naturaleza humana. En concreto, hacia el espíritu que comparten todos los hombres, hacia la mente humana. En ella se encuentran las facultades cuyo desarrollo da lugar a la «historia ideal eterna». Como comentábamos, el proceso de desarrollo, colapso y decadencia de nuestras facultades da lugar a las edades del «curso» y el «recurso». Berlin define las «modificaciones» de la mente humana de las que habla Vico como lo que podemos entender como los estadios de crecimiento o de recorrido o dirección del pensamiento humano, de la imaginación, la voluntad y el sentimiento.

Esos estadios no son tanto las edades del «curso» y el «recurso», es decir, las instituciones que participan de cada una de ellas y que generan los mundos del pasado, sino, más bien, los estadios de desarrollo de la autoconciencia en los individuos y en las sociedades, los cuales originan dichas instituciones. Cada uno de ellos se diferencia de las demás y da lugar a modos de vida e instituciones que le son propias, que solo pueden surgir a partir de él⁸⁸. No obstante, al mismo tiempo, Vico establece entre todas ellas una cierta familiaridad. Esta está basada en la noción de aquello que constituye al ser humano. No hemos de entender esto como una referencia a la existencia de un núcleo imperturbable que caracterice nuestra naturaleza a través de los cambios. Más bien, nos dirigimos hacia la posibilidad de establecer una relación entre todos ellos que sea inteligible.

⁸⁸ Según la interpretación que hace Berlin, Vico se sirve de esta tesis para criticar ciertas creencias históricas que consideraba falsas. Por ejemplo, como veíamos, cuando argumenta que no puede ser verdad que los romanos hayan tomado las Doce Tablas de los atenienses de la época de Solón, Vico se apoya en las diferencias culturales que hay entre ellos. El tipo de latín característico de Roma en aquellos tiempos, también las tempranas costumbres romanas, tal y como aparecen en las leyendas, eran incompatibles con la cultura de la Atenas de Solón, tal como esta, a su vez, estaba expresada en la lengua, las leyes, las costumbres y los monumentos literarios. Cf. IFGV, 66-67; UIAH, 137.

La causa, por su definición, ha de contener aquello que se va a dar en lo causado. Pese a su unicidad, la primera edad, la más próxima a la barbarie, contiene el germen de las facultades que serán desarrolladas en las siguientes edades. Esas edades posteriores comparten una misma causa, dentro de un mismo relato, el del desarrollo de la humanidad desde la barbarie. Conjuntamente, como explica Berlin, la familiaridad entre los diferentes estadios se basa en cierta conciencia de la forma y el tiempo: la forma de la «historia ideal eterna». La cual dicta el orden en el que, presumiblemente, tiene lugar

la interacción de factores naturales y espirituales para dar origen a diferentes facultades humanas, o formas de sentimiento o expresión, a la evolución de diversos conceptos y categorías, y a las instituciones, hábitos y «estilos de vida» que tienen que ver con ellos en distintas épocas y condiciones diversas.⁸⁹

Los principios que podemos hallar en las modificaciones de la mente humana constituyen las leyes de la «historia ideal y eterna». Esas son las leyes sobre las cuales «transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones en sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines»⁹⁰. Esos principios redundan en la familiaridad entre las diferentes formas de expresión de los hombres, entre las diferentes naciones y sociedades. Berlin ilustra esta noción de acuerdo con una imagen leibniziana, no armónica⁹¹, en la que los elementos particulares en el desarrollo del mundo histórico son representados por sonidos y en la que se enfatiza en la imposibilidad de comprenderlos si no es en conjunción con otros sonidos, todos los cuales «adquieren significado y valor sólo cuando se «escuchan» como elementos del conjunto orgánico». Según explica nuestro autor, el concepto de la «historia ideal eterna» parece estar basado en un símil polifónico, según el cual cada nación, cada cultura, toca su propia

⁸⁹ IFGV, 67.

⁹⁰ Vico, *Ciencia nueva*, 168. § 349.

⁹¹ En la que los diferentes elementos que establecen relación no suceden de forma simultánea.

melodía, siendo cada una original, pero respetando todas ellas una misma o muy similar estructura, que es interpretada en diferentes claves, tiempos y por otros grupos de instrumentos, esto es, otras naciones y culturas en diferentes lugares y tiempos⁹².

En la lectura que hace Berlin de Vico la familiaridad entre los diferentes estadios es una condición de nuestra comprensión del pasado. Los hombres, por cuanto participan de aquello que comparten con los otros hombres, pueden rememorar los ciclos en los que suceden los diferentes estadios, pueden, en particular, penetrar en cualquiera de esos estadios debido a que ellos mismos los han hecho. Pueden hacerlo, explica Berlin, porque están en comunión con una mente eterna e infinita que penetra y predice todo, y viven en ella porque son parte de un espíritu universal⁹³.

La colectividad a la que tenemos acceso a través de la proyección analógica de nuestra experiencia interna a otras personas —como veíamos con Contreras— nos permite tener un conocimiento genético de lo que han hecho otros hombres. La tesis de que el mundo de las naciones ha sido ciertamente hecho por los hombres da paso a hablar de los trabajos creativos y autotransformadores de los hombres. No ya lo que hago yo, individualmente, tampoco lo que hacen los otros hombres, contemplados de forma aislada, sino lo que hacen los hombres, de forma general, desde una perspectiva genética. Desde este punto de vista, como explica Berlin, «los hombres son y piensan lo que ellos mismos han hecho, si no individualmente, al menos de manera colectiva»⁹⁴. Apoyarnos en esta idea nos permite afirmar la autonomía de los estudios humanísticos.

⁹² IFGV, 123.

⁹³ La mente humana, entendida como un espíritu universal, actúa como causa primera del conjunto de la historia, de todas las historias particulares de las naciones, de tal forma que, como explica Berlin, a partir de ella podría lograrse un conocimiento de la historia similar al que Dios tiene de su creación: «Si la raza humana en su conjunto pudiera expresarse como un hombre, entonces quizás también podría recordarlo todo y comprenderlo todo, y opinar acerca de todo lo que pueda ser opinable» IFGV, 125.

⁹⁴ IFGV, 124-5.

Por su adecuación al criterio genético, la historia, en la medida que es ciencia de lo que los hombres han hecho, procede igual que la geometría, que, mientras construye o contempla sobre sus elementos produce el mundo de las dimensiones. En ella no podemos proceder como cuando conocemos el mundo externo, puesto que ese, a diferencia del mundo civil, no lo hemos hecho nosotros. Además, por cuanto la historia, como ciencia, produce conocimiento «por medio de causas», podemos afirmar que ese conocimiento es verdadero, puesto que, como afirma Vico, «cuando se da el caso de que quien hace las cosas es el mismo que cuenta, la historia no puede ser más cierta»⁹⁵.

Según la opinión de Berlin, al respecto de la posibilidad de comprender el pasado Vico «reivindica una capacidad intensa de los seres humanos para la reconstrucción imaginativa, (...), para conocer lo que los seres humanos pudieron o no pudieron haber hecho o pensado»⁹⁶. Esta clase de actividad, a partir de la cual el espíritu reconstruye la estructura del objeto de conocimiento partiendo de sus elementos, es posible gracias a la cualidad humana de la «fantasía». De acuerdo con Berlin, para Vico la «fantasía» es «la capacidad exclusiva de los hombres para la intuición imaginativa y la reconstrucción»⁹⁷. Esta capacidad juega un papel imprescindible en el conocimiento genético de la historia. Lo es porque es necesaria para poder «penetrar» en los estadios originados por las modificaciones de la mente humana. Según la interpretación de nuestro autor, si pretendemos comprender el mundo de los hombres del pasado, «debemos intentar proyectarnos en sus mentes, las cuales están muy alejadas de las nuestras y dotadas de fuerzas desconocidas»⁹⁸. Pese a la distancia, nosotros nos vemos envueltos en empresas que han de guardar cierta familiaridad con aquellas en las que se veían esos hombres, al menos en la forma. Contamos con el conocimiento «desde el

⁹⁵ Vico, *Ciencia nueva*, 168. § 349.

⁹⁶ IFGV, 66.

⁹⁷ TCVF, 153.

⁹⁸ IFGV, 84.

interior» de lo que es tener una mente, de en qué consiste ser imaginativo o crítico, infantil o maduro⁹⁹, etc., por lo cual, una vez consigamos reconstruir imaginativamente sus mundos, por medio de un esfuerzo suficiente de la imaginación, podremos comprender lo que significaba vivir en ellos.

Para Vico es inherente al ser humano esta capacidad para comprender el comportamiento y la visión del mundo de los otros. Berlin ve en él un predecesor de la noción moderna de comprensión. Incluso llega a afirmar que «Vico inventó prácticamente el concepto de comprensión —de lo que Dilthey y otros denominaron *Verstehen*»¹⁰⁰. Su afirmación está enraizada en la formulación viquiana de la distinción entre los métodos y objetivos de la ciencia natural frente a los de los estudios humanísticos¹⁰¹. La división que establece Vico entre las diferentes clases de conocimiento implica un «ataque crítico a la pretensión total del nuevo método científico para dominar el campo entero del conocimiento humano, en sus formas ya metafísicas —*a priori*— o empíricas-probabilísticas»¹⁰².

Como veíamos, de su concepción de la epistemología se sigue la idea de que conocemos los asuntos humanos en un sentido diferente al que conocemos el mundo externo. Hay un sentido en el que comprendemos los asuntos humanos, comprendemos un gesto, un sentimiento, una canción, etc., en el que se puede decir que sabemos lo que es ser un hombre en permanente condición de vida social y en el que, por el contrario,

⁹⁹ Cf. IFGV, 67.

¹⁰⁰ TCVF, 152.

¹⁰¹ Berlin señala el presupuesto que conduce dentro del pensamiento de Vico a esa distinción: «Si algunas de las categorías fundamentales de la interpretación del comportamiento humano fueran, en principio, diferentes de las usadas para explicar hechos acerca de los animales, plantas o cosas, ello constituiría algo de extraordinaria importancia, pues apunta a un tipo de conocimiento que, al menos en algún sentido, difiere de la deducción y de la percepción sensible, así como de las generalizaciones basadas en ella, y del conocimiento científico o de los tipos de conocimiento inmediato basado en los sentidos tal y como son entendidos ordinariamente». IFGV, 59.

¹⁰² DCH, 146.

no podemos decir que sabemos, por ejemplo, que hay un armario junto a la puerta o que sabemos que mediante la suma se reúnen en una sola varias cantidades homogéneas. Según Berlin, ese sentido tiene que «ver con el tipo de conciencia que proporcionan y desarrollan diversas actividades y experiencias relativas a cómo se muestran las cosas en diferentes situaciones, (...), a individuos o grupos en condiciones sociales y emocionales diferentes»¹⁰³ y a través de qué conceptos y categorías.

No obstante, nuestra capacidad para la comprensión imaginativa es una condición necesaria pero no suficiente para comprender el pasado. Es también necesario disponer de conocimiento adquirido por métodos racionales. Precisamos tener acceso a evidencias seguras de cómo era efectivamente la vida de los hombres que estudiamos. A este respecto, según afirma Berlin, «Vico es el autor de la idea de que la lengua, los mitos, los vestigios del pasado, reflejan directamente las diversas formas en que las realidades sociales económicas o espirituales se refractaron en las mentes de nuestros antepasados»¹⁰⁴. Conforme con esta idea, el pensador napolitano identifica en la naturaleza del lenguaje y en la naturaleza de los ritos y del mito dos fuentes fiables para obtener conocimiento crítico de las formas de aprehensión de los hombres del pasado¹⁰⁵. Ello se deriva de la creencia en que tanto las palabras como las ideas están directamente determinadas por las circunstancias en las que viven los hombres. En consecuencia, estas son las pruebas más fidedignas en relación con esas circunstancias¹⁰⁶.

Respecto a la forma de extraer esa clase de conocimiento de las palabras, Vico confía en la posibilidad de desentrañar a través de la etimología de las lenguas nativas el mundo en el que las palabras fueron originadas y también las transformaciones que esas

¹⁰³ TCVF, 153.

¹⁰⁴ IFGV, 95.

¹⁰⁵ Cf, GV, 25.

¹⁰⁶ Cf. IFGV, 84.

palabras fueron sufriendo conforme se sucedían los diferentes estadios de la historia. Como queda expresado en su discurso, para el napolitano las lenguas «narran las historias de las cosas que esas palabras significan»¹⁰⁷. Bajo esta tesis, Berlin señala lo que hoy entenderíamos como una aproximación sociolingüística¹⁰⁸. Destaca en ella la estrecha relación que el pensador napolitano establece entre los seres humanos y el estadio concreto de desarrollo en el que estos viven. Como explica nuestro autor, ese estadio de desarrollo es el marco conceptual en el que los hombres viven, en el cual piensan y dentro del cual tiene sentido su existencia. A partir de él y en respuesta al medio en el que esos hombres se encuentran, brota una red de instituciones que constituye su forma de vida.

Desde esta perspectiva, el lenguaje es como tal una institución. Por lo cual, estamos sujetos a él en la misma medida en que estamos sujetos a todo aquello que tiene su lugar dentro de nuestro estadio concreto de desarrollo. En este sentido podemos afirmar que nuestro lenguaje determina aquello que podemos concebir o expresar. Como veíamos, nos encontramos limitados por aquello que nuestra forma de vida particular hace posible, lo que en este caso se aplica al lenguaje. Lo que nos lleva a asumir una relación muy estrecha entre aquello que los hombres son capaces de concebir y pensar y «las categorías particulares, sociales y psicológicas, mentales y emocionales, que imperan en un tiempo y lugar concretos, y que están sujetas a las leyes del desarrollo»¹⁰⁹.

Buscando demostrar su teoría, Vico estudia el lenguaje de los hombres primitivos. Se encuentra con que hay diferencias en el uso que cada cultura hace del lenguaje. Según afirma, el lenguaje de esos primeros hombres era poético. Sus

¹⁰⁷ Vico, *Ciencia nueva*, 169. § 354.

¹⁰⁸ Cf. TCVF, 146.

¹⁰⁹ TCVF, 146.

expresiones, como comentábamos en un inicio, son para nosotros metáforas. Berlin nos suministra algunos ejemplos: «labios de jarrones», «dientes de los arados», «boca de los ríos», «cuellos de tierra», «venas de minerales», «entrañas de la tierra»¹¹⁰. No obstante, Vico trabaja desde la posibilidad de que esas expresiones no fueran en absoluto metáforas, sino las formas en que aquellos hombres expresaron una visión natural y directa del mundo. Lo que para nosotros son metáforas muertas, para nuestros antepasados debía ser una representación ajustada del mundo. De tal forma que hemos de asumir que esas formas de expresión pueden desvelar una visión diferente del mundo¹¹¹.

A este respecto, la cuestión que le sirve a Vico para orientar la investigación, en palabras de Berlin, es «¿qué le debió haber parecido el mundo a aquella gente para quienes tales expresiones se convertían en un uso natural de lenguaje?»¹¹². Preservando el sentido planteado, a partir de las evidencias que obtenemos de los hombres del pasado y mediante un gran esfuerzo de la imaginación debe ser posible, al menos, asomarse a los mundos del pasado, los cuales suponen formas de experiencia muy diferentes a la nuestra, en las que ese uso de lenguaje, para nosotros extraño, debió de ser la expresión natural del pensamiento.

En cuanto a los mitos, nos encontramos con un enfoque similar. Berlin destaca dos tesis dentro de la aproximación que realiza Vico: (a) «Los mitos, de acuerdo con Vico, son formas sistemáticas de ver, de comprender y de reaccionar ante el mundo» y

¹¹⁰ GB, 25.

¹¹¹ Berlin apoya en los resultados de la investigación de Vico acerca del lenguaje de nuestros antepasados la idea que hemos formulado de la diferencia entre las formas de vida de cada estadio o de cada fase de una cultura dada: «Para Vico una sociedad donde las palabras pueden funcionar de esta forma, debe de ver, sentir, pensar y actuar de manera diferente a cualquier otra sociedad en la que las palabras no son utilizadas en ese sentido, sino que son usadas, supongamos, sólo para describir, explicar, rogar, ordenar, realizar ciertos juegos verbales y cosas por el estilo» IFGV, 89.

¹¹² GB, 26.

(b) «resultan plenamente inteligibles sólo para los que los crearon y los que creyeron en ellos»¹¹³. Los mitos para el autor napolitano no fueron invenciones, ni ornamentos, ni recursos estéticos. Fueron, más bien, «formas reales de percibir y de actuar en el mundo»¹¹⁴. Vico confía en nuestra capacidad para obtener a partir de ellos las visiones que tenían del mundo sus autores. La particularidad de esas visiones hace que no puedan funcionar o aplicarse a ellas nociones universales, que pudieran ser válidas para cualquier tiempo y lugar. Por ello, como señala Berlin, los ritos y los mitos de los hombres del pasado solo pueden ser plenamente comprendidos a la luz de las categorías y los conceptos con los que esos hombres se relacionaban con el mundo. Según explica nuestro autor, la pregunta que se plantea Vico para desvelar tras los mitos las formas de vida de los hombres del pasado es muy similar a aquella formulada con ocasión del lenguaje: «¿Qué tipo de sociedad, se pregunta una y otra vez, pudo haber hecho surgir esta o aquella fábula o imagen?»¹¹⁵.

De lo anterior podemos inferir que, en opinión de Vico, hay una variedad de lenguas, tantas como tipos de costumbres y actitudes. No obstante, Berlin descubre, más allá del ensalzamiento de la particularidad y unicidad de cada forma de vida, una doctrina central: «que el desarrollo de la morfología de un sistema simbólico va íntimamente unido al desarrollo de la cultura de la que es el órgano central»¹¹⁶. Más allá de la variedad, según afirma Vico:

Es necesario que haya en la naturaleza de las cosas humanas una lengua mental común a todas las naciones, que entienda uniformemente la sustancia de las

¹¹³ IFGV, 90.

¹¹⁴ GB, 26.

¹¹⁵ IFGV, 90.

¹¹⁶ IFGV, 86.

cosas factibles en la vida social humana, y la explique con tantas modificaciones distintas cuantos aspectos diversos puedan tener esas cosas (...).¹¹⁷

Para realizar esta afirmación el autor napolitano se apoya en la experiencia de la similitud entre la sustancia de los proverbios de las naciones antiguas y modernas. El estudio adecuado de esta lengua mental nos ha de llevar a «formar un vocabulario mental común a todas las distintas lenguas articuladas, muertas y vivas»¹¹⁸. Berlin identifica esos vocablos como los «términos básicos o ideas que todos los seres humanos debieron de haber concebido y vivido en uno u otro tiempo»¹¹⁹. Los cuales, sin embargo, cada uno de los pueblos podría haber desarrollado en diferente tiempo, también en diferentes circunstancias. En opinión de nuestro autor, esta idea viquiana actúa como factor unificador que define la historia como la historia del desarrollo de una misma especie, la especie humana. Una visión de la que se sigue para él un programa «demasiado simple y temerario» pero cuyo germen será revolucionario bajo el impacto del historicismo alemán¹²⁰.

1. 2. 2. LA APROXIMACIÓN DE HERDER A LA *VERSTÄNDNIS*

Contreras reconoce dentro de la obra de Herder el desarrollo de «una teoría propia de la comprensión empática»¹²¹ y sitúa su origen en 1765, con la publicación de *Sobre los escritos de Thomas Abbt*. En ella, Herder describe la interpretación de una

¹¹⁷ Vico, *Ciencia nueva*, 123. § 161.

¹¹⁸ Vico, ob. cit. 124. § 162.

¹¹⁹ IFGV, 86.

¹²⁰ Cf. IFGV, 87.

¹²¹ F. J. Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder* (Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 2004), 112.

obra como el esfuerzo por «reproducir» el espíritu del otro. El objetivo es captar el alma del autor en su singularidad. Se nos invita a concebir a este como un fenómeno particular. Hemos de dirigirnos hacia el contexto individual que es su mundo mental, el cual se piensa como un espacio específico e irrepetible. En este momento, Herder habla meramente de comprender a otra persona y no a una entidad colectiva. Mediante el ejercicio de comprensión establecemos una relación «de espíritu a espíritu» que no es dialógica. La actividad hermenéutica es una revivificación del alma original del autor, en la que el alma del intérprete ha de adoptar un rol pasivo. Quien trate de comprender la obra debe vaciar su propia alma, deponer su subjetividad, para dejar espacio a la del autor. Lo cual implica dejar atrás los «prejuicios, clasificaciones o esquemas explicativos»¹²² que le son propios, con el objetivo de captar lo que el otro tenga de original e inclasificable.

Hasta la década de 1770 permanece patente en el pensamiento de Herder el interés por comprender individualmente al otro. Siguiendo la lectura que hace Contreras, el ejercicio de comprensión consiste en una transmigración, en una «operación mental consistente en “transferirse” o “colocarse” en el lugar del otro, para intentar recrear imaginativamente su mundo y rehacer su [itinerario] espiritual»¹²³. Según explica Berlin, esta operación mental es necesaria, puesto que comprender algo implica llegar a concebirlo y valorarlo como pudo haber sido concebido y valorado «en un contexto dado por una cultura o tradición determinada»¹²⁴. Nuestro autor establece una relación muy estrecha entre el significado de aquello que es objeto de nuestra comprensión y el papel que desempeña en la forma de vida en la que tuvo origen. Dada esta relación, no se podrá dar una explicación de ese significado de una forma

¹²² Contreras P., ob. cit. 113.

¹²³ Contreras P., ob. cit. 115.

¹²⁴ HI, 201.

descontextualizada. Si pensamos en los ritos, las creencias, los mitos, los poemas o los usos lingüísticos de civilizaciones pasadas, será necesario explicar la validez de esos actos concretos dentro de la forma de vida a la que pertenecen. Llegando a explicar, quizá solo de forma aproximada, esas objetivaciones culturales a la luz de la coherencia que mantienen con las demás actividades de la forma de vida a la que pertenecen.

La relación que se establece no solamente entre la obra y su autor, sino entre esta y la forma de vida concreta de la que su autor participa, nos sirve para apreciar un cambio en el pensamiento herderiano sobre la noción de «comprensión». Avanzando los años, la atención va a pasar a dirigirse cada vez más hacia el contexto histórico, apartándose del marco conceptual individual del autor y pasando a ser el objeto por comprender «el genio colectivo»¹²⁵. Contreras ubica este desplazamiento dentro de la producción de Herder inicialmente en la obra *Sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos*, de 1773. Si lo que se busca es comprender el significado verdadero de los cánticos de Ossian, Herder considera esencial leerlos junto «a todo el espectáculo vivo del pueblo inglés». Ello nos permitirá estar contacto con un medio similar a aquel en el que fueron inspirados dichos cánticos, lo que nos ayudará a percibir el tono «vivo» de estos. De esta forma podremos «aclarar por completo las ideas» confusas y dispersas que un extranjero, alguien que participa de una forma de vida diferente, puede formarse sobre las peculiaridades de esa nación¹²⁶.

La reviviscencia de la experiencia colectiva de los otros, de aquellos que participaron del contexto en que la obra tiene origen, sirve para Herder como una clave

¹²⁵ Cf. Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 117.

¹²⁶ Herder habla del esfuerzo de comprensión desde una perspectiva personal. Es una empresa que el mismo busca realizar: «quiero oír en vivo los cantos de un pueblo vivo, verlos con todo el efecto que producen, ver los lugares que viven por doquier en las poesías, estudiar los restos de ese viejo mundo en sus costumbres, ser por algún tiempo un caledonio» Herder, «Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos», en *Obra selecta*, ed. P. Ribas (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1982), 242.

de lectura que nos permite acceder al significado natural que pudo tener para esos hombres. Esta es una idea que Herder buscó apoyar en su experiencia personal. Como explica Contreras¹²⁷, el autor se planteó viajar a Escocia para leer los cánticos de Ossian allí donde podían ser adecuadamente comprendidos. No pudo hacerlo, pero consiguió someterse a una experiencia suficiente durante un viaje en 1769, trasladándose de Riga a Nantes. En ese viaje lee los cánticos fuera de su ambiente habitual, dentro de un barco, cruzando una tempestad. Esa experiencia confirma la visión de Herder, quien tiene la impresión, en ese momento, de comprenderlos realmente; según escribe: «allí se leen los escaldos y bardos de modo diferente de como se hace en la cátedra profesoral»¹²⁸.

Berlin recupera esta visión señalando la persistencia en la doctrina herderiana de «la relación entre el pensamiento y la acción, el lenguaje y la actividad»¹²⁹. La poesía, desde su perspectiva, sobre todo la poesía épica temprana, es una actividad pura. Herder reconoce un papel a los cánticos, como los de Ossian, en el desarrollo de la historia de esos pueblos. Según nuestro autor, para Herder la poesía es de carácter mágico: «no es una fría descripción de la Naturaleza o de cualquier otra cosa», «es el acicate que lleva a la acción a los héroes, a los cazadores y a los amantes; los estimula y los dirige»¹³⁰. Esa función, como decíamos, no puede desligarse de su significado. Por ello, dicha poesía solo puede resultar inteligible a quienes se han encontrado en situaciones como las que dieron origen a esas palabras. Las palabras, las acciones, entonces, son aspectos de una única experiencia. Trasladarse sentimentalmente a dicha experiencia nos permite comprender esas palabras y esas acciones bajo la luz en la que encuentran su significado «natural».

¹²⁷ Cf. Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 117.

¹²⁸ Herder, «Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos», 244.

¹²⁹ HI, 220.

¹³⁰ *Ibid.*

El cambio en el énfasis de Herder en la noción de comprensión se hace notar igualmente en su obra *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, publicada en 1774. En ella, según explica Contreras, el autor anticipa algunos de los aspectos de la polémica posterior sobre la distinción entre las ciencias humanas y las ciencias naturales¹³¹. Herder insiste en la «debilidad» de las caracterizaciones generales. Son un medio imperfecto para describir lo individual por cuanto este carácter «huye de la palabra y, al menos en ésta, ocurre tan pocas veces que todo el mundo reconozca que la comprende y comparte». En este sentido, Herder se pregunta si efectivamente «es imposible expresar la peculiaridad de un ser humano»¹³². Según expresa en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, «todo hombre acaba por constituir su propio mundo», semejante en su apariencia externa al de los otros hombres, «pero estrictamente individual en su interior e irreductible a la medida de otro individuo»¹³³. Conforme a esta idea, Herder rechaza dirigirse solamente a la humanidad, es decir, hacia la especie como un concepto abstracto en el cual pueden ser subsumidos todos los individuos concretos¹³⁴.

En este sentido, Contreras explica que para Herder el método nomológico (la «reducción de lo particular a leyes y principios generales») es útil para las ciencias naturales, pero es «inapropiado cuando se trata del mundo histórico»¹³⁵. Herder insiste en afirmar la particularidad de cada ser humano, de cada nación. De forma similar a como veíamos con Vico, comparte la idea de que en cada contexto histórico concreto descubrimos «inclinaciones que sólo [pueden] desarrollarse en esa tierra, según esa

¹³¹ Cf. Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 119.

¹³² J. G. Herder, «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad», en *Obra selecta*, ed. P. Ribas (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1982), 295.

¹³³ J. G. Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1959), 192.

¹³⁴ Cf. Herder, ob. cit. 260-61.

¹³⁵ Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 118.

forma, en orden a los grandes objetivos de la Providencia respecto a la especie humana»¹³⁶. Según afirma Contreras, esa variedad resulta inabarcable para un lenguaje hecho de conceptos generalizables. La unicidad que predicábamos respecto del autor de una obra, del individuo que este es, de su carácter individual, «no puede ser reducido a ser un caso particular de alguna ley omniabarcante»¹³⁷. Hemos de aproximarnos a cada uno de ellos en cuanto entes singulares y no como ejemplos de un género o de una hipótesis general. Berlin se expresa de forma similar. Según nuestro autor, Herder rechaza la idea de que es posible reducir la variedad de experiencias a unidades homogéneas, «etiquetarlas e incluirlas dentro de una estructura teórica con la finalidad de predecirlas y controlarlas»¹³⁸. Debido a ello, rechaza igualmente «las antropologías que se refieren a los hombre en general y abandonan la escurridiza individualidad, que tiene demasiados rasgos diferentes»¹³⁹.

En este aspecto podemos aproximar las opiniones de Vico y de Herder. Este último también enfrentó la pretensión cartesiana de extender el método y los objetivos de las ciencias naturales al conjunto de los saberes. Para él, el carácter de una nación es inaprehensible mediante los métodos observacionales con los que estudiamos el mundo externo. Según explica Contreras, desde la perspectiva de Herder no podemos «explicar» observacionalmente los fenómenos espirituales, «sólo “comprenderlos” o “co-sentirlos” mediante cierta misteriosa identificación empática con ellos»¹⁴⁰. Al posicionarse de esta forma, señala Contreras, Herder contrapone por vez primera el método de compenetración simpática al método explicativo observacional¹⁴¹. Berlin recoge también este aspecto del pensamiento herderiano. Según la interpretación que

¹³⁶ Herder, «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad», 282.

¹³⁷ Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 119.

¹³⁸ HI, 202.

¹³⁹ HI, 228.

¹⁴⁰ Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 120.

¹⁴¹ Cf. Contreras P., ob. cit. 121.

hace nuestro autor, lo individual se mantiene fuera del alcance de los métodos positivos. Solo se puede acceder a ello por medio de «la combinación de la erudición histórica con una sensibilidad entusiasta e imaginativa»¹⁴². A partir de ese método podemos llegar a comprender la vida interior, la visión que tienen del mundo y los valores de individuos, grupos o civilizaciones enteras.

Para Contreras, el cambio de perspectiva de la noción herderiana de «comprensión» culmina en la adopción de una aproximación guiada por un principio holístico. El objetivo es igualmente «aprehender la naturaleza total del alma», pero nos referimos ahora a «almas colectivas»¹⁴³. Esta es la perspectiva que Berlin recoge en su interpretación de las ideas del autor. Siguiendo su lectura, para Herder una obra de arte es una forma de comunicación¹⁴⁴, por lo que su valor debe analizarse «en relación con el grupo particular al que se dirige, de la intencionalidad del hablante, del efecto sobre los interlocutores y del vínculo que se crea automáticamente entre el hablante y el interlocutor»¹⁴⁵. Esto exige que nos remitamos al estilo de vida completo en que tiene origen. Quiénes eran, qué deseaban, cómo vivían, sus leyes, sus principios éticos, la apariencia de sus calles, sus diferentes valores, etc., todo ello forma parte de un mismo organismo. Por lo tanto, hemos de aproximarnos desde una perspectiva sintética. Si buscamos comprender verdaderamente una obra, no será útil contemplarla de forma aislada e impersonal. Entre cada esfera de un mismo estilo de vida se establece una

¹⁴² VH, 29.

¹⁴³ Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 124.

¹⁴⁴ Berlin remite a Herder la idea de que «La actividad creativa de los hombres no debe entenderse como producción de objetos para uso, disfrute e instrucción, complemento o perfeccionamiento del mundo de la naturaleza externa, sino como voz, como expresión personal de su visión de la vida» VH, 28.

¹⁴⁵ RR, 90.

relación que no es separable del sentido y del valor que cada objeto, cada acción o cada forma de expresión tiene individualmente dentro de ese estilo de vida¹⁴⁶.

Contreras relaciona el «holismo objetivo» del *Verstehen* herderiano («el objeto a comprender es un espíritu global, una totalidad no descomponible») con un «holismo subjetivo»: la idea de que para comprender debemos desempeñar todas nuestras facultades, nuestra completa naturaleza humana, en un esfuerzo empático¹⁴⁷. Berlin, sobre este aspecto, establece una relación entre las características de las aproximaciones que postulan por separado Vico y Herder. Según explica nuestro autor, para Herder tratar de comprender, por ejemplo, quiénes eran los griegos, exige que «por un acto de la más enorme dificultad, con el mayor esfuerzo posible de la imaginación, entremos en los sentimientos de esta gente tan extraña para nosotros»¹⁴⁸. Dado lo cual, los productos de la actividad creativa de los hombres no pueden ser comprendidos mediante un análisis racional. No pueden ser explicados de forma analítica, separándolos en los elementos que los constituyen. Tampoco en relación a principios o leyes generales, de modo que formen parte de sistemas lógicos coherentes. «Sólo puede ser comprendida por *Einfühlen* —empatía—», la cual forma más bien parte «de las facultades propias de un artista dotado de intuición histórica e imaginación»¹⁴⁹.

El papel que Herder concede a la facultad empática caracteriza el proceso de comprensión. Según explica Contreras, la necesidad de «proyectarse sentimentalmente» en el objeto estudiado, de identificarse vivencialmente con él, muestra el ejercicio

¹⁴⁶ Según recoge Berlin, para Herder existe una coherencia interna entre los diferentes aspectos de un mismo pueblo: «Para comprender la filosofía griega debemos comprender el arte griego; y para comprender el arte griego debemos comprender la historia griega, debemos observar las plantas que ellos observaron, conocer el suelo en el que vivieron, y así sucesivamente» RR, 91.

¹⁴⁷ Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 124.

¹⁴⁸ RR, 91.

¹⁴⁹ VH, 28-29.

empático como una «experiencia integral de [reviviscencia] del mundo de otros»¹⁵⁰. En ello compromete tanto el intelecto, como el sentimiento y la voluntad. La «empatía» es para Herder la capacidad que tienen algunos hombres «para situarse mentalmente en el lugar de otro y sentir con él»¹⁵¹. Lo que les permite, sin dejar de estar enraizados en un contexto histórico determinado, comprender cómo era la forma de vida de los hombres de otras épocas.

1. 3. LA INFLUENCIA DE JOHANN GOTTFRIED HERDER: INCONMENSURABILIDAD Y NEGACIÓN DE LOS PRINCIPIOS UNIVERSALES

Berlin transmite en su interpretación la admiración de Herder por el carácter individual de cada nación. Según explica, en su intento por reconstruir las formas de vida como tales, Herder buscaba conscientemente uniformidades, pero se sentía fascinado por la excepción: «cuanto más extraña y más extraordinaria fuera una cultura o un individuo, más satisfecho se sentía»¹⁵². Enfrentado a lo particular, el autor defiende el valor de las cosas por ser lo que son y «no las condena por no haber sido de otro modo»¹⁵³. Para él, «todas las expresiones genuinas de la experiencia son válidas»¹⁵⁴. Como veíamos antes, las diferentes civilizaciones expresan diferentes maneras de vivir y están sujetas a diferentes actitudes ante la vida. Difieren unas de otras en la misma

¹⁵⁰ Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 124.

¹⁵¹ Contreras P., ob. cit. 83.

¹⁵² HI, 202.

¹⁵³ RR, 93.

¹⁵⁴ HI, 2000, 222.

proporción que difieren nuestras vidas. Esa multiplicidad de formas de vida y de formas de expresión está relacionada dentro del pensamiento herderiano con las diferentes circunstancias en que se ven envueltos los hombres.

En particular, Herder defiende la tesis de que hay una relación entre las diferentes formas de vida y los climas en que estas habitan. En este aspecto, habla de las diferencias entre los hombres de manera similar a como habla de las diferencias que se dan entre los animales o de aquellas que se dan entre las plantas. Cada grupo de hombres tiene su clima: «todo hombre, todo animal, toda planta tiene su propio clima, pues cada cual recibe los influjos externos y los asimila orgánicamente a su manera individual»¹⁵⁵. Herder observa las condiciones climáticas de distintas regiones del mundo y el carácter de los hombres que allí habitan felizmente. Defiende que hay entre ambas cosas una relación de determinación. En la medida en que las características de esos hombres responden a las condiciones que les vienen impuestas por el clima, el autor afirma que los hombres pertenecen a su clima; «contemplemos a esas langostas de tierra, los calmuco y mongoles: no cuadran a ninguna otra región del mundo, sino a sus estepas y montañas»¹⁵⁶. Según explica, el clima condiciona «la estructura de su cuerpo y estilo de vida, sus alegrías y quehaceres a los que se habituaron desde su infancia, todo el ámbito de intereses de su psicología es condicionado por el clima»¹⁵⁷. Los mongoles, que le sirven de ejemplo, viven en inmensos desiertos que recorren a caballo. La relación de codependencia que mantienen con estos animales se manifiesta en su «baja estatura y poco peso». También en sus costumbres y tradiciones: el hombre mongol

¹⁵⁵ Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, 209.

¹⁵⁶ Herder, ob. cit. 195.

¹⁵⁷ Herder, ob. cit. 198.

«sabe reanimar la cabalgadura que está a punto de sucumbir, y cuando amenaza morir de sed le da fuerzas con una sangría abriendo una vena en el cuello del animal»¹⁵⁸.

Herder da varios ejemplos de la relación de pertenencia que se establece entre los pueblos y el suelo que habitan y al que se han adaptado¹⁵⁹. La huella que imprime el clima en los hombres se extiende allende los límites geográficos. El carácter de cada uno de esos hombres permanece allá donde se los encuentre, a no ser que un clima extraño lo haya modificado lentamente. Las dificultades superadas modelan el cuerpo y el alma desde la infancia, inculcando entre los nativos, en mayor grado cuando más inclemente es su región, «un amor tan acerado a su tierra natal, determinado por las condiciones climáticas»¹⁶⁰. Según Herder, la razón que explica este fenómeno es la interconexión que se establece entre los hombres y el medio:

Ningún hombre (...) es una sustancia independiente, sino que se encuentra en constante intercomunicación con todos los elementos de la naturaleza; (...); en el sueño como en la vigilia, en el reposo como en movimiento, contribuye a la transformación del universo; ¿cómo, pues, no habría de ser modificado por él?¹⁶¹

Los hombres afectan a su medio y, en la misma medida, se ven afectados por él. Esta idea nos permite explicar la forma en que los hombres se relacionan con los otros hombres que se encuentran próximos a ellos. Para ello, hemos de remitir también a la concepción herderiana de la naturaleza del lenguaje. Herder comparte la doctrina del lenguaje de Hamann, la idea de que «el lenguaje es el único órgano central de toda comprensión y de toda acción intencional»¹⁶². También toma de él su teoría de que «las

¹⁵⁸ Herder, ob. cit. 195.

¹⁵⁹ Cf. Herder, ob. cit. 196-97.

¹⁶⁰ Herder, ob. cit. 200.

¹⁶¹ Herder, ob. cit. 192.

¹⁶² HI, 216.

palabras y las ideas son la misma cosa»¹⁶³. Según explica Berlin, para Herder «todo hombre que desea expresarse utiliza palabras»¹⁶⁴. Las palabras no son de su invención, sino que pertenecen a una corriente concreta de símbolos tradicionales que es heredada. Dado lo cual, las palabras que los hombres utilizan para expresarse, así como los símbolos mediante los cuales piensan, los vinculan con la tradición concreta en la que se ven envueltos. Esta tradición, asimismo, «ha sido alimentada por la expresión de otros hombres»¹⁶⁵. En la misma medida en que los hombres afectan al universo y son afectados por él podemos decir que afectan a la corriente de tradición que corresponde con su forma de vida y son afectados por ella. Ningún hombre se encuentra aislado. Participa con otros hombres de un mismo medio, de una misma forma de vida. Su participación tiene efecto en la tradición colectiva y esta condiciona a cada uno de ellos. Por el contrario, cada hombre está interconectado con los otros hombres que viven próximos a él. La lengua establece un vínculo entre ellos, lo mismo que el suelo que comparten.

Según explica Berlin, en la obra de Herder encontramos la idea de que «hay ciertos patrones culturales con los que toda cultura genuina —y los seres humanos que la forman— pueden y, de hecho, deben identificarse»¹⁶⁶. Cada actividad, situación, período histórico o civilización posee un carácter único. Ese carácter nos permite distinguir unos grupos y unos períodos de otros, así como qué actividades les corresponden. Esta idea fundamenta la noción de pertenencia herderiana. En opinión de Berlin, para Herder pertenecer a un grupo significa pensar y actuar de una manera concreta, «a la luz de metas, valores y representaciones particulares del mundo»¹⁶⁷. Las

¹⁶³ HI, 214.

¹⁶⁴ RR, 89.

¹⁶⁵ RR, 89.

¹⁶⁶ HI, 248.

¹⁶⁷ HI, 248.

diferentes actividades que realiza un mismo pueblo tienen en común ciertos patrones y cualidades particulares que no comparten con actividades genéricamente similares de otros grupos. Esto nos lleva, por un lado, a la idea que defendíamos hablando de la hermenéutica herderiana de que cada una de estas actividades pertenece a un conjunto que ha de ser aprehendido holísticamente. Y, por otro, pone de relieve las diferencias entre las distintas culturas. Hay actividades comunes a muchos grupos en regiones y épocas muy distintas, pero lo que tienen en común es menos relevante que lo que comparten entre sí las actividades de un mismo pueblo. Explicando las ideas de Herder, Berlin habla de «lo que hay de alemán en los alemanes», de una «cualidad específica que se muestra en cualquier tipo de actividad» y que es «un atributo natural y está abierto a la investigación empírica»¹⁶⁸. Esta cualidad es más importante a la hora de aproximarnos a los hombres de una cultura determinada porque «es más directamente responsable de su ser que aquello que comparten con personas de otros lugares»¹⁶⁹. Dado lo cual justifica las características de las actividades de esos hombres más profundamente que las semejanzas superficiales que mantengan con otros pueblos¹⁷⁰.

Esta visión de lo particular la encontrábamos ya en la hermenéutica herderiana. Berlin toma de esa doctrina su pensamiento fundamental: la tesis de que solo podemos comprender auténticamente las expresiones culturales de un pueblo si tomamos como marco de referencia los conceptos y categorías que son propios de dicho pueblo, y desarrolla sus implicaciones en el ámbito moral. Analizando su discurso vemos que,

¹⁶⁸ HI, 249.

¹⁶⁹ RR, 89.

¹⁷⁰ «Hay toda una naturaleza anímica que domina sobre todo, que modela todas las demás inclinaciones y facultades del alma de acuerdo consigo misma, que colorea incluso los actos indiferentes; para compartir tales cosas, no basta que respondas de palabra; introdúctete en la época, en la región, en la historia entera: sumérgete en todo ello, sintiéndolo; sólo así te hayas en camino de entender la palabra (...) ¡Carácter de las naciones! Sólo los datos de su constitución y de su historia deben decidir» Herder, «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad», 296.

para nuestro autor, así como podemos decir que cada una de las civilizaciones «tiene su propia forma de actuar, pensar sentir y expresar», podemos afirmar que cada una de ellas «crea sus propios ideales colectivos en virtud de los cuales es una civilización»¹⁷¹. Bajo la categoría de «ideales colectivos» Berlin reúne los valores que conforman la moralidad de cada grupo determinado, a partir de los cuales realizan los juicios de valor, y los fines que persiguen sus miembros y por los cuales guían sus vidas. Esos valores e ideales, siguiendo nuestro razonamiento anterior, forman parte del todo no divisible que es el alma colectiva de cada pueblo dado. Como veíamos, lo que dicha alma colectiva tiene de particular, individual e irrepetible nos permite justificar los actos, la manera de pensar y de expresarse de los hombres que son miembros de una cultura dada. Y nos permite hacerlo más profundamente que aquello que pueda tener en común esa cultura con otras diferentes.

En un sentido similar, aquello que cada cultura tiene de particular, individual e irrepetible no puede ser aplicado con la misma validez más allá de los límites de esta. Por consiguiente, los criterios que son válidos para una cultura concreta no serán útiles si los aplicamos a otra cultura distinta. Cada civilización ofrece el marco conceptual a partir del cual reciben su validez los criterios que no comparte con las demás civilizaciones. Juzgar a los otros aplicando las categorías de la civilización que nos es propia, o las de cualquier otra cultura diferente a aquella que se juzga, lleva necesariamente a distorsionar su forma de vida. El juicio moral, tal y como se expresa Berlin, está determinado por la misma perspectiva que adoptamos respecto del esfuerzo hermenéutico: cada civilización «sólo puede ser verdaderamente comprendida y juzgada en términos de su propia escala de valores, sus propias normas de pensamiento y acción,

¹⁷¹ VH, 29.

y no desde las de cualquier otra cultura»¹⁷². De esta última afirmación se sigue que no existe un modelo común que pueda servir como un marco conceptual suficiente para explicar en profundidad el carácter «auténtico», y, por lo tanto, individual, de los modos en que piensan, se expresan y actúan los hombres de las comunidades particulares. La tesis que destaca nuestro autor afirma que lo que pueden compartir las diferentes culturas no es suficiente para justificar los caracteres individuales. Dado lo cual, no puede existir un modelo común, universal, en el que podamos subsumir la variedad de expresiones naturales. Por lo tanto, nos es imposible comprender o juzgar cada civilización «en términos de algo universal, impersonal y de escala absoluta»¹⁷³.

Berlin se apoya en la visión que obtiene de Herder para afirmar que «todas las civilizaciones son inconmensurables»¹⁷⁴. Aunque nos sea posible trazar similitudes entre los hombres de diferentes épocas y lugares, hemos de tener presente que la similitud no es identidad. En este sentido, nuestro autor distingue entre las ideas generales, las cuales no podemos evitar y por las cuales trazamos patrones a través de la diferencia, y las ideas particulares. Estas últimas, siguiendo a Herder, pueden ser entendidas como excepciones y contradicciones al modelo general para quienes «llevan la imagen ideal de virtud extraída del manual de su propio siglo»¹⁷⁵. Pero la suya será una visión distorsionada, producto de su intento por reducir lo particular a ese modelo ideal. Quienes miren atentamente a cada civilización, tal y como cada una es, verán que lo que se aparta del modelo no son, «pues, excepciones, sino reglas»¹⁷⁶.

Berlin desarrollará la noción de inconmensurabilidad moral dentro de su propio pensamiento. Según el pluralismo de valores que defiende, la inconmensurabilidad es

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ HI, 240.

¹⁷⁵ Herder, «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad», 298.

¹⁷⁶ Herder, ob. cit. 299.

un rasgo de la naturaleza de los mismos valores. La tesis de que los valores son inconmensurables sustenta la negación pluralista de la posibilidad de establecer una jerarquía entre los diferentes valores a partir de la cual podamos dirimir los conflictos que puedan surgir entre ellos. Desde su perspectiva, nos es imposible «medir» el valor particular de los ideales, puesto que cada uno de ellos tiene un valor inestimable.

John Gray remite al trabajo de Joseph Raz *The morality of freedom* para aportar claridad a la noción de inconmensurabilidad berliniana. Según recoge Gray, ante una elección entre dos valores diferentes, decimos que las opciones que se nos plantean son inconmensurables «si 1) ninguna de ellas es mejor que la otra y 2) si hay (o puede haber) otra opción que sea mejor que una de las dos anteriores, pero no mejor que la otra»¹⁷⁷. Tanto Gray como Raz asumen que decir de dos valores que son inconmensurables equivale a decir de ellos que no pueden ser sujetos de comparación. Siguiendo a Raz, dos valores son inconmensurables cuando no podemos compararlos racionalmente. Esta situación denota un fallo en la transitividad de la característica «mejor que», lo cual, atendiendo a los valores entre los que se elige, genera una situación en la que no es verdadero que ninguno de ellos sea mejor que el otro, tampoco que ambos tengan el mismo valor¹⁷⁸.

Al respecto del pensamiento de Herder, Berlin se expresa en términos similares. Según explica nuestro autor, desde la doctrina herderiana «nos está prohibido hacer juicios comparativos de valor, ya que hacerlo supondría medir lo inconmensurable»¹⁷⁹. Cada civilización es profundamente diferente y lo son también sus valores. Herder admite que no existe una escala más amplia (que las escalas particulares que podemos

¹⁷⁷ J. Gray, *Isaiah Berlin. An Interpretation of His Thought* (New Jersey: Princeton University Press, 2013), 86. Traducción nuestra.

¹⁷⁸ Cf. J. Raz, *The morality of freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 322-28.

¹⁷⁹ HI, 262.

extraer de cada cultura) que nos permita «medir» las diferentes culturas. Carecemos de una referencia válida a partir de la cual los rasgos de una cultura puedan resultar intrínsecamente más o menos valiosos que los de cualquier otra. Lo que Berlin explica en relación al valor de aquello que nos permite distinguir a una de las culturas: «cada una es lo que es, de inestimable, en sentido literal, valor, en cada una de sus sociedades y, en consecuencia, en el contexto general de la humanidad»¹⁸⁰.

En este sentido, nuestro autor destaca el rechazo de Herder hacia el pensamiento fundamental de la Ilustración «que vio cada civilización, bien como un estadio hacia otros superiores, bien como una nostálgica recaída respecto de la primera y amada época»¹⁸¹. Por el contrario, de acuerdo con la visión herderiana de la historia cada sociedad y cada época debe ser comprendida y valorada independientemente. Para nuestro autor, esta idea tiene sus raíces en el nacionalismo que encuentra en el discurso de Herder. Ello, sin embargo, no nos aleja de la cuestión que tratamos, pues, según explica Berlin, «la nacionalidad es para él pura y estrictamente un atributo cultural»¹⁸². Herder anima a las distintas civilizaciones a buscar su propia individualidad y profundizar en ella. Las diferencias entre las culturas son en su opinión tales que no nos es posible comportarnos y expresarnos como lo que no somos. La imitación, así como el intento de recrear en el presente las formas de vida del pasado, contravienen la noción de que cada forma de experiencia solo puede darse en su propio tiempo y lugar; «Los alemanes no son judíos bíblicos, ni griegos clásicos, ni romanos; cada experiencia es lo que es»¹⁸³, «nosotros no somos griegos, no somos romanos, y no podemos convertirnos

¹⁸⁰ HI, 233.

¹⁸¹ HI, 262.

¹⁸² HI, 234.

¹⁸³ HI, 239.

en tales. Desear retornar a ellos es estar dominado por una visión falsa (...) la naturaleza humana no es idéntica en las diferentes partes del mundo»¹⁸⁴.

Berlin desarrolla más profundamente la noción de inconmensurabilidad en el pensamiento herderiano cuando la enfrenta a la noción de progreso constante. Nuestro autor comienza la argumentación crítica desde la afirmación de Herder de que «al igual que cada esfera posee su centro de gravedad, cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma»¹⁸⁵. En su obra, el autor alemán contesta a la pregunta formulada en su época sobre cuál ha sido el pueblo más feliz de la historia. Esta pregunta la vincula a autores como Voltaire o Hume, quienes, en su opinión, confiaban en que la humanidad podía alcanzar una «felicidad absoluta, independiente, inmutable»¹⁸⁶. Alternativamente, Herder considera que la imagen de la felicidad cambia con cada pueblo, con cada situación. Lo que se debe a que está determinada por las circunstancias particulares y por los deseos, dificultades y necesidades de cada tiempo y lugar. La variedad de imágenes que resulta de la multiplicidad de circunstancias concretas concuerda con la descripción que el autor hace de nuestra naturaleza. La naturaleza humana se adapta a las diversas situaciones, acogiendo toda la felicidad de la que sea capaz. Donde la «felicidad» queda definida para Herder por «la suma de «deseos satisfechos, de objetivos realizados y de necesidades dulcemente superadas»»¹⁸⁷.

No hay, entonces, una única forma de cumplir todos los deseos y de solucionar todos los problemas que se les plantean a los seres humanos. Más bien, hay tantas como formas de vida. Cada pueblo ha de encontrar su felicidad adecuada a su tiempo y lugar. Lo cual es para Herder posible debido a que «cada hombre lleva en sí la medida de su

¹⁸⁴ HI, 230-31.

¹⁸⁵ Herder, «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad», 301.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

dicha: le está impresa la forma hacia la que debe evolucionar y dentro de cuyos límites puede únicamente llegar a ser feliz»¹⁸⁸. Toda perfección humana es para el autor perfección «de una nación, de un siglo, y, considerada con la mayor exactitud, de un individuo»¹⁸⁹. No existe algo así como un progreso constante, por el cual todos los siglos anteriores sean meros escaños hacia la forma de vida superior. El progreso está limitado a las circunstancias concretas de los seres humanos. De todas las virtudes humanas se desarrollarán solamente aquellas a las que «la época, el clima, la necesidad, el mundo, el destino, dan lugar»¹⁹⁰. Todo lo demás queda descartado.

Según explica Berlin, para Herder el auténtico progreso es «el desarrollo de los seres humanos como conjuntos integrados, y, más específicamente, su desarrollo como grupos (...) caracterizados por el lenguaje y las costumbres»¹⁹¹. La visión que tienen los filósofos ilustrados del valor de las sociedades descansa, siguiendo en ello también a nuestro autor, sobre una concepción equivocada de la naturaleza del progreso. No puede concebirse el valor de cada sociedad por su distancia respecto de un estadio ideal en que se realicen todas las potencialidades de nuestra naturaleza. Cada sociedad desarrolla su propio camino. El progreso ocurre dentro de una multiplicidad de culturas que no pueden ser ordenadas en una escala jerárquica. El auténtico «avance» —*Fortgang*— es para Herder «el desarrollo interno de una cultura y de sus habitantes que se dirigen hacia sus propias metas»¹⁹².

A partir de lo anterior podemos ampliar las implicaciones morales de la afirmación de que toda cultura tiene su propio centro de gravedad. De lo explicado se puede colegir que el valor de cada cultura reside en aquello que busca, lo que es la

¹⁸⁸ Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, 257.

¹⁸⁹ Herder, «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad», 298.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ HI, 244.

¹⁹² HI, 245.

imagen de su perfección. En el momento de aproximarnos a una cultura, Berlin destaca el deber de descubrir cuál es ese centro —*Schwerpunkt*—, antes de que podamos comprender cómo eran aquellos hombres. Ello nos permitirá evaluar dicha cultura desde su propia perspectiva. Este razonamiento nos lleva a asumir que «diferentes edades [tienen] distintos ideales y que cada uno de ellos [es], a su modo, válido para su tiempo y lugar»¹⁹³. Cada civilización tiene su propio centro de gravedad, el cual la constituye en sí misma como tal. En este sentido Berlin afirma que Herder no es un subjetivista. Por el contrario, «cree en la existencia de modelos objetivos de juicio que se derivan de la comprensión de la vida y de las metas de las sociedades concretas»¹⁹⁴. Cada sociedad es en sí misma una estructura histórica objetiva. Desde esta perspectiva, toda comprensión, y toda valoración¹⁹⁵ es histórica, y requiere por parte del investigador una gran erudición e imaginación empática.

Berlin refuerza la oposición de Herder al pensamiento tradicional occidental al señalar que, si se acepta la teoría de la inconmensurabilidad de las culturas, «los conceptos de Estado ideal o de hombre ideal se vuelven incoherentes»¹⁹⁶. Esta crítica está sustentada en las implicaciones morales de la unicidad y la identidad de las culturas. Cada forma de vida es un todo «orgánico», «un modelo de fines y medios que no puede ser resucitado, y todavía menos amalgamado»¹⁹⁷. Los ideales de cada civilización difieren entre sí y son inconmensurables, del mismo modo que lo es aquello que convierte en tales a esas civilizaciones. Esos ideales forman parte del modo de vida en que han sido generados. No son divisibles del alma colectiva que integran. Según

¹⁹³ RR, 92.

¹⁹⁴ HI, 266.

¹⁹⁵ «Cada fenómeno a investigar ofrece su vara de medir, su propia constelación interna de valores, de suerte que únicamente a la luz de ellos pueden ser auténticamente comprendidos los hechos» HI, 266.

¹⁹⁶ HI, 264.

¹⁹⁷ HI, 263.

afirma Berlin, «los valores —fines— viven y mueren con el conjunto social del que son parte intrínseca»¹⁹⁸. La individualidad lo es todo. Las circunstancias, el clima, en las que se ven envueltos los hombres, así como sus deseos y sus necesidades, distinguen como tales a los ideales del grupo. Pertenecen, por lo tanto, a su tiempo y lugar y después serán inevitablemente reemplazados por otras metas y valores. La relación que se establece entre los valores y el modelo general que incluye los distintos patrones, conceptos y categorías que distinguen a cada cultura sustenta su validez. Dado lo cual, esos valores son válidos objetivamente en su propia época. No hay algo así como un criterio superior que garantice su validez más allá de su propio tiempo y lugar. Lo que conduce a la negación de la existencia de valores absolutos y universales.

1. 4. LA INFLUENCIA DE NICOLÁS MAQUIAVELO: LA NOCIÓN DE INCOMPATIBILIDAD

En el pluralismo de valores, la negación de la posibilidad de alcanzar el Estado ideal y la de la existencia de valores absolutos se apoya tanto en la noción de inconmensurabilidad que hemos trabajado, como en la incompatibilidad entre valores últimos. La lectura que Berlin hace de las ideas de Maquiavelo nos es interesante por cuanto nuestro autor encuentra en ellas las bases para dicha noción de incompatibilidad. Su estudio de las obras de Vico y Herder le sirvió para ahondar en la singularidad de las civilizaciones y en las diferencias que surgen entre ellas. Gracias al escenario que describe Maquiavelo, Berlin se encuentra con un ejemplo de conflicto entre dos formas

¹⁹⁸ HI, 267.

de vida diferentes, que tienen valor por sí mismas y que no son en último tiempo reconciliables. Para Berlin, el autor florentino diferencia dos ideales de vida incompatibles y, por lo tanto, dos moralidades¹⁹⁹, ofreciendo un caso de incompatibilidad que refleja los distintos niveles en los que puede surgir esta: entre formas de vida diferentes, entre conjuntos completos de valores y entre fines últimos.

Según Martínez, Berlin descubre la noción de incompatibilidad entre valores dentro del contexto dualista que plantea la Florencia que Maquiavelo describe en sus obras. En su opinión, ese escenario aporta a la teoría política, por vez primera, «un caso mayúsculo de cómo conviven dos sistemas morales incompatibles uno con el otro»²⁰⁰. Sin embargo, señala nuestro autor, Maquiavelo no llegó a plantearse las implicaciones del conflicto entre ambas escalas de valores²⁰¹. Él propone adoptar una forma de vida, a partir de la cual es posible construir un Estado fuerte, similar a la República romana. El conflicto aparece cuando comprobamos que adoptar esa otra forma de vida nos lleva a ignorar o a despreciar los valores de la tradición judeocristiana, los cuales conforman la moral predominante en la época. Esta situación deviene de la exigencia de adoptar medidas necesarias para la construcción de dicho régimen pero que transgreden los valores cristianos²⁰². Para nuestro autor, esas incompatibilidades manifiestan la colisión entre dos fines irreconciliables: la salvación del alma individual y la creación y el mantenimiento de un Estado fuerte y glorioso. Maquiavelo hace su elección y no repara en las implicaciones que se siguen de la tensión que surgen entre ambos modelos de

¹⁹⁹ Cf. OM, 106.

²⁰⁰ L. A. Martínez Gómez, «Isaiah Berlin: libertad, pluralismo e incompatibilidad de los valores» (Universidad Complutense de Madrid, 2015), 198.

²⁰¹ Cf. OM, 134;136.

²⁰² Según explica Berlin, para Maquiavelo es posible revivir las glorias del pasado, pero, para ello, los «fundadores de nuevos estados o iglesias pueden verse obligados a recurrir a medidas despiadadas, a la fuerza y la superchería, la astucia, la crueldad, la traición, la matanza de inocentes, medidas quirúrgicas que se necesitan para restaurar un cuerpo en decadencia a una condición saludable», lo cual contraviene las virtudes promovidas por la moral predominante. OM, 105.

vida. Berlin, alternativamente, ve en esa tensión el punto nodal de la concepción del autor florentino²⁰³, tomándola como el punto de partida para la noción pluralista de la incompatibilidad entre valores.

Comenzando su análisis, Berlin afirma que la elección de Maquiavelo de los valores paganos frente a la moral cristiana está guiada por la concepción que este tiene de la naturaleza humana²⁰⁴. Para el florentino los hombres buscan «la satisfacción y la gloria provenientes de la creación y conservación, a través del esfuerzo común, de un todo social fuerte y bien gobernado»²⁰⁵. La designación de este como el fin último concuerda con una visión «social» de nuestra naturaleza, lo cual permite a Berlin establecer algunas similitudes con el pensamiento aristotélico. Para nuestro autor, el dualismo que se plantea en la obra de Maquiavelo supone un desarrollo de la argumentación en la *Política* acerca de la posibilidad de distinguir al buen hombre del buen ciudadano. Según Bueno, para Aristóteles la virtud es al mismo tiempo algo natural y adquirido. Lo que la relaciona dentro de su pensamiento con un ámbito concreto: la polis. La virtud moral cuenta con una base natural, pero se desarrolla realmente en la polis. Puesto que el hombre es por naturaleza un ser social, no puede darse una perfección humana completa fuera de la polis. Y, en este sentido, «el ser ciudadano manifiesta un modo de ser propio del hombre»²⁰⁶.

La virtud es para Aristóteles aquello que capacita a cualquier ente para que lleve a término la buena disposición de la actividad que le es propia²⁰⁷. El hombre virtuoso

²⁰³ Cf. OM, 105.

²⁰⁴ Cf. OM, 122.

²⁰⁵ OM, 99.

²⁰⁶ M. Bueno, *El hombre bueno y el buen ciudadano en Aristóteles* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2017), 21.

²⁰⁷ Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia* (Madrid: Editorial Gredos, 2008), 166-67. 1106a14-19.

«es quien cumple bien la función de vivir según la razón»²⁰⁸ y por eso la razón tiene una capacidad universal para guiar la vida humana. Cuando Aristóteles habla del hombre bueno, su bondad parece apelar a una virtud, al menos, unitaria. Según explica en la *Política*, «afirmamos que el hombre lo es conforme a una única virtud perfecta»²⁰⁹. No obstante, en la práctica, no es suficiente la razón sola, como pura razón teórica. En ella el hombre está sometido por la concreción de un modo de vida determinado. La razón teórica no es suficiente para distinguir el bien o el mal de las acciones. Esto le compete a la razón práctica, la cual se dirige hacia un régimen dado. Debido a ello, la ética ha de contemplarse siempre como una ética de una polis determinada, «con sus usos, leyes y costumbres, que son la determinación concreta del bien»²¹⁰.

Las formas de gobierno difieren, de forma que el ciudadano será distinto en cada régimen. Lo que define al ciudadano, hablando en términos absolutos, es que participa en las decisiones que pertenecen al funcionamiento de la polis. Puesto que la virtud se define por la función, la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen. Y, por consiguiente, dado que hay varias formas de gobierno, no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano²¹¹. Esta variará según el régimen político en que se encuentre el ciudadano. También según la función que desempeñe, ya contribuya al funcionamiento de la polis con la mera obediencia, o con la deliberación, si es gobernante.

En la medida en que la polis posibilita el desarrollo de la razón, tanto en el sentido de la actividad teórica como en el de la vida práctica, es esta misma condición del crecimiento humano. Lo cual refleja la relación entre el hombre bueno y el buen

²⁰⁸ Bueno, *El hombre bueno y el buen ciudadano en Aristóteles*, 78.

²⁰⁹ Aristóteles, *Política* (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 160-61. 1276b33-34.

²¹⁰ Bueno, *El hombre bueno y el buen ciudadano en Aristóteles*, 78.

²¹¹ Cf. Aristóteles, *Política*, 160. 1276b30-32.

ciudadano, puesto que «para ser buen hombre será preciso ser buen ciudadano»²¹². Sin embargo, Aristóteles distingue ambas virtudes. Para él, hay una unidad en la virtud del hombre bueno y una pluralidad de dimensiones del buen ciudadano. Un ciudadano virtuoso puede no poseer la virtud por la cual es bueno el hombre, pero sí habrá de poseer la que le permitirá participar mejor en el gobierno. De forma que se distingue la virtud del buen ciudadano del «hábito que le hace ser bueno en cuanto hombre»²¹³.

Maquiavelo plantea esta cuestión en términos diferentes. La República romana, la forma de organización social preferible, se presenta como el «centro de gravedad» moral que determina tanto las virtudes de los hombres como las exigencias que han de contestar necesariamente. El ideal es su construcción y mantenimiento y las virtudes que se han de cultivar son aquellas que promueven las condiciones necesarias para realizar ese ideal. No es solamente el fin de los ciudadanos. Es el fin que propone, por su naturaleza, para el conjunto general de los hombres.

Según Berlin, pese a las diferencias entre las ideas que incluye en los *Discursos sobre la primera época de Tito Livio* y en *El príncipe*, para Maquiavelo el fin que los hombres ansían naturalmente es siempre el mismo: «un Estado concebido por analogía con la Atenas de Pericles, o Esparta, pero por encima de todo de la República Romana»²¹⁴. Esa clase de Estado es el único medio en el que se dan las condiciones en las que los hombres «normales» pueden desarrollarse con éxito. Como explica nuestro autor, esto concierne al conjunto general de los hombres. Hay quienes escapan a ese grupo: «los santos podrían no necesitarlas; posiblemente los anacoretas podrían practicar sus virtudes en el desierto; los mártires obtendrían su recompensa en la otra

²¹² Bueno, *El hombre bueno y el buen ciudadano en Aristóteles*, 233.

²¹³ Bueno, op. cit. 242.

²¹⁴ OM, 122.

vida»²¹⁵. Pero esas no son las formas de vida que le interesan a Maquiavelo. Él escribe acerca del gobierno, dirige su atención a los asuntos públicos. Para él, la actividad política es algo intrínseco a la naturaleza de los hombres comunes. Los individuos aislados pueden apartarse de ella, pero el conjunto de los hombres no puede hacerlo. Por ello, «la vida comunal determina los deberes morales de sus miembros»²¹⁶. Berlin insiste en que Maquiavelo apoya su visión en métodos y análisis empíricos. Para él la historia y la observación proporcionan pruebas concluyentes de la naturaleza social de los hombres. Dado lo cual, esa naturaleza habrá de ser evidente para aquellos hombres inteligentes que comprendan de forma efectiva la realidad. Quienes, por lo tanto, reconocerán la idoneidad del fin que propone Maquiavelo y dedicarán su vida a perseguirlo²¹⁷.

A esta concepción «social» de la naturaleza de los hombres hemos de sumar una visión «pesimista» de su conducta. Según explica Berlin, Maquiavelo comparte la idea de que «los hombres son fácilmente corruptibles y difíciles de curar»²¹⁸. De ellos se puede decir «que son ingratos, volubles, mentirosos e hipócritas, temerosos del peligro, ávidos de ganancias»²¹⁹. Son egoístas y responden solo cuando prevén obtener algún rédito. Cuando es necesario que se sacrifiquen, rehúsan el compromiso. No se puede esperar de ellos que colaboren espontáneamente a la creación de un Estado fuerte. Es necesario guiarlos por la senda adecuada. Incluso será necesario, una vez esta se alcance, preservar las medidas que les condujeron hacia ella, para así protegerles de su

²¹⁵ OM, 114.

²¹⁶ OM, 116.

²¹⁷ Cf. OM, 105.

²¹⁸ OM, 101.

²¹⁹ N. Maquiavelo, *El príncipe* (Madrid: Ediciones Akal, 2010), 123.

debilidad. Aun cuando se les haya devuelto la salud a las sociedades debilitadas, esas medidas serán necesarias, ya que son las únicas que permitirán conservar ese estado²²⁰.

La ascunción del carácter social de la naturaleza humana y el pesimismo respecto a nuestra conducta forman parte de la visión realista que Berlin refiere a Maquiavelo y que este último enfrenta a otras visiones que son tachadas de idealistas. Nuestro autor describe a Maquiavelo vuelto hacia aquello que ocurre «sobre la tierra, no en el cielo; en el presente y en el futuro así como en el pasado; en el mundo real, no en uno imaginario»²²¹. De esta forma sus argumentos se fundamentan en la comprensión de la experiencia del comportamiento humano y de la historia. Lo cual dota a estos de mayor validez, al menos sobre esta tierra, de la que puedan tener los argumentos de quienes ponen su atención en una vida después de la muerte. En este sentido, el reconocimiento de los límites de la bondad y la virtud de los hombres reafirma la validez de sus propuestas. Puesto que están dirigidas a los hombres tal como estos son y son efectivas para ellos. Pretenden cambiarlos, pero no tanto como para que dejen de ser lo que son. Propone un ideal moral, que es para él la forma más elevada de existencia social que puede perseguir y realizar el hombre; un ideal alcanzable, «no un mundo fuera de los límites de la capacidad humana, de los seres humanos tal como los conocemos (...), ni un mundo de seres ideales desconocidos en esta tierra»²²².

Berlin señala también que Maquiavelo es un autor pre-historicista²²³. A diferencia de Vico o de Herder, creía en la posibilidad de retornar a una forma de vida pasada. No cree, por lo tanto, «en la irreversibilidad del proceso histórico o en la

²²⁰ «pues los hombres son débiles y torpes, perpetuamente capaces de abandonar las únicas normas que los pueden conservar a la altura necesaria» OM, 105.

²²¹ OM, 114.

²²² OM, 119-20.

²²³ Cf. PI, 27.

singularidad de cada una de sus fases»²²⁴. Defiende, por el contrario, la existencia de una naturaleza humana inmutable e igual a sí misma en el pasado, el presente y el futuro. Su pensamiento no da muestras de la noción «de una evolución sistemática del individuo o de la sociedad, como entidades autotransformadoras»²²⁵. Para él, que algo haya sido es garantía de la posibilidad de que vuelva a ser en otro tiempo. En este sentido, confía en la posibilidad de crear un orden similar al de la República romana porque aquello ya «se logró en Italia en el pasado»²²⁶. Igualmente, es optimista respecto a la posibilidad de encontrar hombres que reúnan las condiciones necesarias como para esforzarse por crear un Estado glorioso, puesto que estos existieron en el pasado; «Moisés y Teseo, Rómulo y Ciro, combinaron esas propiedades»²²⁷.

Una vez presentados estos argumentos, si aceptamos la concepción que Maquiavelo tiene de los hombres y coincidimos en que la moral se relaciona con la conducta humana, podemos concluir que «la moralidad cristiana no puede ser la guía de una existencia social normal»²²⁸. Para ello debemos cultivar otra serie de valores, aquellos que promueven las facultades que son exigidas por el fin que Maquiavelo propone: reconstruir las glorias del pasado y preservar de la destrucción al nuevo régimen creado. Determinar cuáles son esas facultades nos conduce a investigar las formas de vida que se busca reproducir. Atendiendo a las grandes civilizaciones del pasado Maquiavelo concluye que lo que hizo grandes a las ciudades «es la tutela del bien común». En este aspecto ensalza a las repúblicas por ser «las únicas que miran por el bien común y todo lo subordinan a ese propósito»²²⁹. Distinguido el fin, Berlin

²²⁴ OM, 105.

²²⁵ OM, 101.

²²⁶ OM, 103.

²²⁷ OM, 125.

²²⁸ OM, 130.

²²⁹ N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Madrid: Ediciones Akal, 2016), 182.

relaciona con su persecución el desarrollo de «ciertas facultades del ser humano, como fuerza moral interior, magnanimidad, vigor, vitalidad, generosidad, lealtad, y por encima de todo espíritu público, sentido cívico, dedicación a la seguridad, al poder, a la gloria, a la expansión de la patria»²³⁰. Estas son para Maquiavelo facultades necesarias e imprescindibles. Si no contamos con ellas, solo podremos fracasar al intentar crear un Estado fuerte. A su vez, el cultivo adecuado de esas facultades lleva a promover los valores de la moral del mundo pagano. Lo cual se apoya en la tesis de que solo a partir de esos valores podemos dar lugar a las condiciones necesarias para el desarrollo de dichas facultades y, en último término, para construir y preservar un Estado fuerte. Los valores de la moral pagana son «el coraje, el vigor, la fortaleza ante la diversidad, el logro público, el orden, la disciplina, la felicidad, la fuerza; la justicia y por encima de todo la afirmación de las pretensiones adecuadas y el conocimiento y poder necesarios para asegurar su satisfacción»²³¹.

Los ideales cristianos son «la caridad, la misericordia, el sacrificio, el amor a Dios, el perdón a los enemigos, el desprecio a los bienes de este mundo, la fe en la otra vida, la creencia en la salvación del alma individual»²³². La necesidad de desplazarlos se apoya tanto en la relación que establecen los valores paganos con el fin que Maquiavelo propone, como en la afirmación de que los valores cristianos entran en conflicto con las virtudes paganas y con las exigencias que se siguen de ellas. La tensión que se establece entre ambos sistemas de valores puede ser contemplada desde diferentes perspectivas. Por un lado, Berlin plantea que, siguiendo la visión de Maquiavelo, para curar a las poblaciones degeneradas los fundadores de los nuevos estados «pueden verse obligados a recurrir a medidas despiadadas (...) que ciertamente agravan a la moralidad de la

²³⁰ OM, 104.

²³¹ OM, 106.

²³² *Ibid.*

época»²³³. Dichas medidas son al mismo tiempo justificables y censurables. Media entre ambos juicios el cambio en la perspectiva moral. Nuestro autor explica esta situación afirmando la existencia de dos marcos conceptuales diferentes, los cuales presentan, en la esfera valorativa, sus propios conceptos y categorías, a partir de los cuales realizamos juicios morales diferentes. A partir de la moral pagana, ciertas acciones —por ejemplo, la traición y la matanza de inocentes— pueden ser, incluso, elogiadas. Mientras que, desde la moralidad cristiana esas mismas acciones son censurables. Estos juicios no son solo diferentes, sino incompatibles. Lo que nos conduce a pensar que los conceptos y categorías morales de ambos marcos no son reconciliables.

Maquiavelo registra esta tensión también entre las instituciones que se crean dentro de ambas formas de vida. En su opinión, esta clase de conflictos tienen su origen en las diferencias en la educación de los hombres, las cuales dependen, a su vez, de lo distintas que son la religión pagana y la cristiana. Cada religión lleva consigo un marco valorativo diferente, los cuales recogen fines que se presentan como igualmente válidos y que no son siempre totalmente reconciliables. Apoyándonos en Maquiavelo, podemos caracterizar la religión cristiana como una posición monista, desde la cual se «pretende mostrarnos la verdad y el camino verdadero» y que no promueve la estima hacia las cosas de este mundo. Esta visión choca con la forma de vida de los paganos, quienes, «en cambio, las estimaban mucho, las consideraban el bien supremo». Las diferencias entre ambas visiones del mundo, marcadas por el apego y el desapego a los asuntos mundanos, se trasladan a las actitudes que encontramos en cada forma de vida. La religión pagana elogia y ensalza a los hombres que alcanzaban la gloria en este mundo, concediéndoles lugares de honor en sus instituciones, «como capitanes de ejércitos o príncipes». Esa forma de vida favorece que los hombres sean activos, más decididos. La

²³³ OM, 105.

religión cristiana, alternativamente, promueve «más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos». En un sentido similar, la diferencia entre los fines preferibles de ambas formas de vida se extiende al conjunto de las cualidades que se promueven entre sus miembros. El mayor bien para los cristianos se encuentra en la humildad y el desprecio por las cosas de este mundo. Ello conduce a entender la fortaleza como la capacidad de soportar, de no actuar; de perdonar en lugar de vengar. La antigua religión promovía la «grandeza del ánimo, el vigor corporal y todo lo que hiciera más fuertes a los hombres»²³⁴. No para soportar, sino para exaltar, defender y honrar a la patria. Este es el aspecto en el que más claramente se da el carácter irreconciliable de ambas formas de vida. Las cualidades ensalzadas por la religión pagana son aquellas que se condenan desde la religión cristiana. Los sentidos que se deducen de cada una de ellas chocan entre sí. De tal forma que no podemos encontrar las condiciones necesarias para perseguir el fin pagano en la sociedad cristiana y la forma de vida pagana nos aleja de la realización de los valores cristianos.

Ambas moralidades chocan entre sí en la medida en que chocan los fines que son considerados como supremos por cada una de ellas. Esa clase de colisión no puede ser enfrentada de la misma forma en que enfrentamos los conflictos que pueden surgir dentro de cada una de esas morales. Dentro de ellas podemos reconocer una jerarquía que nos ayuda a dirimir los conflictos internos, comparando el valor de los fines que colisionan. Berlin recupera un capítulo de los *Discursos* —Libro III, 41— en el que Maquiavelo ilustra cómo ha de aplicarse la jerarquía moral dentro de la *virtú* romana. En dicho apartado, el autor florentino nos sitúa en el asedio que sufrieron el cónsul y el ejército romanos por parte de los samnitas. Desde su posición de fuerza, los samnitas imponían unas condiciones de paz ignominiosas. Para el ejército romano aceptarlas

²³⁴ Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, 184.

sería contrario a la persecución de la gloria, promovida por sus valores. Sin embargo, en la jerarquía que establece su moralidad antecede a la gloria el bienestar de la patria. Ese fin actúa en ella como el bien supremo. Dado lo cual, a partir de la moral romana se sigue la necesidad perenne de anteponer el bienestar de la patria. Era, por lo tanto, necesario salvar la patria. Y, como Roma dependía de su ejército, era necesario salvar a este, independientemente de las condiciones.

De lo anterior extraemos el corolario de que, dentro de la moral pagana, siempre que entren en conflicto con la persecución del bienestar de la patria, los demás valores han de ser ignorados. Maquiavelo se expresa dentro de estos términos: «no se ha de guardar ninguna consideración a lo justo o injusto, piadosos o cruel, laudable o vergonzoso en las deliberaciones en las que está en juego la salvación de la patria»²³⁵. El bienestar de la patria actúa como un criterio superior que ha de anteceder a todo. Los valores cristianos, sin embargo, no están determinados por esta jerarquía moral. Son parte de una moralidad autónoma, que tiene su propia escala de valores. Los cristianos no reconocen el mismo fin supremo que los paganos. El amor a Dios actúa para ellos como el «centro de su felicidad» determinando al resto de los valores. En tanto que les lleva a dirigirse hacia el otro mundo y hacia la salvación del alma individual, choca con el fin mundano, social, que reconoce la moral pagana. Esta colisión no puede ser resuelta de la misma forma que el choque entre la persecución de la gloria y la del bienestar de la patria. Como señala Berlin, los valores cristianos son presentados como «valores incomparables, más elevados, y de hecho absolutamente inconmensurables con cualquier meta social, política o cualquier otra terrenal, a cualquier consideración económica, militar o estética»²³⁶. El sistema de valores romanos que promueve

²³⁵ Maquiavelo, ob. cit. 344.

²³⁶ OM, 106.

Maquiavelo presupone una posición que es igualmente monista²³⁷. El fin que persigue es un fin absoluto que no puede compararse a ninguno otro fin mundano. Ambas moralidades solo reconocen la validez de aquellos valores que se ajustan al fin que designan como supremo. Maquiavelo no niega la validez de la moral cristiana. Tampoco pretende que el mal requerido por la construcción del régimen sea por ello menos mal. Ambos sistemas son excluyentes. No hay lugar para un criterio o ámbito común. Además, según explica Berlin, para Maquiavelo es manifiesto el carácter irreconciliable de ambos sistemas. No hay lugar para los valores cristianos en el nuevo Estado: «a partir de los hombres que creen en tales ideales, y los practican, en principio no puede construirse ninguna comunidad humana satisfactoria, en el sentido romano»²³⁸. Todo lo cual o nos lleva a concluir que las formas de vida cristiana y pagana, así como sus fines y sus moralidades, son inconmensurables. Lo que implica que no existe un criterio común o superior que nos permita dirimir los conflictos que puedan surgir entre ellas, resolviéndolos estos como una cuestión medible. Su incompatibilidad, junto con la imposibilidad de comparar ambos sistemas, hace que sean irreconciliables.

La interpretación que Berlin hace del discurso de Maquiavelo se aleja de la lectura tradicional de sus ideas. Nuestro autor es consciente de este hecho y lo enfrenta dirigiéndose hacia la interpretación que hizo Benedetto Croce de las ideas del florentino. Según nuestro autor, la tesis general que adoptan quienes concuerdan con Croce es «que Maquiavelo separó a la política de la moral, que recomendó como políticamente necesarios ciertos caminos que la opinión común condena desde el punto de vista moral»²³⁹. Croce afirma que Maquiavelo no se había encargado de la moral. Para él, la gran aportación del florentino consistía en el descubrimiento de «la necesidad

²³⁷ Cf. Martínez Gómez, «Isaiah Berlin: libertad, pluralismo e incompatibilidad de los valores», 198.

²³⁸ OM, 106.

²³⁹ OM, 105.

y la autonomía de la política, que está más allá —o mejor dicho más acá— del bien y del mal moral, que tiene leyes a las que es inútil rebelarse, que no puede ser exorcizada ni expulsada del mundo con agua bendita»²⁴⁰. Apoyándose en este descubrimiento, apunta Granada²⁴¹ en la misma línea que Croce, Maquiavelo decide estudiar la política en su propia lógica interna, estableciendo una escisión entre esta y la moral. La necesidad política del mal, de adoptar medidas que transgredan los valores cristianos, no se predica más allá de los límites de la política y, por lo tanto, no justifica el mal mismo. No se afirma en el discurso del florentino ninguna razón de Estado ni ninguna jerarquización entre la moral y la política que revelen el mal como un bien, o suspendan provisionalmente la moral en relación a la bondad del fin propuesto. Ética y política se presentan como dos esferas autónomas entre las que se da una escisión irreductible.

Berlin se opone a esta interpretación. En su opinión, Maquiavelo establece más bien «una diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles, y por lo tanto entre dos moralidades»²⁴². Siguiendo a Villacañas, para nuestro autor «cada esfera de acción es completa en sí misma, genera un *ethos*, discrimina sus fines y sus medios óptimos, constituye en suma un sistema cerrado de valores»²⁴³. Respecto de la presentación que hace Croce de las ideas de Maquiavelo, Berlin denuncia dos interpretaciones erróneas. Disiente de Croce, en primer lugar, cuando este afirma que la incompatibilidad se da entre la moralidad y la política, ocupándose la primera de los valores últimos, aquellos que se buscan por sí mismos, y la segunda de los medios para buscar los fines. En opinión de Berlin, este planteamiento solo puede justificarse desde una perspectiva

²⁴⁰ B. Croce, *Elementi di politica*, (Bari, 1925), 60; citado de M. A. Granada, «La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las utopías», en *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*, ed. V. Camps (Barcelona: Crítica, 1988), 554.

²⁴¹ Cf. Granada, ob. cit. 554-55.

²⁴² OM, 106.

²⁴³ J. L. Villacañas Berlanga, «Excepcionalidad y modernidad: *príncipe nuovo* y *vivere politico*», en *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y Voluntad de Poder*, ed. R. Rodríguez Aramayo y J. L. Villacañas Berlanga (Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1999), 15.

monista, en la cual la ética quede reducida a la cristiana y no sea posible declarar como intrínsecamente deseables los fines que entren en conflicto con los valores cristianos. Sin embargo, en el escenario dualista que Maquiavelo describe encontramos también la ética de la República romana, que actúa como una fuente de validez alternativa a la ética cristiana. A partir de ella, la naturaleza social de los hombres erige los propósitos comunitarios como los valores últimos con los que se identifican los fines de los individuos²⁴⁴. La ética, concebida de esta forma, está determinada por el carácter y el propósito del régimen. Algunos hombres pueden apartarse de la vida comunal, pero el conjunto de los hombres no puede hacerlo. La actividad política es descrita como algo intrínseco a nuestra naturaleza, de forma que la vida social ha de determinar los deberes morales de sus miembros. En este sentido, cuando Maquiavelo opone las necesidades de la política al bien y al mal no está contrastando, para Berlin, «dos esferas “autónomas” de acción, la “política” y la “moral”, sino su propia ética “política” con otra concepción de la ética que gobierna la vida de personas que no le interesan»²⁴⁵. Maquiavelo rechaza una moral, la cristiana, en favor de otra moral, la pagana, en la que encontramos valores igualmente últimos para los hombres.

En segundo lugar, se enfrenta a la idea de que Maquiavelo acepta con reservas la necesidad política del mal porque no ve alternativa. Berlin no encuentra pruebas de ello en su obra. Según explica, dentro de la visión pagana del mundo que Maquiavelo prefiere «es natural y en ninguna forma excepcional, o moralmente penoso» el empleo de la astucia o de la fuerza por parte de los gobernantes, siempre que lo necesiten²⁴⁶. El rechazo de esta clase de medidas se produce desde la perspectiva cristiana. Como veíamos con Vico y con Herder, la comprensión de su validez y su función se alcanza a

²⁴⁴ Cf. OM, 115.

²⁴⁵ OM, 116.

²⁴⁶ OM, 117.

partir de la comprensión de la forma de vida de la que forman parte. Al separar esas medidas de la forma de vida en la que encuentran sentido, incurrimos en un error de interpretación.

Por otro lado, Berlin, a diferencia de Croce, considera que Maquiavelo sí se interesa por la moral. En tanto que censura ciertas actitudes y valores y ensalza otros ha de tener presente una escala ética, a partir de la cual construye sus juicios valorativos. Los valores que adopta Maquiavelo no son los valores cristianos, pero son valores morales. Su ideal moral, «el del ciudadano de la república romana, nunca está lejos»²⁴⁷. Sus valores no son instrumentales. El bienestar de la patria es para él un fin último e inconmensurable, por el que rechaza la escala moral de su época, no porque considere esta defectuosa, sino por ser inaplicable a la forma de vida que supone para él la «más elevada existencia social que puede alcanzar el hombre»²⁴⁸.

Berlin insiste en que Maquiavelo no critica la forma de vida cristiana. No es su objetivo mostrar que las nociones morales predominantes en su época son falsas o incorrectas. No busca redefinir esas nociones, de forma que se ajusten a la clase de comunidad que propone. No dice, ni implica, que los atributos que rechaza —«la humildad, la bondad, la espiritualidad, la fe en Dios, la santidad, el amor cristiano, la franqueza inalterable, la compasión»— tengan menos valor, importancia o que sean «malos» atributos; siendo, alternativamente, «buenos»²⁴⁹ aquellos promovidos por la necesidad política del mal —«la crueldad, la mala fe, el poder político, el sacrificio de hombres inocentes a las necesidades sociales, etc.»²⁵⁰. Ambas formas de vida, así como sus valores, son inconmensurables y tienen valor por sí mismas. Maquiavelo, en lugar

²⁴⁷ OM. 118.

²⁴⁸ OM, 119.

²⁴⁹ Donde «buenos» y «malos» refieren a una supuesta escala absoluta de valor.

²⁵⁰ OM, 107.

de condenar formalmente la moralidad que rechaza, se limita a afirmar que no es posible combinar la práctica de las virtudes cristianas con la creación de un Estado satisfactorio, estable y fuerte. El fin pagano no puede ser perseguido por hombres que practican esas virtudes. La persecución de dicho fin conducirá necesariamente a transgredir los valores cristianos. Ambos sistemas de valores son incompatibles. Por ello nos vemos obligados a escoger. Además, a hacerlo sin poder apelar a un criterio común entre los sistemas, una norma universal que permita elegir racionalmente entre ellos.

Para Berlin, la «originalidad de Maquiavelo» reside en el descubrimiento de un conflicto semejante:

El logro cardinal de Maquiavelo, permítaseme repetirlo, es el descubrimiento de un dilema insoluble, la inserción de un signo de interrogación permanente en la senda de la posteridad. Emana de su reconocimiento *de facto* de que fines igualmente sagrados, pueden contradecirse uno al otro; que sistemas enteros de valores pueden sufrir un choque sin la posibilidad de un arbitrio racional, y no tan sólo en circunstancias excepcionales, como resultado de una anormalidad, accidente o error (...) sino (y esto sin duda era nuevo) como parte de la situación humana normal.²⁵¹

Su novedad consiste en afirmar la existencia de fines, fines en sí mismos, «en términos exclusivos de los cuales todo lo demás quedaba justificado»²⁵², que fueran igualmente últimos, pero incompatibles entre sí e inconmensurables. Según Berlin, Maquiavelo no se planteó las implicaciones que se podían derivar de este planteamiento. Escogió su lado y no mostró preocupación por los valores que esa

²⁵¹ OM, 139.

²⁵² OM, 133-34.

elección despreciaba. A diferencia del florentino, nuestro autor desarrolla a partir del descubrimiento de un conflicto como ese la noción de incompatibilidad entre valores inconmensurables que recoge el pluralismo de valores. Para él, la duda que Maquiavelo siembra tiene un efecto duradero en el pensamiento occidental, disgustando a aquellos que no estaban dispuestos a abandonar sus propios valores morales, ni a negar la validez del análisis del florentino sobre los hechos políticos.

La posibilidad de que existan fines igualmente últimos e incompatibles y la noción de inconmensurabilidad que Berlin descubre en el pensamiento de Herder fundamentan la crítica pluralista hacia la creencia en la existencia de una sociedad perfecta, en la que coexistan armónicamente todos los fines humanos. La existencia de al menos dos sistemas de valores incompatibles se combina con la negación de Herder de la existencia de valores absolutos y universales, la cual implica para nuestro autor «la tesis (...) de que los objetivos y valores perseguidos por las diversas culturas humanas pueden no sólo diferir, sino incluso ser incompatibles entre ellos», siendo «la variedad, y quizás el conflicto, no (...) atributos accidentales, y todavía menos eliminables, de la condición humana, sino que, por el contrario, pueden ser propiedades intrínsecas de los hombres como tales»²⁵³. Estas ideas serán desarrolladas posteriormente, dentro de la construcción del pensamiento original de Berlin.

²⁵³ VH, 29-30.

CAPÍTULO 2. EN DIÁLOGO CON LEO STRAUSS Y E. H. CARR. UNA INTERPRETACIÓN PLURALISTA DE LA TEORÍA SOBRE LA LIBERTAD Y DE LA LÓGICA DE LA HISTORIA DE ISAIAH BERLIN

2. 1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Según Mali²⁵⁴, Berlin era consciente del aspecto problemático de las interpretaciones políticas de las ideas de Vico. En el artículo que le dedica a este autor en *Vico y Herder*, Berlin comenta que:

Existe un riesgo que radica en el hecho de que aquellos que son tenidos por admiradores de pensadores brillantes y profundos a la vez que inexactos y oscuros, leen en los textos de éstos mucho más de lo que en realidad dicen, situándolos inconscientemente en la dirección de sus propios pensamientos.²⁵⁵

A lo que añade, más adelante, que «pudiera ser que, al encontrar en Vico pensamientos que no aparecerán plenamente articulados antes del siglo XIX y XX, también yo sea culpable de cometer exactamente el mismo fallo, aunque no me resulta

²⁵⁴ Cf. J. Mali, *The Legacy of Vico in Modern Cultural History* (New York: Cambridge University Press, 2012), 216.

²⁵⁵ IFGV, 139.

difícil persuadirme de que esto sea así»²⁵⁶. Tal y como afirma Mali, varios autores críticos pensaron de forma diferente a Berlin y argumentaron que efectivamente había leído en Vico, también en Herder, demasiado de su propio pensamiento, convirtiendo a estos autores en pensadores mucho más modernos de lo que en realidad fueron.

La visión de Mali nos pone sobre la pista de los autores que critican la independencia del pluralismo berliniano. Entre ellos, el propio Berlin destaca a Momigliano. Mali opina que ello se debe a la cercana amistad que ambos mantenían, también al hecho de que «en ese caso la crítica procedía de un colega liberal y además apareció en la revista liberal favorita de Berlin, el *New York Review of Books*»²⁵⁷.

La reseña de Momigliano a *Vico y Herder*, «On the Pionner's Trail» no constituye la primera vez en la que Berlin enfrentaba este cargo. Mali sitúa primero los trabajos de Strauss y de Carr, pero los distingue del de Momigliano por cuanto Berlin pudo desestimarles como oponentes. Si nos atenemos en esta cuestión a Harris, hemos de añadir a la lista de quienes incidieron en la posibilidad de que el pluralismo de Berlin implicara relativismo a Hilary Putnam por su «Pragmatismo y relativismo: valores universales y formas de vida tradicionales» y a Lukes, como decíamos, por su «Berlin's Dilemma»²⁵⁸; el cual nosotros atenderemos como «Must Pluralists Be Relativists?», en su publicación en la obra de Lukes *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*.

Detengámonos brevemente en el artículo de Putnam. Este se dirige a Berlin en su discusión acerca del relativismo al considerar que nuestro autor amplía la perspectiva relativista que Putnam consideraba primeramente, la de Bernard Williams en *Ethics and*

²⁵⁶ IFGV, 140.

²⁵⁷ Cf. Mali, *The Legacy of Vico in Modern Cultural History*, 216-17. Traducción nuestra.

²⁵⁸ Cf. I. Harris, «Berlin y sus críticos», en *Sobre la libertad*, ed. H. Hardy (Madrid: Alianza Editorial, 2017), 399-400.

the Limits of Philosophy. En su opinión, Berlin afirma de forma original que hay «formas buenas de vida alternativas, concepciones alternativas satisfactorias de lo bueno»²⁵⁹.

Al introducir de esta forma a Berlin en su discurso, Putnam nos da a entender que asume que su pluralismo de valores es una forma de relativismo. En favor de Harris podemos afirmar que Putnam es consciente de que Berlin, desde su pluralismo, enfrenta la acusación de implicar relativismo. Además, Putnam se hace eco de las dudas acerca de si la defensa de Berlin frente a esta acusación es suficiente: «Para algunos, la negación de Berlin de que su posición sea lo mismo que «relativismo cultural y moral» puede parecer un poco superficial»²⁶⁰. En el texto, Putnam parece asumir que la alternativa al absolutismo moral es el relativismo moral. Por ello, nos conduce a pensar que la condena en términos agudos que Berlin hace de esta doctrina habría de implicar relativismo: «si Berlin no es un relativista, ¿no está sólo diciendo que hay en torno nuestro varias filosofías morales, políticas y religiosas óptimas, y que uno debe sólo hacer una elección subjetiva entre ellas?»²⁶¹.

No podemos, sin embargo, concluir de lo anterior que Putnam dé por supuesto que el pluralismo de Berlin implique relativismo. En cambio, reconoce que nuestro autor está ciertamente defendiendo el pluralismo. Pero, en su opinión, Berlin no discute en detalle la diferenciación del pluralismo de valores y el relativismo cultural ingenuo. William James sí lo hizo en *The Will to Believe and Other Essays*, por lo que Putnam pasa a tratar sus argumentos. En conclusión, no podemos afirmar que el discurso de Putnam aporte a la cuestión que nos ocupa tanto como lo pueden hacer los otros

²⁵⁹ H. Putnam, «Pragmatismo y relativismo: valores universales y formas de vida tradicionales», en *La herencia del pragmatismo* (Barcelona: Paidós, 1997), 208.

²⁶⁰ Putnam, ob. cit. 209.

²⁶¹ Putnam, ob. cit. 210.

discursos implicados. Este no es el caso de Lukes, en el cual nos apoyaremos durante el análisis de la respuesta de Berlin a Momigliano, en el tercer capítulo de esta investigación.

Vayamos ahora a lo que concierne a Strauss y a Carr. Leo Strauss fue un filósofo político y estudioso de la filosofía clásica de nacionalidad alemana y estadounidense. Durante la mayor parte de su carrera fue profesor de ciencias políticas en la Universidad de Chicago. E. H. Carr fue un historiador británico. Después de la Segunda Guerra mundial fue profesor en el *Balliol College*, en Oxford, y posteriormente en el *Trinity College*, en la misma universidad. Malin sitúa a ambos autores en el espectro ideológico opuesto al de Berlin. Carr es presentado como un historiador extremista y Strauss como un filósofo político conservador. Ambos serían considerados por Berlin como pensadores dogmáticos, que creían en alguna clase de leyes naturales o de derechos permanentes en los asuntos humanos.

En el caso de Strauss, en la entrevista que Jahambegloo realiza a Berlin, este último expresa su profundo respeto hacia la formación y hacia las capacidades de Strauss, pero establece entre sus posiciones una distancia insuperable:

Quando yo era profesor visitante en Chicago tuvimos muchas conversaciones y él intentó convertirme, pero no pudo llevarme a creer en valores eternos, inmutables, absolutos, verdaderos para todos los hombres de todos los lugares en todos los tiempos, en la ley natural dictada por Dios y cosas por el estilo. Tengo entendido que en un ensayo suyo que está por publicarse —un trabajo póstumo que estuvo unos años olvidado— se me debe atacar severamente. Que así sea. No puedo responderle, porque está en la tumba, y sus numerosos discípulos me interesan muy poco. Me parece que tanto Strauss como ellos creen en el bien y

el mal absolutos, en lo verdadero y lo falso, y que pueden percibirse directamente mediante una suerte de visión a priori, un ojo metafísico, gracias a una facultad racional platónica que a mí no me ha sido dada.²⁶²

El pluralismo de valores que adopta Berlin no rechaza la existencia de valores absolutos, pero sí se enfrenta a las teorías que se derivan de la creencia en que estos valores absolutos son eternos, inmutables y válidos para todo hombre en todo tiempo y en todo lugar. Por ello, es comprensible que establezca esa distancia entre las ideas de Strauss y las suyas. En resumen, Berlin sí es motivo de análisis para Strauss, pero nuestro autor no dedica el mismo esfuerzo a sus argumentos.

En cuanto a Carr, sí podemos decir que Berlin y él mantuvieron una discusión que se extiende a lo largo de los años. En general, podemos resumir sus desavenencias como el choque entre dos lógicas diferentes de la historia. Carr empleó su propia metodología en sus muchos trabajos sobre la historia soviética, casi todos ellos recogido en su gran obra *History of Soviet Russia*. En la obra en que nos centraremos, *¿Qué es la historia?*, Carr expone esa metodología. Según Mali, su argumento metodológico principal fue que la historia es, o debería ser, una «ciencia social», en el sentido positivista fuerte de esos términos, de forma que la tarea del historiador era explicar el movimiento general de los grandes eventos de la historia y no emitir juicios morales sobre ellos²⁶³.

Lo que hace relevante este libro para nuestra investigación es que en él Carr señala a Berlin como su principal adversario entre los teóricos de la historia modernos. Berlin y él discreparon continuamente acerca de la interpretación de historia soviética. La opinión que tiene Berlin sobre la lógica de la historia que Carr adopta en su *History*

²⁶² R. Jahanbegloo, *Conversaciones con Isaiah Berlin* (Barcelona: Arcadia, 2009), 68.

²⁶³ Cf. Mali, *The Legacy of Vico in Modern Cultural History*, 219.

of Soviet Russia fue publicada en la reseña que hizo nuestro autor de su primer volumen. En primer lugar, Berlin elogia las excepcionales cualidades de Carr para la tarea de ordenar y exponer los hechos y evidencias de la historia soviética. Sin faltar a ello, considera que la actitud de Carr hacia los hechos está determinada por el punto de vista que sostiene, el cual afirma que puede ser un arma ideológica en sus manos. En este último sentido, Berlin afirma que Carr está «profundamente afectado por el desprecio hacia el liberalismo puesto de moda durante el siglo anterior por Hegel»²⁶⁴.

Respecto a la metodología de Carr, nuestro autor afirma que este:

ve la historia como una sucesión de eventos gobernados por leyes inexorables, las cuales solo un tonto o un loco podrían tratar de ignorar, evitar o resistirse a ellas; y, como ocurre con Hegel (y Marx), el tono de sus escritos sugiere que hay algo infantil, caprichoso o quijotesco en estar de acuerdo o en condenar las consecuencias de esas leyes.²⁶⁵

Esta visión de su metodología la desarrollará Berlin en «La inevitabilidad histórica». En ese artículo también expondrá las consecuencias que tiene asumir una postura como esa en el ámbito moral, afirmando que el escenario resultante es incompatible con la forma normal en la que nos expresamos²⁶⁶. Años más tarde, Berlin volverá a expresarse sobre esta misma cuestión, afirmando ahora que desde la perspectiva que adopta Carr la noción de responsabilidad moral humana se vuelve ininteligible²⁶⁷.

²⁶⁴ SB, 1. Traducción nuestra.

²⁶⁵ *Ibid.* Traducción nuestra.

²⁶⁶ Cf. IH, 157-69.

²⁶⁷ Cf. I, 49.

Carr es consciente de la reseña que Berlin hace de su trabajo. En *¿Qué es la historia?* remite a nuestro autor la idea de que el «historicismo»²⁶⁸ que este juzga en él, en Hegel y en Marx, es censurable «porque al explicar las acciones humanas en términos causales, implica la negación del libre albedrío humano, y estimula a los historiadores a que abandonen su obligación supuesta (...) de pronunciar la sentencia moral condenatoria»²⁶⁹. Carr responde a esta acusación rechazando la visión moralista que relaciona con el propio Berlin²⁷⁰ y afirmando el deber del historiador de juzgar a las instituciones, sucesos y hechos históricos, en lugar de a los individuos²⁷¹.

Terminamos de recorrer el intercambio de opiniones entre ambos autores con la respuesta de Berlin a las críticas de Carr en *¿Qué es la historia?* en su artículo «Mr Carr's Battalions». En él, nuestro autor considera que su controversia tiene poco que ver con la metodología histórica y que en realidad ambos disienten en su ideología política²⁷². Más adelante, Berlin retomará el aspecto teórico de su discusión en la introducción que escribe para *Cuatro ensayos sobre la libertad*.

Tras el recorrido anterior, es importante que tengamos en cuenta que tanto en las críticas que dirige Strauss a Berlin, como las que le dirige Carr, no se acusa al pluralismo de valores de implicar relativismo. Para encontrar una crítica que se desarrolle en esos términos habremos de esperar al texto de Momigliano y, posteriormente, al de Lukes.

²⁶⁸ En este caso, el sentido en que Carr utiliza el término «historicismo» tiene una connotación despectiva, entendiéndose como el contenedor en que los historiadores liberales vertían todas las opiniones que les desagradaban. E. H. Carr, *¿Qué es la historia?* (Barcelona: Editorial Ariel, 2007), 123.

²⁶⁹ Carr, ob. cit. 124.

²⁷⁰ Cf. Carr, ob. cit. 102-3.

²⁷¹ Cf. Carr, ob. cit. 104-6.

²⁷² Cf. Mali, *The Legacy of Vico in Modern Cultural History*, 220.

Las obras de Carr y Strauss comparten el hecho de ser registros del choque acontecido en su tiempo entre la tradición racionalista y la más reciente doctrina relativista. Según Strauss, su época asiste al predominio del relativismo moral, acompañado por la fe en el ocaso de Occidente, lo que se manifiesta en el abandono y rechazo de los fundamentos absolutos. Aunque ambos autores se hacen eco de esta situación, sin embargo, en los textos de cada uno se manifiesta de forma diferente.

Veamos esta perspectiva con más detalle. Strauss no acusa al pluralismo de Berlin de relativismo, más bien identifica su versión del liberalismo con la doctrina relativista. Este autor aboga por una visión unificadora de la ciencia social humana, del deber cívico y del papel que ejerce esa ciencia. Su defensa enfrenta el obstáculo del relativismo moral²⁷³. A su parecer, el liberalismo en su tiempo sufre una crisis que tiene origen en el abandono de su base absolutista, el cual se debe, a su vez, a la deriva liberal para fundamentarse plenamente en el relativismo.

El discurso de Berlin y, en concreto, su «Dos conceptos de libertad», aparecen en la obra de Strauss como un ejemplo característico de esta crisis. El texto de nuestro autor es tratado como un intento eficaz de reformular la fundamentación del liberalismo. Strauss comparte con Berlin el objetivo de defender la forma de vida liberal frente a sus enemigos, pero se ve obligado a exponer las inconsistencias teóricas de la propuesta de nuestro autor. Esas inconsistencias, en su opinión, tienen origen en el intento de nuestro autor por alcanzar una imposible posición intermedia entre el relativismo y el absolutismo.

²⁷³ Cf. L. T. Pangle, «Introducción del compilador», en *El renacimiento del racionalismo político clásico: una introducción al pensamiento de Leo Strauss* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007), 35; L. Strauss, «Ciencia social y humanismo», en *El renacimiento del racionalismo político clásico: una introducción al pensamiento de Leo Strauss* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007), 51-57.

En el caso de Carr, es más bien su posición respecto de la relación entre moral y la historia la que puede implicar relativismo. En *¿Qué es la historia?* expone las diferencias entre sus ideas y las de Berlin y también celebra sus acuerdos. En su opinión, ambos coinciden al asumir, al menos en la práctica, como criterio de juicio histórico «el principio que mejor funcione» dentro de un contexto determinado y no «algún principio de sedicente validez universal»²⁷⁴. Encontrándose con Berlin en ello, Carr aproxima a nuestro autor al relativismo moral, alejándolo de la actitud del «moralista», de quien justifica sus juicios en relación a criterios absolutos; actitud con la que relaciona a Berlin previamente en su libro²⁷⁵.

Carr defiende una lógica de la historia que, en cuanto a lo que concierne a la relación entre la moral y el juicio histórico, niega la existencia de un criterio de valor valedero en todo tiempo y lugar²⁷⁶. En concreto, adopta una posición relativista al afirmar que los valores abstractos carecen de un contenido universal. En cambio, afirma que dicho contenido ha variado en el curso de la historia. Carr argumenta que esto se debe a que el contenido práctico de los valores depende de un marco conceptual que es en sí mismo una construcción histórica. Por otro lado, su posición enfrenta una postura moralizadora sobre el deber del historiador de juzgar a los personajes de la historia, en la cual se defiende la creencia en la existencia de una «norma de comparación» o criterio moral absoluto, «divorciados de la sociedad y dirimidos de la historia»²⁷⁷.

Terminemos, entonces, esta introducción reflexionando sobre la pertinencia para nuestra investigación de analizar las ideas de Strauss y de Carr. En un principio, llegamos a las obras de Strauss, Carr, Momigliano y Lukes guiados por las menciones

²⁷⁴ Carr, *¿Qué es la historia?*, 172-73.

²⁷⁵ Cf. Carr, ob. cit. 102-3.

²⁷⁶ Cf. Carr, ob. cit. 110-11.

²⁷⁷ Carr, *¿Qué es la historia?*, 113.

de otros autores que conocen la obra de Berlin. Una vez visitadas estas obras, de entre los cuatro, podemos afirmar que Momigliano es el único que cuestiona la independencia del pluralismo de valores respecto del relativismo. Lukes trabaja continuando el camino iniciado por Momigliano y seguido por el propio Berlin. En ese sentido, su empeño no es original, pero tenemos razones para incluir su aportación junto a la de Momigliano.

Strauss sí considera el pluralismo de Berlin como una forma moderna de relativismo. Esta afirmación se vuelve más difícil de sostener apoyándonos en el trabajo de Carr. Sin embargo, en ninguno de sus discursos podemos encontrar una crítica que ponga en duda de forma eficaz la tesis de que el pluralismo de valores es distinto al relativismo.

Una vez resuelta esta cuestión, resta justificar por qué los trabajos de Strauss y de Carr pueden ser valiosos para nuestra investigación. Los capítulos dedicados a la influencia de Vico y de Herder nos han permitido explorar las ideas que Berlin recoge de ambos autores. Vico y Herder ocupan un papel fundamental en el pluralismo de valores que nuestro autor desarrolla. Pero, independientemente de cómo fuera la recepción que Berlin hiciera de sus ideas, no podemos decir que esas ideas constituyan su pensamiento original. Para hablar de ellas, habremos de recurrir a aquellos textos en los que Berlin no se ocupa de dichos autores.

No puede decirse que Berlin fuera un pensador sistemático. Junto a ello, podemos coincidir con Putnam en que nuestro autor no discute en profundidad las cuestiones acerca del pluralismo de valores. Sin perjuicio de lo anterior, podemos también argumentar que el pluralismo de valores tiene una posición determinante en el

resto de su pensamiento; por ejemplo, en su idea del liberalismo²⁷⁸ o en su teoría sobre la libertad²⁷⁹. Berlin se expresa con mayor soltura ocupándose de problemas concretos. Por ello, los enfrentamientos que mantiene con las opiniones de otros autores son una buena arena para ver cómo defiende sus ideas. Esto se debe a que en estas ocasiones nuestro autor profundiza en sus argumentos y expone sus creencias fundamentales con mayor vitalidad. Con esta perspectiva en mente trataremos los textos que intercambian Carr y Berlin. De igual forma procederemos con aquellos textos de Strauss y de nuestro autor entre los que buscaremos establecer una discusión fértil.

2. 2. EN DIÁLOGO CON LEO STRAUSS: EL LIBERALISMO BERLINIANO COMO UNA PROPUESTA A CABALLO ENTRE EL ABSOLUTISMO Y EL RELATIVISMO

Según Strauss, en «Dos conceptos de libertad» Berlin expone su propuesta para fundamentar el liberalismo en el concepto negativo de libertad. En su opinión, este artículo se publica durante una época de crisis en la que se ven afectadas las formas clásicas del racionalismo y el liberalismo. Strauss se posiciona a favor de estas corrientes de pensamiento y se propone revitalizar y defender sus tradiciones. En este

²⁷⁸ Si se quiere profundizar en esta cuestión, puede ser un buen punto de partida la visión del liberalismo berliniano que Gray expone en «Agonistic Liberalism», la cual se sigue de las implicaciones de las nociones de incompatibilidad e inconmensurabilidad entre valores que recoge el pluralismo de Berlin Gray, *Isaiah Berlin. An Interpretation of His Thought*, 175-203.

²⁷⁹ Esta cuestión la trataremos con mayor profundidad en el apartado dedicado a Strauss. Por ahora, valga recordar uno de los últimos párrafos de «Dos conceptos de libertad»: «El pluralismo, que implica libertad «negativa», me parece un ideal más verdadero y más humano (...). Es más verdadero porque, al menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, son en parte inconmensurables y están en permanente conflicto. (...) Es más humano porque no priva a los hombres (...) de aquello que se les ha hecho indispensable para su vida [la libertad de elección], en tanto seres humanos imprevisibles y que se transforman, en nombre de un ideal remoto o incoherente» DCL, 254.

sentido, el análisis que hace del artículo de Berlin tiene como objetivo general valorar la idoneidad de su propuesta para el fin de dar nueva fuerza y vitalidad al liberalismo. Strauss comprende que el discurso de nuestro autor se mantiene dentro de los límites del ámbito teórico y desarrolla su crítica dentro de dichos límites. Ello, a sus ojos, no resta valor a los objetivos temporales, propios del contexto histórico que ambos comparten, que también son atendidos por Berlin. Por lo que Strauss dirigirá su atención hacia ambas esferas, buscado valorar la propuesta de nuestro autor en su conjunto.

Strauss comienza su análisis crítico identificando el «problema de la libertad» como el tema del ensayo. La perspectiva desde la que aborda este texto distingue dos ámbitos diferentes, ambos comprendidos dentro de la afirmación de que ese es el problema político fundamental de su tiempo.

En tanto que problema político, en el ámbito práctico Strauss reconoce que la fórmula general de Berlin es muy útil para su finalidad política, «como el propósito de redactar un manifiesto anticomunista destinado a reunir a todos los anticomunistas»²⁸⁰. Según Pangle²⁸¹, el discurso de nuestro autor fue uno de los intentos más importantes de elaborar una formulación defendible de la posición liberal anticomunista en medio de la Guerra Fría. En este sentido, Strauss parece no discrepar de Berlin y, en consecuencia, dedica la segunda mitad de su artículo a una breve confrontación con Georg Lukács, quien era, a su juicio, el más eficaz crítico marxista del liberalismo y del relativismo liberal. En cuanto es un problema fundamental, es teórico; «no es el problema de políticas particulares, sino el del espíritu que debería informarlas»²⁸². Ocupándose de

²⁸⁰ L. Strauss, «“Relativismo”», en *El renacimiento del racionalismo político clásico: una introducción al pensamiento de Leo Strauss* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007), 66.

²⁸¹ Cf. Pangle, «Introducción del compilador», 36.

²⁸² Strauss, «“Relativismo”», 63.

esta perspectiva, Strauss atiende la pretensión de superar la prueba del tiempo reflejada en el artículo y dirige su crítica discutiendo desde el plano teórico.

En lo que nos atañe, Strauss no pone en duda la consistencia del pluralismo moral que abraza Berlin. En su lugar, encuentra en el discurso de nuestro autor una versión bien articulada del tipo de relativismo más difundido entre los liberales angloamericanos. No es la suya, sin embargo, una versión estricta de relativismo. En «Ciencia social y humanismo», Strauss enfrenta ese tipo de postura, tratando de extraer las consecuencias inhumanas y el absurdo lógico del relativismo ilimitado²⁸³. La versión de Berlin del liberalismo se presenta en «Relativismo» como una alternativa a la respuesta a la pregunta que Strauss se formula al final del artículo anterior, sobre si un «relativismo condicionado» podría ser un término medio sostenible entre el relativismo estricto y el absolutismo moral. Tanto es así que Strauss identifica como el origen de las imperfecciones en el discurso de Berlin «su deseo de encontrar un imposible término medio»²⁸⁴.

La oscilación que encuentra Strauss en «Dos conceptos de libertad» entre estas dos doctrinas lo convierte en «un documento típico de la crisis del liberalismo»²⁸⁵. Una crisis ocasionada por el hecho de que el liberalismo haya abandonado su base absolutista y trate de llegar a ser completamente relativista. Strauss parece asumir que esta deriva no puede completarse, porque adoptar una fundamentación relativista no puede ser concluyente para el liberalismo. El liberalismo siempre requerirá la identificación de algún principio eternamente válido como su base. Frente a esta opinión, habremos de situar a Berlin entre los autores que se negarían a proporcionar al liberalismo una fundamentación absolutista; apoyándose él en la visión pluralista de la

²⁸³ Cf. Strauss, «Ciencia social y humanismo», 57-62.

²⁸⁴ Strauss, «“Relativismo”», 68.

²⁸⁵ *Ibid.*

incompatibilidad de los fines humanos y el carácter irreconciliable de los conflictos entre fines últimos e incommensurables. La afirmación pluralista de la igualdad de los fines humanos, los cuales han de ser considerados por igual fines en sí, últimos y no criticables, implica, según Strauss, relativismo. Refiere al discurso de Berlin «la aserción de que todos los fines son relativos para quien elige y, por tanto, iguales»²⁸⁶. Esta aserción entra en conflicto con la promoción del sentido negativo de libertad como un fin necesario a consecuencia de la asunción de la validez relativa de todos nuestros fines.

La tensión generada por la afirmación simultánea del igual valor de los fines y del valor absoluto del sentido negativo de libertad ejemplifica la tensión propia de la crisis que sufría en la época el liberalismo. Strauss entiende esta situación como una contradicción. Por ello, a pesar de apoyar la finalidad política que tiene el ensayo de Berlin, en el sentido teórico se ve obligado a decir que nuestro autor se contradice.

Strauss comienza identificando la libertad negativa que distingue Berlin como el fin último en su versión del liberalismo. Plantea la distinción entre los sentidos positivo y negativo de libertad como una alternativa respecto de la libertad, dentro de la cual identifica la oposición entre la libertad para el yo «empírico» y la libertad para el yo «verdadero». Relacionando los sentidos de libertad que distingue Berlin con los extremos de esa oposición, de forma que asume que probablemente «la libertad negativa, libertad con respecto a, signifique libertad para el yo empírico, mientras que la libertad positiva, libertad para, suele ser entendida en mayor grado como libertad sólo para el yo verdadero»²⁸⁷. Esta interpretación le lleva a afirmar que, siguiendo el discurso de Berlin, este prefiere la libertad negativa, tanto por la posición empirista que adopta

²⁸⁶ Strauss, «“Relativismo”», 65.

²⁸⁷ Strauss, ob. cit. 63-64.

nuestro autor, como por la crítica que dirige a las implicaciones de la perversión del sentido positivo de libertad.

Remitiendo a la obra de Berlin, podemos discrepar de Strauss en su afirmación de que la alternativa entre los sentidos negativo y positivo de libertad se superpone a la alternativa entre los dos yoes. La idea de yo «verdadero» no aparece ligada al sentido positivo de libertad de forma directa, sino que, más bien, lo hace a través de su deformación, cuando este sentido se ve convertido en lo que es su contrario, «la apoteosis de la autoridad»²⁸⁸. Berlin trata en *Dos conceptos de libertad* la creencia de algunos autores en que, en un estado ideal, la libertad coincide con la ley, de forma que también lo hacen la autonomía con la autoridad. Si se comparte esta creencia y se asume la superioridad del yo «verdadero» frente al yo «empírico», en tanto participa este primero de ese estado ideal, podrá concederse que, en la manera en que la norma contribuye a la realización del ideal, «forzar a los yoes empíricos a que se ajusten a la forma correcta no es tiranía sino emancipación»²⁸⁹.

Berlin recorre en «Dos conceptos de libertad» las diferentes formas que toma esta argumentación a lo largo de la historia, señalando que, lejos de llevar hacia la autonomía o hacia el liberalismo, conduce al despotismo, «que, aunque sea el de los mejores o el de los más sabios (...) sigue siendo despotismo»²⁹⁰. Ello será ampliado años más tarde, puesto que retomará el tema en la introducción que escribe para *Cuatro ensayos sobre la libertad*. En ella insiste en que no niega que la libertad positiva sea un fin universal válido y explica que la crítica que dirige hacia su perversión se debe a la conciencia de que esta ha ocurrido efectivamente «y ha sido durante mucho tiempo uno

²⁸⁸ I, 77.

²⁸⁹ DCL, 232.

²⁹⁰ DCL, 238.

de los fenómenos más conocidos y deprimentes de nuestra época»²⁹¹. Según Berlin, históricamente, la idea de libertad negativa fue distinta de la idea de libertad positiva y esta diferencia se acentuó en la medida en que la idea de yo se escindió metafísicamente en un yo que era el yo «superior» e «ideal» y el yo «inferior», «empírico», «psicológico». La polarización de la idea de yo aumentó conforme a la asunción de que el yo «superior», ese «mí mismo en grado sumo», estaba destinado a regir al yo inferior y cotidiano²⁹². La tesis que sostiene es que, en el curso de ese proceso, lo que comienza siendo una teoría de la libertad pasa a ser una teoría de la autoridad y, a veces, de la opresión, que se convierte en el arma favorita del despotismo²⁹³. En este sentido dirige su crítica, advirtiendo de las nefastas implicaciones de la deformación del sentido positivo de libertad.

La libertad negativa también es susceptible de caer en aquello que pretende combatir en su origen. Berlin asume que no insistió todo lo necesario en que «la creencia en la libertad negativa es compatible con la producción de grandes y duraderos males sociales y (en tanto en cuanto que las ideas influyen en la conducta) ha tenido su influencia en dicha producción»²⁹⁴. Además, justifica su mayor atención a los males provenientes de la perversión de la libertad positiva en referencia a las exigencias de su propio contexto. Según nuestro autor, el auge y la decadencia de estos conceptos pueden establecerse en función de los peligros específicos que más amenazaron a una sociedad o grupo en un determinado momento. En reflejo del propósito político que podemos reconocer en «Dos conceptos de libertad», los males ligados al sentido negativo no aparecen tan presentes como aquellos que se fundamentan en la perversión del sentido positivo, los cuales, a su parecer, eran mucho más manifiestos en la época. Ello lleva a

²⁹¹ I, 77.

²⁹² Cf. I, 74.

²⁹³ Cf. I, 75.

²⁹⁴ *Ibid.*

Berlin a combatir su papel histórico de excusa para el despotismo en nombre de una mayor libertad²⁹⁵.

Strauss recoge la afirmación de nuestro autor de que el sentido de libertad negativa es un fin en sí mismo, y la caracteriza a través de la exigencia ligada a él de un grado máximo de no interferencia²⁹⁶. Se dirige hacia la idea de libertad negativa no tanto por el sentido que Berlin remite a ella, el cual responde a las preguntas «en qué ámbito mando yo»²⁹⁷ o «en qué medida he de ser gobernado»²⁹⁸, sino, más bien, por el ideal que este concepto de libertad encarna. Strauss habla de la «libertad de vivir como uno prefiera», atendiendo a la exigencia de este ideal de no vernos impedidos por los otros a vivir así como uno desee. Para considerar este aspecto, hemos de dirigirnos hacia la cuestión de cómo ha de ser el ámbito de no interferencia cuando buscamos que sea un espacio de libertad individual suficiente para poder vivir como se prefiera.

Aunque hablemos de vivir como uno elija vivir, no estamos apelando al sentido positivo de libertad; el cual surge en respuesta a la pregunta «quién es el que manda», asociado al deseo de persuadirse a uno mismo por propósitos conscientes y reconocidos como propios por el agente. La pregunta por el espacio de libertad individual involucra a sus límites. Los cuales, según Berlin, son siempre una idea «negativa», «una muralla contra los opresores»²⁹⁹. En cuanto dirijamos nuestra atención hacia el espacio de libertad necesario para poder vivir como se desee, nos encontraremos con el sentido comprendido en el concepto de libertad negativa.

²⁹⁵ Cf. I, 77.

²⁹⁶ Cf. Strauss, «“Relativismo”», 64.

²⁹⁷ I, 74.

²⁹⁸ I, 77.

²⁹⁹ I, 76.

En «Dos ensayos sobre la libertad», la pregunta por este espacio aparece recogida junto con la tercera característica de la concepción de la libertad que tienen los liberales en el mundo moderno. Advierte Berlin que la libertad, considerada en este sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en cualquier caso, con la ausencia de autogobierno³⁰⁰. La libertad, en su sentido negativo, tiene que ver con el territorio de control y no con su origen. Si soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad, cuando mayor sea el espacio de no interferencia mayor será mi libertad. La cuestión de cómo ha de ser ese espacio de libertad individual está determinada por los conflictos que puedan originarse en la vida con los otros. Berlin plantea en la introducción a *Cuatro ensayos sobre la libertad* uno de los aspectos de esta cuestión:

yo no soy, ni puedo esperar ser, totalmente autosuficiente o socialmente omnipotente. No puedo quitar todos los obstáculos que hay en mi camino y que provienen de la conducta de mis semejantes. Puedo intentar ignorarlos, considerarlos ilusorios, «entremezclarlos» y atribuirlos a mis propios principios internos, a mi conciencia y a mi sentido moral, o intentar disolver en una empresa común el sentido que tenga de mi identidad personal, considerándolo como un elemento perteneciente a un todo más amplio que se dirige a sí mismo. Sin embargo, a pesar de estos heroicos esfuerzos por transcender los conflictos que me originan los demás y la resistencia que me ponen, si no quiero ser engañado, reconoceré el hecho de que la armonía total con los demás es incompatible con la propia identidad, y que si no he de depender de los demás en

³⁰⁰ Cf. DCL, 215.

todos los respetos necesitaré un ámbito en el que libremente no esté mediatizado por ellos, con el que, además, pueda contar.³⁰¹

Strauss explora la cuestión desde otra perspectiva. La idea de libertad negativa, entendida como la libertad de vivir como uno prefiera, conlleva la exigencia de un espacio de no interferencia lo suficientemente grande como para que el agente pueda perseguir los fines que sean de su agrado³⁰². Asumiendo que Berlin comparte esta visión, Strauss le aproxima a la opinión que compartían algunos autores de la tradición liberal. El discurso de Berlin transmite la idea de que toda interpretación de la palabra libertad ha de incluir un mínimo de libertad negativa³⁰³. Alternativamente, refiere que Mill y Constant exigen más que ese mínimo, «demandan el grado máximo de no interferencia que sea compatible con las exigencias mínimas de la vida social»³⁰⁴. Según Strauss, la idea de libertad de Berlin no se circunscribe a la demanda de un espacio mínimo, sino que está limitada solamente por la aceptación del valor relativo de los fines humanos.

En la interpretación que hace Strauss, la aproximación del liberalismo berliniano al absolutismo radica en el estatus que Berlin concede a las fronteras del espacio de libertad individual. En este aspecto, la visión que Strauss transmite de nuestro autor le sitúa de nuevo próximo a las ideas que Berlin refiere a la tradición liberal. En «Dos conceptos de libertad», Berlin explica que los pensadores liberales del siglo XIX defendían la libertad frente al despotismo proveniente del modelo de soberanía absoluta. Para Constant, Mill, Tocqueville y la tradición a la pertenecen, una sociedad solo puede

³⁰¹ I, 74.

³⁰² Cf. Strauss, «“Relativismo”», 65.

³⁰³ «Es indudable que toda interpretación de la palabra libertad, por poco corriente que sea, ha de incluir un mínimo de lo que he denominado libertad «negativa». Tiene que haber un espacio en el que se me deje en paz» DCL, 244.

³⁰⁴ DCL, 245.

ser considerada libre cuando está gobernada, al menos en alguna medida, por dos principios interrelacionados:

primero, que solamente los derechos, y no el poder, se consideren absolutos, de manera que todos los hombres, sea cual sea el gobierno que tengan, posean un derecho absoluto a rechazar comportarse de forma inhumana; y, segundo, que hay fronteras, que no están trazadas de forma artificial, dentro de las cuales los hombres son inviolables.³⁰⁵

Conceder a los derechos, entendidos como fronteras para proteger el espacio de libertad individual, el estatus de absolutos, retirándole ese estatus al poder, tenía el objetivo de asegurar la libertad más allá de la interferencia del Gobierno o de las autoridades. Con ello, se daba respuesta al fin de otorgar al individuo la soberanía sobre lo que se circunscribe exclusivamente a su individualidad.

Los argumentos de Mill sobre la libertad participan de esta perspectiva. Afirma que «hay un límite a la intervención legítima de la opinión colectiva en la independencia individual» que es tan necesario encontrar y defender para alcanzar una buena condición de los asuntos humanos como la protección contra el despotismo político³⁰⁶. En una sociedad civilizada, el poder no puede ser ejercido justificadamente sobre uno cualquiera de sus miembros afirmando que eso sea lo mejor para él, que le hará feliz o que, en opinión de los demás, eso sea lo más acertado o más justo. Mill considera estas buenas razones para persuadir, pero no suficientes para, con derecho, obligar a alguien a realizar o no realizar determinados actos, o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente. La idea de libertad que defiende está limitada solamente por el peligro de

³⁰⁵ DCL, 249.

³⁰⁶ John Stuart Mill, *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 2013), 73.

perjudicar a otros³⁰⁷. En su opinión, la humanidad había alcanzado un estado en el que era capaz de mejorar por la libre y pacífica discusión, de forma que el despotismo ya no era legítimo. Solamente puede ser un modo legítimo de gobierno para los «bárbaros, siempre que su fin sea su mejoramiento, y que los medios se justifiquen por estar actualmente encaminados a ese fin»³⁰⁸.

Strauss hace compartir a Berlin especialmente el segundo principio. Según escribe este último en «Dos conceptos de libertad», la creencia genuina en la inviolabilidad de una porción mínima de libertad individual implica algún modo de posición absoluta³⁰⁹. La defensa del espacio de libertad individual frente al poder de las mayorías y frente al poder absoluto requiere una base absoluta sobre la que descansa la inviolabilidad de sus fronteras. Strauss señala la libertad negativa como la base de liberalismo en su versión berliniana, de forma que traslada a su propuesta la creencia sincera en la inviolabilidad de una esfera privada. Como corolario, el liberalismo que Berlin defiende «no puede vivir sin una base absoluta»³¹⁰.

La conjugación de las pretensiones absolutas del ideal de libertad negativa con el relativismo de valores es, según Strauss, reflejo del deseo de Berlin por encontrar un imposible término medio entre el relativismo y el absolutismo. La incompatibilidad es para él especialmente llamativa debido a la forma en que interpreta la defensa que hace nuestro autor del valor intrínseco de la libertad.

A este respecto, Berlin expresa en «Dos conceptos de libertad» su rechazo del argumento racionalista que relaciona la verdadera libertad para todos con la realización de un estado en el que el universo esté regido por la razón. En ese estado ideal, la

³⁰⁷ Cf. Mill, ob. cit. 80;81.

³⁰⁸ Mill, ob. cit. 81.

³⁰⁹ Cf. DCL, 248.

³¹⁰ Strauss, «“Relativismo”», 66.

libertad coincide con la ley. En una sociedad compuesta por seres totalmente responsables, las normas pasarían desapercibidas y acabarían por desaparecer. La vida planificada correctamente para todos equivaldría a la libertad total para todos, la libertad del autogobierno racional. La libertad, tal y como se contempla en este razonamiento, no es un fin, sino un medio en la consecución del estado ideal. El punto en común de quienes apoyan esta doctrina es que los fines racionales de nuestras «verdaderas» naturalezas tienen que coincidir, o hay que hacer que coincidan, aunque se opongan nuestros fines empíricos³¹¹. Strauss, en su análisis, recoge esta última afirmación prescindiendo del aditamento de la escisión metafísica del yo. Según refiere, esta clase de argumento presupone la existencia de una jerarquía y, por lo tanto, de una armonía fundamental de los fines humanos³¹².

El rechazo de Berlin no le aleja solamente de la tradición racionalista, puesto que también hace partícipes de esta creencia a algunos autores de la tradición liberal. Rechaza, en concreto, el argumento de Mill en favor de la libertad como una condición necesaria para el desarrollo del genio humano. En su opinión, a menos que se deje que cada uno viva como prefiera en la parte de su conducta que le concierne meramente a él —«su independencia»³¹³—, la sociedad no mejorará. El valor de la libertad reside en que es condición para la realización de un fin diferente y preferible, de forma que su consecución hará que esta sea prescindible; del mismo modo que el despotismo deja de ser un gobierno legítimo en una sociedad civilizada.

Berlin encuentra en Mill un ejemplo de la tendencia, que este último compartiría con la mayor parte de los pensadores, «a creer que las cosas que consideran buenas

³¹¹ Cf. DCL, 231-32.

³¹² Cf. Strauss, «“Relativismo”», 64.

³¹³ Mill, *Sobre la Lib.*, 80.

tienen que estar íntimamente conectadas o ser, por lo menos, compatibles entre sí»³¹⁴. Según nuestro autor, quienes participan de esta tendencia comparten un ideal platónico: en primer lugar, «como en las ciencias, todas las preguntas verdaderas han de tener una respuesta verdadera y sólo una, siendo todas las demás, necesariamente errores»; en segundo lugar, «tiene que haber una vía segura para descubrir esas verdades»; y, en tercer lugar, «las soluciones verdaderas, una vez halladas, deben de ser necesariamente compatibles entre sí y constituir un todo único, ya que una verdad no puede ser incompatible con otra»³¹⁵. Siguiendo este ideal, en el caso de la moral, debería ser posible establecer cuál es la vida perfecta, estando basada, como estaría, en una interpretación correcta de las leyes que gobiernan el universo. Según Berlin, el hecho de que Mill comparta esta creencia se muestra en la defensa que hace del valor de la libertad como un medio necesario para un fin ulterior:

en las ideas de J. S. Mill. Éste, parece que se convenció a sí mismo de que existe una verdad objetiva, alcanzable, comunicable y en el ámbito de los juicios de valor, pero que no existen las condiciones necesarias para descubrirla, salvo en una sociedad que proporcione un grado suficiente de libertad individual, especialmente de libertad de investigación y de discusión. Esto es simplemente la vieja tesis objetivista, puesta en forma empírica y con un aditamento especial sobre la necesidad de la libertad individual como condición necesaria para la consecución de esta meta final.³¹⁶

En la lectura que hace Strauss, Berlin no comparte la visión de Mill o la de los autores racionalistas, sino que encuentra la verdadera justificación de la libertad negativa en el absurdo de la alternativa. Siendo la alternativa la noción de que la

³¹⁴ DCL, 214.

³¹⁵ PI, 25.

³¹⁶ I, 81.

verdadera libertad solo puede ser alcanzada cuando los hombres participen en la sociedad perfecta, justa o racional, en la cual todos los fines justos o racionales de todos sus miembros se satisfagan de manera armónica³¹⁷. De esta forma, compagina Strauss el rechazo de Berlin por la concepción clásica del valor de la libertad con la defensa del sentido negativo de libertad.

El ideal platónico en que se basa esa concepción se presenta en el discurso de nuestro autor como la raíz de la concepción metafísica de la política, en oposición a la concepción empírica. Berlin duda de que alguno de los presupuestos básicos de esta doctrina sea demostrable y siquiera verdadero. Su tesis es que estos presupuestos están basados en una certeza dogmática *a priori* que no es compatible con el empirismo; «esto es, con toda doctrina fundada en el conocimiento derivado de la experiencia de lo que los hombres son y quieren»³¹⁸.

Strauss describe la posición empirista que asume Berlin de forma que nos permite entender que nuestro autor haga uso del conocimiento que supuestamente obtiene de la experiencia como si no necesitara ser justificado. No se limita con ello a la negación de Berlin de la existencia de las verdades metafísicas, presente en su afirmación de que «no existe otra realidad que la experiencia empírica, y eso es todo lo que las palabras pueden expresar»³¹⁹. Straus explica que, para Berlin, «La experiencia, el conocimiento del Es observable, parece conducir de una manera perfectamente no objetable al Conocimiento del Deber ser»³²⁰.

La premisa supuestamente empírica que extrae del discurso de nuestro autor es la igualdad de todos los fines humanos. La experiencia, según Berlin, muestra la

³¹⁷ Cf. Strauss, «“Relativismo”», 64.

³¹⁸ DCL, 238.

³¹⁹ TI, 43.

³²⁰ Strauss, «“Relativismo”», 65.

naturaleza plural de los valores: «los fines humanos son múltiples, son en parte inconmensurables y están en permanente conflicto»³²¹. La afirmación de la naturaleza conflictiva de los valores sirve para enfrentar la armonía ideal que anticipa la visión racionalista, pero esas rivalidades pueden ser entendidas como propias de un estadio pasajero dentro de un proceso de mejoramiento que termina con la realización del ideal. La premisa que afirma el igual valor de los fines disipa la condición de temporalidad de los conflictos. Según Strauss, al seguir esta premisa Berlin se aproximaría a la mayoría de los liberales modernos, aquellos que, «cuando son consecuentes, (...) desearían que la delimitación de las fronteras entre individuos y grupos de hombres tuviera como único propósito evitar el conflicto entre fines humanos, todos los cuales deben considerarse fines últimos, fines en sí mismos, no criticables»³²². De la igualdad de los valores se sigue la noción de inconmensurabilidad presente en el pluralismo de valores de Berlin. Cuando dos valores chocan entre sí y son, a su vez, fines igualmente últimos y absolutos, no podemos referirnos a un criterio superior que nos ayude a dirimir el conflicto. La incompatibilidad entre fines humanos no ha de entenderse como una muestra de lo alejados que estamos de alcanzar la armonía ideal. Los fines de los hombres son múltiples y no todos ellos son en principio compatibles entre sí. De modo que «la posibilidad de conflicto —y de tragedia— nunca podrá eliminarse de la vida humana, tanto de la personal como de la social»³²³. Strauss concluye que de la afirmación de que la necesidad de elegir entre demandas absolutas es una característica ineludible de la condición humana se sigue la necesidad intrínseca de la libertad³²⁴. La libertad, para Berlin, es un fin en sí misma, y no una necesidad transitoria que surge de

³²¹ DCL, 254.

³²² DCL, 237.

³²³ DCL, 252.

³²⁴ Cf. Strauss, «“Relativismo”», 65.

formas de vidas irracionales, un problema que algún día se solucionará siguiendo el método adecuado.

Lo que lleva a Strauss a asumir que la posición de Berlin es relativista es que deduce del contexto de su discurso que los fines que han de ser considerados iguales incluyen «los diversos objetivos personales que los hombres persiguen llevados por su imaginación personal y su idiosincrasia»³²⁵. En consecuencia, los fines de los que habla Berlin han de tener una validez relativa. No son válidos por sí mismos, como afirma nuestro autor, sino que lo son en la medida en que los hombres se ven llevados a perseguirlos, impulsados por razones que refieren a sus condiciones contingentes. En opinión de Strauss, lo que afirma Berlin en su discurso es el igual derecho de cada uno de los valores que forman parte de la multiplicidad de fines a ser considerado entre los intereses más profundos de la humanidad³²⁶. Esta noción da validez al sentido negativo de libertad, entendido como el ideal del espacio de libertad individual, y, a su vez, lo limita. Es necesario proteger mi derecho a perseguir los fines que desee al mismo tiempo que se protege el derecho de los otros actuar de esa forma. La idea de libertad de Berlin estaría, entonces, limitada por el peligro de colisionar con la búsqueda de un fin por parte de otro hombre: «La interferencia en la persecución de fines sólo es legítima en la medida en que la búsqueda de un fin por parte de un hombre entra en colisión con la de otro hombre»³²⁷.

Strauss recoge la posibilidad de conflicto que Berlin refiere entre los sentidos de libertad que nuestro autor distingue como ejemplo de incompatibilidad entre las pretensiones que se siguen de dos fines últimos e irreconciliables. Según Berlin, cuando hablamos de los sentidos negativo y positivo de la libertad:

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Cf. Strauss, ob. cit. 66.

³²⁷ Strauss, ob. cit. 65.

No se trata de dos interpretaciones distintas de un único concepto, sino de dos actitudes profundamente distintas e irreconciliables respecto a los fines de la vida. Es bueno que así se reconozca, aunque en la práctica haya que establecer compromisos entre ambas, porque las dos realizan demandas absolutas. Estas demandas no pueden satisfacerse completamente de forma simultánea. Pero es una completa falta de entendimiento social y moral no reconocer que la satisfacción de cada de ellas es un valor último y que, tanto histórica como moralmente, tienen igual derecho a ser clasificadas entre los intereses más profundos de la humanidad.³²⁸

La idea de libertad negativa refiere a la ausencia de obstáculos que bloquean la acción humana. Berlin no considera los obstáculos creados por el mundo externo o por leyes ajenas a nuestra voluntad y que la determinan, sino que refiere a una falta de libertad política en la que los obstáculos son creados por el propio hombre, ya sea de manera consciente o inconsciente. La extensión de la libertad negativa depende del grado en que dichos obstáculos están ausentes y del grado en que el agente es lo suficientemente libre para elegir este u otro camino sin que se lo impidan instituciones o disciplinas creadas por el hombre o la actividad de seres humanos específicos³²⁹. Si se prefiere, explicado de forma metafórica, «El grado de libertad negativa de un hombre está en función, por decirlo así, de qué, y cuántas, puertas tiene abiertas, de con qué perspectiva se le abren y de cómo están de abiertas»³³⁰.

Berlin advierte que hemos de ser precavidos con esta fórmula. No todas las puertas tienen la misma importancia. De la misma forma, los caminos a los que dan entrada son diferentes según las oportunidades que ofrecen. Este problema se agrava en

³²⁸ DCL, 249.

³²⁹ Cf. TI, 63.

³³⁰ I, 79.

las situaciones en que abrir una puerta conduce a que se levanten otras barreras, y a que, a su vez, se caigan otras diferentes. Prescindiendo de la metáfora, en algunas ocasiones el aumento general de la libertad y cómo ha de distribuirse esta puede suponer un problema que no puede resolverse de una manera inflexible. Habilitar ciertas libertades significa restringir otras. En los casos en que las diferentes libertades choquen de una manera irreconciliable, los conflictos ocasionados no pueden llegar a resolverse de forma completa. Berlin asume que la libertad negativa y la libertad positiva pueden llegar a chocar entre sí en esos términos. A ello hemos de sumar el reconocimiento de que ambas son fines en sí mismos. De tal modo que, al enfrentar este tipo de incompatibilidad, no es posible resolver el conflicto sin renunciar a perseguir un fin válido. Cuando esto sucede, surge el problema de cuál elegir y cuál preferir: «La libertad individual puede entrar o no en conflicto con la organización democrática, y la libertad positiva de la autorrealización con la libertad negativa de la no-interferencia»³³¹.

A este respecto, Berlin insiste en que, en principio, no se pueden encontrar soluciones rígidas para aquellas cuestiones en las que los valores últimos son irreconciliables³³². Strauss recoge esta afirmación y la hace descansar sobre la validez relativa de los valores: «La pretensión absoluta a un mínimo de esfera privada no puede satisfacerse por completo; debe diluirse, porque la pretensión opuesta [aquella que se sigue de la «libertad para»] tiene igual derecho»³³³. En contra de la pretensión absoluta a un mínimo de esfera privada, el ideal de libertad negativa solo puede ser relativamente válido para Berlin, «sólo puede ser válido por el momento»³³⁴. El discernimiento de la validez relativa de todos los fines primarios no es suficiente para afirmar la libertad

³³¹ I, 87.

³³² Cf. I, 80.

³³³ Strauss, «“Relativismo”», 66.

³³⁴ Strauss, ob. cit. 68.

negativa como el fin necesario. Esta habrá de considerarse, meramente, un fin relativamente válido.

Strauss considera que la defensa que hace Berlin de la necesidad de establecer unas fronteras absolutas para proteger el espacio de libertad negativa responde a la exigencia del espíritu de su tiempo. Como muestra del total acuerdo con ese espíritu, refiere Strauss la cita de Schumpeter³³⁵ que Berlin incluye al final de «Dos conceptos de libertad»: «Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones propias (...) y, no obstante, defenderlas resueltamente, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro»³³⁶. Strauss explica que en esta cita se repite la oscilación entre el absolutismo y el relativismo que encuentra en el ensayo de Berlin. En su opinión, para evitar caer en contradicción consigo mismo, nuestro autor debería haberse limitado a decir que el liberalismo no es más que su propio fin subjetivo, no intrínsecamente superior a ningún otro fin subjetivo, con el corolario de que no se puede plantear ningún argumento concluyente en favor o en contra de él. Por el contrario, según Strauss concluye de la cita de Schumpeter, el fin último, «o la posición correcta en procura de cualquier fin primario», es tan absolutamente válido para Berlin, o para Schumpeter, que es posible construir sobre él la distinción absoluta entre los hombres civilizados y los bárbaros³³⁷.

Esta distinción, asume Strauss, tiene la intención de ser definitiva y no estar sujeta a revisión a la luz de la experiencia futura. Con ella, Berlin está rechazando la posición no liberal como bárbara, en lugar de admitir que hay una variedad indefinidamente grande de nociones de civilización, cada una con su propia concepción

³³⁵ Berlin incluye la cita sin referencia, remitiéndola a «un admirable escritor de nuestro tiempo». Strauss se hace eco, sin indicar tampoco quién está detrás de esas palabras. Es Henry Hardy, el editor de Berlin, quien resuelve el misterio, incluyendo la referencia a «Joseph A, Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Londres, 1943, p. 243» Cf. DCL, 255.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Strauss, «“Relativismo”», 68-69.

de la barbarie. Aun cuando esta posición sea efectiva para la finalidad política a la que sirve, se encuentra en contradicción con el relativismo de valores en que se fundamenta su validez.

Siguiendo la exposición que hace Strauss del relativismo de su tiempo, podría asumirse que la posición de uno mismo no es intrínsecamente superior a la que ocupa el otro y al mismo tiempo defender nuestra posición contra sus oponentes, sin incurrir, por ello, en contradicción. El relativismo que Strauss analiza niega que nuestros valores estén determinados simplemente por nuestra situación histórica. Podemos trascender esa situación e introducirnos en puntos de vista por completo diferentes. Esta característica le lleva a asumir que la creencia en ciertos valores por parte de los hombres no puede rastrearse más allá de su decisión o compromiso. Es ese compromiso el que nos permite y nos impone asumir una postura vigorosa contra toda forma de vida que atente contra nuestros valores, además de impedirnos aceptar sosegadamente el tránsito de nuestra sociedad a la de quienes atentan contra los que son nuestros valores. Asumir el propio compromiso significa, entre otras cosas, defenderlo contra sus oponentes. Y esa defensa deberá hacerse sin dar por sentada la validez de nuestros valores a través de la persuasión y la propaganda; confrontando, en esa actividad, persuasión y propaganda igualmente legítima y quizá más eficaz de la posición rival³³⁸.

Trascender los límites de nuestra propia posición e introducirnos en puntos de vista ajenos a nuestra posición es posible por medio del ejercicio de la comprensión empática:

Según esta perspectiva, (...) las ciencias sociales se ocupan de fenómenos cuyo núcleo es, en verdad, inaccesible a la observación desapegada y se revela, en

³³⁸ Cf. Strauss, «Ciencia social y humanismo», 57-59.

cambio, al menos en alguna medida, al investigador que revive o reactualiza la vida de los seres humanos a quienes estudia, o que entra en la perspectiva de los actores y entiende la vida de estos desde el punto de vista que les es propio, diferente tanto de la perspectiva del investigador como del punto de vista del observador externo. Toda perspectiva de un hombre activo está constituida por una evaluación o es, en todo caso, inseparable de ella. En consecuencia, comprender desde adentro significa compartir la aceptación de los valores que son aceptados por las sociedades o los individuos a quienes se estudia, aceptar esos valores «histriónicamente» como los valores verdaderos, o reconocer como verdadera la posición asumida por los seres humanos en cuestión.³³⁹

Criticar el punto de vista del otro exige comprenderlo. Sin embargo, la práctica habitual y suficientemente intensa de esta clase de comprensión llevará a la conclusión de que no es posible criticar perspectivas o puntos de vista. Todas son igualmente verdaderas o falsas; verdaderas para quienes participan de ella, falsas para el observador externo. Según esta doctrina, la crítica legítima debe estar basada exclusivamente en nuestro compromiso y, en consecuencia, no negará el derecho de nuestros rivales a establecer sus propios compromisos.

Además, Strauss encuentra un problema en este razonamiento. La intensidad que requiere la comprensión empática genuina «no conduce necesariamente a la reafirmación de nuestro compromiso inicial»³⁴⁰. Comprender de manera auténtica el sistema de valores de una sociedad determinada significa estar profundamente conmovido, también atraído, por los valores con los que esa sociedad está comprometida. Igualmente, exige aceptar la afirmación de que esos valores son los

³³⁹ Strauss, ob. cit. 57.

³⁴⁰ Strauss, ob. cit. 60.

verdaderos. Strauss asume que el grado de vinculación exigido por el ejercicio de la comprensión empática no es compatible con el compromiso que sostenemos con nuestros propios valores. A lo que hemos de sumar que este tipo de comprensión exige que estemos previamente comprometidos con nuestros valores, pues solamente nuestro propio compromiso, la profundidad de este, puede desvelarnos el compromiso, la profundidad, de otros seres humanos. Esto le lleva a afirmar que esta clase de conocimiento está, por necesidad, limitado por el compromiso del investigador, de tal modo que la comprensión empática universal resulta imposible³⁴¹. Según la opinión de Strauss, los problemas que enfrenta la versión moderna del relativismo no permiten superar las limitaciones que se siguen de su forma clásica. En este sentido, el liberalismo que propone Berlin reproduce la distinción entre liberalismo y barbarie, extendiéndola a las relaciones con toda forma de vida que no sea propiamente liberal.

Berlin no responde de forma directa a Strauss, pero sí responde a la crítica que este plantea en la introducción a *Cuatro ensayos sobre la libertad*. La cuestión que Berlin expone en su ensayo no está entre la libertad negativa, como valor absoluto, y otros valores inferiores. El tema central de su conferencia es la existencia de una falta de libertad política en la que los obstáculos son creados por los propios hombres, ya sea de manera deliberada o inconsciente³⁴². Berlin entiende que el sentido fundamental que tiene la libertad es el de estar libre de cadenas. De forma que desear ser libre es querer eliminar obstáculos. No obstante, considera que la libertad no es el único valor que puede o debe determinar la conducta. Efectivamente, una libertad puede impedir la persecución de la otra. Con ello solamente parece querer decir que en ocasiones ambas libertades pueden ser incompatibles. Berlin explica que descubrió que ambos sentidos diferían, que eran respuestas a dos preguntas distintas. Pero, a su juicio, aunque estaban

³⁴¹ Cf. Strauss, ob. cit. 60.

³⁴² Cf. TI, 63.

relacionados, no entran en conflicto, «la respuesta a una pregunta no determinaba necesariamente la respuesta a la otra»³⁴³. El pluralismo de valores recoge, además, la posibilidad de que surjan incompatibilidades dentro de los propios sentidos de libertad: «una libertad puede obstruir o dejar de crear condiciones que hacen posible otras libertades, o un grado mayor de libertad, o la libertad para más personas»³⁴⁴. Este tipo de choques pueden surgir también entre la libertad y las exigencias de la vida en común: «la libertad del individuo o del grupo puede no ser del todo compatible con un grado total de participación en una vida común, con las exigencias que esto lleva consigo de cooperación, solidaridad y fraternidad»³⁴⁵. Pero, por encima de ello, hay una cuestión más compleja y desafiante: «la necesidad capital de satisfacer las pretensiones de otros valores, no menos últimos, como la justicia, la felicidad, el amor, la realización de las capacidades para crear nuevas cosas, experiencias e ideas, y el descubrimiento de la verdad»³⁴⁶. Esta necesidad entraña un problema en la medida en que reconocemos que, a pesar de que no podemos dejar de perseguir la realización de diferentes fines, todos ellos igualmente válidos, estos pueden chocar entre sí de forma irreconciliable.

Según el pluralismo de valores, la incompatibilidad entre ciertos fines y los valores que reconocemos como propios no convierte a esos fines en menos auténticos. Berlin reconoce la existencia de determinados ejemplos de libertad negativa que, a la luz de muchas formas de vida, pueden resultar indeseables:

la libertad que tienen los padres o los directores de escuela de determinar la educación de sus niños, la que tienen los patronos de explotar o despedir a sus

³⁴³ TI. 65.

³⁴⁴ I, 86.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*

trabajadores, la de los propietarios de esclavos para disponer de éstos, o la del que tortura para hacer daño a sus víctimas.³⁴⁷

Por ejemplo, si entre nuestros valores se encuentra la igualdad, puede entenderse que busquemos reducir y suprimir la libertad de los propietarios para disponer de sus esclavos. La libertad de decidir sobre el cuerpo y los actos de otros hombres no es compatible con la pretensión de que todos los ciudadanos sean acreedores a los mismos derechos. Pero de ello no ha de seguirse que sea una libertad menos auténtica. Tampoco la necesidad de reformular la noción de libertad, «que siempre se representa como algo que es bueno sin más ni más»³⁴⁸.

La censura y persecución de ciertos fines en defensa de una forma de vida concreta tiene su origen en la incompatibilidad que sostienen esos fines y los valores que esa forma de vida considera como propios. Ese tipo de rivalidad no vulnera la validez de los fines y valores como fines y valores humanos. Según la doctrina que Berlin describe, este tipo de colisiones tienen origen en la rivalidad natural entre los valores y, en última instancia, en nuestra propia naturaleza: «Estas colisiones de valores son de la esencia de lo que son y de lo que somos»³⁴⁹. Algunos valores pueden chocar entre sí de manera intrínseca. Este presupuesto sirve a Berlin para extraer la conclusión de que no es posible alcanzar una vida ideal «en la que nunca sea necesario perder o sacrificar nada que tenga valor, y en la que todos los deseos racionales (o virtuosos, o legítimos de cualquier otra manera) tengan que poder ser satisfechos de verdad»³⁵⁰.

La crítica que Berlin hace de la confianza metafísica en que es posible alcanzar un estado ideal se fundamenta en su rechazo a la premisa de que en principio son

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ I, 87.

³⁴⁹ PI, 31.

³⁵⁰ I, 81.

compatibles los diversos propósitos humanos. Algunos de los fines humanos pueden chocar entre sí de manera irreconciliable. Cuando nos enfrentamos a esta clase de colisiones, nuestro autor es partidario de enfrentar este hecho, en lugar de atribuirlo a las imperfecciones del desarrollo de nuestra razón o a confusiones sobre el valor verdadero de nuestros fines. El escenario pluralista que Berlin plantea contiene las condiciones necesarias para afirmar que «la necesidad de elegir y de sacrificar unos valores últimos a otros resulta ser una característica permanente de la condición humana»³⁵¹. Esta idea ya está presente en «Dos conceptos de libertad»:

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 de algunos de los cuales tiene que implicar inevitablemente el sacrificio de otros.³⁵²

Esta descripción coincide con el mundo real, el único en función del cual concebimos la naturaleza de los hombres y sus valores. Un mundo carente de fricciones, en el que deseamos solo aquello que podemos conseguir, sin enfrentar posibilidades diferentes y en el que no persigamos fines incompatibles, es, a lo sumo, «una fantasía coherente»³⁵³. En el mundo que Berlin descubre a partir de la experiencia, «estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable»³⁵⁴. No pueden hallarse soluciones rígidas a los problemas originados en el choque entre fines irreconciliables. Es por ello por lo que, incluso en el día a día, nos vemos obligados a

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² DCL, 251.

³⁵³ I, 82.

³⁵⁴ PI, 32.

aceptar soluciones imperfectas, a ajustar pretensiones, llegar a compromisos, establecer prioridades que hayan de ser revisadas a la luz de nuevos modos de vida³⁵⁵.

La creencia en que la posibilidad de conflicto y tragedia no puede ser nunca eliminada por completo de la vida humana, personal o social, sustenta la afirmación de que la necesidad de elegir es una característica permanente de la nuestra vida³⁵⁶. Berlin extrae de ello dos conclusiones. Si su descripción del mundo es adecuada, la capacidad de elegir ha de ser intrínseca a la racionalidad, «si esta lleva consigo la posibilidad normal de aprehender el mundo real»³⁵⁷. Esta conclusión es coherente con la aceptación que Berlin hace de la visión kantiana de que la capacidad de elegir pertenece a los hombres en cuanto tales. Según Díaz-Urmeneta³⁵⁸, Berlin es un decidido defensor de la autonomía kantiana. Nuestro autor recupera la idea de que la esencia de los hombres consiste en que son seres autónomos para afirmar que tratarlos negando esa autonomía, como si no pudieran autodeterminarse, es negar su esencia humana, implica degradarlos³⁵⁹. Como veremos con más detenimiento en el apartado dedicado a Carr, la dignidad humana que en ese trato se ve negada consiste en la capacidad de elección. La capacidad de elegir es, según la visión de Berlin, una característica *sine qua non* para poder considerar que alguien es un ser humano completamente desarrollado³⁶⁰.

³⁵⁵ Cf. I, 91.

³⁵⁶ Cf. DCL, 252.

³⁵⁷ I, 82.

³⁵⁸ Cf. J. B. Díaz-Urmeneta, «Isaiah Berlin y la pluralidad de fines», *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, n.º 80 (1993): 249.

³⁵⁹ Cf. DCL, 222-23.

³⁶⁰ «Como desde Kant acepto por completo su visión de que la capacidad de elegir (aquello que Kocis llama «voluntad y creatividad») pertenece a los hombres como tales. Kocis habla de mi concepción de «una esencia humana eterna y universal» —si por ello quiere decir no más que una característica particular, en este caso, una capacidad para elegir, ello me parece que es una condición *sine qua non* de ser un ser humano por completo desarrollado y la doctrina de Kant acerca de la libertad de la voluntad está directamente relacionada con esta concepción» RRK, 382. Traducción nuestra.

Por otro lado, la necesidad de elegir nos permite explicar el valor de la libertad como un fin en sí misma y no como una necesidad temporal. El valor de la libertad de elegir reside en que responde a la necesidad humana de decidir entre las pretensiones incompatibles de fines igualmente absolutos. La naturaleza conflictiva de los valores y la inconmensurabilidad que contiene el pluralismo de Berlin fundamenta la afirmación del valor intrínseco de la libertad. Sin embargo, su valor no es superior al de cualquier otro bien. La libertad puede chocar con otros fines. Ser racional ante esa situación implica obrar de la manera que menos perjudique a la pauta general de vida en la que creemos³⁶¹.

Berlin se posiciona ante esta cuestión. El hecho de que el mantenimiento de las condiciones que hacen posible el máximo de libertad tenga que ajustarse a otras necesidades no disminuye la importancia fundamental que tiene la libertad. Su posición está motivada por la afirmación de que «Hay un nivel mínimo de oportunidades de elección —y no sólo de elección racional o virtuosa—, por debajo del cual la actividad humana deja de ser libre en cualquier sentido que tenga significado»³⁶². Ello no debe llevarnos a concluir que del discurso de Berlin se sigue la demanda absoluta de un ámbito máximo de libertad negativa. Más bien, solamente que la exigencia de un ámbito mínimo de libertad de elección responde a las condiciones que forman parte del escenario pluralista que describe.

Berlin puede incluirse entre los autores que valoran la libertad por sí misma, quienes «creyeron que ser libre para elegir, y no para que elijan por uno, es un ingrediente inalienable que forma parte de lo que hace humanos a los seres

³⁶¹ Cf. I, 85.

³⁶² I, 82.

humanos»³⁶³. Afirma que nada de lo que dice en «Dos conceptos de libertad» sobre las fronteras de la libertad individual debe ser entendido como que la libertad, en cualquiera de sus significados, sea inviolable o suficiente, en un sentido absoluto³⁶⁴. No es inviolable porque pueden producirse condiciones anormales en las que, para evitar una alternativa lo suficientemente terrible, haya que ignorar incluso las fronteras sagradas de las que hablaban los autores liberales en el siglo XIX. Berlin afirma que del hecho de que esas condiciones sean anormales se sigue la aceptación corriente de la inviolabilidad de esas fronteras. Debido a que esas condiciones son excepcionales y a que tales medidas son, a su vez, detestables, podemos reconocer cual es la norma: «para la mayoría de los hombres, en la mayoría de las épocas y de los lugares, estas fronteras son sagradas»³⁶⁵. Con lo que quiere decir, a su vez, que traspasar esas fronteras conduce a la inhumanidad.

La defensa de un mínimo de libertad de elección está limitada por la posibilidad de que sea incompatible con las pretensiones suficientemente rigurosas de otros valores. De modo que su realización no está exigida por la existencia de una multiplicidad de valores inconmensurables, sino que es parte de las pretensiones del ideal de libertad individual:

Sin embargo, a mí me sigue pareciendo que el concepto adecuado de los grados de libertad individual consiste en la extensión que tenga el ámbito en el que sea posible elegir. Este ámbito mínimo puede que sea incompatible con las situaciones que requieren otros ideales sociales, tecnocráticos y otros parecidos:

³⁶³ I, 90.

³⁶⁴ Cf. *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*

pero esta pretensión es lo que lleva consigo la exigencia de la libertad individual.³⁶⁶

2. 3. EN DIÁLOGO CON E. H. CARR. EL ENFRENTAMIENTO ENTRE DOS LÓGICAS DE LA HISTORIA

Simon dedica un artículo a recorrer la discusión que se establece entre Berlin y Carr que nos será de gran ayuda para ubicarnos en su desarrollo. Siguiéndole en este aspecto, podemos situar los argumentos en contra del determinismo que Berlin expone en «La inevitabilidad histórica» como la base del enfrentamiento futuro³⁶⁷. Esta visión se complementa con la afirmación de Mali de que es Carr quien señala en *¿Qué es la historia?* a Berlin como su principal adversario entre los teóricos de la historia moderna³⁶⁸. En esa obra, Carr discute los obstáculos que oponen Popper³⁶⁹ y Berlin a su visión de la historia, pero destaca a nuestro autor por la extensión de la influencia que tuvo en los debates históricos de su época, debido a la vinculación que estableció Berlin entre las figuras de Hegel y Marx y el determinismo³⁷⁰.

³⁶⁶ I, 91.

³⁶⁷ Cf. Simon, «El “zorro” contra el “erizo”. Una consideración histórica de la disputa de Berlin contra Carr», 164.

³⁶⁸ Cf. Mali, *The Legacy of Vico in Modern Cultural History*, 219.

³⁶⁹ Carr considera que las obras de Popper *La lógica de la investigación científica*, *La sociedad abierta y sus enemigos* y *La miseria del historicismo* están escritas bajo la influencia emocional de la reacción contra Hegel y contra el marxismo superficial que caracterizaba el clima intelectual de la izquierda inglesa de los años anteriores. Popper se dirigía especialmente contra las «deterministas» filosofías de la historia de Hegel y Marx. Estas quedaban según él unidas bajo el concepto despectivo de «historicismo», el cual Popper vacía de contenido preciso, utilizándolo como continente para todas las opiniones acerca de la historia que le desagradan. Cf. Carr, *¿Qué es la historia?*, 123.

³⁷⁰ Cf. Carr, ob. cit. 124.

Carr dedica la tercera conferencia que se incluye en *¿Qué es la historia?*, «Historia, ciencia y moralidad», a considerar la pretensión de la historia de ser incluida entre las demás ciencias. Se posiciona a favor de realizar esa pretensión, por lo que trata de mostrar que la historia no se halla en una situación de dependencia fundamental respecto de algo situado fuera de ella. Si se encontrase en tal situación, existiría una razón suficiente para afirmar que difiere de las otras ciencias. Contribuyendo a este empeño, Carr expresa sus dudas sobre si la naturaleza de la relación entre el historiador y su objeto de observación es comparable a la naturaleza de las relaciones que se establecen entre sujeto y objeto en las ciencias naturales. Uno de los argumentos en favor de una separación clara entre las ciencias sociales —incluida la historia— y las ciencias naturales es la creencia en que en las ciencias sociales sujeto y objeto pertenecen a la misma categoría y existe entre ambos una interacción³⁷¹. El historiador necesita ahondar en formas de conducta humana en las que el albedrío es algo activo, si su objetivo es comprender por qué los hombres se comportan como lo hacen. Esto crea entre el observador y lo observado una relación que es privativa de la historia y de las ciencias sociales. Esta concesión de Carr nos es relevante porque es la base de su afirmación de que «el punto de vista del historiador interviene irrevocablemente en cada una de sus observaciones»³⁷². No solo la perspectiva del especialista en ciencias sociales interviene necesariamente en todas sus observaciones. También el proceso de observación afecta y modifica aquello que se observa.

El objeto que se propone alcanzar la investigación es el mismo en las ciencias naturales y en las ciencias sociales: incrementar la comprensión y la dominación de su ambiente por el hombre. Además, tienen en común el propósito fundamental de tratar de

³⁷¹ Cf. Carr, ob. cit. 84.

³⁷² Carr, ob, cit. 95.

explicar y el procedimiento fundamental de preguntar y responder³⁷³. Ello habría de ser razón suficiente para diluir la separación tradicional entre las ciencias naturales y las sociales y poder aplicar el término «ciencia» por igual. No obstante, al detenernos en el modo de preguntar propio de las ciencias sociales, la diferencia se hace patente. La pregunta en la historia por la conducta de los seres humanos no se limita a lo observable meramente desde el exterior, se cuestiona, además, por qué los hombres quisieron obrar como lo hicieron. La naturaleza de la interacción entre sujeto y objeto en la investigación histórica lleva a Carr a asumir que tanto el observador como la cosa observada, esto es, tanto el sujeto como el objeto, intervienen en el resultado final de la observación³⁷⁴. De todo ello podemos concluir que la implicación del especialista en ciencias sociales o del historiador en el objeto de su estudio es de otro carácter que la del investigador de las ciencias naturales. Lo que hace que los problemas planteados por la relación entre sujeto y objeto hayan de considerarse desde la perspectiva de las ciencias sociales.

Por otro lado, estudiar la situación de no dependencia fundamental de la historia respecto de algo externo a sí misma lleva a Carr a considerar la relación entre historia y moral. La descripción que hace de esta relación está caracterizada principalmente por dos factores. Uno es su reconocimiento de que la naturaleza del material con que trabajan los investigadores hace que estos no puedan evitar siempre los juicios de valor. El segundo es su asunción, la cual forma parte de su perspectiva general, de que ha de predominar el criterio del juicio histórico en la relación entre historia y moral.

En su análisis, Carr busca refutar la validez de la opinión de que la historia, «dado que está íntimamente ligada a cuestiones de religión y moral, se distingue de las

³⁷³ Cf. Carr, ob, cit. 116.

³⁷⁴ Cf. Carr, ob. cit. 97.

ciencias en general, y acaso hasta de las demás ciencias sociales»³⁷⁵. Dejando a un lado la relación entre religión e historia, Carr comienza delimitando el ámbito de la relación entre moral e historia. Para ello, distingue los objetos sobre los que es pertinente que el historiador emita juicios de valor. Afirma que «el historiador no tiene por qué formular juicios morales acerca de la vida privada de los personajes de su narración»³⁷⁶. Desde su perspectiva, la vida privada de los personajes históricos solo será interesante en la medida en que afecta a los acontecimientos históricos.

De ello, advierte Carr³⁷⁷, no ha de seguirse que no es importante para el historiador la moral privada, tampoco que la historia moral no haya de considerarse como parte legítima de la historia. Si no se puede afirmar la relevancia de la vida privada de los personajes de la historia en base al criterio de juicio histórico, los juicios que el historiador pueda emitir sobre ella no serán relevantes. Más bien, serán juicios privados, que nos hablan de la moral del investigador y no acerca de lo que ocurrió. Este planteamiento lleva a Carr a rechazar la noción que hace del historiador un juez que condena. Juzgar y condenar moralmente a los individuos puede inducir a error ya que, al señalarlos, puede confundirse la responsabilidad, aportando una disculpa a grupos y sociedades completos. En este sentido, el criterio que adopta Carr lleva la atención del investigador hacia las fuerzas impersonales, en lugar de hacia el individuo concreto. El historiador no ha de juzgar al individuo, sino a la institución. Los juicios importantes para él son aquellos acerca de «acontecimientos, instituciones o políticas del pasado»³⁷⁸.

Esta perspectiva se enfrenta en el texto de Carr a la posición del moralista. El moralista defiende que es deber del historiador juzgar y condenar a los protagonistas de

³⁷⁵ Carr, ob. cit. 99.

³⁷⁶ Carr, ob. cit. 101.

³⁷⁷ Cf. Carr, ob. cit. 102.

³⁷⁸ Carr, ob. cit. 105.

la historia. La actitud del moralista participa de una larga tradición, que tiene su apogeo en Gran Bretaña durante el siglo XIX y que, según Carr, vuelve después a aparecer en autores más contemporáneos. Muestra de ello es la insistencia de Berlin en «La inevitabilidad histórica» en enfrentarse a quienes consideran que no es deber del historiador «juzgar a Carlomagno, a Napoleón, a Gengis Kan, a Hitler o a Stalin por sus matanzas, y que estos juicios son, a lo más, comentarios que hacemos sobre nosotros mismos y no sobre «los hechos»»³⁷⁹.

El moralista declara la adhesión inflexible a un código moral como fuente de validez para la autoridad, dignidad y utilidad de la historia. Carr encuentra en esta visión la intención de hacer de la historia una entidad a la que acudir ante los juicios morales. Desde esa perspectiva, la historia queda convertida en un árbitro para dirimir los conflictos, en una guía que dota de validez a los que sostienen la norma moral. Esa intención está a sus ojos promovida por una «fe casi mística en la objetividad y la supremacía de los hechos históricos»³⁸⁰. Con ella, esta actitud rompe la relación compleja que asume Carr entre el historiador y los datos históricos. La objetividad de los hechos afirma aquí su independencia respecto a cómo nos aproximemos a ellos y autoriza al historiador a pronunciar, en nombre de la historia, juicios morales acerca de los individuos que participan en los acontecimientos históricos. Según esta visión, la historia, como la entidad que contiene esos hechos objetivos, sirve de referencia y dota de validez absoluta a esos juicios.

En «La inevitabilidad histórica» Berlin declara que la negación del deber de los historiadores de pronunciar juicios morales acerca de las vidas de los individuos que son importantes para la historia se apoya en la doctrina determinista. De esa doctrina, si se

³⁷⁹ IH, 201.

³⁸⁰ Carr, *¿Qué es la historia?*, 103.

acepta rigurosamente, se sigue la exigencia de prescindir de los hábitos morales e intelectuales más enraizados de los seres humanos. Estas dos afirmaciones dotan de sentido al discurso de Berlin que enfrenta los argumentos de Carr.

De la lógica de la historia que Carr adopta Berlin infiere la adhesión a una visión positivista en la que se distingue entre hechos y valores. Según esa distinción, los hechos son objetivos e inevitables, por lo que son justificativos de sí mismos. Los valores, en cambio, son una glosa subjetiva de los acontecimientos. Como tales, se deben a un determinado momento o al temperamento individual, por lo que no son merecedores de una consideración intelectual seria. Concuera con esta visión el mandato a los historiadores de utilizar categorías neutrales, propias de su ciencia, que difieran de las que tenemos como seres humanos corrientes; en la misma medida en que difieren de las corrientes las categorías de los químicos.

Berlin rechaza que exista tal diferencia entre las categorías que puedan usar los historiadores y las que utilizamos los seres humanos. Las ciencias que se ocupan de la naturaleza pueden evitar el uso de conceptos y categorías valorativas puesto que, dada la naturaleza de su material de trabajo, emplean términos técnicos que son moralmente neutros. Pero los historiadores, en tanto que se preocupan de los asuntos humanos, no pueden evitar usar el lenguaje normal con todas sus asociaciones y categorías morales implicadas. Incitarles a hacerlo, según Berlin, significa «violentar las ideas básicas de nuestra moralidad, falsificar el sentido de nuestro pasado e ignorar algunos de los conceptos y categorías más generales del pensamiento moral»³⁸¹.

Las ideas anteriores corresponden a la publicación de «La inevitabilidad histórica». Varios años después de la publicación de *¿Qué es la historia?*, Berlin vuelve sobre estas cuestiones en la introducción que escribe para *Cuatro ensayos sobre la*

³⁸¹ IH, 201-2.

libertad, donde responde a las acusaciones de Carr. Allí, Berlin afirma que no invita a los historiadores a que moralicen y vuelve sobre su argumentación anterior. Su tesis es que «los historiadores, como los demás hombres, usan un lenguaje que está inevitablemente salpicado de palabras que tienen fuerza valorativa»³⁸², de modo que invitarles a prescindir de dicha fuerza llevará a deshumanizarles. Ello, a su vez, empobrecerá el desempeño de la investigación histórica. Puesto que esa actitud empujará a los investigadores a explicar «una parte demasiado pequeña de lo que saben» y a «quitarle significado humano a su trabajo»³⁸³.

La crítica que dirige Berlin a la lógica de la historia de Carr forma parte de su crítica a la doctrina determinista. El objetivo de Berlin no es refutar esa doctrina, tampoco lo es negar la posibilidad lógica de que alguna de sus versiones pueda ser una teoría válida de la conducta humana. En su lugar, se esfuerza por mostrar que la aceptación rigurosa de las premisas deterministas da lugar a una serie de implicaciones que no han sido tenidas en cuenta y que hacen enormemente difícil alcanzar la unidad entre teoría y práctica.

Según indica Martínez³⁸⁴, la crítica que hace Austin al determinismo en su artículo «Sis y puedes» influye directamente en la que construye posteriormente Berlin. En ese texto, Austin considera la veracidad de la afirmación de algunos autores de «que las cosas que decimos ordinariamente acerca de lo que podemos hacer y pudimos haber hecho pueden efectivamente ser consistentes con el determinismo»³⁸⁵. Discute para ello los empleos de «si» y «puede», analizando sus implicaciones y defendiendo, finalmente,

³⁸² I, 58.

³⁸³ I, 58; 62.

³⁸⁴ Cf. Martínez Gómez, «Isaiah Berlin: libertad, pluralismo e incompatibilidad de los valores», 94-95.

³⁸⁵ J. L. Austin, «Sis y puedes», en *Ensayos filosóficos* (Madrid: Revista de Occidente, 1975), 214.

la relevancia de la filosofía del lenguaje en la discusión sobre el determinismo; opinión de la que se hace eco el propio Berlin años después³⁸⁶.

Apoyándose en el trabajo de Moore en *Ethics*, Austin dirige la atención sobre el razonamiento de que, para discutir si un acto que ha sido realizado fue justo o injusto, estamos obligados a discutir lo que la persona en cuestión pudo haber hecho en lugar de lo que de hecho hizo. Es interesante para nuestra investigación la relación que en este razonamiento se contempla entre la posibilidad del individuo de actuar de más de una forma y la pertinencia de emitir un juicio de valor acerca de sus actos. Según Austin, el determinismo contiene una visión de la causalidad en la que se sostiene que «todo lo que sucede tiene una *causa* que lo precede», de lo que se sigue que, una vez que la causa ha ocurrido, cualquier cosa que sea su efecto «está *obligada* a ocurrir y *nada* distinto *podía* jamás haber ocurrido en su lugar»³⁸⁷. A este respecto, Austin concluye que los argumentos que tiene en consideración no logran demostrar que las cosas que decimos en el habla normal acerca de lo que podemos hacer y pudimos haber hecho puedan efectivamente ser consistentes con el determinismo³⁸⁸. Al no lograr demostrar que el determinismo es verdadero, asume que, de algún modo, ello viene a demostrar que no lo es. Lo que lleva a resumir su posición en la afirmación de que «El determinismo (...) no parece consistente con lo que ordinariamente decimos y presumiblemente pensamos»³⁸⁹.

Berlin recoge este aserto final en su crítica y lo desarrolla profundizando en la relación que se advierte en el trabajo de Moore. A su vez, la tesis que expone refiere a la visión de la moralidad que nuestro autor recupera del pensamiento kantiano. Cercano a

³⁸⁶ «No hay duda de que el término «poder» tiene muchos sentidos, y sobre esto han aclarado mucho las importantes distinciones que han hecho los agudos filósofos modernos». I, 49.

³⁸⁷ Austin, «Sis y puedes», 194.

³⁸⁸ Cf. Austin, ob. cit. 214.

³⁸⁹ Austin, ob. cit. 215.

Austin, Berlin afirma que, si el determinismo se convierte en una creencia aceptada por muchos y entra a formar parte del pensamiento y la conducta de la gente, ciertos conceptos y palabras, que considera fundamentales en el pensamiento humano, quedarían inoperantes o, al menos, tendría que ser cambiado su significado. A este respecto, Berlin adopta una fundamentación empírica, de la que también participa su visión de la naturaleza humana. El uso existente de esos conceptos y palabras es, según su opinión, prueba suficiente de la no correspondencia entre las teorías deterministas y las convicciones verdaderas de los seres humanos³⁹⁰. De ello podemos deducir que cuando Berlin afirma que esos conceptos y categorías son fundamentales para los seres humanos lo hace apoyándose en la experiencia del uso que hombres y mujeres hacen y han hecho de ellos a través de la historia.

La falta de correspondencia que denuncia se manifiesta para nuestro autor en la incompatibilidad entre la creencia determinista de que todo acto está completamente determinado y la idea de poder elegir que sostienen y comparten los hombres comunes y los filósofos. Al llamar la atención sobre esta incompatibilidad Berlin se aleja de la perspectiva crítica que adopta Austin, pasando a ocuparse de las implicaciones que tiene el determinismo desde el ámbito moral y no solo desde el lingüístico.

Según nuestro autor, la libertad de elección es el rasgo de la naturaleza humana en el que se fundamenta cualquier moralidad. Esta afirmación descansa en la argumentación de que, si no podemos afirmar que el agente es libre en ese sentido, no podremos considerarle responsable de sus actos y, si no se presuponen la libertad de elección y la responsabilidad, «en el sentido que Kant usó de estos términos»³⁹¹, no

³⁹⁰ Cf. I, 43.

³⁹¹ I, 44.

podemos seguir usando los términos de alabanza y condena sobre sus actos en la manera en que lo hacemos habitualmente.

La libertad de elección humana se corresponde con la creencia en que los hombres son libres para elegir entre, al menos, dos posibles maneras de actuar, incluyendo en ello no solo que puedan hacer lo que elijan hacer (y por qué eligen hacerlo), también que no están determinados por causas sobre las que no tienen control³⁹². Berlin afirma que la causalidad determinista es incompatible con la libertad de elección. Si se acepta que todo acto de voluntad o de elección está completamente determinado por sus antecedentes respectivos, ese acto habrá de comprenderse como partícipe de una cadena causal por la que está implicado lógicamente, de forma que no podemos considerar que el agente sea libre en el sentido anterior.

Dentro de la discusión moral, esta situación adquiere relevancia cuando aceptamos que, si no podemos afirmar que el agente tenga control sobre las causas de sus actos, no podemos conceptuarle moralmente responsable de ellos. Berlin trabaja desde esta consideración para discutir la coherencia del determinismo y el lenguaje moral corriente.

El hábito de alabar y de culpar moralmente a los hombres por sus acciones implica, según explica, el reconocimiento de que esos hombres son moralmente responsables de ellas. Si no podemos afirmar que tienen libertad de elección, esto es, en este contexto, si consideramos que no podían haber obrado de manera diferente a como lo hicieron (puesto que no podían elegir actuar de otra forma), no podremos entonces reconocerles moralmente responsables. Berlin concluye que de la causalidad determinista no se pueden extraer las condiciones necesarias para afirmar que un agente

³⁹² Cf. I, 43-44.

es dueño de sus actos, por lo que no podemos tampoco hablar en su caso de responsabilidad moral. En un escenario semejante no podemos utilizar las expresiones de alabanza o condena en su sentido corriente. Asumir de forma rigurosa el determinismo «priva a la vida de toda una escala de expresiones morales»³⁹³. Este es el razonamiento en que se apoya Berlin para decir que están equivocados aquellos historiadores o filósofos de la historia que, como Carr³⁹⁴, sostienen que la responsabilidad y el determinismo no son nunca incompatibles entre sí.

La concepción de la moral que adopta nuestro autor y que subyace en su razonamiento remite a su interpretación de la moral kantiana. Según Berlin «la filosofía moral de Kant (...) se funda sobre la convicción de que la característica diferencial más importante de los seres humanos es su libertad de actuar, de elegir entre, al menos, dos cursos de acción, dos alternativas»³⁹⁵. Siguiendo la lógica presente en esta afirmación, si no podemos reconocer a un hombre su libertad de elegir, no podremos conceptuarle como dueño de sus actos. Si sus actos tienen origen en causas que escapan a su control, no podrá considerársele responsable de ellos. Y donde no hay responsabilidad no hay ninguna moral.

Esta última afirmación completa su significado con aquello que Berlin entiende por el concepto kantiano de moral: «consiste en el reconocimiento de normas racionales, esto es, universales, que se imponen a todo ser racional, conforme a las cuales los hombres tienen una obligación de realizar determinados actos, y una obligación de abstenerse de los contrarios»³⁹⁶. No puede estar obligado a actuar de esta u otra forma quien no puede elegir actuar de manera diferente a como lo hace. La

³⁹³ I, 44.

³⁹⁴ Cf. Carr, *¿Qué es la historia?*, 127-28.

³⁹⁵ KODN, 336.

³⁹⁶ KODN, 336-37.

responsabilidad de actuar en base a la norma universal tiene como condición la libertad de elegir del agente. La misma idea de agente, señala Berlin, «comporta para Kant, la libertad de la voluntad para actuar bien o mal, virtuosa o viciosamente»³⁹⁷. En caso contrario, si no podemos afirmar que una criatura es capaz de determinarse a sí misma, sea esto por la razón que sea, no podremos considerarla una agente moral.

La idea de la autonomía que Berlin recoge de Kant como una propiedad singular del hombre descansa en el pensamiento berliniano sobre la libertad de elegir. A su vez, el papel que desempeña en el discurso de nuestro autor hace que esta libertad actúe como la fuente de la validez de los conceptos y categorías morales. Si no podemos afirmar de un individuo que podía haber decidido otra cosa, distinta a la que efectivamente ha elegido, no podemos considerarle responsable de esa elección y, por ello, tampoco merecedor de condena o alabanza moral.

En este sentido, afirmamos que la libertad de elección que se les presupone a los seres humanos dota de contenido a los conceptos de condena y alabanza en la medida en que la noción de responsabilidad moral tiene como condición que el agente sea libre en ese sentido. En unas condiciones en las que se vea negada la libertad de elegir, los conceptos y categorías morales podrán ser utilizados igualmente, pero actuarán ahora de forma descriptiva, ya que participan en ese contexto del reconocimiento de que quien los recibe no puede sino actuar como de hecho actúa:

Si yo juzgo que en realidad la conducta de un hombre estaba determinada y que no podía haber obrado (sentido o pensado) de otra manera (o haber deseado o elegido otra cosa), debo considerar inapropiada para su caso esa manera de alabarle o condenarle. Si el determinismo es verdad, los conceptos de mérito o

³⁹⁷ KODN, 337.

merecimiento, tal como se entienden generalmente, no tiene ninguna aplicación. Si todas las cosas, acontecimientos y personas están determinados, el premio o el castigo, se convierten, desde luego, en instrumentos puramente pedagógicos, rotatorios y amenazadores, o si no son sólo cuasi descriptivos, (...).³⁹⁸

Una vez expuesta la crítica a la falta de coherencia entre la lógica determinista y el uso corriente del lenguaje moral, Berlin dirige la crítica del determinismo hacia quienes lo sostienen. Su tesis es que la mayoría de los hombres y la mayoría de los filósofos e historiadores no hablan y actúan como si creyeran en esta doctrina³⁹⁹. En concreto, considera que los deterministas contemporáneos no son conscientes de las implicaciones que aceptar de forma rigurosa el determinismo tiene sobre el lenguaje moral⁴⁰⁰. En su opinión, hacerlo exigiría reconstruir nuestra concepción de la realidad y esa tarea sería mucho más formidable de lo que tienden a suponer los deterministas⁴⁰¹. De esta forma completa Berlin la crítica que comparte con Austin, presentando las implicaciones del escenario determinista como prueba de los problemas que se siguen de aceptar su doctrina:

Hay algunos términos que, si tomásemos en serio el determinismo, ya no deberíamos usar más, o usarlos en un sentido especial, como cuando hablamos de las brujas o de los dioses del Olimpo. Ideas tales como la de justicia, equidad, merecimiento y honradez tendrían que ser desde luego reexaminadas, si es que hubiese que mantenerlas vivas y no relegarlas a representar el papel de ficciones descartadas o imaginaciones que la marcha de la razón ha hecho inofensivas, y mitos poderosos de nuestra juventud irracional, que el progreso del

³⁹⁸ I, 47.

³⁹⁹ Cf. I, 48.

⁴⁰⁰ Cf. I, 45.

⁴⁰¹ Cf. I, 66.

conocimiento científico ha hecho añicos o en todo caso ha convertido en realidades inocuas. Si es válido el determinismo, este es el precio que tenemos que pagar. Estemos o no dispuestos a pagarlo, enfrentémonos por lo menos con esta perspectiva.⁴⁰²

Dirigiéndose a Carr, analiza Berlin un pasaje de *¿Qué es la historia?* en el que encuentra un ejemplo de la lógica determinista que critica. En el texto, Carr se ocupa del problema del determinismo presentándolo como uno de los obstáculos que provienen de las críticas de Popper y Berlin y que la lógica de la historia que propone debe superar. Define el determinismo como «la convicción de que todo cuanto ocurre tiene una o varias causas, y no podía haber ocurrido de otro modo más que si algo, en la causa o en las causas, hubiese sido asimismo distinto»⁴⁰³. Para él, este no es problema de la historia, sino de toda la conducta humana. De su discurso se sigue que lo que se opone a la lógica determinista es el indeterminismo, la visión del ser humano cuyas acciones no tienen causa y, por lo tanto, son indeterminadas. Esta visión es, según Carr, una abstracción. El axioma «todo tiene una causa» es para él una condición de nuestra capacidad de comprender lo que ocurre a nuestro alrededor. El aserto que refiere a Popper de que «todo es posible en las cosas humanas» implica que nada de lo que ocurre parece tener causa determinada y no es coherente con la forma en que entendemos en el mundo y en la que nos expresamos corrientemente:

la personalidad humana (...) se basa en la suposición de que los acontecimientos tienen causas, y de que pueden descubrirse bastantes de estas causas como para elaborar en la mente humana una imagen del pasado y del presente lo suficientemente coherente como para servir de guía para la acción. La vida

⁴⁰² I, 53.

⁴⁰³ Carr, *¿Qué es la historia?*, 125.

cotidiana sería imposible de no suponerse que el comportamiento humano está determinado por causas [que pueden ser descubiertas] en principio.⁴⁰⁴

A este respecto, Carr aporta un ejemplo práctico en el que el comportamiento de un hombre, «Smith», no puede ser explicado a primera vista y aparenta estar desprovisto de una causa. Ante este caso, señala que aportar una explicación causal del comportamiento del hombre, sosteniendo la convicción de que hay para él una causa, supone desde la perspectiva de Berlin caer en la presunción determinista de Hegel y Marx, con la subsiguiente exoneración de la responsabilidad moral de sus actos. Contestando a la argumentación de nuestro autor, Carr afirma que ese punto de vista no tiene cabida en la vida cotidiana, que nadie supone que nos enfrentemos aquí a un problema «donde entran en juego el determinismo o la responsabilidad moral, con incompatibilidad recíproca»⁴⁰⁵.

Berlin en su respuesta dirige la atención sobre la argumentación en la que Carr descansa su rechazo a considerar que el problema del determinismo tenga lugar en la práctica cotidiana. Carr afirma que:

El dilema lógico del libre albedrío o del determinismo no se plantea en la vida real. No se trata de que unas acciones humanas sean libres y otras no lo sean. El hecho es que todas las acciones humanas son tanto libres como determinadas, según el punto de vista desde el cual se las considera. El problema práctico que se plantea es también distinto. El acto de Smith tuvo una o varias causas; pero en la medida en que vino causado, no por alguna compulsión exterior, sino por imperativo de su propia personalidad, Smith era moralmente responsable, porque

⁴⁰⁴ Carr, ob. cit. 126.

⁴⁰⁵ Carr, ob. cit. 127.

es condición de la vida social que los seres humanos adultos normales sean moralmente responsables de su propia responsabilidad.⁴⁰⁶

Según Berlin, Carr está aquí planteando al lector un acertijo insoluble. Si asumimos que los seres humanos pueden transformar la naturaleza de su personalidad, aunque los antecedentes sigan siendo los mismos, entonces estaremos negando la causalidad. Por el contrario, si se acepta que los seres humanos no pueden transformar la naturaleza de su personalidad y pueden explicarse por completo todos sus actos por su carácter, entonces no tiene sentido hablar de responsabilidad, implicando con esta culpabilidad moral⁴⁰⁷.

El problema que señala Berlin nos lleva a considerar de nuevo la relación que establece entre la posibilidad de reconocer a los seres humanos como dueños de sí mismos y el concepto de responsabilidad moral. Carr entiende que la explicación causal del comportamiento de un individuo se apoya en la convicción de que la causa de sus actos es su propia personalidad y, por lo tanto, no es diferente del individuo ni excede su control. Si esto es así, podemos considerar moralmente responsable al individuo de sus actos, pues lo consideramos moralmente responsable de su propia personalidad. Aunque llegan a él por caminos diferentes, podemos imaginar a Berlin y a Carr de acuerdo en este punto. Si podemos remitir al individuo las causas de sus actos o, al menos, asumir que estas no exceden a su control, podemos conceptualarlo responsable moralmente. Sin embargo, Berlin afirma que de la lógica determinista se sigue que el ser humano no puede hacer su carácter o su conducta diferentes de lo que son por medio de un acto de elección (o por medio de un conjunto ordenado de tales actos), que no esté, a su vez, determinado por antecedentes causales. Aunque sus actos se expliquen

⁴⁰⁶ Carr, ob. cit. 127-28.

⁴⁰⁷ Cf. I, 49.

causalmente por su personalidad, si asumimos que el individuo no puede evitar ser como es, no podemos considerarle moralmente responsable de esa personalidad o de esa conducta. Como corolario, concluye Berlin que «la idea de un ser moralmente responsable se convierte, en el mejor de los casos, en algo mitológico; esta criatura fabulosa entra en la categoría de las ninfas y los centauros»⁴⁰⁸.

Para terminar de caracterizar la posición que asume Berlin hemos de tener en cuenta que construye su crítica al determinismo pensando también en salvar un posible obstáculo planteado desde el relativismo. En la introducción a *Cuatro ensayos sobre la libertad* Berlin plantea brevemente uno de los argumentos de Morton White en *Foundation of Historical Knowledge* para enfrentarse a una crítica de este tipo. White cree que es despiadado echarle la culpa a un hombre por una acción que está determinada causalmente. Berlin amplía esta creencia: despiadado e injusto, pero no inconsecuente con las creencias deterministas. Supone White, a su vez, que podríamos concebir una cultura en la que tales veredictos morales fueran normales. A lo que añade que puede deberse a la mera estrechez de miras por nuestra parte suponer que sea universal la incomodidad que sentimos al decir que están bien o mal los actos determinados causalmente y que dicha incomodidad proviene de una categoría básica que rige la experiencia de todas las posibles sociedades⁴⁰⁹.

Berlin, al contestar, se aleja del escenario descrito por White. No se trata aquí de si tales juicios son justos o injustos en relación con una determinada escala de valores. La posición desde la que habla es metaética. Independientemente de cuál sea nuestro sistema moral, no es racional creer que las decisiones son causadas y, al mismo tiempo,

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ Cf. I, 51.

considerar que los hombres son merecedores de reproches o indignación o sus contrarios por decidir obrar, o dejar de hacerlo, como deciden.

La hipótesis de que, si el determinismo se demostrase válido, habría que revisar drásticamente el lenguaje ético «no es una hipótesis psicológica o fisiológica, menos aún ética»⁴¹⁰. Con ella Berlin se refiere a lo que permitiría o excluiría cualquier sistema de ideas que emplee los conceptos básicos de nuestra moralidad. No se sustenta sobre ningún concepto especial de valores morales, que otra cultura pueda rechazar, sino sobre el nexo particular que establece entre los conceptos descriptivos y valorativos que rige el lenguaje que usamos y las ideas que pensamos. Berlin hace reposar la validez de su tesis en una descripción empírica de la moralidad humana, basada en la experiencia del hombre y de la historia, también de nuestra naturaleza y de la naturaleza de nuestro comportamiento. Una descripción que en su discurso remite a un ámbito universal que comparten todas las culturas que han existido y habrán de existir en la medida en que lo considera común a todos los seres humanos.

Tanto la visión de la historia de Berlin como su concepción de la causalidad humana participan de una visión determinada de nuestra naturaleza y de los fines humanos. De ella se sigue una visión concreta de la moralidad en la que nuestro autor fundamenta la crítica que dirige a la lógica de la historia de Carr y a la doctrina determinista. Para Berlin los valores de los hombres, los fines por los que guían sus vidas, son parte inherente del marco conceptual a través del que podemos comprender el sentido de sus actos y el significado de sus formas de expresión. Carr no atribuye esta función a los valores morales de cada cultura. La independencia que defiende para el juicio histórico se apoya en la idea de que los valores son nociones abstractas, carentes de contenido concreto, por lo que no podemos situarlos como fuente de validez para los

⁴¹⁰ I, 54.

juicios prácticos. Dadas estas disensiones entre ambos autores, analizar la diferente visión que tiene cada uno de ellos de la naturaleza de los valores nos permitirá profundizar en las diferencias que se establecen entre sus visiones de la ciencia histórica.

La visión de la historia que adopta Berlin se apoya en el reconocimiento de la existencia de unos valores comunes, cuya aceptación «(en todo caso, de un mínimo irreductible de ellos) forma parte de la concepción que tenemos de un ser humano normal»⁴¹¹. La relación que establece Berlin entre esos valores comunes y la forma en los individuos y los grupos de individuos actúan y se relacionan con el mundo le lleva a afirmar que los historiadores no pueden evitar posicionarse moralmente. Esto no implica que la historia dependa de algo externo a ella, sino, más bien, el reconocimiento de que los asuntos humanos conllevan un aspecto moral que no puede ser evitado por aquellas ciencias que busquen dar una explicación lo más completa posible de esos asuntos.

Berlin expresa como sigue la tesis que sostiene en su respuesta a Carr:

Pedir a los historiadores que intenten entrar con la imaginación en las experiencias que han tenido otros y prohibirles que desplieguen su comprensión moral, es limitarles a decir una parte demasiado pequeña de lo que saben y quitarle significado humano a su trabajo.⁴¹²

En su argumentación, Berlin defiende la importancia del reconocimiento de un ámbito moral común que forma parte de la naturaleza humana. Atender a ello nos permite explorar el papel que nuestro autor afirma que desempeñan el conjunto de valores comunes desde la perspectiva de los dos extremos que contempla dentro de la

⁴¹¹ I, 63.

⁴¹² I, 62.

labor histórica. Uno de ellos refiere a la relación que se establece entre los valores del propio historiador y su material de trabajo. El otro, atendiendo a los individuos y a los grupos que forman las civilizaciones que son objeto de estudio, contempla la relación que se establece entre los valores de esos individuos y su comportamiento.

En el primer aspecto, Berlin desarrolla la afirmación de que la aceptación de un mínimo irreductible de valores comunes es una condición necesaria para la comunicación humana. Nuestro autor sostiene que la forma en que se relaciona el historiador con su material de trabajo depende de su propia escala de valores. Los temas que eligen para examinar, su distribución, la atención que prestan y el énfasis que les dan, están guiados por su propia escala de valores. La idea que Berlin sostiene acerca de la posibilidad de la comunicación humana presupone que la escala de valores del historiador «no tiene que ser demasiado diferente de los valores comunes»⁴¹³. En caso contrario, se vería negada la posibilidad de que el historiador pueda entender la conducta humana, también la posibilidad de que pueda comunicar su visión.

Esta forma de expresarse es consecuente con la forma en que describe la relación que se da entre el sujeto y objeto en la investigación histórica. Lo que genera la exigencia de que el historiador comparta un conjunto mínimo de valores con aquellos hombres que son objeto de su estudio, también con aquellos con los que compartirá sus resultados, es el hecho de que su actividad tenga como objetivo comprender y comunicar su visión acerca de lo que les ocurre a los hombres. Debido a ello, esos valores comunes están implicados en el lenguaje del historiador, y no podrían por

⁴¹³ I, 59.

menos que estarlo, porque forman parte de lo que significa ser humano y han de aparecer allí donde se quiera entender y definir a los hombres⁴¹⁴.

Si se acepta lo anterior, podemos coincidir con Berlin en que no hay necesidad de que los historiadores manifiesten formalmente juicios morales. Como historiadores, no tienen la obligación de informar a sus lectores de los juicios que puedan tener sobre los *dramatis personae* de la historia. La forma en que los historiadores se aproximan a la historia para extraer de ella los datos históricos implica ya su propia actitud moral. Junto a ello, el lenguaje que utilizan, como canal en el que comunicar su visión, manifiesta la moralidad y los valores privados.

En este aspecto, Berlin trata de acercarse a Carr. Este último reconoce que los datos históricos presuponen cierto grado de interpretación. La causalidad misma está para él ligada a la interpretación, con el corolario de que las interpretaciones históricas siempre llevan inherentes juicios morales⁴¹⁵. Afín a esta visión, la caracterización que hace Simon de la postura de Carr la aproxima a lo que piensa Berlin. Según Simon, para Carr los fenómenos históricos tienen su origen simultáneamente en la interpretación que el historiador ofrece del proceso histórico, de forma que dicha interpretación es una parte intrínseca del mismo. Estos fenómenos, los cuales el historiador selecciona en virtud de la importancia para su objetivo, ayudan a conformar la opinión del historiador, de la misma manera que la opinión del historiador sirve para conformar los fenómenos⁴¹⁶.

Berlin va un paso más allá y asume que no podemos separar los hechos de los valores por cuanto el significado que le damos a los hechos como seres humanos

⁴¹⁴ Cf. I, 60.

⁴¹⁵ Cf. Carr, *¿Qué es la historia?*, 106; 144.

⁴¹⁶ Cf. Simon, «El “zorro” contra el “erizo”. Una consideración histórica de la disputa de Berlin contra Carr», 162-63.

depende de nuestros valores. Este grado de implicación de nuestros valores se manifiesta incluso en el registro formal: «El uso mismo del lenguaje formal no puede evitar que en él vaya implicado lo que el autor considera que es corriente y monstruoso, decisivo o trivial, alegre o deprimente»⁴¹⁷. De ello Berlin concluye que ninguna de las narraciones de lo que sucedió puede ser completamente neutral. Todas ellas tienen implicaciones morales. Lo que dice el historiador tarde o temprano implicará la actitud que él tenga. El distanciamiento o el uso de un lenguaje neutral llevan también consigo su propia tonalidad ética⁴¹⁸.

La relación que Berlin establece entre el comportamiento de los hombres y sus valores desarrolla la asunción de que los seres humanos dotan de significado a los hechos a partir de sus propios valores. La visión que los individuos y los grupos de cada sociedad tienen del mundo y el sentido que dan a sus actos y a sus formas de expresión depende de su propia cultura, la cual refiere a una serie de instituciones que tienen lugar a través de un proceso social y que brotan a partir de la satisfacción de ciertas necesidades y comodidades, las cuales se distinguen como tales a partir de un marco conceptual que es, en último término, moral.

De forma similar a la influencia que reconoce del código moral del historiador en su criterio, Berlin asume que lo que nos parece, o no, importante y en qué intensidad está determinado por nuestra propia escala de valores. En esta idea fundamenta la afirmación de que la comprensión de los motivos y códigos morales o sociales que tengan civilizaciones enteras presupone que «se tenga una idea de lo que importa a los individuos o a los grupos de esas civilizaciones»⁴¹⁹. Comprender, en este sentido, no lleva consigo la aprobación de los valores del otro. No implica tampoco que el

⁴¹⁷ I, 60.

⁴¹⁸ Cf. I, 61.

⁴¹⁹ I, 60.

historiador necesariamente tenga que tomar partido. Por el contrario, Berlin considera que siempre se requiere guardar cierta distancia del tema que se trata. Lo que es aplicable en todos los casos, pues comprender profundamente los motivos y códigos morales o sociales de una civilización no exige simpatizar con ellos y esa comprensión puede alcanzarse aun cuando sus valores se consideren repulsivos.

Desde esta perspectiva, la denuncia que incluye la tesis de Berlin de que prohibir a los historiadores que desplieguen su comprensión moral empobrece y deshumaniza su trabajo se puede explicar a la luz de la relación que establece entre los valores y el comportamiento de los individuos. En este aspecto, nuestro autor recupera parte de la argumentación de la crítica a la doctrina determinista por sus implicaciones, la cual complementa añadiendo la visión de la historia que adopta.

Berlin se opone a la aproximación al positivismo que descubre en la lógica de la historia de Carr. De forma general, nuestro autor considera que la promoción de un lenguaje neutral en la historia obedece a la adopción de algún canon científico que distinga tajantemente entre hechos y valores⁴²⁰. Según su visión, la práctica de tales normas de austeridad da lugar a un tipo de lenguaje que no puede servir al objetivo de la historia, puesto que lo que se busca desde ella es hablar acerca de los hombres y comunicar todo lo que podemos saber sobre ellos. Con ello no quiere decir que no sea posible conseguir un lenguaje muy neutral sobre lo que respecta a los seres humanos. A este lenguaje, más bien, deben aspirar quienes tienen la tarea de recopilar datos para los historiadores y los políticos. Para explicar su punto de vista, Berlin diferencia a la historia por su objetivo de otras ciencias con las que comparte su dedicación a los asuntos humanos. Esas otras ocupaciones no son consideradas como actividades autónomas, por el hecho de que están proyectadas para proporcionar materia a aquellos,

⁴²⁰ Cf. IH, 201.

«—los historiadores y hombres de acción—», cuyo trabajo sí se rige por objetivos propios⁴²¹.

De la visión de la historia que adopta Berlin se sigue que la cuestión fundamental que no puede evadir ningún historiador es cómo llegamos a ser lo que somos o lo que fuimos; también, cómo otras sociedades llegaron a ser lo que son o lo que fueron. Esto, afirma, «lleva consigo una idea especial de la sociedad, de la naturaleza humana, de los resortes de las actividades de los hombres y de sus valores y sus escalas de valor»⁴²². La reconstrucción imaginativa de esos procesos exige que podamos tener acceso a sus causas. El sentido que se establece entre ellas y aquello que es objeto de nuestra comprensión será lo que responda a la pregunta acerca de cómo llegamos a ser lo que somos. Este proceso, asume Berlin, puede ser reconstruido por otros hombres por el hecho de que comparten la experiencia de lo que es ser humano, siempre que pueda afirmarse que nuestra naturaleza implique compartir una serie de causas que puedan ser reconocidas como tales por los otros. Este último papel lo representan los valores comunes a todos los hombres, de forma que la existencia de esos valores comunes fundamenta la posibilidad de comprender a otras sociedades y de comunicar la visión que tenemos de ellas. Esta idea volverá a defenderla Berlin años después en la introducción a *Cuatro ensayos sobre la libertad*, pero ya estaba presente en «La inevitabilidad histórica»:

en tanto pretendemos que entendemos las normas de otros, sean éstos miembros de nuestras propias sociedades o épocas y países distantes, que captamos lo que nos dicen los portavoces de muchas tradiciones y actitudes diferentes, y que comprendemos por qué éstos piensan como piensan y dicen lo que dicen, en

⁴²¹ I, 61.

⁴²² *Ibid.*

tanto estas pretensiones no son falsas ni absurdas, el «relativismo» y el «subjetivismo» de otras civilizaciones no nos imposibilita para compartir presupuestos comunes que sean suficientes para comunicarnos de alguna manera con ellas, para entenderlas en cierta medida y ser también nosotros entendidos por ellas.

Este terreno común es lo que correctamente se llama lo objetivo: aquello que nos posibilita identificar a otros hombres y civilizaciones como humanos y civilizados.⁴²³

Desde la perspectiva que adopta Berlin, si los historiadores hablaran sin reproducir los conceptos y categorías morales presentes en el uso normal del lenguaje, su trabajo carecería de todo lo que se sustenta en la idea de moralidad humana, incluyéndose en ello el significado del comportamiento y de las formas de expresión de las civilizaciones estudiadas. A partir de la influencia que recoge de Vico, podemos entender que hablar de los hombres evitando incluir todo aquello que está relacionado con los fines humanos implica, para Berlin, hablar de ellos como si no pudiéramos comprender lo que ocurre en su interior, de modo que nos viéramos obligados a hablar de ellos estrictamente en los términos en que podemos hablar del mundo externo. Al rechazo que le produce este escenario se suma la conciencia de que el historiador no puede evitar seleccionar y recalcar lo que cuenta mucho en la vida humana, tampoco minimizar lo que cuenta poco. Como hemos visto, según nuestro autor esta clase de juicios dependen del código moral del historiador y, cuando este realiza una comprensión profunda de la civilización que estudia, dependen de los valores de esa civilización.

⁴²³ IH, 190.

Si el historiador trata de expresarse austeramente, «no será historia lo que escribe desligado a lo que él, su sociedad u otra cultura consideran importante o superficial»⁴²⁴. Según este último aspecto, los historiadores, moralicen o no, no pueden evadirse de tener que adoptar alguna postura sobre qué es lo importante y en qué medida lo es. Dada la relación que Berlin establece entre los valores y la manera en que nos relacionamos con los hechos, independientemente de la postura que adoptemos, juzgamos e implicamos una actitud moral, aunque prefiramos no afirmarla⁴²⁵.

Si aceptamos que el juicio del historiador implica siempre su actitud moral, habremos de aceptar que existe una relación ineludible entre la historia y la moral. La escala de valores del investigador interviene en aquello que este designa como hechos históricos, también en el tratamiento que da a esos hechos en su investigación. Aceptar esta idea nos enfrenta a la pregunta sobre si reconocer esta clase de relación entre la historia y la moral conlleva afirmar que la ciencia histórica está determinada por la moral. A partir de la exposición de Berlin, podemos razonar que la relación entre la historia y la moral no tiene su origen en la naturaleza de la actividad histórica, sino en la naturaleza de aquellos cuyo comportamiento busca comprender y explicar. No podemos comprender a otros hombres sin comprender aquello que motiva sus actos y los dota de significado. Esta es una condición que enfrentamos como seres humanos y, por ello, no es privativa de la historia.

Carr, por su parte, enfrenta esta cuestión con el objetivo de defender la independencia de la ciencia histórica. En busca de cumplir ese objetivo, este autor adopta una posición relativista que le permite afirmar la autonomía del juicio histórico respecto de un criterio moral suprahistórico. En lo que concierne a nuestra

⁴²⁴ I, 61.

⁴²⁵ Cf. I, 62.

investigación, analizar la exposición que hace este autor de su postura nos permitirá tener un ejemplo suficientemente claro de una de las tesis que Berlin refiere al relativismo y que distinguen a esta doctrina del pluralismo que él defiende. Para entender mejor la tesis relativista de Carr, comenzaremos por caracterizar cómo es para este autor el proceso en que el historiador obtiene los datos históricos y cuál es el papel que en todo ello concede a la moral. La relación que establece entre historia y moral se verá reforzada por la descripción que hace de la naturaleza de la historia. Los historiadores han de enfrentarse a una serie de dificultades a la hora de hacer juicios prácticos, las cuales no siempre pueden ser evitadas. La conciencia de que esos problemas no pueden eludirse lleva a Carr a postular una posición desde la que los investigadores puedan enfrentarse a ellos. Ello nos llevará finalmente al relativismo que reconoce la lógica de la historia que el autor expone.

En lo que se refiere a su afirmación de que la historia no se halla en una situación de fundamental dependencia de algo externo a su propio ámbito⁴²⁶, la relación que se establece entre la historia y la moral tiene para Carr especial relevancia. El autor no postula una escisión completa entre la historia y la moral. Más bien, considera que la moral está involucrada en la actividad del historiador, dada la naturaleza de su material de trabajo. En su discurso busca establecer los límites de la relación entre ambas esferas, lo que se manifiesta en la caracterización que hace de la relación entre el historiador y su objeto de estudio. Carr reconoce que los datos históricos presuponen cierto grado de interpretación. El historiador ha de ser necesariamente selectivo. Debe enfrentar la tarea de descubrir los datos relevantes y convertirlos en hechos históricos, al mismo tiempo que descarta los datos carentes de importancia. Debido a la forma en que sucede esta actividad, la misma condición de «hecho histórico» dependerá de una cuestión de

⁴²⁶ Cf. Carr, *¿Qué es la historia?*, 115.

interpretación, lo que le lleva a deducir que hay un elemento interpretativo que interviene en todos los hechos históricos⁴²⁷.

En este sentido, podemos concluir que la moralidad para el historiador cobra relevancia a partir del reconocimiento de Carr de que las interpretaciones históricas siempre llevan inherentes juicios morales⁴²⁸. El elemento interpretativo que interviene en los hechos históricos comprende, entonces, dichos juicios. La actividad histórica implica que el historiador adopte una perspectiva valorativa cuando se enfrenta a los hechos y esa misma perspectiva conlleva una actitud moral.

El reconocimiento de la carga moral que tiene ese componente interpretativo refuerza la afirmación de la relación entre historia y moral. A su vez, resalta la necesidad de definir los términos en que se da esa relación. El objetivo que tiene Carr en la tercera conferencia que reúne *¿Qué es la historia?* le lleva a analizar si esta caracterización de la naturaleza de los datos históricos implica que el criterio histórico dependa de los conceptos y categorías morales. En un inicio, Carr manifiesta que los historiadores encuentran una serie de dificultades para aplicar los conceptos y categorías morales en los juicios históricos. Este tipo de dificultades radican, según su opinión, en la propia naturaleza de la historia. Debido a cómo sucede esta, el historiador no puede siempre aplicar de una forma inequívoca los conceptos y categorías morales. Los procesos históricos son complejos y a menudo dan lugar a resultados que, desde un mismo código moral, conllevan juicios de valor distintos, incluso incompatibles, lo que hace problemático adoptar una perspectiva general en la que se recojan adecuadamente todos los sentidos. Según explica el autor:

⁴²⁷ Cf. Carr, ob. cit. 14-17.

⁴²⁸ Cf. Carr, ob. cit. 106.

La historia es un proceso de lucha en que los resultados, se nos antojen buenos o malos, son directa o indirectamente —antes lo primero que lo segundo— logro de unos grupos determinados, a expensas de otros grupos. Pagan los perdedores. El sufrimiento es connatural a la historia.⁴²⁹

Si el proceso que estudiamos se resuelve de forma favorable para unos, podrá estar justificado decir que fue bueno. Pero, dada la relación que Carr reconoce entre ese resultado y las consecuencias desfavorables para otros que se siguen de él, cuando decimos que fue bueno, lo hacemos en un sentido que implica «bueno para unos». En cambio, si nos dirigimos hacia aquellos que sufrieron a causa de ese mismo proceso, podremos decir que tal proceso no fue bueno, o que fue malo, significando, igualmente, que lo fue para ellos.

La misma conciencia de que el sufrimiento es connatural a la historia exige para Carr adoptar una posición. Este problema no es para él privativo de la historia. En la vida corriente nos encontramos en ocasiones ante la necesidad de escoger el mal menor, o de hacer que el mal redunde en bien. En la investigación histórica, esta forma de posicionarse se discute bajo el sobrenombre de «el coste del progreso»; la cual está presente en formulaciones como «el precio de la revolución». Según Carr, este tipo de posición no puede estar suficientemente justificada. Además, puede causar confusión y ser problemática. Esto se debe a que justificar con el bien de unos el padecimiento de los demás puede servir para amparar injustamente el mantenimiento de las desigualdades existentes.

Argumentar en contra de esta posición le sirve a Carr también para destacar la enorme dificultad que entraña enfrentarse a esta clase de cuestiones. La dificultad a la

⁴²⁹ Carr, ob. cit. 106.

hora de realizar un juicio de valor que sea lo suficientemente comprensivo no puede resolverse apelando al mayor valor de cierto bien frente a cierto mal «porque carecemos de metro para comparar el mayor bien de algunos con los sacrificios de otros»⁴³⁰. Sin una referencia de este tipo, cuando alguna clase de bien entraña algún tipo de mal, no podemos alcanzar una certeza objetiva sobre si ese bien es o no mayor que el mal que auspicia. De tal forma, siempre cabrá la réplica razonable hacia el juicio valorativo que se realice, pudiendo cuestionarse su idoneidad refiriendo a la falta de un fundamento objetivo.

Carr encuentra en el proceso de industrialización de Gran Bretaña entre 1780 y 1870 un ejemplo histórico que permite ilustrar esta cuestión. La revolución industrial, prácticamente sin discusión, es tratada por los historiadores como una gran hazaña acarreadora de progreso. Al mismo tiempo, hablar de ella conduce a describir «la expulsión del campesinado lejos de sus tierras, el amontonamiento de los obreros en fábricas antihigiénicas y viviendas insalubres, la explotación del trabajo infantil», también exige hablar de los «abusos en el funcionamiento del sistema y [de] que algunos patronos tuvieron menos escrúpulos que otros»⁴³¹.

Repitiendo la estructura anterior, encontramos que el bien que haya generado este proceso ocurre a expensas del padecimiento al que se somete a varios grupos distintos de individuos. En general, el historiador parte del supuesto de que las medidas coercitivas y explotadoras eran parte ineludible del coste de la industrialización. Lo que supone, se haga o no explícito, que asume que el progreso resultante justifica el sufrimiento de esos grupos. Si procede de esta forma, considera Carr, el historiador puede ser acusado de cinismo y laxitud en el enjuiciamiento del mal. Ve inconsistente

⁴³⁰ Carr, ob. cit. 107.

⁴³¹ Carr, ob. cit. 108.

afirmar que el sufrimiento de esos individuos pueda asumirse como coste justo del progreso cuando puede decirse, por ejemplo, que quienes pagan ese coste no suelen ser los que reciben los beneficios. La tesis del mal menor incurre entonces en despreciar el mal que sufren algunos, prestando una atención excesiva al bien que reciben otros.

Finalmente, Carr se pregunta si el hecho de que el historiador se vea mezclado en este tipo de dificultades implica la sumisión de la historia a un patrón suprahistórico de valor. Poder apelar a un criterio de esa naturaleza supondría acceder a una fuente de fundamentación universal para los juicios valorativos, situada más allá de la historia y que, por ello, pueda dar validez a esos juicios en todo tiempo y lugar. Carr rechaza la existencia de un patrón semejante. Nociones abstractas como son lo «bueno» y lo «malo» son para él categorías esenciales del pensamiento. En el estudio de la moralidad histórica desempeñan un papel similar al de las fórmulas matemáticas en la ciencia física. Con independencia de que supongamos que se sitúan más allá de los límites de la historia, esas nociones son abstracciones que carecen de sentido y que no pueden aplicarse hasta que se les instila un contenido específico. Conceptos como «libertad» o «igualdad», según lo anterior, no pueden aplicarse hasta que se dice cuánta libertad concedemos a quién o a quienes consideramos como nuestros iguales, y hasta qué punto.

El proceso por el cual se da a las concepciones morales abstractas un contenido histórico específico es según Carr un proceso histórico. El contenido práctico varía de un período para otro, de un continente para el otro. Lo que sustenta y da sentido a los valores que reconocemos como propios es un marco conceptual que es él mismo creación de la historia⁴³². Nuestros juicios morales proceden de ese marco conceptual y, por lo tanto, dependen del tiempo y lugar al que hacen referencia. Todo ello lleva a Carr

⁴³² Cf. Carr, ob. cit. 110-13.

a afirmar que, respecto a los valores morales, «cualquier problema práctico puede sólo ser comprendido y debatido en términos históricos»⁴³³.

Si se acepta este planteamiento, no hay posibilidad de alcanzar un patrón universal. El intento mismo de levantar tal punto de referencia es ahistórico y contradice la esencia dinámica que Carr refiere a la historia. Afirmar que el nacimiento de un valor o ideal determinado queda explicado por las condiciones históricas del momento y del lugar permite a este autor continuar afirmando la no dependencia de la historia respecto de los conceptos y categorías morales. La forma en que el historiador se relaciona con los datos históricos implica una actitud moral, pero esta refleja una serie de juicios de valor que, en último término, dependen de un marco conceptual que es una construcción histórica. Carr abandona la pretensión de objetividad en relación con un patrón absoluto y aboga por la tendencia de los historiadores a expresar sus juicios morales en palabras de índole comparativa. El investigador deberá tratar de definir sociedades o fenómenos históricos diversos relacionándolos entre sí, y no refiriéndolos a algún patrón absoluto. La lógica de la historia que adopta incluye esta visión histórica del contenido de los valores:

El historiador serio es aquel que reconoce el carácter históricamente condicionado de todos los valores, y no quien reclama para sus propios valores una objetividad más allá del alcance de la historia. Las convicciones que abrigamos y los puntos de referencia de que partimos en nuestros juicios son parte de la historia, y son tan susceptibles de investigación histórica como cualquier otro aspecto de la conducta humana.⁴³⁴

⁴³³ Carr, ob. cit. 111.

⁴³⁴ Carr, ob. cit. 113.

CAPÍTULO 3. EN DIÁLOGO CON ARNALDO MOMIGLIANO Y STEVEN LUKES: ¿IMPLICA RELATIVISMO MORAL EL PLURALISMO CULTURAL?

3. 1. EN DIÁLOGO CON ARNALDO MOMIGLIANO: LA CRÍTICA A LA INDEPENDENCIA DEL PLURALISMO BERLINIANO FRENTE AL RELATIVISMO MORAL

Arnaldo Momigliano fue un historiador italiano. Nació en el seno de una familia hebrea de buena posición económica, que impulsó sus estudios y le instruyó en la religión familiar. Llegó a obtener una plaza de profesor en la Universidad de Turin pero le fue retirada durante el régimen de Mussolini. Tras ello se trasladó a Inglaterra, donde permaneció hasta su muerte. Trabajó como profesor primero en la Universidad de Oxford y posteriormente se trasladó al *University College* de Londres, donde enseñó durante la mayor parte de su carrera. Publicó varios trabajos sobre el mundo antiguo y su historiografía y fueron también conocidas sus reseñas para *The New York Review of Books*.

«On the Pionner's Trail», la reseña que Momigliano hizo de *Vico* y *Herder*, supuso la primera vez que Berlin recibía por parte de un colega una crítica en la que se

ponía en duda la distinción entre el relativismo y el pluralismo. Mali recoge que Berlin estuvo especialmente desconcertado por el argumento de Momigliano. Este sostenía que el aparente pluralismo cultural de Vico y Herder —y, por asociación, el del propio Berlin— podía implicar relativismo moral⁴³⁵. La prueba del impacto que tuvo su crítica es la aparición recurrente de esta cuestión en la obra de Berlin. *Vico y Herder* fue publicado en 1976. En noviembre de ese año se publicaba la reseña de Momigliano. Cuatro años después, Berlin se ocupa por primera vez de responder por medio de «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII». Como señala Lukes⁴³⁶, Berlin se hace allí eco de la crítica que Momigliano le había dirigido:

Debido a la concepción que tienen Vico y Herder de la autonomía cultural de las diferentes sociedades (...) y de la inconmensurabilidad de sus sistemas de valores, ha solido considerarse su oposición a los principios fundamentales de la Ilustración francesa como una forma de relativismo. (...) Un crítico distinguido y bien informado⁴³⁷ ha preguntado si aprecio plenamente las implicaciones del relativismo histórico de Vico y Herder, las cuales, sin que ellos lo adviertan, dominaron los planteamientos históricos de estos dos pensadores cristianos y constituyeron un problema que ha persistido hasta el presente. Si admitiésemos el supuesto de que Vico y Herder eran en realidad relativistas (...) la observación de mi crítico era válida.⁴³⁸

Varios años después, Berlin recupera esta cuestión en «La persecución del ideal». En este artículo su objetivo principal es criticar la posibilidad y la inteligibilidad

⁴³⁵ Cf. Mali, *The Legacy of Vico in Modern Cultural History*, 217.

⁴³⁶ Cf. S. Lukes, *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity* (Londres: Verso, 2003), 100.

⁴³⁷ Aunque no incluye su nombre en el cuerpo del texto, Berlin sí cita «On the Pioneer's Trail» en el apartado de notas.

⁴³⁸ SRPE, 90.

de la noción de una armonía final de todos los bienes humanos. Para ello, se apoya en la doctrina pluralista, de cuyo punto de vista hace partícipes a Vico y a Herder. Por un lado, defiende a ambos autores de la acusación de relativismo moral o cultural: «esto es lo que pensaba un gran investigador, mi amigo Arnaldo Momigliano, al que tanto admiro, de Vico y de Herder. Se equivocaba. No es relativismo». Por otro, trata de resolver la cuestión de si el pluralismo cultural implica relativismo moral buscando evidenciar la diferencia entre el relativismo y el pluralismo. En este caso, de nuevo, sitúa a Vico y a Herder en la que sería la tradición pluralista: ««Yo prefiero café, tú prefieres champán, tenemos gustos diferentes, no hay más que decir.» Eso es relativismo. Pero el punto de vista de Vico, y el de Herder, no es éste, sino lo que yo describiría como pluralismo»⁴³⁹.

Al final de su vida, más de treinta años después de la publicación de la reseña de Momigliano, Berlin revisa su posición en «Mi trayectoria intelectual». El artículo sirve como un ejercicio de memoria en el que recorre las ideas y tesis más relevantes en su carrera. En él reconoce que su «pluralismo político es producto de la lectura de las obras de Vico y Herder, y de la comprensión de las raíces del Romanticismo»⁴⁴⁰. Además, defiende su postura frente a la acusación de relativismo repitiendo la formulación que utilizó en «La persecución del ideal»:

No soy un relativista, no digo «A mí me gusta el café con leche y a ti sin ella; yo estoy a favor de la bondad y tú prefieres los campos de concentración»: cada uno de nosotros con unos valores propios, que no pueden ser superados o integrados. Esto en mi opinión, es falso.⁴⁴¹

⁴³⁹ PI, 29.

⁴⁴⁰ TI, 59.

⁴⁴¹ TI, 57.

A pesar de haber perseverado en la defensa del pluralismo de Vico y Herder durante la última etapa de su vida, esa no fue siempre la postura de Berlin respecto a Herder. Nuestro autor manifiesta haber cambiado de opinión sobre él con el tiempo. Según Contreras, en el caso de Herder, Berlin ha mantenido un criterio oscilante. En *Las raíces del Romanticismo*⁴⁴², también en *Vico y Herder*⁴⁴³, nuestro autor utiliza en ocasiones el término «relativismo» a propósito del historicismo herderiano.

Contreras apunta además hacia la discrepancia que Berlin mantiene con Max Rouché en el artículo que le dedica a Herder en *Vico y Herder*. Según Berlin, la idea general que inspira la argumentación de Herder es «mostrar y admirar el relativismo histórico y la individualidad de las civilizaciones, y fundamentalmente la inconmensurabilidad entre ellas, que con tanto cariño describe y defiende»⁴⁴⁴. En este sentido, Berlin coincide con Meinecke en la tesis de que el núcleo de las doctrinas de Herder lo constituye un relativismo sistemático que Meinecke expone en *Los orígenes del historicismo*⁴⁴⁵. Tras la crítica de Momigliano, Berlin comienza a afirmar que esa es una interpretación errónea, tanto de las ideas de Herder como de las de Vico, aunque él haya contribuido a ella en el pasado.

En lo que se refiere a Vico, Berlin es plenamente consciente de los peligros de malinterpretar a un pensador como él, encontrando en su obra elementos mucho más modernos que no participan realmente de ella y obviando otros que sí lo hacen y que no han superado el paso del tiempo. Este tipo de actitud queda para él reflejada en el trato

⁴⁴² «Si era correcto que los griegos actuaran como griegos y los indios como indios; si el ideal griego y el indio eran totalmente incompatibles —cosa que Herder enfatizaba con cierta alegría— (...), entonces la noción de una respuesta definitiva a la pregunta de cómo debemos vivir perdía sentido. No podía significar absolutamente nada, ya que todas esas respuestas eran, probablemente, incompatibles entre ellas» RR, 95.

⁴⁴³ HI, 223; 262-266.

⁴⁴⁴ HI, 263.

⁴⁴⁵ Cf. *Ibid.*

que Michelet da al pensamiento de Vico. Según Berlin, Michelet tomó de Vico aquello que necesitó para su propia visión de la historia, tanto, que encontramos más de él mismo que de Vico en su versión.

[Michelet] Tomó de Vico una visión de los hombres como moldeadores de sus propios destinos, involucrados en una lucha prometeica para lograr su propia libertad moral y social, extrayendo de la naturaleza los medios para atender a sus propias metas humanas, y, en el marco de las mismas, creando y destruyendo instituciones en la lucha continua, social e individual, para superar los obstáculos que impiden la plena realización de las energías morales y los talentos creativos de todas las naciones y sociedades. Lo que no encaja con la marcada visión populista de Michelet es, por ejemplo, la idea de una providencia divina que, desconocida para los hombres, dirigiera sus fines y los de las sociedades: la visión de Vico de la mano invisible o de la astucia de la razón. Michelet, de hecho, la traduce en parte en términos seculares, e ignora en parte, como ignora los aspectos platónicos de Vico, su teoría de los ciclos históricos, su predisposición antidemocrática, su admiración por las devotas y autoritarias sociedades semiprimitivas, que constituye la antítesis de la ardiente fe de Michelet en la libertad popular.⁴⁴⁶

Michelet deforma a Vico de manera que este encaja en su propia concepción de la historia ya formada. Berlin no condena su actitud. La defiende en parte, apoyándose en la consideración de que la influencia de las ideas de un autor no depende invariablemente de la validez o del valor de los sistemas en los que se formulan, sino que radica en la repercusión que generan esas ideas más allá, incluso, del contexto en el que fueron planteadas.

⁴⁴⁶ VH, 26.

Según García⁴⁴⁷, podemos afirmar que la actitud que ahora referimos a Michelet es la forma en que Berlin se aproxima a Vico y a Herder en sus ensayos. Nuestro autor parte de una búsqueda personal y original, atendiendo al texto al que se dirige conforme a sus propias preguntas. En ello, su acercamiento a las ideas ambos autores se ve caracterizado por una relación de mutua influencia: el autor estudiado se utiliza para completar y justificar las ideas propias y el resultado del estudio estará condicionado por ellas. Dada esta relación, las ideas de Vico y de Herder son transformadas, apareciendo ellos como pensadores mucho más modernos de lo que en realidad fueron, convertidos en campeones del pluralismo berliniano.

La opinión de Momigliano sobre el trabajo que hace Berlin como intérprete es coherente con la afirmación anterior. Momigliano comienza reconociendo que Berlin ha contribuido más que nadie a la nueva popularidad de la que disfrutaba la figura de Vico. Esto puede corroborarse con el protagonismo que Vico tiene en la producción de nuestro autor. Según Sevilla⁴⁴⁸, Berlin conformó su camino intelectual apoyándose en las concepciones del historicista italiano —a quien dedica dieciocho de sus ensayos— y del romántico alemán. Sin embargo, Momigliano es reticente a situar a Berlin demasiado cercano a la nueva repercusión que tuvieron las ideas de Vico. La razón es que en el trato que da a cada uno de estos autores parece tener más peso la conjunción que realiza entre ellos y que da título a *Vico y Herder*. De tal forma, las ideas originales de cada autor se ven desdibujadas, teniendo su representación desde lo que aportan al conjunto que construye Berlin, por lo que la visión que ofrece de Vico se aleja de lo que este autor es en solitario.

⁴⁴⁷ Cf. E. García Guitián, *El pensamiento político de Isaiah Berlin* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001), 20-21.

⁴⁴⁸ Cf. J. M. Sevilla, «I. Berlin, Vico y Herder», *Cuadernos sobre Vico*, n.º 13-14 (2002): 364.

Por otro lado, Momigliano no ve justificada la relación que Berlin establece entre Vico y Herder. Momigliano se muestra favorable a considerar a Vico como el inventor de una nueva forma de hacer filosofía, pero se opone a entenderlo como el primero de una tradición de pensadores en la que Herder sería su inmediato sucesor. Sobre todo, teniendo en cuenta que Herder no habría llegado a conocer realmente la obra de Vico. En este sentido, añade que, de haberse establecido, esa línea de pensamiento no habría tenido continuación hasta nuestros días. Como el propio Berlin reconoce⁴⁴⁹, las ideas de Vico se convierten en un lugar común en muchos de los círculos intelectuales del siglo XIX. No obstante, esto ocurre en menor medida en el siglo XX.

Llegados a este punto, si asumimos que la interpretación que hace Berlin de las ideas de Vico y de Herder deforma esas ideas para hacerlas servir a una búsqueda original, cabe preguntarse: ¿por qué deformaría Berlin los argumentos de estos autores?

Podemos enfrentar esta cuestión apoyándonos en el discurso de Berlin. En la introducción a *Vico y Herder*, nuestro autor explica que todo lo que ha tratado de hacer al examinar las ideas de Vico y Herder es «sacar a la luz algunos de los componentes básicos de este vasto, desparramado, y, a la vez fantástico edificio barroco», reconociendo el valor que tienen para ser usados «en la construcción de estructuras, si bien más modestas, de mayor firmeza»⁴⁵⁰. Michelet dispuso de las ideas de Vico para su propia visión de la historia. Pero el suyo no es el único caso. Berlin señala algunos otros ejemplos. Croce hizo un desarrollo de la filosofía viquiana en una dirección hegeliana.

⁴⁴⁹ «Las ideas que a continuación vamos a enunciar nacen con Vico y Herder. (...) Todas estas ideas que penetraron en muchas variedades de romanticismo, relativismo, nacionalismo, populismo y muchas ramas de individualismo, junto con los correspondientes ataques a los métodos de las ciencias naturales y de la investigación racional basada en el examen de la prueba empírica, tienen sus comienzos decisivos aquí» VH, 30-31.

⁴⁵⁰ VH, 27.

Sorel —y posiblemente Trotsky y Gramsci— lo vieron como un protomarxista. Collingwood hizo derivar de Vico su noción de las «presuposiciones absolutas» de cada cultura; según Berlin, además, esa noción probablemente se deba en exclusiva a Collingwood⁴⁵¹.

Momigliano aporta algunas razones que pueden aclarar la cuestión que enfrentamos. Este autor cree que Berlin está inclinado a aceptar la manera en que Vico y Herder se aproximan a las civilizaciones del pasado y del presente de una forma afectiva. En concreto, considera que «debe de haber encontrado en Vico y Herder una confirmación y apoyo a su lucha de toda la vida en favor del pluralismo cultural y el respeto a las minorías»⁴⁵². Para Berlin, Vico y Herder supusieron una alternativa afable a la filosofía analítica con la que se había formado en Oxford. Apoyando esta visión, Momigliano conecta la influencia de ambos autores con *Cuatro ensayos sobre la libertad*, mencionando la referencia de Berlin al pluralismo de valores en la conclusión de «Dos conceptos de libertad»⁴⁵³; también con la defensa de las minorías, refiriéndose al estudio que publicó sobre Moses Hess⁴⁵⁴.

Una vez tratada la relevancia de la crítica de Momigliano en el pensamiento de Berlin, así como la cuestión de cómo y con qué fin nuestro autor trata las ideas que recoge de Vico y Herder, dirijamos nuestra atención a la propia acusación de relativismo.

⁴⁵¹ Cf. IFGV, 139.

⁴⁵² A. Momigliano, «On the Pioneer's Trail», *The New York Review of Books*, n.º 11 (1976): 4, <https://www.nybooks.com/articles/1976/11/11/on-the-pioneer-trail/>. En esta ocasión, utilizamos la traducción del párrafo de J. Faur, «Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita», *Cuadernos sobre Vico*, n.º 7-8 (1997): 255.

⁴⁵³ «El pluralismo, [con el grado] que implica [de] libertad «negativa», me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras disciplinarias y autoritarias el ideal de autocontrol «positivo» de las clases, de los pueblos o de la entera humanidad» DCL, 254.

⁴⁵⁴ «La vida y las opiniones de Moses Hess» en CLC, 287-328.

A pesar de la confianza que deposita Berlin en esos autores, Momigliano no cree que haya conseguido respaldar el pluralismo de valores en las ideas que obtiene de Vico y Herder. La tesis que adopta Momigliano en su postura crítica es que la defensa y glorificación de las particularidades de todas y cada una de las civilizaciones implica relativismo moral; incluso, relativismo metaético. Tanto Vico como Herder, más claramente este segundo, defendieron la tesis de que cada civilización tenía un modelo general, un «centro de gravedad», que la distinguía de cualquier otra y que se expresaba a través del lenguaje y de las objetivaciones culturales. La lectura que hace Berlin de sus ideas insiste igualmente en el valor de lo espontáneo y singular de cada cultura. El problema que señala Momigliano es que «si aceptamos con Vico y Herder que las sociedades están en su mejor momento cuando consiguen expresarse a sí mismas de forma individual a través del lenguaje, las costumbres, las instituciones y la religión» no parece que podamos evitar el relativismo moral⁴⁵⁵.

Según Momigliano, esta cuestión no se le escapa a Berlin. Habla de ello de forma más explícita en el artículo dedicado a Herder⁴⁵⁶ pero también podemos encontrar indicios claros en su ensayo sobre Vico. Berlin admira la valentía intelectual que tuvo Vico al criticar en su época la antigua concepción de la ley natural. En ese sentido, recupera la negación de Vico de que la naturaleza del hombre sea estática e inalterable o

⁴⁵⁵ Momigliano, «On the Pioneer's Trail», 5. Traducción nuestra.

⁴⁵⁶ Berlin distingue a Herder del pensamiento fundamental de la Ilustración francesa por «su relativismo, su admiración por las culturas auténticas en la medida en que son lo que son, su insistencia en que las civilizaciones y sus cosmovisiones deben ser entendidas desde dentro, en términos de su propio estadio de desarrollo, propósitos y puntos de vista». Esta idea corresponde a la primera edición de *Vico y Herder*. Años más tarde, en 1996, tras la publicación de la reseña de Momigliano, también de la publicación de «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XIX», Berlin anota esta afirmación tratando de impedir que el lector interprete erróneamente su uso del término «relativista», con el que pretende referirse, hablando de Herder, a una especie de subjetivismo ético o epistemológico HI, 223-24.

que no haya sufrido alteración y de que siquiera contenga un imperturbable núcleo central que permanece idéntico a través del cambio⁴⁵⁷.

Según Berlin, Vico complementa su rechazo con la proposición de sustituir la antigua concepción por otra según la cual la ley natural es presentada como un conjunto de reglas que cubre la totalidad de la variedad de la experiencia social; las reglas del *corso* y *ricorso*. A su vez, estas reglas están organizadas por su relación con las categorías fundamentales por medio de las cuales piensan y actúan los seres humanos; las cuales Berlin supone que no son inmutables por completo⁴⁵⁸. De acuerdo con esta concepción los conceptos y categorías valorativas, las instituciones y las demás nociones que forman parte de los modos de vida son nociones que van evolucionando en cada una de las fases sucesivas. Entre cada una de ellas habrá un parecido familiar, pero, a pesar de ello, carece de sentido intentar sustraer todas las diferencias con la esperanza de descubrir un núcleo central que pueda ser elevado como la esencia eterna de la humanidad.

Momigliano considera que ni Vico ni Herder son deliberadamente autores relativistas. No obstante, la falta de intención no es suficiente para explicar la inconmensurabilidad entre culturas sin caer en el relativismo; «¿qué derecho tiene los griegos a ser griegos más que hombres racionales, de la forma que la Ilustración concibió que debían ser los hombres racionales?»⁴⁵⁹. Berlin, siguiendo sus propios pensamientos, habría analizado cuidadosamente los argumentos de Vico y Herder para descubrir si presentaban una imagen pluralista del comportamiento humano que no cayera en el relativismo moral. La conclusión de Momigliano es que Berlin no consigue hallar en ellos lo que busca: «Si le he entendido correctamente, ha de admitir su derrota:

⁴⁵⁷ Cf. VH, 22-23.

⁴⁵⁸ Cf. IFGV, 129.

⁴⁵⁹ Momigliano, «On the Pioneer's Trail», 6. Traducción nuestra.

en Vico y Herder no hay reconciliación entre el pluralismo cultural y los valores absolutos»⁴⁶⁰.

En defensa de su postura, Momigliano rechaza que podamos salvar del relativismo la idea de Vico de que el hombre es capaz de comprender su propia historia en un sentido muy diferente al que entiende el mundo físico. Encuentra en esta idea, primero, una dificultad lógica. Si aceptamos que cada sociedad tiene un estilo propio, a partir del cual comprende y valora los asuntos humanos, cualquier noción de una forma de conocimiento que sea universalmente válida ha de ser rechazada.

Por otro lado, aun ignorando esta dificultad, Momigliano no ve convincente la evaluación que Vico hace del conocimiento histórico. Por el contrario, afirma que nuestra capacidad de intervenir y de controlar el mundo físico es cada vez más evidente. Los historiadores no pueden reproducir los fenómenos que pertenecen a su campo de estudio como sí pueden hacer en la mayor parte de las ocasiones los investigadores de ciencias naturales. Este argumento le lleva a concluir que no está nada claro, al menos, no tanto como a Vico le hubiera gustado, que la comprensión que tenemos de nuestro pasado sea más clara o más directa que la comprensión que tenemos del pasado del sistema solar.

Momigliano termina su crítica afirmando que Berlin acepta el pluralismo cultural que se sigue de las ideas de Vico y Herder sin enfrentar la cuestión de la inevitabilidad del relativismo moral. Esta cuestión queda sin resolver. No obstante, ello no es motivo de escarnio para Momigliano. En cierto sentido, exculpa a Berlin por el hecho de no haber resuelto este problema. Cree que no dedicó a ello la atención debida. Enfrentar de forma eficaz esta dificultad habría requerido concederle una importancia

⁴⁶⁰ *Ibid.* Traducción nuestra.

fundamental, dedicando los dos ensayos que contiene *Vico* y *Herder* a una disquisición teórica sobre la manera de reconciliar las tradiciones nacionales con los valores universales⁴⁶¹.

Una vez establecida la crítica, Momigliano continúa con la intención de dar paso a un debate futuro que pudiera comenzar apoyándose en el trabajo de Berlin. En este sentido, si se le da prioridad a la relación entre el pluralismo de valores y el relativismo moral, Herder parece ser más relevante que Vico. En su mayor parte, opina Momigliano, ello se debe al diferente clima intelectual en que vivieron cada uno y al diferente grado de exposición a una amplia variedad de experiencias culturales.

Según Momigliano, Herder, comparado con Vico, «estaba mucho más comprometido con la relatividad de los valores» y al mismo tiempo «menos preparado para elegir entre ellos»⁴⁶². Su mayor compromiso radica en la diferencia entre los contextos de ambos autores. Vico todavía vivió en la Europa occidental clásica y cristiana. Herder estaba separado de él en el tiempo por el cambio de una generación. Ese lapso fue suficiente para que Herder no conociera el mundo tal como este fue para Vico. La nueva generación alumbró una revolución en la investigación histórica. Creció el número de lenguas con las que se tenía contacto y se profundizó en el estudio de las que ya se conocían. El contacto que Herder tuvo con una creciente variedad de lenguas y culturas contrasta con la alternativa básica que enfrentaba Vico entre barbarie y civilización, ambas con sus propias bondades. Pese a ser un viajero poco aventurero y cada vez más desencantado, puede decirse de Herder que estuvo presente en espíritu allí donde se realizaba un nuevo descubrimiento arqueológico o literario. La variedad de civilizaciones con la que convivió, cada una de ellas atractiva por igual, disipó la

⁴⁶¹ Cf. Momigliano, ob. cit. 7.

⁴⁶² Momigliano, ob. cit. 11. Traducción nuestra.

aparente simplicidad con la que Vico trataba, dificultando encontrar bárbaros a los que poder escapar.

La menor predisposición de Herder para elegir entre los diferentes códigos de valor radica según Momigliano en el carácter subjetivista de este autor. Comparado con Vico, Herder fue más susceptible a las emociones poéticas y por ello más subjetivo. Sin embargo, Momigliano asume que este es un aspecto de su personalidad que debería discutirse con más detalle. Probablemente, Herder se viera atraído por el relativismo debido a su aparente abandono de la separación entre la historia sagrada y la historia profana. En algunas de sus primeras obras llegó a considerar tratar la Biblia como un documento meramente humano, igualándolo, en este sentido, a los textos de Homero y Heródoto. Más adelante, dejaría de excluir por completo la Revelación de su interpretación, incluso en su libro de 1782-1783 sobre la poesía hebrea. Pero esa Revelación no podía servirle como un criterio para elegir entre los códigos morales y religiosos.

A ello añade Momigliano que Herder carecía casi por completo de interés en el desarrollo de la propiedad privada y de otras instituciones, que había dado algo de orden y sentido a las especulaciones históricas de Vico. Con este interés se refiere Momigliano a la idea que Vico expresa en *Ciencia nueva* de que «todas las repúblicas han nacido a partir de ciertos principios eternos de los feudos»⁴⁶³. Vico reconoce una inclinación natural de los hombres hacia lo que llama la «razón de los beneficios». Esta razón, «las mentalidades perennes de los feudos», surgiría a partir de dos dignidades⁴⁶⁴, «por la naturaleza de los fuertes de conservar los bienes y por la otra de los beneficios

⁴⁶³ Vico, *Ciencia nueva*, 309. § 599.

⁴⁶⁴ Vico, ob. cit. 119. § 119.

que se pueden esperar en la vida civil»⁴⁶⁵. En relación con ellas Vico establece los principios de los feudos, de los cuales nacen las repúblicas según un desarrollo institucional que ordena en tres etapas⁴⁶⁶. Este interés y la ordenación que surge de los principios que Vico establece constituyen para Momigliano la primera línea de defensa de Vico frente al relativismo.

Momigliano llama especialmente la atención sobre la que denomina la segunda línea de defensa de Vico. Piensa que esta puede ser decisiva, además, para ayudar a salvar a Herder. Momigliano se refiere a la alusión repetida de Vico a su proyecto de un diccionario de las expresiones mentales comunes a todas las naciones y que subyacen a los diferentes lenguajes. Berlin no es ajeno a este proyecto, pero refiere a él en otro contexto:

[Vico] cree que desde que los hombres son hombres, se sigue que, aunque haya tantas lenguas como tipos de costumbres y actitudes, con todo «Es necesario que haya en la naturaleza de las cosas una lengua mental común a todas las naciones (...)»Este factor unificador, que hace [de la] Historia la historia del desarrollo de una especie única —la humanidad—, aparece demostrado, en opinión de Vico, por la similitud entre los proverbios que encontramos en muchas lenguas; y piensa que podría confeccionarse un diccionario de ideas básicas (*voci mentali*) comunes a todos los pueblos (...) Dichos vocablos son, como si dijéramos, términos básicos o ideas que todos los seres humanos debieron de haber concebido y vivido en uno y otro tiempo. A partir de su evolución puede ser reconstruida la historia de las sociedades en las que circulaban.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Vico, ob. cit. 309. § 309.

⁴⁶⁶ Cf. Vico, ob. cit. 310-11. § 602.

⁴⁶⁷ IFGV, 86-87.

En la obra de Vico, este proyecto radica en la convicción de que es necesaria la existencia de esa clase de lenguaje común:

Es necesario que haya en la naturaleza de las cosas humanas una lengua mental común a todas las naciones, que entienda uniformemente la sustancia de las cosas factibles en la vida social humana, y la explique con tantas modificaciones distintas cuantos aspectos distintos puedan tener esas cosas; esto lo experimentamos como verdadero en los proverbios, que son máximas de sabiduría vulgar, sustancialmente las mismas entendidas por todas las naciones antiguas y modernas, pero expresadas de tantas formas diversas cuanto ellas lo son.⁴⁶⁸

Según Momigliano, Vico afirma haber encontrado un lenguaje universalmente válido subyacente a los lenguajes individuales, junto con la idea de que la historia universal, sea de la clase que sea, no puede ser escrita sin la convicción de que las diferentes civilizaciones se comunican entre sí. Herder también participa de esta convicción, aunque Momigliano reconoce que en su obra aparece expresada de forma menos explícita.

Vico, según Momigliano, nos ofrece un medio para resistir a un relativismo que en gran medida fue también el suyo. Cuando todo ha sido dicho acerca del lenguaje como expresión de las peculiaridades nacionales y tribales, sigue siendo cierto «que los lenguajes son traducibles, que las culturas toman elementos unas de las otras a través de las comunicaciones verbales y que, en última instancia, el hombre es capaz de alcanzar el entendimiento universal por medio del lenguaje»⁴⁶⁹. Herder reconocería esta idea de forma empática. El lenguaje suponía para él el «órgano de comprensión», la «casa del

⁴⁶⁸ Vico, *Ciencia nueva*, 123. §161.

⁴⁶⁹ Momigliano, «On the Pioneer's Trail», 13. Traducción nuestra.

tesoro de los pensamientos humanos». Berlin remite a la influencia de Hamann la presencia de esta idea en el pensamiento de Herder:

La doctrina del lenguaje de Hamann se convirtió en un artículo de fe para Herder. Dicha doctrina ofrecía la gran revolución de que el lenguaje es el único órgano central de toda comprensión y de toda acción intencional; (...) sólo a través del lenguaje pueden ser entendidos los individuos, los grupos (...) Entender a los hombres era entender lo que querían decir, lo que intentaban o deseaban comunicar.⁴⁷⁰

Momigliano insiste en las ideas que Vico y Herder aportaron acerca de la cuestión del lenguaje, convencido de que a partir de ellas podemos construir una vía desde la que continuar el trabajo que Berlin había comenzado:

Lo que veo como el siguiente paso después de los ensayos de Berlin es un intento de evaluar la validez de las nociones de Vico y Herder sobre el lenguaje como una condición previa para cualquier validez que uno se vea inclinado a atribuir a sus nociones acerca de la historia.⁴⁷¹

Berlin cree haber encontrado en las ideas de Vico y Herder herramientas suficientes para afirmar nuestra capacidad de comprender y comunicarnos con hombres distintos a nosotros, miembros de culturas separadas de la nuestra por el tiempo o el espacio. La crítica que hace Momigliano pone en duda que esas herramientas sean suficientes para reconciliar las tradiciones nacionales con los valores universales. No obstante, dada la relación entre la cuestión del lenguaje y las teorías de la historia en el pensamiento de Vico, también en el de Herder, Momigliano señala una vía para tratar de fundamentar la validez de nuestra capacidad para comprender a los hombres del pasado.

⁴⁷⁰ HI, 2000, 216.

⁴⁷¹ Momigliano, «On the Pioneer's Trail», 13. Traducción nuestra.

Si podemos descubrir o establecer una serie de elementos comunes entre las diferentes formas de expresión se abre la puerta a afirmar nuestra capacidad de tender puentes entre las particularidades, superando así los límites definidos por el relativismo.

En conclusión, podemos afirmar que el análisis de Momigliano consigue establecer una duda sobre la independencia del pluralismo berliniano respecto del relativismo. Con ello no sostenemos que su intención sea refutar la teoría de Berlin. Momigliano señala más bien un aspecto fundamental que el pluralismo berliniano debe enfrentar y que no ha conseguido resolver. La tensión entre la defensa de la unicidad de las culturas y la posibilidad de alcanzar una comprensión universal entre las particularidades culturales participa de los discursos de Vico y de Herder y se traslada también al discurso de Berlin. Momigliano insiste en este hecho, pero no se detiene ante él: la dificultad que plantea dicha tensión es, en su opinión, la cuestión que debe enfrentar en adelante el pluralismo. Haciéndonos partícipes, finalmente, de que podemos encontrar argumentos para tratar de resolver este problema en las ideas de Vico y Herder sobre la cuestión del lenguaje.

3. 2. ISAIAH BERLIN: LA DEFENSA DE LA INTERPRETACIÓN PLURALISTA DE LAS IDEAS DE VICO Y HERDER

En «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII» Berlin confronta la idea preconcebida de considerar la oposición de Vico y Herder a los principios fundamentales de la Ilustración francesa como una forma de relativismo. Como hemos señalado, Berlin ha mantenido un criterio oscilante sobre esta cuestión.

Sin embargo, en el momento de escribir este artículo opina que esa idea es «un error generalizado que él mismo había cometido en el pasado»⁴⁷².

Berlin introduce su nuevo juicio planteando una aclaración preliminar. Según afirma, hay por lo menos dos tipos de relativismo. El de los juicios de hecho y el de los juicios de valor. El primero lo relaciona, en su forma más fuerte, con el escepticismo sobre la posibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo de los hechos; un escepticismo que, en su forma más débil, no se extendería al conocimiento producido por las ciencias naturales. Ni Vico ni Herder son sospechosos de haber profesado esta clase de relativismo. En el ámbito del conocimiento, Berlin ni siquiera los considera pluralistas. Respecto de Vico, de acuerdo con su interpretación, recuerda que nunca afirmó que no podamos alcanzar incluso certidumbre —*certum*, ya no *verum*, verdad demostrable— en alguna esfera porque nuestras categorías y nuestras concepciones y nuestros métodos de investigación estén insuperablemente vinculados a una cultura, lo mismo que los de otras culturas, siendo por ello ni más ni menos válidos que los suyos. Esta misma posición la hace extensible a Herder⁴⁷³.

Berlin más bien afirma que ambos autores coinciden en este aspecto con la opinión de los autores de la Ilustración: «sólo hay una verdad, no muchas, la misma para todos los hombres universalmente, y es lo que los hombres racionales aseguran que es, lo que sus métodos críticos descubren»⁴⁷⁴. Conforme con esta afirmación, para hallar un desarrollo completo de las ideas que fundamentan esta clase de relativismo y, en último término, de escepticismo sobre el conocimiento fáctico, Berlin nos emplaza a esperar a Hegel y sus discípulos hegelianos de izquierda, incluyendo al primer Marx. Apoyándose en esta idea, nuestro autor argumenta que esperar encontrar en Vico y

⁴⁷² Cf. SRPE, 90.

⁴⁷³ Cf. SRPE, 99.

⁴⁷⁴ SRPE, 100.

Herder, como autores críticos de la Ilustración, relativismo del conocimiento del pasado implica volcar en ellos ideas que les son posteriores, incurriendo esa misma búsqueda en anacronismo.

La atención que dedica al relativismo de juicios de hecho es escasa. Con lo anterior cubrimos todas las menciones que le dedica en el artículo. Por el contrario, el relativismo de juicios valorativos es el tema central del artículo; «el de valores o puntos de vista completos»⁴⁷⁵. A este respecto, Berlin defiende su posición exponiendo una serie de argumentos que podemos diferenciar en dos líneas argumentales que convergen en una tesis general.

En primer lugar, siguiendo el orden de su discurso, nuestro autor argumenta que es un error describir la oposición de Vico y Herder a los principios de la Ilustración como una forma de relativismo, puesto que hacerlo implica caer en un anacronismo. Esto se debe a que el verdadero relativismo se desarrolla a partir de fuentes posteriores a ambos autores, que no aparecen hasta el siglo XIX. Al menos, la clase de relativismo con la que se identifica a Vico y a Herder, que es para nuestro autor «una doctrina diferente de la de los sofistas griegos»⁴⁷⁶.

Respecto a lo anterior, hemos de considerar que Berlin ya había presentado a Vico y a Herder como antecesores de corrientes y doctrinas que tendrán su desarrollo años después de su época. Esto ocurre con el historicismo, al cual refiere la posición que ambos tienen respecto a la posibilidad de comprender a las civilizaciones del pasado⁴⁷⁷, o con el pluralismo que nuestro autor defiende. Por este motivo, señalar el hecho de que el relativismo moderno es una doctrina posterior a ambos autores podría no ser

⁴⁷⁵ SRPE, 88.

⁴⁷⁶ HI, 264.

⁴⁷⁷ Cf. SRPE, 90.

suficiente para desvincularos efectivamente de las ideas y las tesis relativistas. Nuestro autor no se limita a ello: postula que son también posteriores a ellos las fuentes a partir de las cuales se desarrollarán las tesis de esa clase de relativismo. Según Berlin, «Las dudas sobre la posibilidad de un conocimiento objetivo del pasado, sobre puntos de vista cambiantes respecto a él determinados por actitudes y valores transitorios y culturalmente condicionados (...) tuvieron su origen (...) en el siglo XIX»⁴⁷⁸.

Este planteamiento exonera del cargo de relativistas modernos a todos los autores anteriores al siglo XIX, incluidos los ilustrados contra los que se posicionaron Vico y Herder. De estar en lo cierto, tampoco podríamos encontrar ideas en las obras de los *philosophes* franceses que contradijeran su objetivismo general, moral y cultural. Berlin considera que entre ellos se imponía la confianza en la capacidad de la razón crítica para aclarar la variedad de puntos de vistas erróneos y eliminar los obstáculos para el conocimiento objetivo, tanto de los hechos como de los valores. Abierto a una futura corrección, nuestro autor afirma que no hay ningún pensador destacado del siglo XVIII que tratara de exponer puntos de vista relativistas de un modo coherente. Esto se debía al hecho, según opina, de que:

El verdadero relativismo surgió de fuentes distintas y posteriores: el irracionalismo romántico alemán, la metafísica de Schopenhauer y de Nietzsche, la aparición de escuelas de antropología social, las doctrinas de William Graham Summer y Edward Westermarck, sobre todo la influencia de pensadores que no eran ellos mismos necesariamente relativistas; Marx, por ejemplo, o Freud, cuyos análisis de apariencia o ilusión y realidad entrañaban una creencia en la

⁴⁷⁸ *Ibid.*

objetividad de sus propias disciplinas, sin conciencia, tal vez, de algunas, al menos, de sus plenas implicaciones.⁴⁷⁹

La atribución a las ideas anteriores del título de «las fuentes del relativismo» nos sirve para enlazar con la segunda línea argumental que podemos distinguir en el discurso de Berlin. En el contenido que nuestro autor refiere a ellas podemos reconocer la primera de la tesis que remite al relativismo: el determinismo. Según Berlin, la tendencia que conduce hacia el relativismo, al menos, en su sentido «fuerte» o «moderno», tiene su origen en una teoría general «según la cual las ideas y actitudes de los individuos y de los grupos están indefectiblemente determinadas por factores condicionantes variables», «por fuerzas que no suelen ser conscientes»⁴⁸⁰. Las que establece como fuentes del relativismo responden a esta teoría. Dentro de esa denominación Berlin incluye la fuerza cósmica irracional de Schopenhauer, la moral vinculada a la clase de Marx, los impulsos inconscientes de Freud y la perspectiva de la variedad irrevocable de costumbres y creencias condicionadas por circunstancias predominantes no controladas por los hombres que estudia la antropología social⁴⁸¹.

La clase de relativismo moral que encontrábamos en el pensamiento histórico de Carr responde también a la tesis determinista. Como veíamos, Carr asume que los conceptos valorativos solamente son universalizables si se contemplan como abstracciones carentes de sentido. Nociones como lo «bueno» y lo «malo» no pueden ser aplicadas hasta que se les instila un contenido específico. Ese contenido depende de un marco conceptual que es en sí mismo una creación de la historia. Esto se ve apoyado por la conciencia de que el contenido práctico de los conceptos valorativos varía de un período a otro, de un continente a otro. De tal forma, nuestros juicios morales dependen

⁴⁷⁹ SRPE, 91.

⁴⁸⁰ SRPE, 90-91.

⁴⁸¹ Cf. SRPE, 91.

del tiempo y lugar al que nuestro marco conceptual hace referencia. En definitiva, los valores y los conceptos y categorías valorativas están históricamente determinados, no siendo posible reclamar para ellos una objetividad que esté más allá del alcance de la historia.

La segunda tesis se introduce en el artículo junto con una nueva definición que Berlin hace del relativismo. En ella, según afirma Contreras⁴⁸², nuestro autor postula una fuerte afinidad electiva⁴⁸³ entre relativismo y no-cognoscitivismo axiológico:

El relativismo es (...), en mi opinión, una doctrina según la cual el juicio de un hombre o un grupo, dado que es expresión o afirmación de un gusto, o una actitud emotiva o un punto de vista, es sólo lo que es, sin ninguna correspondencia objetiva que determine su veracidad o falsedad. A mí me gusta la montaña, a ti no; a mí me encanta la historia, a él le parece un camelo: todo depende del punto de vista de cada uno. Por tanto, hablar de veracidad o falsedad respecto a estos supuestos carece completamente de sentido.⁴⁸⁴

Contreras se detiene en el contenido de la última afirmación para señalar la aparente asociación que Berlin establece entre el relativismo y el emotivismo, tal y como lo concibió Ayer. En *Lenguaje, verdad y lógica*, Ayer dilucida si podemos o no considerar como enunciados científicos a los enunciados éticos. Si los enunciados éticos eran significativos, entonces nos encontrábamos frente a enunciados científicos. Pero si resultaban que no eran científicos, entonces no serían significativos, sino «expresiones

⁴⁸² Cf. Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 79.

⁴⁸³ Un tipo muy particular de relación dialéctica que no es reducible a la determinación causal directa o a la «influencia» en sentido tradicional. Según Löwi, «Se trata, a partir de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión» M. Löwy, «Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva», 2019, <https://books.openedition.org/ariadnaediciones/1568>.

⁴⁸⁴ SRPE, 93.

del sentimiento, que no puede ser ni verdaderas ni falsas»⁴⁸⁵. Según explica Martínez⁴⁸⁶, lo relevante en el discurso de Ayer es la expresión *sentimiento*. El objetivo de Ayer era examinar si era posible traducir enunciados éticos a enunciados de hechos empíricos. A este respecto concluye que los enunciados éticos no son significativos, no amplían la información acerca del mundo fáctico, sino que meramente ponen de manifiesto los sentimientos morales del emisor. En definitiva, la presencia de un símbolo ético en una proposición no añade nada a su contenido factual⁴⁸⁷. Para Ayer, la inclusión de esta clase de símbolos era comparable a la de los signos de exclamación o a la del empleo de un determinado tono. Todos estos elementos tienen en común que no añaden nada a la proposición, solo demuestran que la expresión está acompañada de ciertos sentimientos del que habla.

Según el empirismo radical de Ayer, al no poder reconocer que tengan significación factual, hemos de asumir que los enunciados morales no expresan «proposición alguna que pueda ser ni verdadera ni falsa»⁴⁸⁸. Otra persona puede disentir de nosotros respecto al sentimiento moral que manifestamos, en el sentido de que puede no tener los mismos sentimientos. Puede llegar a discutir con nosotros a causa de nuestros principios morales. Pero no puede, en sentido estricto, contradecirnos. Esto es así:

Porque al decir que un cierto tipo de acción es bueno o malo, no estoy haciendo ninguna declaración factual, ni siquiera una declaración acerca de mi propio estado de ánimo. Simplemente, estoy expresando ciertos sentimientos morales.

Y el hombre que aparentemente está contradiciéndome no está haciendo más que

⁴⁸⁵ A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* (Barcelona: Ediciones Orbis, 1984), 124.

⁴⁸⁶ Cf. Martínez Gómez, «Isaiah Berlin: libertad, pluralismo e incompatibilidad de los valores», 105-6.

⁴⁸⁷ Cf. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, 130.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

expresar sus sentimientos morales. De modo que está claro que carece de sentido preguntar quién de nosotros tiene razón. Porque ninguno de nosotros está manteniendo una proposición auténtica.⁴⁸⁹

Para Ayer, la razón por la que es imposible encontrar un criterio para determinar la validez de los juicios éticos radica en que no tienen validez objetiva de ninguna clase. Las oraciones que solo expresan juicios morales no dicen nada acerca del mundo fáctico. Y, si una oración no hace ninguna declaración, carece de sentido preguntar si lo que dice es verdadero o falso. Los juicios éticos son puras expresiones de sentimientos, y, como tales, no se corresponden con la categoría de verdad y de falsedad. «Son inverificables, por la misma razón que es inverificable un grito de dolor o una palabra de mando, porque no expresan auténticas proposiciones»⁴⁹⁰.

Volviendo sobre lo que comentábamos al inicio del apartado anterior, podemos ver que la relación que establece Berlin entre el relativismo y el no-cognoscitismo axiológico permanece en su pensamiento en años posteriores y es recuperada en textos futuros. Tanto en «La persecución del ideal» como en «Mi trayectoria intelectual», Berlin asocia al relativismo la tesis de que las expresiones de juicios morales son equiparables a expresiones de gusto: «Yo prefiero café, tú prefieres champán, tenemos gustos diferentes, no hay más que decir»⁴⁹¹; «A mí me gusta el café con leche y a ti sin ella; yo estoy a favor de la bondad y tú prefieres los campos de concentración»⁴⁹². No aclara si efectivamente las expresiones morales son expresiones de gusto, así como Ayer indica que son estas expresiones de sentimiento. Sin embargo, el escenario resultante es similar. En una situación como la que se describe en las citas, cada uno de

⁴⁸⁹ Ayer, ob. cit. 130-31.

⁴⁹⁰ Ayer, ob. cit. 132.

⁴⁹¹ PI, 29.

⁴⁹² TI, 57.

los participantes de la discusión tiene unos valores propios, que no pueden ser superados o integrados. Por ello, no hay lugar para la contradicción o para preguntarse por quién de los que participan tiene razón, pues carece de sentido hablar en esos términos.

Siguiendo el texto encontramos la tercera de las tesis que señala Contreras: la incomprendibilidad o intraducibilidad recíproca. Berlin se detiene ahora en las dimensiones cultural e histórica del relativismo. El relativismo cultural, tal y como es reflejado por él, concibe los círculos culturales como compartimentos estancos, incapaces de intelección recíproca⁴⁹³. Refiere a esta doctrina la idea según la cual el condicionamiento de los factores naturales y culturales sucede en un grado tal que los puntos de vista de cada cultura actúan como un marco conceptual que sus miembros no pueden superar. Desde esta perspectiva, la cultura se concibe como un marco conceptual determinante en dos sentidos. Es el único marco explicativo desde el que podemos comprender el comportamiento de sus miembros y, al mismo tiempo, es el único marco explicativo a partir del cual esos hombres pueden darse a sí mismos a conocer el mundo que les rodea e interactuar con él.

Si esta visión está en lo cierto, los significados y criterios de otras comunidades nos deberían resultar irremediabilmente exóticos, impenetrables. Nuestro punto de vista nos provee de herramientas para relacionarnos con el mundo y a la vez actúa como cauce, limitando aquello que podemos inteligir y volviendo ininteligible lo que queda más allá de sus márgenes. Nos impide considerar los valores de otras sociedades o épocas, pues estos pertenecen a una forma de vida distinta que, del mismo modo que la nuestra, funciona como un sistema cerrado. En las versiones más extremas del relativismo cultural, prosigue Berlin, las diferencias entre las culturas se consideran tan

⁴⁹³ Cf. Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 83.

grandes que no es posible encontrar elementos comunes a partir de los que tender puentes entre las diferentes culturas. De tal forma, los miembros de una cultura no pueden siquiera empezar a entender lo que anima a otras civilizaciones. Si nos es imposible figurarnos lo que motiva el comportamiento de hombres diferentes a nosotros, nos vemos obligados a dirigirnos a ellos solamente desde una perspectiva «fiscalista», limitándonos a describir su conducta, pero no su propósito o significado.

La posición que adopta el relativismo histórico moderno sirve a Berlin para relacionar la tesis de la incomprensibilidad o intraducibilidad recíproca con la negación, común a todas las versiones del relativismo, de la existencia de valores objetivos. Las conclusiones del relativismo cultural son trasladables al estudio de las culturas separadas de nosotros por el tiempo. Si no podemos sobrepasar los límites de nuestro propio punto de vista, hemos de poner también en duda la posibilidad del conocimiento del pasado. La idea misma de la historia de las civilizaciones, de este modo, se convierte en una amalgama de sucesos humanos cuyo significado nos es por completo ajeno. Berlin destaca en el seno del relativismo histórico la tesis de la incomprensibilidad o intraducibilidad recíproca:

El tipo más famoso de relativismo histórico moderno contiene en su núcleo la idea de hombres completamente sometidos, por la tradición, la cultura o la clase o la generación, a escalas de valor o actitudes particulares que hacen que sus puntos de vista o sus ideales parezcan extraños y, hasta incomprensibles (...).⁴⁹⁴

Tanto los valores que otros hombres reconocen como propios como los puntos de vista completos se convierten en elementos ininteligibles a causa de nuestra incapacidad de ir más allá de los límites impuestos por nuestros propios valores o

⁴⁹⁴ SRPE, 94.

nuestra propia forma de vida. Berlin razona que admitir la existencia de esos puntos de vista conduce inevitablemente a un escepticismo respecto a los criterios objetivos. Si los valores de unos no son aplicables para juzgar el comportamiento de los otros y si carecemos de la posibilidad de tender puentes entre valores y culturas diferentes, nos es imposible comprender lo que es vivir en base a valores que no son los nuestros. La negación de la existencia de un terreno común hace que no tenga sentido preguntar cuál de los diferentes sistemas de valores es correcto. El sometimiento a las particularidades de cada cultura revela a sus miembros instalados en una escala de valores que no pueden superar, ni puede ser integrada por otros hombres, miembros de culturas diferentes a la suya. Desde esta posición no puede afirmarse nuestra capacidad para «entrar» en otras culturas, tampoco la posibilidad de la comunicación humana.

Una vez expuestas las tesis que Berlin remite al relativismo es pertinente revisar las ideas que este refiere a la posición pluralista que adjudica a Vico y a Herder. Creo que será valioso hacerlo, además, teniendo presentes las dos preguntas que Lukes se formula al respecto: «¿De qué forma exactamente distinguió Berlin el pluralismo que tan persistentemente promovió del relativismo que repudió con la misma intensidad?» y «¿defendió Berlin consistentemente un ejemplo plausible de pluralismo libre de relativismo?»⁴⁹⁵.

Nuestro autor no dedica una parte en concreto de su exposición para explicar la postura que adoptan Vico y Herder. En su lugar dispersa el conjunto de ideas que refiere a ellos dos entre las tesis que remite al relativismo, deteniéndose en la presentación de cada una de esas ideas con intensidad desigual. Remontándonos a la tesis del determinismo relativista, podemos ver que Berlin enfrenta a ella la visión de Vico y Herder refiriéndose a ellos como pensadores historicistas. En ese sentido, Vico y Herder

⁴⁹⁵ Lukes, *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*, 102. Traducción nuestra.

aceptarían la visión del relativismo histórico de que «el pensamiento y la actuación de los seres humanos sólo son del todo inteligibles en relación con su marco histórico»⁴⁹⁶, pero no lo harían por las mismas razones. De la posición de ambos no debe seguirse que los valores de estas sociedades siembren dudas sobre la objetividad de los nuestros, o que los debiliten. La existencia de valores contrapuestos o de puntos de vista incompatibles no significa que solo uno de ellos, como máximo, sea válido, siendo los demás necesariamente falsos. Alternativamente, tampoco que ninguno pertenezca al tipo de juicio que puede considerarse válido o no válido.

Según Berlin, lo que nos incitan a considerar Vico y Herder con su defensa de las peculiaridades de las sociedades del pasado es que cada una ella es una sociedad diferente de la nuestra, cuyos valores últimos son distintos, los cuales podemos captar como finalidades vitales comprensibles por todos los seres humanos. Berlin hace compartir tanto a Vico como a Herder la idea de que las barreras interculturales no son insalvables. El uso de la imaginación histórica puede permitirnos «descender a» o «entrar en» la mentalidad de sociedades remotas⁴⁹⁷. Los miembros de una cultura pueden entender a los de otra y entrar en sus mentes y simpatizar con ellos⁴⁹⁸. Pese a las diferencias, Berlin habla como si se siguiera de las ideas de Vico y Herder un ámbito común, de tal forma que, remitiendo a él, podemos concebir a los miembros de sociedades distintas como hombres que son distintos, sí, pero a la vez como seres humanos semejantes, en cuyas circunstancias, con un gran esfuerzo de la imaginación, podemos «entrar»⁴⁹⁹. Esta idea Berlin la encuentra en el pensamiento de Vico fundamentada en la capacidad de la «reconstrucción imaginativa», que nos permite

⁴⁹⁶ SRPE, 90.

⁴⁹⁷ Cf. SRPE, 94.

⁴⁹⁸ Cf. SRPE, 96.

⁴⁹⁹ Cf. SRPE, 92.

entender las *modificazioni* de la mente humana⁵⁰⁰. En el caso de Herder, esta idea es soportada por la capacidad que el autor alemán denomina *Einfühlung*:

la intuición o empatía histórica, la capacidad para situarse mentalmente en el lugar de otro y sentir con él. En virtud de la *Einfühlung*, el historiador puede, sin dejar de estar inevitablemente enraizado en un contexto histórico-cultural determinado, sobrevolar de algún modo con su inteligencia la totalidad de la experiencia humana; sin abandonar los propios valores, puede entender o atisbar cómo los hombres de otras épocas y pueblos pudieron profesar valores muy diferentes.⁵⁰¹

En el pluralismo en el que Berlin se sitúa junto a Vico y Herder la afirmación de nuestra capacidad para inteligir el comportamiento de otros hombres establece una relación estrecha con ese ámbito común a todos los seres humanos. En el apartado que dedicamos a Carr vimos que esta idea de un «terreno común» ya formaba parte del pensamiento de Berlin cuando escribe «La inevitabilidad histórica»⁵⁰². En «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII», Berlin habla de la naturaleza humana en términos cercanos a los que utiliza para hablar de ella en su interpretación de Vico⁵⁰³: «la naturaleza de los hombres, aunque diversa y sujeta al cambio, debe poseer

⁵⁰⁰ «lo que [Vico] reivindica es una capacidad intensa para la reconstrucción imaginativa, para entender las *modificazioni* de la mente humana, para conocer lo que los seres humanos pudieron o no pudieron haber hecho o pensado. Se puede comprender en qué consiste ser un salvaje o, al menos, creer correcta o incorrectamente, que se puede hacer con éxito sin presuposiciones místicas o no empíricas» IFGV, 66.

⁵⁰¹ Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 106.

⁵⁰² Cf. IH, 190.

⁵⁰³ En el artículo que Berlin dedica a Vico en *Vico y Herder* nuestro autor explica la clase de conocimiento *per caussas* que Vico asume que podemos tener acerca de los asuntos humanos apelando a la creencia de que existe un ámbito al que remiten todas aquellas características que los hombres compartimos y que nos son intrínsecas en tanto que somos seres humanos; «una región en la que es válido el antropomorfismo, donde estas características no son aplicadas incorrectamente, sino atribuidas de modo adecuado: esa región sería el mundo del hombre» IFGV, 58-59.

cierto carácter genérico para que pueda llamarse humana»⁵⁰⁴. A partir de la afirmación de este carácter genérico nuestro autor establece una serie de límites, entre los cuales se encuentra aquello que podemos reconocer como intrínsecamente humano.

La afirmación de un ámbito común, del que todos nosotros participamos gracias a nuestra naturaleza humana, tiene gran importancia en el pluralismo de valores. Según García, desde una perspectiva general, «la defensa de la posición pluralista de Berlin se apoya en una visión de la naturaleza humana y de la realidad específica que es la que determina el resto de los elementos de su planteamiento moral y político»⁵⁰⁵. Nuestro autor no pretende abandonar su posición empirista al adoptar esta clase de fundamentación en la naturaleza humana. La afirmación del carácter objetivo de los valores puede entenderse en el sentido de que estos no dependen de nuestra voluntad, pero no implica que sean entidades metafísicas. Como afirma García, es la experiencia, producto de la observación y del conocimiento ordinario de la realidad y los cambios históricos, la que proporciona esta visión⁵⁰⁶. En estos términos se refiere Berlin también a la naturaleza de los valores. Para él, la cuestión de hasta qué punto son invariables los valores humanos, y hasta qué punto son «últimos», universales y «básicos», así como la de cuáles son en realidad los valores que podemos considerar de esta forma, son cuestiones de tipo empírico. Es decir,

que para responderla hemos de ir a los historiadores, antropólogos, filósofos de la cultura, científicos de la sociedad de varios tipos, y estudiosos en general, que son los que investigan las ideas fundamentales y las formas esenciales de conducta de sociedades enteras, reveladas en monumentos, formas de vida y

⁵⁰⁴ SRPE, 92.

⁵⁰⁵ García Guitián, *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, 55.

⁵⁰⁶ Cf. García Guitián, ob. cit. 56.

actividades sociales, así como también en expresiones más manifiestas que sus creencias, tales como las leyes, la fe, la filosofía y la literatura.⁵⁰⁷

Berlin asume que, aun concibiendo el camino a seguir, resolver esta cuestión es una tarea muy difícil y en la práctica imposible. Sin embargo, como señala Martínez⁵⁰⁸, la determinación de la epistemología de los valores no deja resuelta la cuestión de su ontología. El hecho de que para saber cuáles son los valores haya de recurrir a la observación empírica es compatible con la afirmación de que estos son creaciones humanas derivadas de nuestra voluntad y, en consecuencia, subjetivas. Sin embargo, nuestro autor rechaza que el pluralismo implique subjetivismo axiológico⁵⁰⁹ y volverá sobre la idea de la objetividad de los valores en artículos posteriores.

Berlin matizará en «Mi trayectoria intelectual» que la creencia en la objetividad de esos valores se deriva de la creencia de que tanto esos valores como que los hombres se guíen por ellos es parte de lo que significa ser humano. Tanto los valores como la relación que los hombres establecen con ellos se presentan como síntomas de un fundamento más profundo: la naturaleza humana. Berlin se apoya en el empirismo para fundamentar la visión que tiene de nuestra naturaleza, tratando después de otorgar solidez a estas creencias acerca de los valores derivándola de la objetividad que proviene del hecho de que los hombres y las mujeres seamos seres humanos:

⁵⁰⁷ I, 83.

⁵⁰⁸ Cf. Martínez, «El pluralismo de Isaiah Berlin frente al relativismo y la incomensurabilidad», *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, n.º 109 (2000): 181.

⁵⁰⁹ En SRPE Berlin insiste en este punto y trata de desarticular la idea de que las nociones de inconmensurabilidad e incompatibilidad axiológica pluralistas deriven en relativismo o en alguna de las corrientes que asocia a esta doctrina: «Repito, el pluralismo (la inconmensurabilidad y, a veces, incompatibilidad de fines objetivos) *no* es relativismo; ni, *a fortiori*, subjetivismo, ni las supuestas diferencias insalvables de la actitud emotiva en las que se apoyan algunos modernos sociólogos y antropólogos positivistas, emotivistas, existencialistas, nacionalistas y, en realidad, relativistas» SRPE, 99.

El hecho de que los hombres son hombres, y las mujeres, mujeres, y no perros y gatos o mesas o sillas, es un hecho objetivo; y parte de este hecho objetivo es que existen ciertos valores, y solo esos valores, por los que los hombres pueden guiarse sin dejar de ser hombres.⁵¹⁰

Esta idea aparece previamente en «La persecución del ideal». En ese artículo, la creencia pluralista en la existencia de un mundo de valores objetivos aparece ligada a la conciencia de que esos valores son los «fines que los hombres persiguen por interés propio, para los que las otras cosas son medios»⁵¹¹. De ello podemos concluir que la clase de relación que establecen los hombres con los valores da forma a la visión de ellos como fines humanos. La objetividad de los valores también puede explicarse en términos de la relación que los hombres establecen con ellos. En este sentido, podemos postular que cuando se dice que para el pluralismo berliniano los valores son algo objetivo se está reafirmando su oposición al subjetivismo, queriendo decir con ello solamente que la naturaleza de esos valores escapa al control de la voluntad humana⁵¹². De este modo, nuestra libertad de elección y nuestra voluntad estarían circunscritas por el conjunto de los valores objetivos. En el aspecto ontológico, Berlin no resuelve la cuestión acerca de la naturaleza de los valores, más allá de afirmar que son parte de la naturaleza humana.

La relación entre la objetividad de los valores y la naturaleza humana en el pluralismo de Berlin comprende una idea de límite sobre la que se asienta la posibilidad del entendimiento humano. La definición de la naturaleza de los hombres implica el reconocimiento de un ámbito, el «horizonte humano», dentro del cual han de

⁵¹⁰ TI, 58.

⁵¹¹ PI, 30.

⁵¹² «Esa es la razón por la que el pluralismo no es relativismo: los múltiples valores son objetivos, parte de la esencia de la humanidad, y no creaciones arbitrarias de los caprichos subjetivos de los hombres» TI, 58.

encontrarse todas aquellas cualidades que son intrínsecamente humanas. De esta idea deriva la afirmación pluralista de que los fines, los principios morales, son muchos, pero no infinitos: han de estar dentro del horizonte humano⁵¹³. Si no lo están, no podremos reconocerlos como ideales humanos, por lo que quedarían fuera de la esfera humana.

Hay muchos fines, muchos valores últimos y objetivos, algunos de los cuales pueden resultar incompatibles con otros que persiguen diferentes sociedades en diferentes épocas, o grupos diferentes en la misma sociedad, clases o iglesias o razas, o individuos particulares dentro de ellas, incluso pueden chocar dentro de un mismo individuo. Ello justifica las diferencias entre las formas de vida y los puntos de vista. La variedad puede ser muy amplia, pero estará siempre limitada por los términos de nuestra naturaleza. Definir la pluralidad de culturas y formas de vida dentro de unos mismos límites permite a Berlin afirmar que, por diversa y contradictoria que sea internamente dicha pluralidad, existe un espacio común al que apelar. El hecho de que compartamos con los otros, distintos a nosotros, suficientes elementos en común posibilita que podamos comunicarnos con ellos. El pluralismo de valores reconoce la idea de que:

hay muchos fines distintos que pueden perseguir los hombres y aun así ser plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse entre ellos y simpatizar y extraer luz unos de otros, (...) La intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio sólo es posible porque lo que hace humanos a los hombres es común a ellas, y actúa como puente entre ellas. Pero nuestros valores son nuestros y los suyos son suyos. Tenemos libertad para criticar los valores de otras culturas, para condenarlos, pero no podemos pretender que no los entendemos en absoluto, o considerarlos sólo como subjetivos, producto de

⁵¹³ Cf. SRPE, 92-93; TI, 58.

criaturas diferentes con gustos diferentes a los nuestros, que no nos dicen nada.⁵¹⁴

El carácter finito de la pluralidad de valores garantiza para Berlin «la inteligibilidad o traducibilidad recíproca entre los ideales o las convicciones axiológicas de las diversas culturas o épocas»⁵¹⁵. Mientras los valores de otras criaturas participen de los límites de nuestra naturaleza, podremos reconocerlos como fines propiamente humanos, esto es, fines que, cambiando lo que haya de ser cambiado, yo puedo imaginar que dedico mi vida a perseguir, sin dejar por ello de ser un ser humano. En este sentido, Berlin razona de forma similar a como lo hace acerca del conocimiento *per caussas* de Vico. Yo, que quiero comprender el comportamiento de otros hombres, miembros de una cultura separada de la mía por el tiempo y el espacio, puedo hacerlo porque tengo en común con ellos que sé lo que significa ser humano, de forma que dispongo de los elementos necesarios para, a través de un esfuerzo suficiente de la imaginación, figurarme en su lugar, sometido a sus circunstancias particulares, viviendo una vida igualmente humana guiado por los valores que reconoce como suyos. Compartir con los otros la posibilidad de reconocer internamente una vida guiada por valores que pueden ser seguidos sin dejar de vivir una vida humana sustenta la idea pluralista de la inteligibilidad recíproca:

Cada hombre o cada sociedad concede un valor más alto a ciertos fines de la vida por encima de otros, ese valor debe, sin embargo, ser capaz de ser reconocido incluso por sus más acérrimos adversarios —esto es lo que se quiere decir con que esos fines son fines objetivamente humanos, esto es, aquellos que cualquier ser humano puede, por medio de un esfuerzo suficiente de la

⁵¹⁴ PI, 29-30.

⁵¹⁵ Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 83.

imaginación, ver como fines que, independientemente de lo bajos que estén en su propia escala de valores, puedan ser perseguidos por los hombres, quizá en sociedades y situaciones, también inclinaciones, muy diferentes a las suyas, pero incuestionablemente humanos— esto es, criaturas con las que él podría en principio establecer comunicación, manteniendo visiones que, *mutatis mutandis*, puede concebirse a sí mismo capaz de sostener.⁵¹⁶

En conclusión, la visión pluralista de una naturaleza común sirve de este modo como fundamentación de la posibilidad de comunicación humana.

Alternativamente, en el discurso de Berlin, la comunicación humana se contempla como un hecho, algo que podemos comprobar por medio de la experiencia. Berlin da explicación a este fenómeno a través de la existencia de un mínimo de fondo moral común, que vendría exigido por la posibilidad de la comunicación humana⁵¹⁷. En este segundo sentido, desde el pluralismo de valores se afirma que si esta condición falla, esto es, si nos encontramos con hombres que siguen unos valores que quedan fuera de la esfera común, humana, no podremos comunicarnos con ellos. «Hay un límite pasado el cual ya no podemos entender qué persigue una criatura determinada; qué clase de reglas sigue en su comportamiento; qué significan sus gestos»⁵¹⁸. Superado este límite, ni siquiera podemos calificar sus valores de subjetivos, si no podemos imaginar lo que sería intentar llevar ese tipo de vida⁵¹⁹. Berlin va más allá y apelando al reconocimiento pluralista de que los valores comunes son parte de nuestra naturaleza,

⁵¹⁶ RRK, 389. Traducción nuestra.

⁵¹⁷ «No hay duda de que se presta a toda clase de problemas la idea de que existen valores objetivos morales o sociales, eternos y universales (...). Sin embargo, la posibilidad de comprender a los hombres de la propia época o de cualquier otra y, desde luego, la posibilidad de que éstos se comuniquen entre sí, depende la existencia de algunos valores comunes, y no sólo de un mundo común «fáctico». Este último es condición necesaria, pero no suficiente, de la comunicación humana. (...) Un mínimo de fondo moral común, de categorías y conceptos relacionados entre sí, es intrínseco a la comunicación humana» I, 62-64.

⁵¹⁸ SRPE, 93.

⁵¹⁹ Cf. PI, 30.

sostiene que la imposibilidad para la comunicación nos revela a esos otros hombres como seres que no participan del horizonte humano. «Si fuesen humanos, no serían seres con los que yo pudiese comunicarme, hay una barrera real. No son humanos para mí»⁵²⁰, «(...) cuando se rompe la posibilidad de comunicación, hablamos de trastorno, de humanidad incompleta»⁵²¹.

En caso contrario, si tenemos éxito al tratar de comprender las motivaciones de otros hombres, habremos de encontrarnos con que los valores de esas gentes «son de tal naturaleza que podríamos apoyarnos en ellos, seres humanos como nosotros (criaturas capaces de discernimiento consciente intelectual y moral)»⁵²². Esos valores pueden atraernos o repugnarnos. Pero entender a culturas alejadas de nosotros en el tiempo o el espacio implica entender cómo hombres como nosotros, en un medio concreto, podrían expresarlos en sus actividades y por qué. Por medio de la suficiente investigación y comprensión imaginativa, ver cómo podrían vivirse de acuerdo con esos valores vidas humanas «(es decir, inteligibles)»⁵²³.

A diferencia del razonamiento que veíamos en Strauss, según Berlin este tipo de intelección no implica aceptar necesariamente los valores del otro. Condenar y atacar los valores y el sistema moral de otro no sería coherente con el relativismo estricto. Pero sí es compatible con el pluralismo, que niega que haya una teología o estética o moral verdadera, y solo una, y acepta valores o sistemas de valores alternativos⁵²⁴. De acuerdo con el pluralismo, es posible rechazar una cultura porque se considere moral o estéticamente repugnante o porque se opine que su modo de vida es perjudicial para la única forma de vida que soy capaz de vivir o de tolerar, para mí mismo o para los

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ SRPE, 94.

⁵²² SRPE, 95.

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ Cf. SRPE. 98.

otros⁵²⁵. Pero solo si uno comprende cómo y por qué podría, a pesar de todo, resultar aceptable para una sociedad humana identificable. Si el comportamiento de esa cultura no nos resulta de ningún modo inteligible, habremos de dirigirnos a esos hombres como al resto del mundo exterior, dejando ellos de ser para nosotros plenamente humanos y quedando nosotros limitados a emitir meros informes conductistas de hechos en bruto, incapaces de penetrar en el sentido de sus actos y expresiones.

Como acertadamente expresa Contreras, de acuerdo con el pluralismo berliniano existe un repertorio objetivo de valores: «de ese acervo, unas culturas escogen unos y otras, otros»⁵²⁶. Esto posibilita que el contenido de las elecciones valorativas de las culturas pueda ser muy diverso. La naturaleza contradictoria que reconoce el pluralismo a los valores hace que la diferencia entre las escalas morales de las diversas culturas no solo radique en el conjunto de valores que cada una reconoce como suyos. Perseguir de forma conjunta dos o más valores, también las pretensiones dentro de un mismo fin, puede ocasionar que nos enfrentemos a conflictos entre valores que son entre sí irreconciliables e incommensurables. Berlin asume que no hay solo una manera de enfrentar esa clase de conflictos, por lo que las decisiones que tomemos nos llevarán a posicionar ante nosotros a unos valores por encima de otros, concediéndoles un grado de prioridad que es significativo para nosotros y estableciendo entre ellos una serie de relaciones que serán en sí mismas distintivas de nuestra forma de vida. Ello conduce lógicamente al pluralismo cultural, lo que Gray define como «la clase de diversidad que surge de las diferencias entre formas de vida completas, entendidas como distintas formas de vida, o dentro de cualquier moral que sea en algún grado compleja»⁵²⁷.

⁵²⁵ Cf. SRPE, 98; TI, 59.

⁵²⁶ Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 82.

⁵²⁷ Gray, *Isaiah Berlin. An Interpretation of His Thought*, 82. Traducción nuestra.

Berlin distingue la noción de la incompatibilidad pluralista entre valores de las implicaciones que se siguen de los choques entre valores incompatibles en el universalismo monista⁵²⁸, y en el relativismo. La creencia monista en que todas las preguntas verdaderas han de tener una respuesta verdadera y sólo una conllevaba que todas las demás eran necesariamente falsas. Junto a ello, las soluciones verdaderas habían de formar un todo único y armónico, de forma que esas verdades habían de ser compatibles. En el ámbito moral, la incompatibilidad de los nuevos valores con aquellos que no formaban parte del conjunto de valores «verdaderos» se entendía como síntoma de error y falsedad. Según el relativismo, como hemos visto, la existencia de valores contrapuestos o de puntos de vista incompatibles debe significar que ninguno pertenezca al tipo de juicio que puede considerarse válido o no válido universalmente. Berlin rechaza ambos posicionamientos. El hecho de que los valores pueden chocar entre sí de forma incompatible «no significa que unos han de ser verdaderos y otros falsos»⁵²⁹. Tampoco entraña relativismo la incompatibilidad entre valores. Más bien, según nuestro autor, de este hecho se sigue la idea de una pluralidad de valores no estructurada jerárquicamente; «lo cual entraña, claro, la posibilidad permanente de choque inevitable de valores, así como de la incompatibilidad entre los puntos de vista de civilizaciones distintas o de etapas de la misma civilización»⁵³⁰.

La imposibilidad de estructurar jerárquicamente el conjunto de los valores remite en el discurso de Berlin a su crítica a la posibilidad de alcanzar una vida o una sociedad ideal. Este tema será tratando con mayor amplitud más adelante en «La

⁵²⁸ La doctrina que se construye alrededor de la creencia en «que las respuestas a las preguntas de cómo vivir y qué hacer —la moral, la vida social, la organización política y las relaciones personales— podían ser organizadas bajo la luz vertida por las verdades halladas mediante los métodos adecuados, cualesquiera que estos fueran» TI, 49.

⁵²⁹ PI, 31.

⁵³⁰ SRPE, 93.

persecución del ideal», volviendo sobre él también en la introducción⁵³¹ que nuestro autor escribe para la publicación de *Cuatro ensayos de libertad* y, finalmente, en «Mi trayectoria intelectual». En estas obras, se enfrentan las ideas pluralistas de la incompatibilidad e inconmensurabilidad axiológicas a la «noción del todo perfecto, la solución final, en la que todas las cosas coexisten»⁵³², que Berlin remite al monismo. Nuestro autor rechaza la concepción de un mundo carente de fricciones, en el que deseemos solo aquello que podamos conseguir, sin perseguir nunca fines que sean incompatibles desde una perspectiva empírica. Esa visión es una fantasía coherente, pero no se parece en nada al mundo real, «que es el único en función del cual concebimos la naturaleza de los hombres y sus valores»⁵³³. De forma muy similar razona en «La persecución del ideal», distinguiendo los valores compatibles de los monistas de los valores contradictorios con que se encuentra el pluralismo⁵³⁴. De la idea de que algunos de los valores fundamentales son incompatibles se deriva la necesidad de elegir. No todos los valores pueden hacerse realidad al mismo tiempo. Ello conduce a la interpretación agonista del pluralismo berliniano. En el mundo real podemos enfrentarnos a la necesidad de elegir entre dos valores que chocan entre sí de forma irreconciliable y que son, al mismo tiempo, igualmente últimos y absolutos. Perseguir

⁵³¹ «puesto que algunos valores pueden chocar entre sí de manera intrínseca, la idea misma de que en principio tenga que ser posible descubrir un modelo en el que estén todos ellos en armonía está fundada en una idea *a priori* falsa de cómo es el mundo. (...) la idea misma de una vida ideal en la que nunca sea necesario perder o sacrificar nada que tenga valor, y en la que todos los deseos racionales (o virtuosos, o legítimos de cualquier otra manera) tengan que poder ser satisfechos de verdad, no es solamente una idea utópica, sino también incoherente» I, 81.

⁵³² PI, 32.

⁵³³ I, 82.

⁵³⁴ «Hemos de decir que el mundo en el que lo que nosotros vemos como valores incompatibles no son contradictorios es un mundo absolutamente incomprensible para nosotros; que los principios que están armonizados en ese otro mundo no son los principios de los que tenemos conocimiento en nuestra vida cotidiana; si se han transformado, lo han hecho en conceptos que nosotros no conocemos en la tierra. Y es en la tierra donde vivimos, y es aquí donde debemos creer y actuar» PI, 32.

un determinado fin nos lleva a aceptar pérdidas trágicas, puesto que decidimos por sus exigencias nos lleva a dejar de atender las exigencias de fines igualmente válidos.

3. 3. LA APORTACIÓN DE STEVEN LUKES A LA DISCUSIÓN QUE MANTIENEN ARNALDO MOMIGLIANO E ISAIAH BERLIN

Llegados a este punto, será útil para nuestra investigación detenernos en las opiniones de Lukes y hacernos eco de sus conclusiones. Este autor agrupa las diferencias que Berlin establece entre el pluralismo y el relativismo en torno a tres aspectos⁵³⁵. En su opinión, ambas doctrinas tienen en común la idea de que las elecciones valorativas están determinadas. Como comentamos, el relativismo tiende a ver los puntos de vista de las diversas culturas como determinados por fuerzas de las que la gente no es consciente. El pluralismo, en cambio, establece un límite común para las diversas elecciones de valor, afirmando que todas ellas están determinadas por categorías y conceptos morales fundamentales, los cuales forman parte de nuestra naturaleza, pensamiento y sentido de la identidad. La existencia de unos fundamentos morales comunes actúa como límite de la diversidad de elecciones, permitiendo, a pesar de ello, una amplia variedad y asegurando la existencia de un mínimo común entre las diferentes opciones axiológicas. Esta idea de lo común permite afirmar desde el pluralismo la posibilidad de tender puentes entre las diferencias culturales. Por el contrario, la doctrina relativista, en su rama más fuerte, rechaza esta posibilidad. Finalmente, el rasgo distintivo más importante, en opinión de Lukes, es la afirmación

⁵³⁵ Cf. Lukes, *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*, 103.

pluralista de que los valores que dividen a las culturas, los grupos y los individuos, son objetivos. Alternativamente, según expone Berlin, el relativismo en todas sus versiones niega la existencia de valores objetivos.

Deteniéndose en este tercer punto, Lukes se pregunta si la afirmación pluralista del carácter objetivo de los valores es efectivamente convincente. Las nociones de la pluralidad de valores, su incompatibilidad y su inconmensurabilidad no son suficientes para distinguir el pluralismo del relativismo. Según su opinión, ambas doctrinas aceptan estos rasgos por igual⁵³⁶. Discrepan, entonces, en la afirmación de la naturaleza objetiva de los valores. Esta forma de razonar lleva a Lukes a situar la objetividad pluralista de los valores como el elemento central de la defensa de Berlin frente a las acusaciones de relativismo. Desde ese punto de vista, surge la pregunta de qué puede significar que los valores sean objetivos. Remitiéndonos al discurso de Berlin, considera Lukes, la respuesta no es unívoca, sino que surgen varias posibilidades.

Una de ellas es que la objetividad de los valores se refiere al reconocimiento de que los límites del rango de los valores que podemos afirmar como intrínsecamente humanos están objetivamente establecidos. La creencia en que ello es así nos ofrece un fundamento para afirmar que su «variedad es finita y que los límites están determinados por hechos objetivos de la naturaleza humana (y por las posibilidades empíricas de la organización social)»⁵³⁷.

⁵³⁶ John Gray ofrece un punto de vista diferente y persuasivo sobre esta cuestión. Para él, la posición de Berlin es distintiva y novedosa. La forma en la que Gray comprende la noción de inconmensurabilidad berliniana le lleva a distinguir el pluralismo de valores de las muchas variedades de escepticismo, subjetivismo y relativismo, afirmando esa doctrina, más bien, como una especie de «pluralismo objetivo». Dentro del cual es esa misma noción de inconmensurabilidad la que da contenido a lo que Gray denomina el «liberalismo agonista» de Berlin Gray, *Isaiah Berlin. An Interpretation of His Thought*, 82-89.

⁵³⁷ Lukes, *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*, 103-4. Traducción nuestra.

Otra posibilidad es que se afirme que el hecho de que los valores pueden entrar en conflicto es un hecho objetivo. En este sentido, Berlin afirma que quienes experimentan los choques entre valores lo hacen como algo restrictivo, de lo que no es posible escapar. Podemos acompañar esta visión que ofrece Lukes con las reflexiones de nuestro autor sobre la manera en que chocan los sentidos de libertad negativa y libertad positiva. Ambas libertades son, según Berlin, fines en sí mismos, los cuales pueden chocar entre sí de manera irreconciliable. «Cuando esto sucede, inevitablemente surge el problema de cuál elegir y cuál preferir»⁵³⁸. Decidirse por estimular determinada libertad implica hacerlo a expensas de las exigencias que se siguen de otra libertad o de otro valor igualmente preferible. Berlin insiste en que, en principio, no se pueden encontrar soluciones rígidas para aquellas cuestiones en las que los valores últimos son irreconciliables. Ello se debe a que no cabe tratar de dirimir el conflicto atribuyéndolo a alguna deficiencia nuestra o remitiendo a un criterio superior. En estos casos, nos vemos obligados a elegir, implicando cualquiera de las opciones la pérdida de algo que es valioso por sí mismo.

Retomando el razonamiento de Lukes, la afirmación de que la posibilidad de que nos enfrentemos a esta clase de conflictos es un hecho objetivo es suficiente para resistir la tendencia relativista a disolver estos dilemas morales. Para el relativismo, cada uno de los valores en liza es solamente válido «en su lugar», para los hombres que reconocen ese valor dentro de su propia cultura o de su forma de vida. Al no poder hablar de un terreno común en el que ambos valores puedan ser considerados como válidos al mismo tiempo, el conflicto que pueda surgir entre ellos habrá de ser meramente aparente y no real.

⁵³⁸ I, 80.

En un tercer sentido, Lukes considera que lo que Berlin afirma es que los valores distintivos de las culturas o las fases de una cultura son hechos objetivos. Ello puede significar que se materialicen en prácticas sociales gobernadas por reglas y encarnadas en objetos culturales, de forma que, en ese sentido, confronten a los individuos como algo externo a ellos y limitante.

Lukes explora esta última sugerencia desde una perspectiva empirista. Su conclusión es que el argumento de Berlin no es suficiente, necesita algo más:

a saber, una defensa de la declaración de que los valores son por sí mismo objetivos; que tengan «correlatos objetivos» que determinen su verdad o falsedad y que hagan que tenga sentido hablar de ellos en términos de verdad o falsedad.⁵³⁹

A este respecto, podemos pensar con Lukes que la manera en que Berlin presenta los valores como parte del hecho de que hombres y mujeres son seres humanos no es suficiente, debido a lo cual no ve superadas las implicaciones relativistas que se siguen de la naturaleza conflictiva de los valores plurales y de su inconmensurabilidad. Si no se acepta la naturaleza humana como fundamento de un territorio común para las diferentes elecciones morales, los pluralistas no parecen poder considerar a los valores capaces de ser verdaderos o falsos, en un sentido que no implique «verdaderos para ellos» o «verdaderos para los trobriandeses». En este punto, Lukes coincide con Momigliano al afirmar que Berlin deja la cuestión sin resolver.

Finalmente, así como hicieron también en sus textos Strauss y Momigliano, Lukes propone una vía desde la que retomar y continuar el trabajo que Berlin había comenzado. Con ello, además, se separa de los caminos explorados por el propio Berlin

⁵³⁹ Lukes, *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*, 104. Traducción nuestra.

y por Momigliano, partiendo de una distinción entre dos sentidos de relativismo que están en juego en la discusión que consideramos y que, en opinión de Lukes, no habían sido advertidos por estos autores.

El primer sentido está relacionado con el problema de la inteligibilidad recíproca entre culturas. Lukes comienza preguntándose dónde están situados los límites del entendimiento entre culturas. Los relativistas ocupan ante ello una postura de escepticismo radical. Las formas de vida ponen barreras insuperables para esta clase de entendimiento, creando diferencias entre las que no es posible tender puentes. Sin embargo, como afirma el autor, esta clase de relativismo encuentra dificultades que son también insuperables. Una de ellas es el sentido en que se refuta a sí misma la afirmación de que tanto las motivaciones, como los conceptos y categorías valorativas, son solo válidas dentro de «nuestra» propia cultura. Esta afirmación, desde una perspectiva lógica, nos lleva a afirmar que, entonces, no son válidas, puesto que no puede hablarse de su validez más allá de los límites de la cultura a la que pertenecen. Otra dificultad surge con la concepción cosificadora de «cultura» —y, en ese sentido, reduccionista— en que se asienta esta clase de relativismo. Lukes coincide con Momigliano al oponerse a esta concepción afirmando con él que todas las culturas están y han estado constantemente apropiándose de elementos de otras culturas.

Según Lukes, tanto Berlin como Momigliano son claros en su oposición a esta clase de relativismo. Cada uno, no obstante, lo hace por razones diferentes. Berlin afirma que lo que nos permite tender puentes entre las particularidades de cada cultura es la existencia de una serie de fines de la vida que son reconociblemente humanos. Momigliano, por su parte, se apoya en la idea de Vico de un vocabulario universal de la mente humana. En conclusión, Lukes da la razón a ambos autores en cuanto ellos suponen que esta clase de relativismo no es igual al pluralismo ni está implicada por él.

El segundo sentido que destaca Lukes es el que está contenido en el relativismo de los juicios prácticos. A este respecto, el escepticismo relativista se dirige hacia la existencia de criterios transculturales, e incluso transindividuales, a partir de los cuales podemos guiar nuestras decisiones en cuestiones evaluativas y, en particular, en cuestiones éticas. Los límites culturales que se esgrimen en contra de la posibilidad de la inteligibilidad recíproca entre culturas actúan de forma similar cuando atendemos a los criterios y categorías valorativas. De tal forma, no es posible apelar a la validez de los criterios que pertenecen a un sistema determinado para justificar un juicio práctico cuando nos situamos más allá de los límites de ese mismo sistema. Los valores que son válidos para unos lo son solamente para ellos, de modo que no pueden ser aplicados al comportamiento de otros hombres, que siguen valores distintos, esperando que conserven su validez allende las fronteras. Lukes cita a Martin Hollis para resumir este punto de vista en un solo titular: «Liberalismo para los liberales; canibalismo para los caníbales»⁵⁴⁰.

El autor se pregunta si el pluralismo tiene algún tipo de defensa frente a esta clase de relativismo. Su conclusión general es que no: «el pluralismo de Berlin necesita protección contra el relativismo de juicios prácticos»⁵⁴¹. Para ilustrar su razonamiento, Lukes recurre a una de las ideas de Bernard Williams. En «The Truth in Relativism»⁵⁴², Williams plantea una serie de cuestiones acerca de dos o más sistemas de creencias (S_s) que han de considerarse autónomos. Lukes entiende estos sistemas como culturas, volviendo así concreta la pretendida carga abstracta que tiene el discurso de Williams. Lo que resulta interesante para Lukes en el razonamiento de Williams es la distinción

⁵⁴⁰ Lukes, ob. cit. 105. Traducción nuestra.

⁵⁴¹ *Ibid.* Traducción nuestra.

⁵⁴² Cf. B. Williams, «The Truth in Relativism», *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, n.º 75 (1975): 221-24.

entre los enfrentamientos «reales» —*real*— e «hipotéticos» —*notional*— que puedan surgir entre dos sistemas diferentes.

Williams comienza considerando algunas de las posibles relaciones que pueden surgir entre dos sistemas de creencias S_1 y S_2 . En un estadio primitivo, S_1 y S_2 ignoran la existencia del otro. Más adelante, puede haber casos en los que al menos uno de los dos sistemas se encuentre con el otro. Esto puede darse de forma directa, en el caso de que algunas personas que sostienen uno de los dos sistemas se encuentren con otras personas que sostengan otro, o, indirectamente, cuando personas que sostienen uno solo de los dos sistemas aprendan algo acerca del otro. En ambos casos, «sostener» refiere a la relación que se establece entre las creencias que forman parte inherente de un sistema y aquellos grupos de personas respecto de los cuales podemos decir que tal sistema es su sistema.

Williams postula que hay un enfrentamiento real entre S_1 y S_2 en un tiempo determinado si hay un grupo en ese tiempo para el que cada uno de los sistemas en juego supone una opción real. Con ello se incluye, aunque no se limita a ello, el caso de un grupo que ya sostenga S_1 o S_2 y para quienes la cuestión sea si *cambiarse* o no al otro sistema. En contraste con ello se presenta la situación de los enfrentamientos hipotéticos. Estos últimos se parecen a los reales en que hay personas que son conscientes de la existencia de S_1 y S_2 y también lo son de sus diferencias. Pero difiere de ellos en que al menos uno de los sistemas no se presenta como una opción real para esas personas.

Respecto a este último término, podemos aclarar que, según Williams, un sistema, es una opción real para un grupo de personas si ese ya es su sistema o si es posible para ellos cambiarse a ese otro sistema. En este contexto, «cambiarse a» otro

sistema implica, primero, que sea posible para un grupo de personas vivir dentro de tal sistema de creencias o sostenerlo, pudiendo mantener la relación que estos ya establecían con la realidad; y, segundo, en la medida en que sea posible establecer una comparación racional entre el nuevo sistema y su punto de vista actual, que ellos puedan aceptar la transición al nuevo sistema a la luz de dicha comparación.

Lukes afirma que para los relativistas no son posibles los enfrentamientos reales entre culturas diferentes. Las formas de vida que encarna cada una de ellas están demasiado alejadas entre sí para que puedan ser opciones reales para los miembros de otras culturas. Esto es aplicable tanto para aquellas culturas separadas entre sí por el tiempo como por el espacio. Los límites culturales son insuperables, por lo que los sistemas de creencias de otras culturas no suponen opciones reales para nosotros. Por otro lado, Lukes postula que la forma relativista de plantearse las relaciones entre culturas es insuficiente para el mundo cada vez más globalizado en el que vivimos. Alternativamente, considera que el relativismo puede tener sentido cuando dirigimos nuestra mirada hacia el pasado. Sin embargo, en la medida en que no podemos evitar vernos envueltos en cuestiones morales y políticas que exceden los límites de nuestra propia cultura, ya sea porque remitan a un plano internacional o porque impliquen nuestra intervención dentro de otras culturas, necesitamos otra forma de entender los encuentros entre diferentes formas de vida. Lukes razona desde la perspectiva de alguien liberal, que por las condiciones del mundo contemporáneo se ve forzado a tomar partido en cuestiones que van más allá de su propia cultura liberal. Para este liberal es demasiado estrecho el relativismo, por lo que propone para él una nueva perspectiva,

reformulando la afirmación de Hollis: «Pluralismo para los liberales; relativismo para los caníbales»⁵⁴³.

Podemos argumentar que las herramientas que Berlin encuentra en Vico y Herder para «entrar» en otras culturas no son suficientes a ojos de Lukes para afirmar desde el pluralismo la posibilidad de establecer enfrentamientos reales entre culturas diferentes. Ello no sería problema de las ideas originales de Vico o de Herder, sino de la manera en que se fundamenta la posibilidad de inteligir el comportamiento de otros hombres en el pluralismo berliniano. Es la afirmación de la objetividad de los valores, basada en la idea de un fundamento común, de una naturaleza común, lo que sustenta la posibilidad de tender puentes entre las particularidades de cada cultura o forma de vida. Sin embargo, la falta de definición de la teoría pluralista en este aspecto hace que se debilite la afirmación de que es posible superar los límites de nuestra cultura y alcanzar a comprender «desde dentro» las motivaciones de hombres distintos a nosotros.

⁵⁴³ Lukes, *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*, 105. Traducción nuestra.

CAPÍTULO 4. CONSIDERACIONES FINALES:

INDEPENDENCIA Y COHERENCIA INTERNA DEL PLURALISMO DE VALORES

4. 1. LAS NOCIONES PLURALISTAS DE INCOMPATIBILIDAD E INCONMENSURABILIDAD ENTRE LOS VALORES

Debemos ahora enfrentar la pregunta principal de nuestra investigación: ¿Es el pluralismo de valores una doctrina independiente del relativismo y del universalismo monista? Para ello, hemos de resolver algunas cuestiones que se han ido planteando durante las páginas anteriores. Comenzaremos dirigiéndonos en profundidad a dos de los rasgos que fundamentan la diferenciación entre el pluralismo y la doctrina monista: la noción de inconmensurabilidad y la noción de incompatibilidad. Hemos tratado ambas ideas dentro de los apartados dedicados a la influencia que recibe Berlin de las obras de Vico, Herder y Maquiavelo. No obstante, el conocimiento obtenido no resulta del todo satisfactorio. Esto puede deberse al hecho de que nuestro autor hablara de ellas dentro de textos que servían a cuestiones ulteriores; por ejemplo, la crítica a la doctrina monista, la defensa y la exaltación de las identidades individuales, la noción de comprensión o el estudio de la historia. Lo que ha provocado que no contemos con

articulaciones detalladas de dichas ideas, sino solamente dirigidas hacia la cuestión que se estuviera tratando. Esta situación demanda un esfuerzo de estructuración y síntesis, que, en algunos aspectos, no puede ser culminado remitiéndonos en exclusiva a la obra de Berlin. Por lo que será necesario recurrir a quienes vinieron después y ayudaron a continuar su trabajo.

En el caso de la inconmensurabilidad, podemos acudir a Gray, quien completa el trabajo de Berlin ilustrando el sentido en que nuestro autor utiliza este concepto. Para ello se apoya principalmente en la obra de Raz, pero también desarrolla esta noción desde una perspectiva propia. Según Rodríguez-Fontela, para Gray afirmar que dos valores son inconmensurables implica afirmar «la imposibilidad de valorarlos o de compararlos racionalmente»⁵⁴⁴. La inconmensurabilidad se entiende como no-comparabilidad, es decir, la imposibilidad de comparar objetos culturales valiosos, como las obras de arte, actividades culturales, razones por las que guiar la acción y formas de vida⁵⁴⁵. Atendiendo a lo que nos es relevante, dos valores o dos formas de vida no son comparables cuando no podemos decir respecto de cualquiera de las opciones en liza que una es mejor, peor o igual que la otra en términos de una misma medida o escala; o, en el caso de los valores, de un valor más amplio del que dichos valores formen parte.

Según Gray, esta imposibilidad se da entre formas de vida que son «diferentemente» valorables⁵⁴⁶, una situación que puede tener orígenes diferentes⁵⁴⁷. En

⁵⁴⁴ E. R. Rodríguez-Fontela, «Pluralismo de valores, liberalismo y *modus vivendi* en la teoría política de John Gray», *Revista Española de Ciencia Política*, n.º 57 (2001): 171.

⁵⁴⁵ Cf. Gray, *Isaiah Berlin. An Interpretation of His Thought*, 88.

⁵⁴⁶ «Entre los muchos tipos de buenas vidas que los humanos pueden vivir hay algunos que no son ni mejores ni peores que los demás, ni tienen el mismo valor, sino que son inconmensurablemente —es decir, diferentemente— valorables» J. Gray, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal* (Barcelona: Paidós, 2001), 16.

⁵⁴⁷ Cf. Gray, ob. cit. 50-53.

primer lugar, puede deberse al hecho de que los valores que participen de diferentes formas de vida surjan de convenciones que rigen la vida moral en culturas particulares. El significado y la carga de valor que cada cultura otorga a valores diferentes pueden hacer que no sean mutuamente intercambiables. En este caso, Gray pone como ejemplo la amistad y el dinero. En muchas culturas, ambos bienes no pueden ser comparados por su valor, lo que nos lleva a desestimar la posibilidad de cambiar dinero por amistad. En segundo lugar, la inconmensurabilidad entre los valores puede surgir cuando el mismo bien es interpretado por culturas diferentes. Valores comunes pueden estar contruidos y encarnados de maneras diferentes en formas de vida diferentes. Esas diferencias están presentes en sus formas de expresión, encontrando manifestaciones particulares de dichos valores, lo cual imposibilita hacer un juicio comparativo de valor. En tercer lugar, la inconmensurabilidad puede surgir cuando las diferentes culturas ensalzan diferentes bienes y virtudes. Siguiendo lo visto en el apartado que dedicamos a la influencia que Berlin recibe de Maquiavelo, las culturas pueden diferir no solo en cómo interpretan sus valores, sino también en las virtudes que reconocen. A este respecto, las virtudes que unas ensalzan pueden ser condenadas por otras como vicios. Dado lo cual, en ocasiones resulta imposible comparar el valor de los modos de vida que las practican. Rodríguez-Fontela añade a lo anterior el reconocimiento por parte de Gray de la existencia de conflictos entre bienes «entre los que se trabarían inconmensurabilidades derivadas no solo de su inserción contextual, sino también de su naturaleza «genéricamente humana» o universal»⁵⁴⁸. Lo cual, de forma similar a como ocurre en el pensamiento de Berlin, se apoya en la creencia en la existencia de una naturaleza humana común.

⁵⁴⁸ Rodríguez-Fontela, «Pluralismo de valores, liberalismo y *modus vivendi* en la teoría política de John Gray», 171.

La noción de inconmensurabilidad está relacionada con la noción de incompatibilidad por cuanto se apoya en la negación de la posibilidad de que todos los bienes humanos coexistan armónicamente. De acuerdo con Berlin, la incompatibilidad entre los valores radica en la naturaleza conflictiva de los mismos. «Los fines humanos chocan entre sí»⁵⁴⁹, lo que explica que «algunos de los Grandes Bienes no pueden vivir juntos»⁵⁵⁰. Los conflictos entre valores tienen origen en sus diferencias. Estas son irreductibles, no pueden superarse integrando la multiplicidad de valores humanos en un valor o superior o en un fin más último. Lo cual redundaría en la afirmación de la carencia de un valor o criterio superior, comprendida dentro de la noción de inconmensurabilidad.

Siguiendo a Berlin, podemos describir los contextos en que puede surgir la incompatibilidad. Como pauta general podemos tener presente que, dado que la incompatibilidad radica en la misma naturaleza de los valores, esta se muestra allí donde coexistan valores rivales. Estos pueden chocar dentro de la escala de valores de una misma civilización, de un mismo grupo o de un solo individuo. Puede surgir la incompatibilidad entre las formas de vida que sostienen esas escalas de valor. Pueden ser incompatibles las civilizaciones, las culturas, los grupos de una misma cultura y también puede manifestarse esa incompatibilidad entre los individuos. Cuando los conflictos ocurren entre valores que son, a su vez, incompatibles e inconmensurables, ambas partes pueden discutir sus puntos de vista y tratar de encontrar un terreno común: Sin embargo, el conflicto nunca podrá ser del todo resuelto, puesto que no pueden ser nunca del todo resueltas las diferencias entre los valores que cada parte adopta como suyos⁵⁵¹. Como señala Gray, la naturaleza conflictiva de los valores puede manifestarse

⁵⁴⁹ I, 81.

⁵⁵⁰ PI, 32.

⁵⁵¹ Cf. PI, 30-31.

también en su interior. Según explica, para el pluralismo cada valor es internamente complejo y plural y contiene elementos que son esencialmente conflictivos, algunos de los cuales son a su vez inconmensurables. Por ejemplo, la libertad negativa contiene libertades conflictivas e inconmensurables como las libertades de información y de privacidad, que a menudo compiten entre sí y que pueden representar valores inconmensurables. Ocurre de forma similar con la igualdad, la cual, al analizarla, puede descomponerse en «igualdades» conflictivas, como la igualdad de oportunidades y la igualdad de resultados. Siendo la libertad negativa y la igualdad ejemplos de bienes que son en sí mismos ámbitos en los que surge el conflicto y la inconmensurabilidad⁵⁵².

Lo anterior puede servirnos para responder a las cuestiones acerca del origen de la incompatibilidad entre los valores y de los contextos en los que puede darse. Sin embargo, no es suficiente para responder a qué significa que dos valores sean incompatibles o a la manera en que estos chocan entre sí. Podemos abordar estas cuestiones reparando primero en que para Berlin «es evidente (...) que los valores puede chocar»⁵⁵³. Lo cual es coherente con la afirmación pluralista de que tanto los valores morales como los choques que pueden producirse entre ellos son para nosotros materia de conocimiento⁵⁵⁴ a través de la experiencia. ¿Cabe pensar que la evidencia de los choques entre los valores vuelve prescindible la explicación de cómo ocurren estos? Podemos razonar que es algo que comprenderíamos desde el interior, puesto que cada uno de nosotros debe haber tenido experiencia de esta clase de conflictos. Berlin ofrece multitud de ejemplos. Para la Antigüedad remite a los dilemas planteados por las tragedias griegas. Por ejemplo, Sófocles expone en *Antígona* un dilema que tiene su origen en la imposibilidad de reconciliar las leyes humanas y las divinas. De acuerdo

⁵⁵² Cf. Gray, *Isaiah Berlin. An Interpretation of His Thought*, 79.

⁵⁵³ *PI*, 30.

⁵⁵⁴ Cf. Gray, *Isaiah Berlin. An Interpretation of His Thought*, 77.

con nuestro autor, Sófocles da implícitamente una solución: ante el conflicto, han de prevalecer las leyes divinas. En opinión de Gray, esta forma de proceder responde a la concepción griega de la moralidad, la cual implica que la acción correcta no contiene error⁵⁵⁵. Lo que nos lleva a explicar, coincidiendo con Berlin, la solución propuesta por Sófocles como parte de una concepción monista de la moralidad. En cambio, desde la postura pluralista esta clase de dilemas se dan entre fines que son inconmensurables, por lo que no es posible encontrar soluciones firmes por las que se evite perder algo que sea valioso por sí mismo. Nuestro autor encuentra también ejemplos más contemporáneos en su pasado inmediato. De estos dilemas, según manifiesta, todos los miembros de su generación tienen noticia: «¿Debe un individuo oponerse a una tiranía monstruosa cueste lo que cueste, a expensas de las vidas de sus padres o de sus hijos? ¿Se debe torturar a los niños para extraer información sobre traidores o delincuentes peligrosos?»⁵⁵⁶. Al enfrentarlos nos encontramos con alternativas torturantes entre las que se hace difícil elegir en casos concretos.

Podemos profundizar en la experiencia que tenemos de los conflictos entre valores a través de un símil entre las escalas musicales y las escalas morales. Hablando de música, cada escala está formada por un conjunto concreto de las notas musicales existentes. Cada una de ellas tiene una forma distinta, determinada tanto por el número de notas que incluye como por la distancia que hay entre cada una de ellas. A esa distancia se la denomina «intervalo». Cada escala da lugar a un «ambiente sonoro» diferente, que está compuesto por el conjunto de condiciones o circunstancias musicales que determinan dicha escala. De forma similar a las escalas de valores, deteniéndonos en cada escala musical vemos que entre las notas que la conforman existe una jerarquía que conocemos como «tonalidad». Una escala mayor, que nos puede servir de ejemplo,

⁵⁵⁵ Cf. *Ibid.*

⁵⁵⁶ PI, 31.

tiene siete notas, las cuales se identifican dentro de la tonalidad como grados que reciben en orden creciente números romanos del «I» al «VII». El primer grado, incidiendo en el símil, tiene un peso relevante dentro de la jerarquía. Es la «tónica», el centro de la tonalidad, y es la nota que va a generar sensación de reposo. Esta es la sensación que podemos identificar metafóricamente con la experiencia que tenemos de dos valores que coexisten armónicamente. A esta sensación se le opone la sensación de «tensión». La cual puede desprenderse, por ejemplo, de la relación que se establece entre el primer grado (I) de una escala mayor y el séptimo grado (VII). La nota del séptimo grado (VII) de una escala mayor es la «sensible». Está muy próxima a la «tónica» y, por ello, cuando la tocamos, «pide» volver a ella. Cuando tocamos ambas notas al mismo tiempo reproducimos un intervalo de séptima mayor, el cual genera una tensión sonora al oído que «pide» una continuación. Al escucharlo tenemos experiencia de esa tensión, lo que nos provoca una sensación de inestabilidad y no completitud. Los intervalos que generan dicha tensión se llaman «disonantes» y se diferencian de aquellos «consonantes», los cuales producen una sensación de reposo sonoro al oído.

La tensión que experimentamos ante un intervalo disonante sería comparable a la que podemos experimentar ante el choque entre dos valores que son incompatibles. Cuando varios valores pueden coexistir de forma armónica, pueden llegar a alcanzarse soluciones estables en aquellas situaciones en las que hayan de compaginarse dentro de una misma escala, una forma de vida, o entre formas de vida y perspectivas dispares. Esas soluciones estables, duraderas, ejemplifican la sensación de reposo y completitud que se desprende de los intervalos consonantes. Si los valores son incompatibles, no podrán alcanzarse soluciones rígidas, pues en cierto grado esos valores serán irreconciliables. De forma similar, cuando dos notas forman entre sí un intervalo disonante, la tensión que genera dicho intervalo no podrá disolverse, ni enmascarse

por completo, y la necesidad de resolver la melodía, esto es, de continuarla, hacia un intervalo que genere reposo, estará siempre presente.

Aunque hayamos podido relacionar la noción de incompatibilidad con algunas de sus implicaciones, como la inestabilidad y la no completitud, la mera experiencia del conflicto entre valores no parece ser suficiente para aclarar la noción de incompatibilidad. Para ello, será necesario profundizar en la concepción que tiene el pluralismo de la naturaleza de los valores con el objetivo de descubrir en qué aspectos chocan los valores que son incompatibles. Podemos comenzar esta tarea advirtiendo que, para el pluralismo de valores, cuando decimos que dos fines son incompatibles decimos que son en algún grado excluyentes. Lo que significa que «ambos valores no pueden realizarse al mismo tiempo»⁵⁵⁷; donde «realizar» un valor puede entenderse como procurar la materialización del fin último que representa. Lo cual, dada la descripción de los valores como fines últimos, implica actuar guiado por los ideales que representan.

Desde esta perspectiva, la palabra «fin» puede pensarse, en un sentido vectorial, como el término hacia el cual apunta un determinado sentido. Adoptando esta concepción, podemos vernos inclinados a concluir que cuando decimos de dos valores que son incompatibles afirmamos que los sentidos que se siguen de ellos son excluyentes, esto es, no son reconciliables en último término. Esta idea, sin embargo, arroja nuevas oscuridades que hemos de esclarecer. En primer lugar, ¿qué es lo que conforma el sentido que se sigue de un fin? Dando forma a la metáfora vectorial, podemos pensar que en un extremo del vector habremos de encontrarnos con la negación del fin, estando en el otro su máxima expresión y siendo este extremo el que determina la dirección del vector. Si pensamos en la libertad, al inicio del vector hemos

⁵⁵⁷ TI, 74.

de ubicar la negación de la libertad y al otro la libertad perfecta, «tal como [esta] debería ser en un mundo perfecto»⁵⁵⁸.

Dibujado el vector, cabe preguntarse ¿qué significa avanzar hacia la libertad perfecta?, o, ¿cómo sabemos si hay más libertad? Berlin ofrece una fórmula en referencia al sentido negativo de libertad que puede orientarnos en esta cuestión: «El grado de libertad negativa de un hombre está en función, por así decirlo, de qué, y cuántas, puertas tiene abiertas, de con qué perspectivas se le abren y de cómo están de abiertas»⁵⁵⁹. Nuestro autor anima a no llevar demasiado lejos esta fórmula puesto que, siguiendo la perspectiva pluralista, la libertad negativa puede contener libertades que sean entre sí incompatibles, conduciendo el hecho de abrir nuevas puertas a cerrar total o parcialmente otras. No obstante, puede servirnos para advertir que el aumento general de la libertad negativa se ve determinado tanto por la conquista de nuevas libertades como por el establecimiento de las condiciones de ejercicio de las libertades conquistadas. Según Berlin, la libertad y sus condiciones no son la misma cosa. Esta distinción debe ser incluida en la respuesta a nuestra pregunta acerca del significado de avanzar hacia la libertad perfecta, por lo que se abren dos cauces diferentes que confluyen en un mismo sentido: el aumento general de la libertad negativa. Por un lado, el aumento del número de libertades de las que disfrutaban los individuos, las cuales, desde la perspectiva liberal de la que participa nuestro autor, pueden entenderse como derechos a los que los individuos son acreedores frente a la interferencia de los otros y del poder estatal. Y, por otro lado, el establecimiento de las condiciones de ejercicio de esas libertades, «las únicas que hacen posible que sea valioso» tener dichas libertades⁵⁶⁰.

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ I, 79.

⁵⁶⁰ I, 83.

Como vemos, podemos ampliar la concepción que Berlin tenía de los valores atendiendo a su discurso acerca de los sentidos de libertad. Sin embargo, la visión de los mismos que podemos extraer puede resultar demasiado estrecha cuando se aplica a otros valores diferentes, como la compasión o el ideal maquiavélico de la salvación de la República. Conscientes de ello, hemos de hacer un esfuerzo por definir los cauces anteriores de forma más amplia. Nos ocuparemos, primero, de las condiciones de los valores, distinguiendo entre ellas las condiciones de ejercicio de las condiciones para el establecimiento de un fin. Después pasaremos a analizar el avance en la persecución de los valores como la maximización de su relevancia en el mayor número de ámbitos y actividades de una forma de vida. Finalmente, desde esta perspectiva, consideraremos las exigencias que se siguen de guiarse por un determinado valor. Analizar estos aspectos nos ayudará a profundizar en la noción de incompatibilidad por cuanto podamos remitirnos a ejemplos de valores que son incompatibles debido a que chocan en alguno de estos aspectos. Lo que nos llevará a ampliar el calado de la afirmación de incompatibilidad aportando ciertos detalles acerca de cómo chocan los valores entre los que surge la incompatibilidad.

Berlin habla de las condiciones de ejercicio de los valores al respecto de la necesidad de hacer útiles las libertades inútiles. Dichas condiciones son las que proporcionarán las oportunidades a quienes no las tienen para ejercer las libertades que virtualmente poseen, pero que no pueden ejercer si carecen de esas oportunidades. Cuando tenemos acceso a esta clase de oportunidades, las libertades que ya poseemos se vuelven valiosas. Según nuestro autor, una libertad adquiere valor cuando es útil, cuando podemos ejercerla, cuando en la práctica se dan para ello la suficiente seguridad material, salud y conocimientos⁵⁶¹. Podemos pensar, por ejemplo, en que yo, que soy

⁵⁶¹ Cf. I, 84.

ciudadano de cierto país, tengo la libertad de viajar a Nueva York. Sin embargo, de lo anterior se sigue que esa libertad carece de valor si no cuento con las condiciones para su ejercicio: disponer de dinero y tiempo suficiente, de la capacidad de ausentarme de mis responsabilidades, de la salud necesaria para afrontar el viaje, de cierto conocimiento del funcionamiento de las instituciones y los medios que se puede ver involucrados en mi desplazamiento, etc. Contar con estas condiciones pone en valor mi libertad de viajar a Nueva York, porque posibilitan que sea una libertad que puedo ejercer, independientemente de que pueda yo desear o necesitar hacerlo. Sin ellas, dicha libertad no sería efectiva, dado lo cual, pese a tenerla, en la práctica sería inútil.

De las condiciones de ejercicio podemos distinguir otra clase de condiciones que son necesarias para el establecimiento de una libertad, poseamos esta de forma virtual o efectiva. En el ejemplo anterior hablábamos de la libertad general de circulación. Esta es considerada un derecho allí donde existen instituciones públicas que garanticen dicha libertad para los ciudadanos. Lo cual nos lleva a concluir que la libertad de circulación necesita de una serie de condiciones sociales para poder establecerse, para que los individuos, en tanto que ciudadanos de cierto estado, puedan poseerla. Necesita de reconocimiento y protección, lo cual involucra complejos mecanismos sociales en los que participan los estados y los individuos.

En el apartado que dedicamos a la influencia de Maquiavelo en el pensamiento de Berlin podemos encontrar también un ejemplo de condiciones identificadas como necesarias para establecer o realizar un fin. Según Berlin, para Maquiavelo la construcción de un Estado fuerte y duradero solo podrá llevarse a cabo a partir de hombres que abracen, practiquen y promuevan las virtudes romanas. Esas virtudes y su práctica son identificadas como las condiciones necesarias para la persecución del fin que Maquiavelo reconoce como fin último. Sin ellas, los hombres no actuarán como

deben y fracasarán necesariamente. Estas condiciones se distinguen de las condiciones de ejercicio en tanto que no ponen en valor el fin entendido como derecho, sino que son las condiciones necesarias para poder procurar su realización, para que, en último término, pueda llegar a realizarse el ideal que se persigue.

Una vez establecida la distinción entre las condiciones de ejercicio y las condiciones para el establecimiento de un fin, contemplemos cómo surge la incompatibilidad entre las condiciones de los valores. Respecto de las condiciones de ejercicio, podemos apoyarnos en un ejemplo que ofrece el propio Berlin. Si pensásemos que «es deseable implantar en todos los países un sistema uniforme de primera y segunda enseñanza» podríamos hacerlo, ya que concebimos esta medida como algo que aumentaría las condiciones de ejercicio de la libertad de los niños de elegir libremente. Lo cual también favorecería la igualdad social, «el ideal de solidaridad social, la necesidad de alimentar los cuerpos y almas del mayor número posible de seres humanos» y haría, probablemente, que aumente la igualdad en la educación⁵⁶². No obstante, se nos podría objetar que esta medida reduciría la libertad de algunos padres, aquellos que no se verían favorecidos por el presumible aumento de la igualdad, de escoger el tipo de educación que quieran para sus propios hijos. En este caso, podemos decir que ambas libertades son incompatibles, al menos en algunos casos, puesto que existe un conflicto entre las condiciones para cumplir con la necesidad de preservar la libertad actual que tienen algunos padres y aquellas condiciones para dar oportunidades a los niños que no las tienen para ejercer los derechos que legalmente tienen.

En términos similares, podríamos pensar que regular estatalmente los precios de los vuelos podría aumentar las condiciones de ejercicio de la libertad de circulación. Sin embargo, podría razonarse que esa medida puede reducir la libertad de las compañías

⁵⁶² I, 84.

que ofrecen esos vuelos para desarrollar su actividad comercial como mejor consideren, lo que nos llevaría a concluir que ambas libertades son incompatibles, por cuanto surge un conflicto entre las condiciones de su ejercicio.

Volviendo sobre lo expuesto en relación a Maquiavelo, podemos encontrar un ejemplo de dos moralidades, la cristiana y la pagana, que son incompatibles porque lo son las condiciones para el establecimiento de los fines que cada una distingue como fines últimos. Esas condiciones son incompatibles porque son excluyentes. Si se promueven las virtudes cristianas se favorecerá que los hombres sitúen por delante de los asuntos mundanos la vida extraterrena, que sean piadosos, perdonen a quienes los ofenden y que opten por soportar los agravios y los atropellos en lugar de responderlos. Actuar de esta forma es lo necesario para procurar la salvación del alma individual. No obstante, no puede hacerse al mismo tiempo que se promueve la priorización de la salvación de la República sobre todas las cosas y el desarrollo de la fortaleza para hacer lo necesario para asegurar ese bienestar, aunque esto implique adoptar una serie de medidas que transgredan los valores cristianos. No pueden reconciliarse ambas actitudes y formas de vida, porque se oponen entre sí en algunos aspectos capitales. Son incompatibles las condiciones necesarias para perseguir ambos fines, el cristiano y el pagano, puesto que a partir de las condiciones que promueve una forma de vida no puede perseguirse el fin que propone la otra.

Sirvan estos ejemplos para exponer la posibilidad de explicar la incompatibilidad entre fines y formas de vida a través de los conflictos que surgen entre sus condiciones de ejercicio y entre las de establecimiento. Pasemos ahora a definir las exigencias que se siguen de la persecución de los fines humanos. A partir de ellas podremos ampliar también la explicación del modo en que chocan los valores. Para ello, puede servirnos como punto de partida la concepción de la actividad humana que Berlin

asume dentro de la noción de comprensión que obtiene de Vico, lo que nos ayudará a profundizar en qué significa para nuestro autor dedicar nuestra vida a la persecución de ciertos fines.

Desde la perspectiva que adopta Berlin con Vico, «dada la actividad intencional de los hombres», la relación que se establece entre las distintas fases de una cultura «fluye desde elementos y formas de vida explicables exclusivamente en términos de una actividad humana dirigida por propósitos»⁵⁶³. La dirección que toma la acción humana puede entenderse desde dos sentidos que son complementarios. Por un lado, la actividad humana está encaminada hacia la realización de ciertos ideales y fines. Lo que implica que hacemos lo que hacemos porque creemos que con ello avanzamos hacia la satisfacción de nuestros propósitos, necesidades y deseos. Y, por otro, puesto que aquellos valores que los hombres identifican como suyos determinan sus conceptos y categorías morales, esos valores guían sus actos, ya que dan forma los juicios que anteceden a dichos actos. Perseguir ciertos fines se equipara, desde esta perspectiva, con guiarse por esos fines. Dado que, cuando enfrentamos una elección entre diferentes cursos de acción, son esos fines los que sustentan el marco conceptual por el que guiamos nuestra elección, siendo, al mismo tiempo, esos mismos fines aquello que tiene valor para nosotros y lo que buscamos realizar o promover con nuestra decisión. Perseguir determinados fines conlleva que se establezca una relación como la descrita entre esos fines y los cauces de acción que nos vemos inclinados a tomar. Dichos cauces los podremos diferenciar de las demás opciones, puesto que serán aquellos que son exigidos por la promoción de los fines que reconocemos como propios. De forma que podemos identificar las exigencias que se siguen de nuestros fines como los cursos de acción que se ven implicados en la búsqueda de la realización de determinado fin. Con

⁵⁶³ VH, 24.

el corolario de que actuar acorde con dichas exigencias significa guiar nuestra vida hacia un determinado fin, estando encaminada nuestra forma de vida hacia su realización.

Podemos encontrar un ejemplo de dichas exigencias remitiéndonos de nuevo al apartado que dedicamos a la influencia de Maquiavelo. En los *Discursos*, el autor florentino explica que el cónsul y el ejército romanos habían estado siendo asediados por los samnitas. Estos imponían unas condiciones de paz ignominiosas a los romanos, «como hacerles pasar bajo el yugo y enviarles desarmados a Roma»⁵⁶⁴. Frente a esa situación, Maquiavelo distingue dos cauces de acción: rechazar la oferta de paz y continuar resistiendo al asedio, lo que conllevaría caer derrotados gloriosamente, o aceptar la paz y salvar al ejército, resultando Roma afrentada públicamente. Al analizar nosotros esta disyuntiva, nos es necesario tener en cuenta que la gloria y el bienestar del régimen son valores que forman parte de la moralidad pagana. Es a partir de ellos como se juzgan ambas opciones, lo que nos permite explicar, por ejemplo, que la derrota pueda parecer un final deseable en tanto que conduce a preservar la gloria de Roma. No obstante, como indica Maquiavelo, de la aceptación de la salud de la República como el bien que ha de predominar se sigue la necesidad de salvar al ejército, una necesidad superior a la de preservar la gloria de Roma. A partir de la escala de valores pagana, de los valores que la forman y de la jerarquía que se establece entre ellos, se sigue la exigencia de salvar al ejército. Puesto que, si lo que se quiere por encima de todo es preservar y promover la salvación de la República, es necesario salvarlo.

Ambas opciones, aceptar la paz y continuar resistiendo el asedio, se ven validadas por la moralidad pagana y compiten entre sí. Lo que nos lleva a concluir que de los distintos valores se siguen exigencias diferentes. En el caso planteado, entre lo

⁵⁶⁴ Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, 344.

que exige la promoción de la gloria y aquello que exige la defensa de la salud de la República existe un conflicto que es muestra de que los valores implicados pueden chocar de forma irreconciliable. Si se quiere promover uno de ellos, será necesario actuar de manera determinada, cumpliendo con las exigencias que se siguen de su maximización. Lo cual, como vemos, puede entrar en conflicto con el cumplimiento de las exigencias que se siguen de la maximización de otro valor⁵⁶⁵.

Como vemos, la incompatibilidad entre las exigencias que se siguen de dos fines diferentes puede darse dentro de una misma moralidad. Pero esta clase de conflictos también pueden ayudarnos a explicar la incompatibilidad entre diferentes ideales de vida. Si, por ejemplo, dijéramos que el valor predominante de mi forma de vida es la libertad de mercado, una de las exigencias que se pueden seguir de la persecución de dicho ideal sería la progresiva eliminación de los modos en que el Estado interviene en el mercado. Si imaginamos otra forma de vida en la que el valor predominante sea la igualdad, una de las exigencias que pueden seguirse de su ideal es el desarrollo y el fortalecimiento de la intervención estatal, como un mecanismo que garantice que se dé oportunidades a quienes de otra forma no las tendrían. Ambos cauces de acción son excluyentes. No podemos avanzar simultáneamente hacia la libertad de mercado perfecta y hacia la igualdad perfecta si el tránsito hacia cada fin exige cauces de acción que no son en último término reconciliables. Dado lo cual, podemos decir que ambos fines son incompatibles, puesto que lo son las exigencias que se siguen de su persecución.

⁵⁶⁵ Maquiavelo expone una solución que conduce a la armonía final de los fines. Si el ejército se salvaba, aunque fuera afrentada públicamente, «Roma tendría la oportunidad de vengar la ignominia, mientras que si moría gloriosamente Roma y su libertad estarían perdidas». No obstante, podemos alegar que en esa situación concreta el conflicto entre los fines es real. Preservar la gloria implica la pérdida de Roma. Mientras que salvar al ejército, aunque posibilite la venganza, significa la pérdida de la gloria. *Ibid.*

Explicado lo anterior, es posible confundir las condiciones para ejercer, establecer o perseguir un fin determinado con las exigencias que se siguen de la persecución de dicho fin. Sin embargo, es relevante notar que dichas condiciones se diferencian de las exigencias en que para ser efectivas han de durar en el tiempo. Las exigencias pueden ser algo que responda a circunstancias determinadas, por lo que aquello que sea necesario hacer puede que no tenga por qué extenderse indefinidamente en el tiempo. Por ejemplo, ante la disyuntiva ocasionada durante el asedio samnita lo que exigía la persecución de la salud de Roma se puede localizar en el tiempo. Si las circunstancias se resuelven, la exigencia lo hace también, sin que por ello haya de dejarse de perseguir el fin que determinara dicha exigencia. Las condiciones, no obstante, sí han de prolongarse en el tiempo. En caso contrario, habrá de verse interrumpido el establecimiento del fin o su persecución, o se volverán inútiles las libertades que eran útiles con dichas condiciones, puesto que esas condiciones ofrecen las circunstancias sociales o individuales sin las cuales no es posible ejercer esas libertades o acometer la persecución o el establecimiento de un determinado fin.

Las nociones de inconmensurabilidad e incompatibilidad apoyan la distinción entre el pluralismo de valores y la doctrina monista por cuanto sustentan la tesis pluralista de que hay más de una respuesta válida a la pregunta acerca de cómo deben vivir los hombres. Los fines son diferentes y, debido a esas diferencias, pueden chocar entre sí de manera irreconciliable. Por ello no es posible alcanzar una forma de vida en la que todos los fines se consigan a la vez. Además, cada individuo, grupo o sociedad elige perseguir unos valores descartando otros y concede un valor más alto a ciertos fines dentro de su propia escala moral, lo que favorece las diferencias entre formas de vida que persigan valores comunes. No obstante, para el pluralismo, a pesar de las diferencias, los fines que pueden perseguir los seres humanos se encuentran dentro de

un ámbito común. Aquellos hombres que se guíen por valores que se encuentren dentro de dicho ámbito vivirán vidas que, a su vez, podemos reconocer como respuestas válidas a la pregunta sobre cómo podemos vivir; con independencia de que sea posible o no reducir la multiplicidad de formas de vida que podamos señalar como tales. Dentro del pluralismo de valores, el reconocimiento de la existencia de ese ámbito común abre paso a la objetividad y a cierto tipo de universalismo. Estas ideas fundamentan la defensa de Berlin de la independencia de su propuesta pluralista respecto del relativismo y del subjetivismo. Por lo que deberemos profundizar en ellas, con el objetivo de valorar si son suficientes para afirmar dicha independencia.

4. 2. PLURALISMO DE VALORES Y UNIVERSALISMO: LA VISIÓN DE LO HUMANO

Según Berlin, la tesis de la existencia de un ámbito común a todos los hombres se fundamenta en el conocimiento obtenido a través de la experiencia ordinaria del mundo y del estudio la historia. De dicho conocimiento se sigue la existencia de un mundo de valores objetivos. Este ámbito recoge un número finito de principios morales: aquellos principios que se encuentran dentro del horizonte humano⁵⁶⁶. Dicho número de principios constituye el conjunto de los fines que los hombres y las mujeres pueden perseguir sin dejar de ser humanos⁵⁶⁷. Esto es, los fines a partir de cuales forman las diferentes escalas morales, que incluyen determinados fines y no otros, entre los que se establece una jerarquía concreta.

⁵⁶⁶ Cf. PI, 30.

⁵⁶⁷ Cf. TI, 58.

Para tratar con mayor profundidad la cuestión de este horizonte común hemos de dirigirnos a los trabajos de Berlin acerca de la afirmación pluralista de la posibilidad de la comunicación humana. Dicha posibilidad se afirma como un hecho desde la experiencia ordinaria de la actividad humana. Según el pluralismo, los hombres y las mujeres actúan como si pudieran entender a otros hombres, miembros de sus propias sociedades o de épocas, tradiciones y actitudes diferentes. De acuerdo con su visión, en tanto que las pretensiones de comprender por qué los otros piensan, actúan y se expresan como lo hacen no son falsas ni absurdas, hemos de «compartir presupuestos comunes que sean suficientes para comunicarnos de alguna manera» con otros seres humanos, para entenderlos en algún grado y ser también entendidos por ellos⁵⁶⁸. De forma que la posibilidad de comunicación humana ha de depender «de la existencia de algunos valores comunes, y no sólo de un mundo común «fáctico»»⁵⁶⁹.

Según explica Berlin, es parte de nuestra naturaleza la existencia de «ciertos valores y solo esos valores, por los que los hombres pueden guiarse sin dejar de ser hombres»⁵⁷⁰. Si me encuentro con hombres que se guían por esos valores, significará que participamos todos de la esfera humana, de manera que existirá entre nosotros la posibilidad de comunicarnos. Si los hombres con que contacto no lo hacen, quedarán fuera de dicha esfera, «no serán seres con los que yo pudiese comunicarme». Habrá una barrera real. No serán humanos para mí⁵⁷¹. Si se extiende entre nosotros un ámbito común y soy, como veíamos con Vico y con Herder, un hombre o una mujer con imaginación suficiente, habré de poder «entrar» en un sistema de valores diferente al mío. Lo que implicará que podré comprender que otros hombres se guíen por ese sistema y continúen siendo hombres, esto es, criaturas con las que puedo comunicarme

⁵⁶⁸ IH, 190.

⁵⁶⁹ I, 62.

⁵⁷⁰ TI, 58.

⁵⁷¹ PI, 30.

y con las que comparto ciertos valores en común, «puesto que todos los seres humanos deben tener algunos valores en común, o dejarán de ser humanos»⁵⁷². Podré identificar sus fines y el conjunto de valores por el que se guían «como una búsqueda humana»⁵⁷³, siendo capaz de reconocer el valor que le conceden a cada uno de esos fines, aunque deteste su forma de vida y opine que pueda ser perjudicial para mi propia forma de vida.

Respecto de lo anterior, sin perjuicio de la afirmación pluralista de la existencia de una multiplicidad de fines y de civilizaciones, Berlin considera que las categorías morales, «y las categorías de los valores en general, no son tan firmes e inextirpables como las que corresponden (...) a la percepción del mundo material, pero tampoco son tan relativas o tan fluidas» como se ha tendido a suponer. Esto se debe a que la comunicación humana presupone la existencia de «un mínimo de fondo moral común, de categorías y conceptos relacionados entre sí»⁵⁷⁴.

Cuáles hayan de ser esas categorías y conceptos, qué flexibilidad tengan y cuánto puedan cambiar con el paso del tiempo, son para Berlin cuestiones empíricas⁵⁷⁵. Cuáles sean los valores universales y «básicos», presupuestos según nuestro autor «por las ideas mismas de moralidad y humanidad en cuanto a tal» es una cuestión de tipo empírico. Puesto que, para responderla, hemos de recurrir a historiadores, antropólogos, filósofos de la cultura, científicos de la sociedad y estudiosos en general, que son quienes investigan «las ideas fundamentales y las formas esenciales de la conducta de sociedades enteras», de las cuales podemos encontrar evidencias, siguiendo lo desarrollado a partir de Vico, «en monumentos, formas de vida y actividades sociales, así como también en expresiones más manifiestas de sus creencias, tales como las leyes,

⁵⁷² TI, 58.

⁵⁷³ TI, 59.

⁵⁷⁴ I, 63-64.

⁵⁷⁵ Cf. I, 64.

la fe, la filosofía y la literatura». Esta es una tarea, reconoce Berlin, «muy difícil, y en la práctica imposible», debido al enorme número de conceptos y categorías en los que sería necesario pensar a la vez y a la naturaleza cambiante de los objetos de estudio⁵⁷⁶.

Como expresa nuestro autor, «no hay duda de que se presta a toda clase de problemas la idea de que existen valores objetivos morales y sociales, eternos y universales (...) y accesibles a la mente de cualquier hombre racional»⁵⁷⁷. Para nuestra investigación, entre los problemas que puedan surgir nos es interesante valorar cómo afecta esa idea a la declaración de la independencia del pluralismo de valores respecto del monismo y del relativismo. Podemos enfrentarnos a esta cuestión reformulando la crítica que Strauss dirige contra el supuesto relativismo de la propuesta liberal de Berlin. De acuerdo con Strauss, el liberalismo requiere de la identificación de algún principio eternamente válido como su base. Por ello, a pesar de que considera que la propuesta de nuestro autor adopta el relativismo de valores, se pregunta si lo consigue de forma efectiva o si implica una base absoluta. Nosotros aprovecharemos la pregunta, pero la dirigiremos hacia el pluralismo de valores, cuestionándonos si efectivamente implica una base que sea válida para todo tiempo y lugar.

En tanto que afirmamos que su visión de la naturaleza humana y de la naturaleza de los valores se basa en la experiencia, nos es útil recordar a Strauss cuando afirma que, dentro del discurso de Berlin, «la experiencia, el conocimiento del Es observable, parece conducir de una manera perfectamente no objetable al Conocimiento del Deber ser»⁵⁷⁸. ¿Es así para nuestro autor? Si aceptamos la opinión de Strauss, el conocimiento que según Berlin podemos obtener de la naturaleza humana a través de la experiencia ofrecería una base absoluta para el pluralismo de valores. No obstante,

⁵⁷⁶ I, 83.

⁵⁷⁷ I, 62.

⁵⁷⁸ Strauss, «“Relativismo”», 65.

frente a ello podemos considerar la interpretación de Gray, quien describe el pluralismo de valores como una doctrina que ofrece «una explicación de la vida ética tal y como la encontramos». Según afirma, Berlin «no sostiene que la vida ética tenga que ser como es». Más bien, piensa sobre la naturaleza humana tal y como se la encuentra, pudiendo haber sido esta diferente y no siendo imposible que deje de ser como es⁵⁷⁹. Esta segunda visión parece más acertada, puesto que es más consistente con los esfuerzos de nuestro autor por criticar las doctrinas que afirman ser poseedoras de la verdad absoluta y con su apelación a cómo es la realidad ética en el mundo en que vivimos como fundamento para su defensa de la doctrina pluralista.

En su crítica al monismo y, en concreto, a la idea de que en principio tenga que ser posible descubrir un modelo en el que todos los valores coexistan en armonía, Berlin afirma que esa doctrina está «fundada en una idea *a priori* falsa de cómo es el mundo»⁵⁸⁰. A esa idea nuestro autor opone la visión pluralista del mundo como una visión *a posteriori*, que se apoya en la experiencia del mundo real. Desde su perspectiva, la visión monista del mundo, aquella en la que los fines no choquen entre sí y en el que no nos veamos forzados a elegir entre fines absolutos, es una ilusión que «no se parece en nada al mundo real, que es el único en función del cual concebimos la naturaleza de los hombres y sus valores»⁵⁸¹. En cambio, el pluralismo de valores se apoya en el conocimiento del mundo tal y como lo encontramos a partir de la experiencia y se postula como una alternativa fundamentada en la experiencia del mundo real, que es considerado como el único escenario desde el que podemos pensar las cuestiones éticas:

⁵⁷⁹ Gray, *Las dos caras del liberalismo*, 50.

⁵⁸⁰ I, 81.

⁵⁸¹ I, 82.

Si nos dijese que esas contradicciones [entre fines últimos] se resolverían en algún mundo perfecto en el que todas las cosas buenas pueden armonizarse por principio, entonces debemos responder, a los que dicen esto, que los significados que ellos asignan a los nombres que para nosotros denotan los valores contradictorios no son los nuestros. Hemos de decir que el mundo en el que lo que nosotros vemos como valores incompatibles no son contradictorios es un mundo absolutamente incomprensible para nosotros; que los principios que están armonizados en ese otro mundo no son los principios de los que tenemos conocimiento en nuestra vida cotidiana; si se han transformado, lo han hecho en conceptos que nosotros no conocemos en la tierra. Y es en la tierra donde vivimos, y es aquí donde debemos creer y actuar.⁵⁸²

En apoyo a la interpretación de Gray podemos añadir también, como indica García⁵⁸³, la aceptación berliniana de la idea de la naturaleza humana como algo en constante transformación; una idea que podemos identificar como parte de la influencia que nuestro autor recibe de Vico. Como resultado de esta idea, Berlin reconoce que el número de valores objetivos ha variado y puede variar con el tiempo. Por ejemplo, señala que «existen ciertos valores aceptados en nuestro mundo que probablemente fueron creados por el primer Romanticismo y no existían con anterioridad». Entre los que señala «la idea de que la variedad es algo bueno» y la concepción de «la sinceridad como valor». Según afirma, estos valores no podrían haberse dado antes del siglo XVIII, pues en ese período se imponía la tesis monista de que «la verdad era una sola y la variedad era perjudicial para dicha verdad»⁵⁸⁴. En este tiempo sí era reconocido el hecho de sacrificarse por la verdad, «pero no había nada noble en morir por una falsedad,

⁵⁸² PI, 31-32.

⁵⁸³ Cf. García Guitián, *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, 57.

⁵⁸⁴ TI, 60-61.

aunque uno la creyese erróneamente verdadera». Sin embargo, la idea que defiende el pluralismo de que «la verdad no es necesariamente única, que hay muchos valores, que pueden chocar», así como la idea que será introducida por el Romanticismo de que «hay algo sublime en morir por la propia visión de la verdad, aunque el resto del mundo pueda condenarla» habrían supuesto, en opinión de Berlin, una posición muy excéntrica antes del siglo XVIII⁵⁸⁵. Antes de que aparecieran estas ideas, la sinceridad no podía ser un valor por sí misma, ya que lo importante era estar en lo cierto. Si uno no era poseedor de la verdad, creer firmemente en algo falso lo hacía más peligroso a los ojos de los defensores del credo único. Puesto que la falsedad estaba encarnada por aquello diferente y que potencialmente podía oponerse a dicho credo.

Aceptar la interpretación de Gray, así como la noción de ascendencia viquiana del cambio y la transformación de la naturaleza humana, nos conduce a rechazar la idea de que el pluralismo de valores tenga una fundamentación absoluta. No obstante, sí podemos establecer una relación entre el pluralismo y el universalismo. Al menos, con un universalismo «de mínimos», que reconoce la existencia de un conjunto mínimo de rasgos morales presente en toda forma de vida humana. A este respecto, Panea insiste en la influencia que tuvo en el pensamiento de Berlin la «experiencia del horror» por los eventos históricos de la segunda mitad del siglo XX. En su opinión, nuestro autor estaba preocupado «por delimitar, al menos en sentido negativo, los límites de ese horizonte que es la humanidad común». Una experiencia en la que «la experiencia histórica del sufrimiento y su rechazo», así como el fomento de la solidaridad frente a este, juegan un papel esencial⁵⁸⁶. Para Berlin, la experiencia del Holocausto, reciente en su época, impulsaba «un nuevo reconocimiento en Occidente de lo que son valores universales

⁵⁸⁵ UEV, 177.

⁵⁸⁶ J. M. Panea, «El universalismo trágico de Isaiah Berlin», *Laguna: Revista de Filosofía*, n.º extraordinario (1999): 153.

firmes (...) constitutivos de los seres humanos en cuanto a tales». La sensación de horror, «inmensa y generalizada», era para él muestra de la existencia de «una escala de valores de acuerdo con la cual vive de hecho la mayoría de la humanidad (...) como parte de lo que en sus momentos de autoconciencia constituye para ellos la naturaleza esencial del hombre»⁵⁸⁷, dado que solo la existencia de un conjunto de conceptos y categorías morales comunes podía explicar la coincidencia en el juicio de valor de los acontecimientos históricos.

Siguiendo a Panea, Berlin no resuelve la definición de nuestra humanidad común, rechazando trazar unas líneas que delimiten su contenido. Sin embargo, sí señala la existencia de unas fronteras «más allá de las cuales no podremos reconocer una acción como humana», que nos permiten identificar qué es lo inhumano⁵⁸⁸. La crueldad, la arbitrariedad y el fomento del sufrimiento de los inocentes son algunos de los rasgos que sitúan a una forma de vida más allá de los límites humanos, presentándose como condición general para cualquier sociedad decente —en este sentido, humana— evitar «el sufrimiento extremo»⁵⁸⁹, evitar «la aparición de situaciones desesperadas, de alternativas insoportables»⁵⁹⁰:

si encontramos a alguien que no pueda entender por qué (por utilizar un ejemplo famoso) no debería destruir el mundo para aliviar un dolor en su dedo meñique, o a alguien que no ve realmente que haya nada de malo en condenar al inocente o traicionar a amigos o torturar a niños, nos encontramos con que no podemos discutir con gente así, no tanto porque nos horrorice como porque pasamos a

⁵⁸⁷ UEV, 191.

⁵⁸⁸ Panea, «El universalismo trágico de Isaiah Berlin», 154-55.

⁵⁸⁹ PI, 35.

⁵⁹⁰ PI, 36.

considerarlos en cierto modo inhumanos: los llamamos idiotas morales. (...) Están fuera de las fronteras de la humanidad.⁵⁹¹

La distinción entre aquello que podemos situar más allá o más acá de los límites humanos se apoya para Berlin en la experiencia histórica. Las leyes, los principios, los conceptos y categorías morales universales lo son por ser aquellos que «han sido aceptados (...) por la mayoría de los hombres durante, por lo menos, la mayor parte de la historia escrita». La constancia de su aceptación a través de la historia es lo que para Berlin permite identificar esos rasgos «como presupuestos del ser humano, de vivir en un mundo común con otros, de reconocerles, y de que nos reconozcan, como personas». Esas normas aparecen también como universales ante la experiencia del horror en la historia, ya que los eventos a los que responde ese horror transgreden dichas normas⁵⁹².

Berlin reconoce que lo anterior implica retornar a la idea clásica del derecho natural, pero con un aditamento empirista, «no ya necesariamente basado en fundamentos teológicos o metafísicos»⁵⁹³. A este respecto, al hablar de los valores humanos como objetivos y universales, nuestro autor no se refiere a que exista algún código objetivo, que nos haya sido impuesto desde el exterior, sino a que esos son los valores básicos que han sido reconocidos durante mucho tiempo, de un modo generalizado, lo que conduce a considerarlos como principios éticos universales. Principios básicos que no podemos evitar aceptar porque somos humanos. Solo quien finge, o se engaña a sí mismo, o ha perdido su capacidad de discriminación moral, puede no reconocerlos. De forma que si nuestros valores pueden gozar de reconocimiento sincero por parte de hombres que son miembros de otras formas de vida

⁵⁹¹ UEV, 192.

⁵⁹² *Ibid.*

⁵⁹³ UEV, 192-93.

será porque han de ser reconocibles como valores humanos, lo que equivale a decir que no habrán de caer dentro de la categoría histórica de lo inhumano.

4. 3. LA PERSPECTIVA PLURALISTA Y EL EQUILIBRIO POSIBLE

En el esquema filosófico de Berlin no nos es posible desligar el pluralismo de valores del universalismo «de mínimos». No obstante, a partir de lo recabado podemos reconstruir la perspectiva pluralista, como un punto de vista diferente del que se sigue de las doctrinas monista y relativista. En primer lugar, podemos describir el escenario pluralista como aquel en el que existen en el mundo y en la historia una pluralidad de valores, al igual que una pluralidad de culturas y de temperamentos, los cuales son inconmensurables y pueden resultar incompatibles, manifestándose esa incompatibilidad en diferentes niveles y ámbitos, sin que necesariamente se siga de ella que alguno de los valores en conflicto sea falso o carente de valor.

Dentro de este escenario, en el ámbito moral no son aplicables las nociones de racionalidad y de objetividad que Berlin remite a la doctrina monista. De acuerdo con esa doctrina, existe una respuesta verdadera para cada pregunta verdadera. Estas respuestas constituyen entre sí un todo armónico en el que coexisten todas las verdades universales. Esas verdades son accesibles a los seres humanos y a partir de su conocimiento podemos extraer, en el ámbito moral, las leyes y los principios verdaderos con los que guiar la conducta. Con arreglo a ellos habría de ser posible reorganizar la sociedad y resolver objetivamente todos los problemas de valor. Podríamos establecer cuál debería ser la vida perfecta, la cual estaría basada en una interpretación correcta de

las leyes del universo. Los ideales verdaderos habrían de imponerse ante cualquier clase de conflicto, pues se consideraban valederos para todo hombre, en todo tiempo y lugar. En consecuencia, actuar racionalmente significaba actuar con arreglo a los principios y leyes que se podían extraer de esos ideales, de forma que los conflictos que pudieran surgir serían dirimibles, pues dejarían de aparecer como tales cuando fuera posible distinguir la solución verdadera; siendo todas las demás necesariamente falsas.

En el escenario pluralista debemos renunciar a los argumentos que remitan a la forma de pensar monista. De acuerdo con el pluralismo, existe más de una respuesta válida a los problemas de valor, lo que es reflejo de un planteamiento en el que no podemos alcanzar la certidumbre monista de que para cada problema hay una solución y solo una. Según Panea, esto es debido a que Berlin introduce una concepción «trágica» de la acción con la que no cuenta la visión monista de la realidad⁵⁹⁴. Una consecuencia de los supuestos básicos del monismo es que el conflicto y la tragedia no son intrínsecos a la vida humana. Según nuestro autor, «la tragedia (a diferencia del mero desastre) consiste en conflictos entre acciones humanas o personajes o valores»⁵⁹⁵. Si es posible hallar por principio la solución a todos los problemas y todas las respuestas verdaderas han de ser necesariamente compatibles, los conflictos han de ser siempre evitables. En un mundo de santos y ángeles no habría lugar para el elemento trágico de la vida. Sin embargo, dada nuestra naturaleza, este es un componente inherente a la vida humana.

Desde el pluralismo, entender qué son los valores significa reconocer que son absolutos y que pueden ser irreconciliables, lo que conduce a asumir la tragedia como parte de la esencia de la vida en la tierra y no como algo que pueda resolverse mediante un ajuste racional. En tanto que se acepta la visión pluralista como una explicación de la

⁵⁹⁴ Cf. Panea, «El universalismo trágico de Isaiah Berlin», 149-50.

⁵⁹⁵ UEV, 176.

vida ética tal y como la encontramos, albergar la esperanza de eliminar el componente trágico de la vida constituye una ilusión, significa apartar la vista de la realidad. Según Berlin, «todos los fines son iguales; los fines son lo que son, los hombres persiguen lo que persiguen, y no hay modo alguno de establecer jerarquías objetivas válidas para todos los hombres y todas las culturas»⁵⁹⁶. La sinceridad es un valor dentro de esta perspectiva puesto que la defensa sincera de los valores a los que cada uno ha consagrado su vida, a partir de los cuales solamente es inteligible su forma vida, surge como una opción deseable ante el conflicto con los valores del otro, dado que ninguna de las formas de vida en liza puede imponerse de forma absoluta.

Berlin insiste sobre la necesidad de tomar conciencia del carácter trágico de cualquier decisión moral. Si nos vemos obligados a elegir entre dos opciones de valor irreconciliables, es preferible enfrentarse a este hecho intelectualmente incómodo que «ignorarlos, o atribuirlos a alguna deficiencia nuestra que podría eliminarse (...) o, lo que aún es peor, suprimir por completo uno de los valores que están en competencia pretendiendo que es idéntico a su rival, y terminar con ello deformando ambos»⁵⁹⁷. Esas son las alternativas al conflicto que adopta la doctrina monista. En cambio, nuestro autor aboga por tomar conciencia de que podemos encontrarnos con conflictos de valor que no puedan resolverse de forma definitiva. Esa conciencia es una condición para poder dirigirnos a los modelos que determinan nuestra experiencia con la intención de «revelar qué hay de oscuro o de contradictorio en esas categorías y modelos, [de] descubrir y explicar la experiencia de forma más adecuada»⁵⁹⁸. Ignorar la posibilidad de estos conflictos favorece que se perpetúen las contradicciones y los vicios que contienen nuestros modelos, llevándonos a aplicarlos en terrenos donde no funcionan, lo cual

⁵⁹⁶ UEV, 181-82.

⁵⁹⁷ I, 80.

⁵⁹⁸ PF, 91.

puede causar sufrimiento y frustración, puesto que esos modelos deben afectar profundamente a nuestras vidas. Asumir la posibilidad de esos conflictos no conducirá a que desaparezcan, puesto que nunca pueden desaparecer del todo. No obstante, sí favorecerá que podamos dirigirnos a ellos como lo que son con el objetivo de «construir metáforas, imágenes, símbolos y sistemas de categorías menos contradictorios internamente (...) y menos viciados»⁵⁹⁹.

Para Berlin, «las colisiones, aunque no puedan evitarse, se pueden suavizar»⁶⁰⁰. Dentro del escenario pluralista, cuando nos enfrentamos a un conflicto, la única alternativa viable es alcanzar un equilibrio precario, «que siempre demandará de nuestro empeño para mantenerlo»⁶⁰¹. Las pretensiones de los valores en liza pueden equilibrarse, es posible alcanzar compromisos. En situaciones concretas, no todos los valores tienen la misma fuerza. Se deben establecer prioridades, aunque estas nunca podrán ser definitivas y absolutas.

Respecto a lo anterior, cabe preguntarse: ¿cómo debe orientarse dicho equilibrio? Partimos desde la conciencia de que en el escenario pluralista «sólo puede haber opciones no regidas por un principio decisivo, algunas de ellas dolorosas, tanto para el agente como para otros». La posibilidad del conflicto entre fines irreconciliables se manifiesta en la existencia de una diversidad de elecciones que son mutuamente excluyentes. Ante la cual nos resta, desde una perspectiva universalizable, adoptar como referentes la evitación de alternativas moralmente inadmisibles —como el sufrimiento extremo—, y el fomento, frente a ellas, de «la solidaridad activa en la persecución de

⁵⁹⁹ PF, 93.

⁶⁰⁰ PI, 35.

⁶⁰¹ Panea, «El universalismo trágico de Isaiah Berlin», 153.

objetivos comunes (...), si no se reprimen así demasiados objetivos humanos igualmente válidos»⁶⁰².

El equilibrio entre las pretensiones de los fines sociales que compiten entre sí conducirá a hacer concesiones mutuas. En situaciones específicas, las normas, los valores, los principios deberán ceder unos ante otros en diferentes grados⁶⁰³. Esto conducirá a una estabilidad precaria entre el conjunto de pretensiones, que tendrá por objetivo evitar que los hombres intenten exterminarse entre ellos y que, en el grado en que sea posible, no se hagan daño entre sí. Una estructura social como esa deberá ser necesariamente inestable. Si se quiere prolongar en el tiempo, exigirá ser revisada y restaurada ante las variaciones en los propósitos, las necesidades, los deseos de los diferentes grupos y en las formas en las que estos se explican el mundo. Necesitando, también, fomentar entre los hombres en la mayor medida posible la comprensión y el entendimiento, los cuales quizá nunca lleguen a ser completos.

Para Berlin, renunciar a un horizonte como este en favor de la imposición de un ideal de vida que suponga la solución perfecta a los asuntos humanos, por sincero que sea el compromiso que se mantiene con él, conducirá «al sufrimiento, a la decepción y al fracaso»⁶⁰⁴. Este es el sentido que se sigue para nuestro autor de la conocida cita de Kant «a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto»⁶⁰⁵. Tal y como explica el pluralismo de valores la naturaleza humana y la naturaleza de las cuestiones morales, no es posible hallar una solución perfecta a todos los problemas. Confundir a los hombres con los seres con los

⁶⁰² AVR, 220.

⁶⁰³ Cf. PI, 36.

⁶⁰⁴ DIUO, 63.

⁶⁰⁵ I. Kant, «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (Madrid: Editorial Tecnos, 1994), 6.

que se podría llevar a cabo esa clase de soluciones y forzarlos a entrar en los planes que conducen a ellas es para Berlin «casi siempre un camino que lleva a la inhumanidad»⁶⁰⁶. Nuestro autor reconoce que un programa basado en la promoción de un equilibrio inestable puede resultar «insípido» y poco emocionante. Sin embargo, dentro del escenario pluralista, la alternativa, el sufrimiento y la transgresión de los límites de la esfera humana, son suficientes para fundamentar su necesidad:

un sermón liberal que recomienda maquinaria proyectada para impedir que las personas se hagan demasiado daño entre ellas, dando a cada grupo humano espacio suficiente para alcanzar sus propios fines particulares, únicos, idiosincrásicos sin interferir demasiado en los fines de otros, no es un grito de guerra apasionado que inspire a los hombres sacrificio y martirio y hazañas heroicas. Pero debería adoptarse, aún podría impedir la destrucción mutua y, al final, preservar el mundo.⁶⁰⁷

Como decimos, las colisiones entre los fines absolutos pueden suavizarse, pero no pueden evitarse por completo. Existirán choques sociales y políticos, que serán inevitables por el simple conflicto de los valores plurales. Pero estos pueden reducirse al mínimo alcanzando y manteniendo un equilibrio precario, el cual, insiste Berlin, «constituye la condición previa para unas sociedades decentes y un comportamiento moral aceptable, de otro modo nos extraviaremos sin remedio»⁶⁰⁸. Esas «sociedades decentes» pueden entenderse como aquellas sociedades en las que se dan las condiciones para que sus miembros no se destruyan entre sí y se fomente la solidaridad, la comprensión y el entendimiento mutuo. No obstante, cabe también hacer una interpretación diferente de esta denominación, como la que hace Lassalle. Lassalle

⁶⁰⁶ PI, 37.

⁶⁰⁷ DIUO, 63.

⁶⁰⁸ PI, 37.

identifica el universalismo de mínimos que reconocemos en el pensamiento de Berlin con «la doctrina occidental de los derechos humanos» y conecta el trabajo de nuestro autor con la idea de «decencia» presente en la obra de Avishai Margalit *La sociedad decente*. De esta forma, la «sociedad decente» puede interpretarse como el «modelo de sociedad en el que se ha conseguido establecer una serie de instituciones colectivas que no humillan a las personas al asegurar un escenario común de convivencia en el que coexisten valores plurales diversos»⁶⁰⁹.

Procurar el establecimiento de un equilibrio inestable entre las pretensiones en liza, teniendo como referentes evitar el sufrimiento y promover la solidaridad y la comprensión y el entendimiento mutuo, puede servirnos para orientar la respuesta a cómo debemos actuar respecto de cuestiones generales. No obstante, el componente trágico de la acción se manifiesta también en situaciones concretas, aquellas en las que la guía general se diluye. Respecto de estas cuestiones, debemos preguntarnos ¿qué significa elegir racionalmente dentro del escenario pluralista?

Para atender esta cuestión, primero debemos considerar en qué consiste para Berlin ser racional en el ámbito moral. Según nuestro autor, ser racional consiste en seguir reglas o principios⁶¹⁰. Actuar de una forma racional implica que podamos ser capaces de explicar nuestras acciones en relación a determinadas reglas y principios. Significa que nuestras elecciones no son arbitrarias, sino que pueden ser explicadas en términos de una escala de valores. Berlin defiende, en contra de lo que se sigue de la posición monista, que pueden existir elecciones racionales entre fines fuera de un

⁶⁰⁹ J. M. Lassalle, «Isaiah Berlin: una reflexión liberal sobre el “otro”», en *Isaiah Berlin: una reflexión liberal sobre el otro* (Madrid: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 2002), 68.

⁶¹⁰ Cf. I, 85.

esquema único de valor, válido para todos los hombres⁶¹¹. Afirmar la existencia de una pluralidad de formas de vida que pueden diferir y chocar legítimamente no implica que los hombres no puedan tener razón, ya que sobre temas valorativos no cabría tenerla, sino solamente albergar preferencias objetivamente infundadas. Más bien, conlleva que unos y otros tienen razón dentro de sus respectivos contextos⁶¹². En este sentido, en situaciones concretas, cuando debemos decidir entre dos opciones irreconciliables, «decidir de una manera racional (...) es decidir a la luz de los ideales y normas generales de vida que persigan un hombre, una sociedad o un grupo»⁶¹³. Una elección será racional cuando sea coherente con los valores y los fines que forman parte de una determinada forma de vida, de la cual se sigue «un punto de vista que no puede estar sino profundamente conectado con aquel que tienen aquellos que forman la sociedad, la nación, el partido, la Iglesia, la clase o la especie a los que pertenezco»⁶¹⁴.

Cuando las reglas o principios que seguimos chocan entre sí en casos concretos, para Berlin «ser racional es obrar de la manera que menos perjudique a la pauta general de vida en la que creemos»⁶¹⁵. Esta respuesta puede resultar bastante vaga, pero, según nuestro autor, lo es por necesidad. Su vaguedad es consecuencia de la complejidad que entraña el conflicto entre los valores, tal como este está caracterizado por la perspectiva pluralista. Partimos del hecho de que no es posible ajustar de forma definitiva las pretensiones de los valores, tampoco dentro de una misma escala de valor. Por ello, no podemos pretender encontrar la forma correcta de elegir a partir del conjunto de valores en que creemos, a partir de la que desarrollar una guía que pueda ser aplicada de una manera mecánica o deductiva. No podemos resolver los conflictos empleando normas

⁶¹¹ Cf. RRK, 390-91.

⁶¹² Contreras P., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, 80.

⁶¹³ I, 80.

⁶¹⁴ RRK, 391.

⁶¹⁵ I, 85.

inflexibles, puesto que las prioridades que establecemos entre nuestros diversos fines están sujetas al cambio. Además, con frecuencia, las condiciones en las que sucede el conflicto no están claras, y los principios no se pueden analizar o articular completamente. En último término, ante la complejidad de la estructura de la experiencia, solamente podemos justificar nuestras decisiones «con ser coherentes con algún modelo general de una forma de vida personal o social»⁶¹⁶, del que quizá solamente nos hagamos conscientes cuando nos enfrentemos a la necesidad de resolver conflictos de este tipo.

En caso de conflicto grave, en el que no sea suficiente con establecer prioridades entre las demandas de los valores o los principios en liza, establecer términos medios o compromisos que rijan las diferencias entre esas demandas también significará actuar racionalmente⁶¹⁷. El componente trágico de la acción penetra en todos los estratos de la misma, de forma que la elección racional excede el esquema reducido a las opciones en liza —el de qué fin o principio favorecer frente a aquel otro que compite con él— y se extiende a aquellas opciones intermedias, que responden a arreglos entre las demandas de esas opciones, los cuales son necesarios en situaciones concretas pero no tienen por qué ser válidos más allá de ellas. En este sentido es también válida la guía imprecisa de actuar de la manera en que menos se perjudique a nuestra forma de vida, ya que, cuando las opciones en conflicto conduzcan a un perjuicio similar, cabrá aún tratar de equilibrar las demandas de esas opciones siguiendo esta misma guía.

Finalmente, podemos preguntarnos ¿es posible hablar de objetividad respecto de la racionalidad moral pluralista? Según Berlín, las razones en que podemos justificar nuestras acciones serán objetivas puesto que habrán de estar fundamentadas tanto en el

⁶¹⁶ *Ibíd.*

⁶¹⁷ Cf. RRK, 391.

conocimiento empírico como en convicciones morales compartidas por la mayor parte de la humanidad⁶¹⁸. Siguiendo la doctrina pluralista, «la objetividad del juicio moral parece depender del grado de constancia que tengan las respuestas humanas»⁶¹⁹. Lo objetivo se apoya en el ámbito común que se afirma entre los hombres. Aquello que tienen en común biológicamente, psicológicamente, socialmente, hace posibles la vida social y la moralidad. De ese horizonte común y de lo que participa de él —como, por ejemplo, los valores humanos— tenemos conocimiento a través de la experiencia y de la historia. A partir de ese conocimiento podemos distinguir un conjunto mínimo de valores comunes, extraído de todos aquellos fines que podemos reconocer como humanos y compuesto por los valores que han seguido la gran mayoría de los hombres y las civilizaciones a través de la historia.

En tanto que aceptemos que los valores en que se fundamentan nuestras escalas de valor, nuestras leyes, principios, conceptos y categorías morales, son objetivos, «es decir, que su naturaleza y el guiarse por ellos son parte de lo que significa ser humano, y eso es algo objetivo»⁶²⁰, podremos escapar del subjetivismo moral. De lo que se sigue el corolario de que dichos valores no son para el pluralismo creaciones arbitrarias de los caprichos subjetivos de los hombres, sino que forman parte de la naturaleza humana y están sujetos a ellos en la misma medida que están determinados por su naturaleza.

⁶¹⁸ Cf. RRK, 390.

⁶¹⁹ I, 63.

⁶²⁰ TI, 58.

CONCLUSIONES

Pasemos a dar término a nuestra investigación dirigiéndonos a algunas cuestiones que permanecen abiertas. Respecto a si el pluralismo de valores implica relativismo moral o cultural, finalmente hemos encontrado razones para suscribir la crítica que realiza Momigliano. Berlin no aborda de manera suficiente la cuestión del relativismo, por lo que queda sin resolver. Los rasgos principales del pluralismo que sustentan la defensa de su independencia no aparecen explicados satisfactoriamente en los escritos de nuestro autor. Dicha defensa se fundamenta en la concepción pluralista de la naturaleza humana, la cual, a su vez, se apoya en la experiencia y el conocimiento histórico. Nuestro autor afirma que, debido a que los hombres compartimos ciertos rasgos comunes, estamos en posición de superar las diferencias entre las identidades culturales y comprendernos los unos a los otros. Pero también reconoce la enorme dificultad, y en la práctica la imposibilidad, de determinar el conocimiento que podemos obtener a través la experiencia.

Para fundamentar la posibilidad de tender puentes entre las diferencias sería necesario determinar cuáles son los conceptos y categorías morales que podemos considerar universales. Hacerlo requeriría pensar todos los conceptos y categorías que dominan la vida y el pensamiento de una gran parte de la población humana durante períodos muy extensos de la historia conocida. Con el añadido de que dichos conceptos son diferentes a los de las ciencias naturales, por flexibles y cambiantes. Dado el volumen desmesurado del material de trabajo, la dificultad para reunirlo y la resistencia que ofrece a someterse a leyes generales, esa sería una tarea impracticable. Incluso, si

reducimos la investigación a las ideas fundamentales y las formas esenciales de conducta de sociedades enteras, la dificultad que entrañaría sería prácticamente insuperable. Todo ello nos inclina a pensar que el conocimiento que podemos obtener por estos medios, según nuestras capacidades, no es lo suficientemente firme como para fundamentar la visión de la naturaleza humana que tiene el pluralismo. Con el corolario de que, en tanto que la afirmación de la posibilidad de comunicación humana se apoya en la visión pluralista de nuestra naturaleza, dicha afirmación carece de una base sólida como defensa de la independencia del pluralismo. La noción de naturaleza humana pluralista alberga oscuridades que deberán ser aclaradas por quienes busquen continuar la obra de Berlin.

Nos hallamos en una situación similar en relación con la crítica que Berlin dirige desde el pluralismo al universalismo monista. Los rasgos que fundamentan su posición son la incompatibilidad y la inconmensurabilidad de los valores. El problema de estas cuestiones es que no están tratadas en profundidad en las obras de nuestro autor. Prueba de ello es que hayamos necesitado recurrir a la obra de Gray para comprender el sentido en que Berlin utiliza la noción de inconmensurabilidad o a nuestro trabajo interpretativo para tratar de responder a la pregunta acerca de en qué sentidos chocan entre sí los valores. Si nos dirigimos exclusivamente a la obra de nuestro autor, al abordar estas nociones surgen preguntas auténticas acerca de su naturaleza que no pueden ser respondidas. Debido a ello, las cuestiones que se planteen tendrán que ser resueltas por aquellos que continúen su trabajo.

La falta de solidez de la noción de incompatibilidad vuelve especialmente frágil la crítica pluralista a la doctrina monista. Dentro del pensamiento de nuestro autor, esta noción se fundamenta en la experiencia que tenemos de los choques entre valores incompatibles y en la concepción conflictiva de la naturaleza de esos valores. Como

decíamos antes, la experiencia y la historia conocida son las dos fuentes de conocimiento con las que contamos para poder acceder a nuestra naturaleza y a la naturaleza de los valores. No obstante, no puede afirmarse que el conocimiento que podemos obtener a partir de esas fuentes conduzca de forma inequívoca a la noción de incompatibilidad. Siguiendo la doctrina pluralista, a partir de la experiencia de los dilemas morales se puede deducir que dos valores son conceptualmente incompatibles en la medida en que ampliar el margen de uno reduce el del otro. No obstante, para el monismo el conflicto que encierra esa clase de dilemas no es tal, sino que puede dirimirse aludiendo a que hay una solución correcta, aunque ahora nos sea velada, que no incurre en ningún mal. De hecho, el amplio número de autores que Berlin reúne en torno a la creencia en la posibilidad de hallar una solución definitiva para todos los problemas que ha enfrentado la humanidad nos sirve como ejemplo de que hay cabida para otras interpretaciones. Ante esta situación, quizá sea útil abandonar la visión de la incompatibilidad como un rasgo propio de la naturaleza de los valores y pensar en ella como una suposición que es válida en la medida en que nos permite explicar de forma más compleja y profunda la realidad. En este sentido, frente a la doctrina monista, el pluralismo, con su visión trágica de la vida moral, contempla una nueva serie de casos: la posibilidad de que algunos fines choquen entre sí, siendo al mismo tiempo irreconciliables e inconmensurables. Asumir la existencia de esta clase de conflictos exige revisar el modelo monista a favor de uno nuevo, que recoja las implicaciones para la moralidad humana de la existencia de esta clase de conflictos. Una tarea que puede llevarse a cabo desde el pluralismo.

Puede ser también interesante adoptar la concepción trágica de la elección moral como una tesis válida por su capacidad para aportar nuevas perspectivas a las discusiones sobre la moralidad. Aceptar las tesis que conducen a esta concepción

conlleva un cambio de paradigma respecto de la concepción cotidiana de la moral. Dentro del escenario pluralista, la vaguedad y la sensación de no poder recurrir a un suelo firme que se desprenden del trabajo de Berlin no aparecen como carencias. La indeterminación, la extrañeza y la falta de confianza en lo acertado de nuestras elecciones de valor son parte inherente a la vida humana. La seguridad absoluta en las respuestas verdaderas es un atributo que pertenece a la doctrina monista y que no es compatible con la creencia en el componente trágico de la acción. En este sentido, el reconocimiento de la tragedia como parte de la vida en la nos empuja a incluir en nuestra experiencia la conciencia de que no es siempre posible evitar la pérdida de lo que es valioso para nosotros. Esta es una situación a la que habremos de enfrentarnos incluso cuando elegimos racionalmente; esto es, cuando actuamos del modo en que menos perjudique a nuestra forma de vida. Dado lo cual, habremos de tener en cuenta que incluso las elecciones racionales pueden conllevar algún mal.

Este horizonte puede resultar descorazonador. Sin embargo, si Berlin tiene razón y la tragedia es una condición permanente de la vida humana, podemos coincidir con él en que es preferible afrontar este hecho intelectualmente incómodo que ignorarlo o achacarlo a fallas en nuestra razón. Hacerlo, por ejemplo, nos permite generar nuevos argumentos en defensa de los modelos de vida de aquellos grupos y sociedades que carecen de medios para defenderse adecuadamente en el ámbito global. A partir de la idea de que toda elección entre fines incompatibles conlleva la pérdida de algo bueno por sí mismo se sigue el reconocimiento del valor intrínseco de las opciones en liza. Según Bérlin, si puedo reconocer a los otros como seres humanos podré reconocer la suya como una «búsqueda humana», esto es, podré distinguir los fines que persiguen como fines que yo mismo puedo imaginarme en posición de perseguir. Yo, que me guío por un determinado conjunto de valores, puede que me encuentre con otro que deteste

porque atenta contra mi forma de vida. Pero, incluso en esta situación, es posible que lo pueda reconocer como una «búsqueda humana», esto es, puedo ver cómo, sometidos a diferentes circunstancias y atendiendo determinados problemas y necesidades, los hombres, sin dejar de serlo, pueden guiarse por esos valores. Su búsqueda, aunque resulte hostil para mi forma de vida, es igualmente legítima.

Una vez reconocemos el derecho de los otros a guiarse por sus propios valores no cabe combatir los ideales ajenos desde una posición de privilegio. A partir del pluralismo, es posible el respeto y la tolerancia entre los sistemas de valores que no son necesariamente hostiles entre sí. Para los demás casos, la primera vía debe ser la persuasión, basada en el autoconocimiento de los valores y de la forma de vida cuyos intereses se persigue defender. Sin embargo, no es difícil imaginar ejemplos extremos en los que se revele como necesario entrar en guerra con los modelos de vida que se oponen a nuestros valores. La búsqueda de un equilibrio precario entre las pretensiones incompatibles es para Berlin una alternativa suficiente a esta clase de opciones extremas. En este sentido, la noción de «búsqueda humana» adquiere un segundo significado, distinguiendo aquellos sistemas de valores cuya promoción no promueve el sufrimiento de los inocentes. Esta acepción se conjuga con la anterior recogiendo las dos ideas predominantes en la noción de humanidad pluralista: la idea de un ámbito común en el que podemos encontrarnos con otros seres humanos y la noción del límite de dicho ámbito, que nos separa de las alternativas deshumanizantes.

La descripción negativa que Berlin hace de los límites de la esfera humana puede llegar a auspiciar un humanismo pluralista aplicable dentro del escenario globalizado. En la actualidad existe una pluralidad de identidades culturales que conviven en un espacio común en el que se da tanto la tolerancia como la confrontación hostil. La perspectiva de establecer un equilibrio inestable que promueva la solidaridad,

la comprensión y la tolerancia, incluso en los casos más extremos, provee de una pauta general para limitar las pretensiones de cada forma de vida. Todo hombre, todo grupo, estará legitimado para actuar de forma que menos perjudique a la pauta de vida que reconoce como propia siempre que el cauce de acción que se proponga no conduzca al sufrimiento y a la deshumanización. Los fines, los valores y los conceptos y categorías morales de cada cultura son igualmente válidos. Sin embargo, ninguna forma de vida puede verse justificada para avanzar en la promoción y en la persecución de sus valores cuando ello signifique llevar a condiciones moralmente inaceptables a hombres y mujeres miembros de formas de vida diferentes. Los límites de la actuación humana, en el sentido que estamos abordando, han de situarse en aquellos cauces de acción que conduzcan a esa clase de alternativas.

El valor del equilibrio precario como un fin que perseguir universalmente no se apoya tanto en su bondad como en el rechazo de la opción que trata de evitar. Berlin había sido testigo de los horrores de la Segunda Guerra Mundial y los consideraba insoportables. La defensa inmisericorde de los intereses propios ante los conflictos de valor puede encerrar esta clase de caminos. Según el pluralismo, los choques sociales y políticos son inevitables. Pero pueden reducirse al mínimo promoviendo y manteniendo un equilibrio entre ellos. Su continuidad se verá siempre amenazada y será necesario restaurar constantemente los acuerdos tomados y los puntos medios que se hayan establecido. Esa tarea exigirá establecer y mantener la comunicación entre las diferentes culturas y revisar los modelos mediante los cuales concebimos nuestra experiencia en busca de oscuridades y contradicciones. Solo un estado semejante evitará que las incompatibilidades se recrudezcan, extraviándonos sin remedio del camino de la tolerancia y el entendimiento mutuo.

El rechazo que nos provoca la alternativa —el sufrimiento extremo— alivia el peso de las dificultades que entraña mantener el equilibrio entre los intereses contrapuestos. La propuesta pluralista de Berlin genera dudas en sus aspectos fundamentales y no consigue resolver la tensión interna entre la exaltación de las identidades y la afirmación de lo común entre los hombres. Sin embargo, puede resultar útil para afrontar las dificultades que en la actualidad se derivan de la eclosión de las diferencias entre las culturas y las civilizaciones. A partir del pluralismo puede afrontarse esta cuestión desde el respeto por la multiplicidad de formas de vida y la confianza en la posibilidad de comprender y de comunicarse con los otros. La defensa de las identidades, en este sentido, conduce a abogar por alcanzar acuerdos entre los modelos hostiles que eviten que los ideales de cada uno terminen diluidos en los de aquellos que se le oponen.

La perspectiva anterior puede ser aplicada con éxito también a los conflictos ideológicos. Berlin enfrentó esta clase de choques durante toda su vida, centrándose durante su madurez en aquellos derivados del enfrentamiento entre los bloques de la Guerra Fría. En la actualidad, los problemas causados por la oposición entre el liberalismo y el socialismo han evolucionado, pero es innegable que continúan reproduciéndose las consecuencias trágicas de los conflictos de esta naturaleza. En nuestro presente podemos identificar tensiones entre grupos con ideologías diferentes que conducen al sufrimiento extremo de personas inocentes. Avanzar en contra de quienes piensan, se expresan o actúan de forma diferente a nosotros por el hecho de hacerlo puede llevar a que abandonemos la vía de la persuasión. La violencia por objetivos a corto plazo, la coerción, si la situación de los individuos es desesperada y exige esta clase de medidas, puede estar justificada. Sin embargo, si pensamos que aquello que defendemos hará que la humanidad sea justa, feliz, creadora y armónica

para siempre, ¿qué precio será demasiado alto con tal de conseguirlo? Esta es la fe que Berlin remitía a hombres como Lenin, Trotski, Mao o Pol Pot. En un sentido similar, si me encuentro con otros que piensan, se expresan y actúan de manera perjudicial para la única forma de vida que soy capaz de vivir y tolerar, para mí y para los otros, ¿qué no estaré legitimado a hacer para defenderme a mí y a los míos? Habré de combatir a quienes se oponen a mis ideales, con la guerra si es necesario.

Una vez iniciado este camino, los ideales que defendemos, las abstracciones, se alejan, mientras que los sacrificios no dejan de materializarse. Crece el hábito de ofrecer el sufrimiento y la destrucción a los altares de la nación, la iglesia, el partido, la clase, el progreso, las fuerzas de la historia, pero los ideales por los que se muere no se hacen realidad. La muerte es acompañada por la expulsión o la huida de quienes se ven asolados por la guerra, entregándoles a condiciones en ocasiones deplorables por un tiempo indefinido. Estos son los únicos resultados seguros de esta clase de conflictos. Frente a ellos, el pluralismo postula la imposibilidad de realizar los ideales y la necesidad de evitar las consecuencias trágicas e inhumanas. La persecución de los ideales no conduce a la solución de todos los problemas, puesto que los ideales que se persiguen son internamente conflictivos y encierran incompatibilidades que no pueden ser del todo resueltas. No existe un ideal cuya necesidad pueda justificar la condena a los seres humanos vivos. Los conflictos entre las diferentes posiciones ideológicas pueden surgir y será necesario promover la comunicación y la búsqueda de acuerdos y términos medios. Las alternativas a esta clase de arreglos inestables pueden ser insoportables, lo que justifica la necesidad de alcanzarlos.

El punto de vista que plantea Berlin es lo suficientemente interesante como para ser explorado, pese a la fragilidad de sus bases. Por lo que la posibilidad de aplicar la

perspectiva pluralista a los problemas del presente nos muestra esta doctrina como algo merecedor de consideración.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE ISAIAH BERLIN

- Berlin, I. «Dos conceptos de libertad». En *Sobre la libertad*, editado por H. Hardy, 205-56. Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- . «El divorcio entre las ciencias y las humanidades». En *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, editado por H. Hardy, 144-77. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- . «El propósito de la filosofía». En *El poder de las ideas. Ensayos escogidos*, editado por H. Hardy, 77-95. Barcelona: Página indómita, 2017.
- . «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII». En *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, editado por H. Hardy, 85-102. Barcelona: Ediciones Península, 1992.
- . «Giambattista Vico». Cuadernos sobre Vico, n.º 11-12 (2000): 17-32.
- . «Herder y la Ilustración». En *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, editado por H. Hardy, 191-271. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.
- . «Inevitabilidad histórica». En *Sobre la libertad*, editado por H. Hardy, 131-203. Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- . «Introducción». En *Sobre la libertad*, editado por H. Hardy, 41-93. Madrid: Alianza Editorial, 2017.

- . «Kant como un origen desconocido del nacionalismo». En *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, editado por H. Hardy. Madrid: Taurus, 1998.
- . «La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal». En *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, editado por H. Hardy, 195-222. Barcelona: Ediciones Península, 1992.
- . «La decadencia de las ideas utópicas en Occidente». En *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, editado por H. Hardy, 39-65. Barcelona: Ediciones Península, 1992.
- . «La originalidad de Maquiavelo». En *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, 89-144. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . «La persecución del ideal». En *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, editado por H. Hardy, 21-39. Barcelona: Ediciones Península, 1992.
- . «La teoría del conocimiento de Vico y sus fuentes». En *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, editado por H. Hardy, 143-90. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.
- . «La unidad europea y sus vicisitudes». En *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, editado por H. Hardy, 167-94. Barcelona: Ediciones Península, 1992.

- . «Las ideas filosóficas de Giambattista Vico». En *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, editado por H. Hardy, 35-142. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.
- . *Las raíces del Romanticismo*. Madrid: Taurus, 2000.
- . «Mi trayectoria intelectual». En *El poder de las ideas. Ensayos escogidos*, editado por H. Hardy, 41-77. Barcelona: Página indómita, 2017.
- . «Reply to Robert Kocis». *Political Studies*, n.º 31 (1983): 388-93.
- . *Sobre la libertad*. Editado por H. Hardy. Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- . «Soviet Beginning's». The Isaiah Berlin Virtual Library, 1950. http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/singles/carrev.pdf.
- . «Traducción lógica». En *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, editado por H. Hardy, 109-47. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- . «Uno de los innovadores más audaces de la historia del pensamiento humano». En *El poder de las ideas. Ensayos escogidos*, editado por H. Hardy, 121-44. Barcelona: Página indómita, 2017.
- . *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Londres: Chatto & Windus, 1980.
- . *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*. Editado por H. Hardy. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Aristóteles. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

- . *Política*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Austin, J. L. «Sis y puedes». En *Ensayos filosóficos*, 193-217. Madrid: Revista de Occidente, 1975.
- Ayer, A. J. *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.
- Berlin, I., y S. Lukes. «In conversation with Steven Lukes». *Salgamundi*, n.º 120 (1998): 52-134.
- Bueno, M. *El hombre bueno y el buen ciudadano en Aristóteles*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2017.
- Carr, E. H. *¿Qué es la historia?* Barcelona: Editorial Ariel, 2007.
- Contreras P., F. J. *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 2004.
- . «Las raíces del *verstehen* en Vico y Herder». *Cuadernos sobre Vico*, n.º 15-16 (2003): 255-70.
- Cruz Cruz, J. *Hombre e historia en Vico*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1982.
- Díaz-Urmeneta, J. B. «Isaiah Berlin y la pluralidad de fines». *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, n.º 80 (1993): 247-70.
- Faur, J. «Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita». *Cuadernos sobre Vico*, n.º 7-8 (1997): 253-63.
- Ferrater Mora, J. *Cuatro visiones de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

- García Guitián, E. *El pensamiento político de Isaiah Berlin*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.
- Granada, M. A. «La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las utopías». En *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*, editado por V. Camps, 507-73. Barcelona: Crítica, 1988.
- Gray, J. *Isaiah Berlin. An Interpretation of His Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- . *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Harris, I. «Berlin y sus críticos». En *Sobre la libertad*, editado por H. Hardy, 391-415. Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- Herder, J. G. «Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos». En *Obra selecta*, editado por P. Ribas, 233-48. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1982.
- . *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1959.
- . «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad». En *Obra selecta*, editado por P. Ribas, 273-368. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1982.
- Jahanbegloo, R. *Conversaciones con Isaiah Berlin*. Barcelona: Arcadia, 2009.
- Kant, I. «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita». En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, 3-24. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

- Lassalle, J. M. «Isaiah Berlin: una reflexión liberal sobre el “otro”». En *Isaiah Berlin: una reflexión liberal sobre el otro*. Madrid: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 2002.
- Löwy, M. «Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva», 2019. <https://books.openedition.org/ariadnaediciones/1568>.
- Lukes, S. *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*. Londres: Verso, 2003.
- Mali, J. *The Legacy of Vico in Modern Cultural History*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Maquiavelo, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Ediciones Akal, 2016.
- . *El príncipe*. Madrid: Ediciones Akal, 2010.
- Martínez, D. «El pluralismo de Isaiah Berlin frente al relativismo y la incomensurabilidad». *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, n.º 109 (2000): 173-99.
- Martínez Gómez, L. A. «Isaiah Berlin: libertad, pluralismo e incompatibilidad de los valores». Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- Meinecke, F. *El historicismo y su génesis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Momigliano, A. «On the Pioneer’s Trail». *The New York Review of Books*, n.º 11 (1976): 35-38. <https://www.nybooks.com/articles/1976/11/11/on-the-pioneer-trail/>.

- Panea, J. M. «El universalismo trágico de Isaiah Berlin». Laguna: Revista de Filosofía, n.º extraordinario (1999): 147-57.
- Pangle, L. T. «Introducción del compilador». En *El renacimiento del racionalismo político clásico: una introducción al pensamiento de Leo Strauss*, 9-48. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007.
- Putnam, H. «Pragmatismo y relativismo: valores universales y formas de vida tradicionales». En *La herencia del pragmatismo*, 197-214. Barcelona: Paidós, 1997.
- Raz, J. *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Rodríguez-Fontela, E. R. «Pluralismo de valores, liberalismo y modus vivendi en la teoría política de John Gray». *Revista Española de Ciencia Política*, n.o 57 (2001): 167-90.
- Sevilla, J. M. «I. Berlin, Vico y Herder». *Cuadernos sobre Vico*, n.º 13-14 (2002): 363-64.
- Simon, H. P. «El “zorro” contra el “erizo”. Una consideración histórica de la disputa de Berlin contra Carr». *Cuadernos de historia contemporánea*, n.º 16 (1994): 151-66.
- Strauss, L. «Ciencia social y humanismo». En *El renacimiento del racionalismo político clásico: una introducción al pensamiento de Leo Strauss*, 51-63. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007.

———. «“Relativismo”». En *El renacimiento del racionalismo político clásico: una introducción al pensamiento de Leo Strauss*, 63-81. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007.

Vico, G. *Ciencia nueva*. Editado por R. de la Villa. Madrid: Tecnos, 1995.

———. *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*. Editado por F. J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos, 2002.

Villacañas Berlanga, J. L. «Excepcionalidad y modernidad: *príncipe nuovo* y *vivere politico*». En *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y Voluntad de Poder*, editado por R. Rodríguez Aramayo y J. L. Villacañas Berlanga, 15-43. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1999.

Williams, B. «The Truth in Relativism». *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, n.º 75 (1975): 215-28.